

Adriano José de Oliveira

A SUBLIMIDADE DO INEFÁVEL:

O MÍSTICO NO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Belo Horizonte

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2009

Adriano José de Oliveira

A SUBLIMIDADE DO INEFÁVEL:

O MÍSTICO NO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do Grau de Mestre em Filosofia na Linha de Pesquisa Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Belo Horizonte

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2009

Dissertação de ADRIANO JOSÉ DE OLIVEIRA defendida e APROVADA, com a nota9,5..... (*nove e meio*) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto (Orientador) - FAJE



Prof. Dr. Alberico Alves da Silva Filho/PUC-MG



Prof. Dr. Werner Spaniol/FAJE

**Departamento de Filosofia - Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia**

Belo Horizonte, 09 de junho de 2009.

Aos meus pais, José Maria (*in memoriam*) e Aidêe Luiza.

AGRADECIMENTOS

À *FAJE*,

pela excelência na difusão do ensino e da pesquisa.

À *Porticus*,

pelo financiamento completo do Curso de Mestrado em Filosofia da Religião.

Ao *Professor Paulo Margutti*,

pela competência acadêmica, acompanhamento dedicado e cordialidade invejáveis.

Ao trio: *Milena, Rodrigo e Senérgio*,

fomos companheiros constantes em várias disciplinas e juntos construimos amizades.

Ao *Lúcio*,

pelas valiosas contribuições e empenho na digitação do texto da dissertação.

A *Dom José Belvino*,

que consentiu e facilitou para eu que pudesse concluir o mestrado.

¡Haz las cosas lo mejor que puedas! Más no puedes hacer: y conserva la alegría. Deja que los otros se basten a sí mismos. Pues los otros no te apoyarán, o sólo por breve tiempo. (Luego les resultarás pesado.) Ayúdate a ti mismo y ayuda a los demás con toda tu fuerza. Y al hacerlo ¡conserva la alegría! Pero ¿cuánta fuerza se necesitará para uno mismo y cuánta para los demás? ¡Es *difícil* llevar la vida buena! Pero la vida buena es bella. *¡Pero no se haga mi voluntad, sino la tuya!*

Wittgenstein. *Diarios Secretos*, p. 143.

My own interest in Wittgenstein was awakened when I discovered that this man had actually gone about practising what he preached – or, to be more accurate, had practised what he once wrote could not be said but only shown.

W. W. Bartley III. *Wittgenstein*, p. 17.

RESUMO

Este trabalho analisa a relevância do *místico* no conjunto da filosofia tractatiana, bem como na vida de seu autor. O texto objetiva confirmar a hipótese de que o misticismo wittgensteiniano pode ser compreendido como o espaço inexprimível que institui sentido para a vida. Além disso, o texto se ocupa em considerar esta dimensão inefável em sua vinculação à temática da significação existencial, com o intuito de reconhecer como Wittgenstein busca assimilar na vida prática a porção *místico-indizível* da existência que é mostrada no *Tractatus*.

Palavras-chave: Cristianismo; Deus; Dizer; Ética; Experiência mística; James, W.; Linguagem; Místico; Mostrar; Schopenhauer, A.; Sentido da vida; Silêncio; Silesius, A.; Tolstoi, L.; Tractatus Logico-Philosophicus; Viena *fin-de-siècle*; Weininger, O.; Wittgenstein, L.

ABSTRACT

This work analyzes the significance of the *mystical* in the whole of tractarian philosophy as well as in its Author's life. The text is intended to confirm the hypothesis that Wittgensteinian mysticism may be understood as an inexpressible space which frames the meaning of life. In addition, the text is concerned with considering this ineffable dimension by means of its vinculation to the theme of existential meaning. The goal is to recognize the way Wittgenstein tries to assimilate to practical life the *unsayable-mystical* portion of existence which is shown by the *Tractatus*.

Keywords: Christianity; Ethics; *Fin-de-siècle* Vienna; God; James, W.; Language; Meaning of life; Mystical; Mystical experience; Saying; Schopenhauer, A.; Showing; Silence; Silesius, A.; Tolstoy, L.; Tractatus Logico-Philosophicus; Weininger, O.; Wittgenstein, L.

LISTA DE SIGLAS

CV – Aforismos Cultura y Valor

DS – Diarios Secretos

MP – Movimientos del Pensar

NB – Cadernos 1914-1916 (Notebooks)

TLP – Tractatus Logico-Philosophicus

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	LUDWIG WITTGENSTEIN: SEU TEMPO, SUA VIDA, SUAS INFLUÊNCIAS	17
2.1	Ponto de partida.....	17
2.2	Seu tempo: Viena, a cidade dos paradoxos	17
2.3	Sua vida: uma aventura apaixonante	23
2.4	As suas influências	30
2.4.1	Arthur Schopenhauer, a superação do sofrimento.....	31
2.4.2	Otto Weininger, o ideal do gênio	36
2.4.3	William James, a intuição mística.....	41
2.4.4	Leon Tolstói, a excelência cristã	44
2.5	Ponto de convergência	49
3	A FILOSOFIA DO <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i>	50
3.1	Ponto de partida.....	50
3.2	A crítica da linguagem de Fritz Mauthner.....	51
3.3	A crítica da linguagem do <i>Tractatus</i>	54
3.3.1	O mundo é tudo o que é o caso	55
3.3.2	A figuração é um modelo da realidade.....	57
3.3.3	A totalidade das proposições é a linguagem	60
3.3.4	O que não pode ser dito se mostra.....	64
3.3.5	A filosofia é uma atividade	68
3.4	A recepção imediata do <i>Tractatus</i>	72
3.5	Ponto de convergência	76
4	O MÍSTICO INDIZÍVEL E O SENTIDO DA VIDA	77
4.1	Ponto de partida.....	77
4.2	Há por certo o Inefável. Isto se <i>mostra</i> , é o Místico	78
4.2.1	A explicitação do termo místico.....	78
4.2.2	Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar.....	82
4.2.3	O Sublime não se deixa dizer	91
4.3	A vivência do místico por Ludwig Wittgenstein.....	94
4.3.1	Crer em Deus significa perceber que a vida tem um sentido	95
4.3.2	Faço a vontade de Deus.....	99
4.3.3	Vive eternamente quem no presente vive.....	102
4.3.4	Aquilo de que não se pode falar pode-se viver	104
4.4	Ponto de convergência	107
5	CONCLUSÃO	109
	REFERÊNCIAS	116

1 INTRODUÇÃO

É mais ou menos um *ponto pacífico* o reconhecimento de que o pensador Ludwig Wittgenstein ocupa uma posição de destaque no cenário das reflexões filosóficas gestadas no século XX. A genialidade intelectual, a maneira idiossincrática com que encarava as atividades acadêmicas, as atitudes radicais que tomou tendo em vista a busca do sentido da vida, a preocupação constante com a integridade e autenticidade morais, o olhar atento e respeitoso para as questões ético-místicas, todos esses aspectos põem em relevo alguns traços singulares da personalidade no mínimo intrigante do filósofo austríaco. Além destas disposições de cunho mais pessoal, as suas duas principais obras, o *Tractatus Logico-Philosophicus* e as *Investigações Filosóficas*, não só marcaram época bem como permanecem objetos de constantes estudos.

Na verdade, assistimos a um crescimento nas pesquisas e publicações quanto à vida e aos escritos de Wittgenstein. É bem provável que a simples busca numa base de dados especializada em produções científicas ou talvez numa livraria de maior porte seja suficiente para comprovar isto. Certos da ampliação do interesse pelo pensamento wittgensteiniano, acreditamos que a elaboração de mais um comentário a respeito não se configura, de princípio, algo irrelevante. Amparados nessa convicção pessoal, empenhamo-nos na redação do texto que ora apresentamos.

Esta dissertação pretende desenvolver o tema do *místico* no *Tractatus Logico-Philosophicus*. O assunto é digno de uma particular e especial atenção, pois foi apontado pelo próprio autor como a porção mais significativa de sua obra e, por conseguinte, de sua vida. A nossa investigação acerca da dimensão incomunicável da existência humana lança suas raízes no solo fecundo da reflexão filosófica desde o final do século XIX. Há de se reconhecer que o empenho pela construção de modelos lógico-lingüísticos capazes de descrever cientificamente o mundo e a busca pelas razões do existir constituíram os dois grandes pólos que ocuparam a mente de vários pensadores contemporâneos, sobretudo a do jovem Ludwig.

A *linguagem*, seus alcances e limitações constituem um dos campos mais fascinantes da inquirição filosófica. Ernst Cassirer afirma que a linguagem é um dos meios fundamentais do espírito, graças ao qual o homem é capaz de realizar a passagem do universo da sensação ao universo da representação e da visão. A linguagem é a forma propriamente humana da comunicação, da relação com o mundo e com os outros, da vida social e política, do pensamento e das artes. Embora o seu estudo tenha acompanhado a filosofia desde a sua

gênese, é bem verdade que a linguagem marca, de maneira singular, a pesquisa filosófica nos últimos tempos. A reviravolta do pensamento filosófico conferiu à linguagem a dignidade de foco de inteligibilidade para o qual convergiram, praticamente, todos os segmentos do pensamento contemporâneo¹.

A contemporaneidade considera a linguagem como um instrumento universalmente válido e eficaz, posto que, de certa forma, não há aspecto da realidade ou problema filosófico que não possa ser expresso por ela e não seja resolvido quando abordado do ponto de vista lingüístico. Além disso, a investigação se polarizou a tal ponto neste período que é quase impossível tratarmos qualquer questão filosófica sem um prévio esclarecimento da questão da linguagem². Em uma análise histórica do pensar, pode-se afirmar que a linguagem na contemporaneidade adquiriu a estatura de um *primeiro inteligível*. Tal espaço fora antes ocupado pelo *Ser*, na tradição clássica, e pelo *Conhecimento*, no período moderno.

Assim, a questão sobre os fundamentos últimos, a partir dos quais se podem derivar os fenômenos do mundo físico (a questão clássica relativa às *archai*), converte-se na questão acerca da forma lingüística do fundamental [...]. A indagação das normas da ação tornou-se a questão relativa à forma lingüística da argumentação orientadora da práxis. A questão acerca das condições e limites do conhecer transformou-se na inquirição das condições para que os signos lingüísticos e as combinações sígnicas se refiram a algo e notifiquem alguma coisa acerca do objeto a que aludem. Mas, acima de tudo, foi a questão filosófica em torno da 'essência das coisas' que se transformou na questão relativa ao procedimento mediante o qual o significado das palavras se pode estabelecer ou clarificar.³

No cenário das inflexões em direção à linguagem, o *Tractatus Logico-Philosophicus* encontra-se num lugar proeminente e se firma como um dos grandes clássicos da história da filosofia. Ele é fruto das inquirições filosóficas que Ludwig Wittgenstein vinha preparando desde a sua primeira permanência em Cambridge, em 1911. A sua forma definitiva e comprimida, ajustada com precisão inigualável e com uma estrutura arquitetônica marcada pela apreensão de uma verdade tida como indubitável, foi concluída durante o período no qual o seu autor servia o exército na Primeira Guerra Mundial⁴. À primeira vista, o *Tractatus* parece constituir um desvio do padrão tradicional de filosofar. As soluções para os

¹ Cf.: CASSIRER, E. *Filosofia delle forme simboliche: il linguaggio*. Florença: Nuova Italia, 1961, p. 147. Veja também: SCHAEFFLER, R. *Filosofia da Religião*. Lisboa: Edições 70, s/d, p. 103.

² Cf.: OLIVEIRA, M. A. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1997, p.13.

³ SCHAEFFLER, R. *Filosofia da Religião*. p. 103-104.

⁴ A participação ativa de Wittgenstein no *front* de batalha durante a Primeira Guerra exerceu uma fortíssima influência sobre o *Tractatus*. Ray Monk declara que, se o pensador austríaco tivesse passado o período da guerra escondido, a sua obra teria permanecido somente um escrito sobre lógica, visto que este era o campo de pesquisa filosófica assumido por ele até 1914-15. As observações sobre o místico, sob certo aspecto, nasceram do defrontar-se com a morte, com o sofrimento, com a miséria humana e com a contemplação do sentido da vida. Cf.: MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 111-114; 134-137.

problemas filosóficos são propostas dogmaticamente e, no seu termo, o livro rejeita a si próprio, declarando-se um contra-senso⁵.

A filosofia tractatiana atribui à linguagem um estatuto original no sentido de que ela é, simultaneamente, a forma de expressão do conhecimento e também um tipo de modelação da realidade. É a partir da crítica da linguagem que Wittgenstein realiza o objetivo principal de sua obra, que se resume na determinação dos limites claros e precisos daquilo que pode ser dito. Ademais, ancorado no projeto da análise lingüística das proposições, o autor do *Tractatus* afasta a possibilidade do estabelecimento de um discurso dotado de sentido a respeito do que não se encerra no nível da experiência. Contudo, ele reconhece a existência de algo que, ultrapassando os confins da linguagem e do mundo, revela-se como horizonte de sentido para a vida. Esse algo é o místico⁶.

“*Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar.*”⁷ Wittgenstein não somente acredita que algo *supra-empírico* exista, bem como considera tal instância aquilo que há de mais importante na vida. Todavia, a crítica da linguagem defendida por ele obriga-o à contemplação silenciosa dessa dimensão sublime. Tudo o que é inexpressável, que só pode ser mostrado quando a linguagem é usada corretamente, pertence ao que Wittgenstein denomina o *místico*⁸. Com originalidade, ele abriga sob o estatuto do inefável todos os temas que tangenciam de maneira singular a existência humana. Portanto, é propriamente no interior do *místico* que se encontra tudo o que Wittgenstein considera como autêntico valor: a ética, o sentido da vida, Deus⁹.

A análise dos escritos de comentadores e estudiosos do *Tractatus* permite a percepção de incongruências e discrepâncias com relação ao tratamento do *místico*. Paul Engelmann diz que essa obra estimulou de maneira ímpar o *Círculo de Viena*, a tal ponto que os seus membros chegaram a caracterizar Wittgenstein como neopositivista. A semelhança entre

⁵ Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001, *Prefácio*, p. 131-132 e proposições 6.53-7. Daqui por diante, citaremos esta obra pela sigla TLP, seguida do número do aforismo correspondente.

⁶ Cf.: TLP, 4-4.011, 6.41, 6.44, 6.522.

⁷ WITTGENSTEIN, L. *Aforismos: cultura y valor*. Madrid: Austral, 2007, p. 55. Esta obra será citada de agora em diante pela sigla CV.

⁸ Como poderá ser verificado no desenvolvimento da dissertação, a *lógica* também é situada no *Tractatus* sob o regime da *indizibilidade*. Wittgenstein chegou à conclusão da impossibilidade da sua figuração proposicional através da tentativa frustrada de *colocar em palavras* a estrutura essencial da linguagem e do mundo que somente se mostra. Em se tratando do *místico* propriamente dito, ele está vinculado à intuição e à contemplação do sentido absoluto da vida que, em razão de sua densidade, ultrapassa os limites do discurso. Asseveramos, antecipadamente, o nosso interesse exclusivo por esta dimensão sublime identificada como fonte de significação existencial.

⁹ Cf.: TLP, 6.4-7.

ambas as linhas filosóficas talvez se justifique em razão do fato de o *Tractatus* estabelecer a separação definitiva entre o *dizível* e o *indizível*, algo que atraiu a atenção dos neopositivistas. Contudo, enquanto a doutrina do *Círculo de Viena* sustenta que o que mais importa no horizonte do pensamento é que pode ser dito, o jovem filósofo austríaco reconhece que tudo o que mais conta na vida humana são as dimensões existenciais acerca das quais devemos nos calar¹⁰.

E forse Le serà di aiuto, se Le scrivo un paio di parole sul mio libro: dalla lettura di questo, infatti, Lei, e questa è la mia esatta opinione, non ne tirerà fuori un granché. Difatti Lei no capirà; l'argomento Le apparirà del tutto estraneo. In realtà, però, esso non Le è estraneo, poiché il senso del libro è un senso etico. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione, che ora di fatto lì non c'è, mache io adesso scriverò per Lei, poiché essa costituirà forse per Lei una chiave alla comprensione del lavoro. In effetti io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante. Ad opera del mio libro, l'etico viene delimitato, por così dire, dall'interno; e sono convinto che l'etico è da delimitare rigorosamente solo in questo modo. In breve credo che: tutto ciò su cui molti oggi parlano a vanvera, io nel mio libro l'ho messo saldamente al suo posto, semplicemente col tacerne. E per questo il libro, a meno che io non mi sbagli completamente, dirà molte cose che anche Lei vuol dire, ma non si accorge forse che son già state dette lì. Lè consiglieri di leggersi la prefazione e la conclusione, poiché sono queste conducono il senso del libro alla sua più immediata espressione.¹¹

Diante do exposto, este texto dissertativo almeja realizar uma releitura do *Tractatus Logico-Philosophicus*, cujos objetivos vinculam-se à análise da centralidade do *místico* no contexto da obra em si mesma, bem como na vida de seu autor. A hipótese que objetivamos verificar é a de que o *misticismo tractatiano* revela-se como uma possível resposta aos profundos anseios humanos frente a ineficácia científica no que tange ao tratamento da razão da existência e do sentido último da vida. Para a sua verificação, o nosso trabalho percorrerá três capítulos fundamentais, os quais passamos a explicitar agora.

No capítulo inicial, cujo título é *Ludwig Wittgenstein: seu tempo, sua vida, suas influências*, desenvolvemos, por assim dizer, o pano de fundo do surgimento da obra tractatiana. Deste modo, ocupamo-nos, primeiramente, em considerar, assumindo as palavras de Janik e Toulmin, *A Viena de Wittgenstein*. A constatação da crise de valores instalada no seio do Império Habsburgo, as propostas de superação deste caos cultural e os reflexos disso na vida do jovem Ludwig constituem o eixo de nossa abordagem da complexa sociedade vienense na passagem do século XIX para o século XX.

¹⁰ Cf.: ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein: with a memoir*. New York: Horizon Press, 1968, p. 97.

¹¹ WITTGENSTEIN, L. *Lettere a Ludwig von Ficker*. Roma: Armando Editore, 1974, p. 72-73.

Essa aproximação histórica se configura como o ponto de partida do levantamento biográfico que executamos. Tendo em vista que a nossa pesquisa está focada no *místico* no interior do *Tractatus*, enfatizamos os principais eventos da vida de Wittgenstein até o final da década de 20. De modo mais preciso, voltamos o nosso olhar para as condições gerais de sua família, a sua opção particular pela filosofia, aliada à busca da genialidade, e o período em que prestou serviço militar voluntário durante a Primeira Guerra Mundial. Ademais, comentamos as situações inusitadas e igualmente significativas que marcaram a sua história pessoal, logo após o seu retorno do campo de batalha.

O último assunto versado no capítulo preliminar da dissertação diz respeito a alguns autores que, provavelmente, motivaram o pensador austríaco na sua busca pelo sentido vida, bem como na sua abertura à dimensão sublime e indizível da existência. Neste aspecto, optamos pela leitura de *O mundo como vontade e representação* de Arthur Schopenhauer, *Sexo e Caráter* de Otto Weininger, *As variedades da experiência religiosa* de William James e *O resumo dos Evangelhos* de Leon Tolstoi. Além de desenvolvermos as linhas mestras de cada uma destas obras, colocamos em relevo certos pontos que julgamos serem centrais nos referidos textos. Assim, tratamos o problema da vontade e a superação do sofrimento em Schopenhauer, a necessidade de tornar-se gênio em Weininger, a compreensão da experiência místico-religiosa em James e a excelência do ensinamento cristão em Tolstoi. Todos estes temas encontram repercussões na vida Wittgenstein.

Conforme vimos no início desta introdução, a reviravolta lingüística marcou, de maneira singular, o pensamento contemporâneo e, inclusive, o *Tractatus* pode ser lido como a palavra do jovem Ludwig sobre o problema das possibilidades e limites do discurso humano. Destarte, a *crítica da linguagem* wittgensteiniana constitui o assunto primacial do segundo capítulo da dissertação, intitulado *A Filosofia do Tractatus Logico-Philosophicus*. Todavia, abrimos as reflexões com uma exposição da crítica da linguagem realizada por Fritz Mauthner. Isto se faz necessário, pois Wittgenstein, no aforismo 4.0031, declara que a filosofia é crítica da linguagem, mas não no sentido mauthneriano. Acreditamos que a abordagem prévia do projeto de Mauthner é favorável ao entendimento da crítica tractatiana da linguagem.

No momento seguinte desse mesmo capítulo, empenhamo-nos no estudo específico da crítica da linguagem conforme o pensador austríaco. Os temas tratados neste ponto são de fundamental importância à compreensão da indizibilidade do *místico*. Antecipamos que, embora tenhamos a clareza de que Wittgenstein parte da constituição da linguagem para chegar à estruturação do mundo, decidimos examinar os assuntos obedecendo

ao esquema em que figuram no *Tractatus*. Assim, eles são investigados na seguinte disposição: a concepção de *mundo* enquanto conjunto dos fatos; o entendimento da *ordem lógica* como aquilo que existe em comum entre a linguagem e o mundo, permitindo que a primeira descreva o segundo; o desenvolvimento da *linguagem* enquanto o conjunto de todas as proposições.

Fora os itens acima, investigamos, também, a radical diferenciação entre *dizer* e *mostrar*, a qual é apontada por Wittgenstein como elemento primordial de seu pensamento. Ademais, aplicamo-nos ao estudo da *tarefa da filosofia* a partir do horizonte tractatiano. Aproveitamos este assunto para uma retomada dos resultados da formulação de Fritz Mauthner com vistas a compará-la às conclusões obtidas pelo jovem filósofo austríaco em sua crítica da linguagem. O segundo capítulo é encerrado com uma reflexão sobre o modo como o *Tractatus Logico-Philosophicus* foi recebido e, sobretudo, interpretado por Frege, Russell e os membros do Círculo de Viena.

Cumpridos os passos anteriores, chegamos ao terceiro e derradeiro capítulo da dissertação, intitulado *O místico indizível e o sentido da vida*, o qual dedicamos, integralmente, à análise do *místico*. O caminho que escolhemos para refletir sobre este assunto se subdivide em dois. Em primeiro lugar, ele é abordado no conjunto da obra tractatiana. Para tanto, procedemos à leitura corrente dos aforismos, começando pelo de número 6.4. Destarte, consideramos, entre outros temas, a *indizibilidade da ética*, o *sujeito transcendental*, o *sentido do mundo* e *Deus*. Além do mais, dedicamos alguns parágrafos à indagação das eventuais contribuições da teologia negativa, principalmente aquela explorada por Angelus Silesius, na apreensão do *místico* pelo jovem Ludwig.

Em segundo lugar, o misticismo tractatiano é examinado sob o prisma de três intuições fundamentais vivenciadas por Wittgenstein no período em que atuou como combatente, entre os anos de 1914-1919. A nossa compreensão é a de que aquilo que foi identificado no *Tractatus* como a possível fonte de sentido absoluto para a existência e, portanto, objeto de contemplação silenciosa tornou-se, de algum modo, experiência na vida do filósofo austríaco. Assim, pretendemos estabelecer uma correlação entre a dimensão sublime e indizível, constatada no *Tractatus*, aos temas da fé em Deus, da conformação da vontade individual à vontade divina e do entendimento da eternidade atemporal.

Antes de passarmos, propriamente, ao texto da dissertação, apenas mais uns comentários sobre a nossa escolha bibliográfica e o itinerário assumido na pesquisa. Com relação ao primeiro tema, ressaltamos que, embora o *Tractatus Logico-Philosophicus* constitua a nossa referência teórica fundamental e imediata, as obras *Cadernos 1914-1916* e

Diarios Secretos foram imprescindíveis para o conjunto da nossa pesquisa. Além disso, os textos *Aforismos Cultura y Valor* e *Movimientos del Pensar* se revelaram bastante oportunos para a concretização da segunda parte do último capítulo. Em termos de *comentários*, enfatizamos que sem as contribuições das obras *A Viena de Wittgenstein* de Janik e Toulmin, *Iniciação ao Silêncio* de Paulo Margutti, *Letters from Ludwig Wittgenstein* de Paul Engelmann e *O dever do gênio* de Ray Monk a elaboração deste texto dissertativo teria sido, praticamente, impossível.

Em se tratando do itinerário percorrido, optamos por não tratar durante a dissertação dos representantes da corrente *lógico-científica*, pois acreditamos que o escopo de nosso trabalho está voltado para a dimensão *ético-metafísica*. Destarte, as referências ao pensamento de autores como Russell, Frege, Hertz e Boltzmann são bastante escassas. Por fim, declaramos que esta nossa pesquisa não discute, em nenhum momento, as conexões e ou distanciamentos entre o pensamento do jovem Wittgenstein e o texto das *Investigações Filosóficas*. Apesar de citarmos no decorrer da dissertação algumas observações do filósofo austríaco posteriores à década de 20, asseveramos que o nosso objetivo está circunscrito à época redacional do *Tractatus*. Sem mais, dirijamo-nos ao texto.

2 LUDWIG WITTGENSTEIN: SEU TEMPO, SUA VIDA, SUAS INFLUÊNCIAS

2.1 Ponto de partida

O primeiro capítulo da dissertação almeja apontar o horizonte a partir do qual lemos o *Tractatus Logico-Philosophicus* e também interpretamos os temas ligados ao *místico*. Este texto encontra-se dividido em três partes, assim ordenadas: a) um estudo da sociedade e cultura vienenses na época da decadência do Império Austro-Húngaro; b) um breve relato biográfico de Ludwig Wittgenstein, concentrando as atenções na sua vida familiar e no período de sua juventude; c) uma reflexão acerca das obras dos autores da corrente ético-metafísica que influenciaram o pensador austríaco no seu modo de ser, na sua visão de mundo e na elaboração da filosofia do *Tractatus*. Nós estamos convencidos de que a abordagem preliminar destes aspectos não é só fundamental, mas, sobretudo, imprescindível para a defesa da relevância atribuída por Ludwig Wittgenstein à dimensão sublime e indizível da existência.

2.2 Seu tempo: Viena, a cidade dos paradoxos

Quais problemas filosóficos e existenciais atormentaram, originalmente, Ludwig Wittgenstein? Conforme os objetivos gerais do livro *A Viena de Wittgenstein*, uma resposta aproximada a esta questão exige o exame atento das circunstâncias históricas e culturais que envolveram o nascimento do inquieto filósofo austríaco. Janik e Toulmin defendem a idéia de que a pesquisa sobre o quadro geral da sociedade vienense anterior e contemporânea a Wittgenstein favorece a compreensão mais ampla e consistente não só de seus escritos, mas, sobretudo, de sua vida¹². Ademais, tal estudo corresponde à necessidade apontada por Paul Engelmann de se restabelecerem os vínculos entre a Filosofia do *Tractatus* e a arte e cultura de sua época, algo que permanece meio obscurecido pela enfática interpretação anglo-saxã do Primeiro Wittgenstein¹³.

¹² Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 1-23.

¹³ Cf.: ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 119.

É tranqüilo o reconhecimento de que a família dos Wittgenstein se consolidou num contexto cultural extraordinário. Na passagem para o século XX, Viena se configurava como o centro de um império em franca transformação social, econômica e política. Convém afirmar que as mudanças no mundo habsburguês ocorridas neste período se deram a passos largos. Num intervalo de mais ou menos 50 anos, a proeminente Monarquia Dual se esfacelou, a Áustria passou a república e depois se tornou um apêndice da Alemanha de Hitler. Apesar da crise instalada no íntimo do Império Austro-Húngaro, os antigos padrões de comportamento insistiam em determinar a disciplina, a perseverança, a ordem e o bom gosto como os valores dignos de serem assumidos¹⁴.

Em termos de organização familiar, a figura do pai impunha-se como portadora do poder absoluto e única garantia da severidade e da comunhão no espaço doméstico. A vontade deste senhor soberano devia ser seguida à risca pelos seus súditos diretos, a saber, a esposa e os filhos. O casamento por conveniência era visto como oportunidade ímpar para uma súbita ascensão social e, destarte, as uniões matrimoniais não passavam, muitas das vezes, de grandes negócios. Com efeito, os bens adquiridos e o patrimônio acumulado revelavam-se grandes símbolos do sucesso pessoal¹⁵.

De modo análogo ao empenho e ao cuidado pelo trabalho, a devoção pelas artes consolidava-se como outro ícone da projeção social. Uma pessoa provava o seu refinamento e a sua fineza pelo tempo que dedicava às atividades artísticas. O mecenato, a recepção de artistas, os concertos privados e a compra de obras de arte viraram sinais de riqueza e *status*. A capital austríaca era comumente qualificada como a *Alegre Viena* ou a *Cidade dos Sonhos*. Um local portador de uma arquitetura exuberante e um ambiente de gostos requintados, cujas noites eram embaladas pelas famosas valsas. Entretanto, tais predicados representavam apenas uma fina camada que escondia os traços ambíguos e paradoxais da vida ordinária dos austro-húngaros.

O sensual esplendor mundano patente em sua superfície era, em seu nível mais profundo, a mesma coisa que gerava a sua miséria. A estabilidade de sua sociedade, com seu deleite em pompa e circunstância, era a expressão de um formalismo petrificado só vagamente capaz de mascarar o caos cultural subjacente. Num exame minucioso, toda a magnificência superficial se convertia em seu oposto, essa é a verdade fundamental da Monarquia Dual. Esses mesmos paradoxos refletiam-se igualmente na política e nos costumes, na música e na imprensa, na aristocracia imperial e nos trabalhadores.¹⁶

¹⁴ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 35-36.

¹⁵ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 25-66.

¹⁶ JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 29.

No entendimento de Ray Monk, a crise moral que assolava o Império Habsburgo tinha suas causas bem definidas. A decadência havia sido propiciada pelo encantamento com as ciências e com o novo modelo econômico, em detrimento da arte e da música genuínas. Ainda ele observa que, naquela situação, a hipocrisia e a mesquinhez triunfavam sobre os princípios de autenticidade e de grandeza de alma¹⁷. Na mesma perspectiva, Otto Weininger, um dos mais influentes escritores vienenses de sua época, descreveu o seu tempo como um período no qual a ética se fundava em prescrições superficiais e a técnica havia suplantado a vida¹⁸.

Um movimento de contestação do *way of life* austríaco emergiu entre os jovens artistas. Ao contrário de seus pais, estes novos personagens enxergavam o mundo dos negócios como grave impediente à criação e à fruição estéticas. Em muitos dos casos, a favorável situação econômica familiar pouco importava aos vanguardistas. O único objetivo que almejavam era dar vazão à genialidade que cada um trazia em si. Enquanto a geração mais velha atuava na repressão do ímpeto renovador de seus filhos, estes lutavam contra o modelo social entediante, superficial e alienado que se arrastava por décadas. A juventude artística vienense encontrou nos *cafés* da cidade um espaço fecundo para a manifestação da criatividade, distante do domínio dos pais e do sistema educacional¹⁹.

Se se pode falar nos fortuitos encontros nos bares como uma espécie de fuga das tentativas de controle daqueles que primavam pela manutenção do *status quo*, Janik e Toulmin declaram que a alta taxa de suicídio aponta o lado mais sombrio e perverso da crise na Viena *fin-de-siècle*. A lista dos austríacos que se suicidaram é extensa e significativa. Ela conta com representantes dos campos da ciência, das artes e da filosofia, entre os quais se destacam: Boltzmann, Mahler, Trakl, Weininger, Null, Redl, bem como três irmãos de Wittgenstein. Distante de um mero jogo de palavras, os autores de *A Viena de Wittgenstein* sustentam que para aqueles que morreram pelas próprias mãos, a *Cidades dos Sonhos* havia se transformado na *Cidade dos Pesadelos*²⁰.

É a partir do clima de insatisfação e de inconformidade com o modelo de vida imposto que certas personalidades se dispuseram a desmascarar a hipocrisia e o mal-estar predominantes na sociedade austríaca. É bastante provável que Karl Kraus tenha se revelado o sujeito mais consciente da situação de crise e, concomitantemente, o mais ferrenho acusador dos padrões culturais propagados em sua época. Ele é apontado como o profético e corajoso

¹⁷ Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 33.

¹⁸ Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. Madrid: Editorial Losada, 2004, p. 514-515.

¹⁹ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 39-40.

²⁰ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 62-63.

cavaleiro de uma cruzada em favor da autenticidade, que descreveu Viena como uma espécie de laboratório para a destruição do mundo²¹.

Segundo a análise krausiana, o povo austríaco havia se corrompido e, portanto, estava distante da sinceridade e da virtude e, em razão disto, buscava ocultar suas imoralidades na valorização das artes. O recurso fundamental utilizado por Kraus em sua denúncia das futilidades e descompassos nos hábitos habsburgueses foi a escrita. Por volta do final do século XIX, ele fundou um jornal denominado *A Tocha (Die Fackel)*, cuja intenção primeira era explicitar a corrupção aonde quer que ela se manifestasse. O seu periódico circulou por 40 anos e exerceu uma preponderante influência entre os descontentes intelectuais austríacos. Os seus ataques se dirigiam à falsidade do governo, ao nacionalismo pangermânico, às nascentes idéias liberais, à conveniência e à parcialidade da imprensa local, além de condenar as perseguições às prostitutas e aos homossexuais²².

Nas mãos de Kraus, polêmica e sátira tornavam-se armas com que desviar os homens de tudo o que é superficial, corrupto, desumanizante no pensamento e na ação humanos, de volta a *origem* de todos os valores, e assim, com efeito, realizar uma regeneração da cultura como um todo. Seus aforismos agrediam a hipocrisia que na Velha Viena passava por moralidade e as sandices que se passavam por arte. Em suas mãos, o espírito mordaz, cáustico – na forma de polêmicas, sátiras, aforismos – era instrumento de educação cívica e cultural. Embora ridicularizasse os políticos, sua crítica da sociedade nunca era meramente política; para Kraus, a esfera da política ocupava-se tão somente de problemas superficiais, ao passo que as raízes da crise contemporânea residiam num mal-estar espiritual.²³

As acusações e denúncias krausianas sofreram uma redefinição de foco no início do século XX. Os objetivos dos escritos veiculados no *Die Fackel* tornaram-se tipicamente morais, ou seja, o periódico saiu em defesa da seriedade e da honestidade pessoais, lembrando aos seus contemporâneos o dever de ser bom. Vale considerar que para Karl Kraus a ética não se configurava como uma *ciência da moralidade* e, tampouco, vinculava-se ao *mundo dos fatos*. De acordo com ele, é a partir dos horizontes da integridade e da subjetividade que se constitui a moral humana e não são conhecimentos científicos que fazem com que um homem seja correto²⁴.

²¹ A metáfora de Kraus implica admitir que na capital do Império Habsburgo foram gestados os movimentos que marcaram a história recente da Europa e do mundo. O implacável ataque de Kraus aos costumes e ao modo superficial de ser; a mudança no estilo arquitetônico por Adolf Loos; a defesa de Hofmannsthal da inexpressibilidade do sentido da vida; a criação do sistema atonal por Schönberg; a psicanálise de Freud; o nascimento das idéias sionistas e nazistas com Herzl e Hitler, figuram entre os principais acontecimentos sociais, artísticos, culturais e políticos da *Viena fin-de-siècle*. Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 24.

²² Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 31.

²³ JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 70.

²⁴ Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Lettere a Ludwig von Ficker*. p. 23.

Outro personagem que se firmou como crítico inovador da cultura e da arte vienenses foi Adolf Loos. O seu projeto de transformação se torna mais compreensível tendo em mente o cenário histórico sobre o qual atuou. Na Austro-Hungria, nos fins do século XIX, imperavam nas artes o academicismo e o naturalismo. Tais correntes incentivavam a imitação do passado e o excesso ornamental, ao mesmo tempo em que inibiam a liberdade e originalidade nas criações estéticas. Quando os movimentos artísticos questionaram o *false refinement* que vigorava entre os habsburgueses, outra coisa não faziam senão atacar os valores e pilares que sustentavam aquele grupo social²⁵.

Contrariando o espírito de sua época, Adolf Loos buscou remover da arte todos os adornos e, inclusive, projetou edifícios nos quais a ausência de elementos decorativos era total. No seu ponto de vista, os arquitetos e os artistas deviam assumir o trabalho do encanador como fonte de inspiração. A guerra de Loos contra a abundância de adereços e enfeites mostrou-se como um embate contra a cultura vienense e como um apelo constante ao despojamento e à sobriedade. Com efeito, apenas uma sociedade que não mais desejava enxergar as coisas como elas realmente são podia estar tão deslumbrada com ornamento²⁶.

Paul Engelmann defende a profunda influência de Karl Kraus e Adolf Loos nas formulações filosóficas de Wittgenstein. De acordo com ele, apesar de ser uma tarefa difícil, é possível perceber a confluência no pensamento dos três autores²⁷. O filósofo austríaco era um assíduo leitor do periódico krausiano e, inclusive recebeu regularmente o impiedoso e incendiário *Die Fackel* enquanto esteve refugiado na Noruega. A preocupação com responsabilidade ética individual e o desejo de autenticidade são elementos que aproximam Wittgenstein dos princípios difundidos por Karl Kraus, posto que ambos autores concordam no fato de que a mudança do mundo passa pela transformação pessoal²⁸.

²⁵ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 98-103.

²⁶ Em paralelo à atitude de Loos, o compositor Schönberg propôs uma reforma na criação musical, separando-a de todo enfeite dramático ou poético. Ele acusou os compositores de seu tempo de se preocuparem apenas com o deleite dos ouvintes. Para Schönberg a finalidade primeira da música é permitir a expressão da personalidade do artista, ou seja, a veiculação da integridade é mais desejável nas produções artísticas do que o alcance do *simplesmente belo*. Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 103-104, 118-120.

²⁷ Nas cartas a Engelmann, Wittgenstein cita: a) Kraus e ou *Die Fackel* – 31/03/1917, 25/10/1918; b) Loos – 25/12/1916, 04/01/1917, 02/09/1919. Cf.: ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 3, 5, 15, 17-19, 122-132. Nas cartas a Ludwig von Ficker, o nome de Loos aparece numa carta não datada e o de Kraus em 19/07/1914. Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Lettere a Ludwig von Ficker*. p. 48, 69. Em *Aforismos*, o nome de Kraus aparece nos números 62, 126, 380 e 386 e no 101, Wittgenstein admite ter recebido influência de Kraus e Loos. Cf.: CV, p. 49, 58-60, 123-125.

²⁸ Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 31. Dario Antiseri propõe também os seguintes pontos de aproximação entre Kraus e Wittgenstein: a apreciação negativa da psicanálise; o reconhecimento da falibilidade da linguagem; a conclusão de suas obras, reconhecendo a contradição de seus pensamentos; o recurso a meios extraordinários para a *comunicação* da verdade – no caso do primeiro, a sátira, e, no caso do segundo, o silêncio. Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Lettere a Ludwig von Ficker*. p. 22-33.

No que diz respeito a Adolf Loos, sabe-se que Ludwig Wittgenstein estabeleceu para com ele certo vínculo de amizade. Todavia, este relacionamento perdeu sua força por causa da mentalidade intelectualista que Loos assumiu no decorrer dos anos. Apesar disso, o estilo comedido, equilibrado e simples dos projetos do famoso arquiteto austríaco manifestase na casa que Ludwig Wittgenstein construiu para sua irmã Gretl e, em especial, no ordenamento e na sobriedade do próprio *Tractatus*. Além do mais, Adolf Loos encontra-se no rol dos artistas vienenses que recebeu doações financeiras de Wittgenstein e de sua família em 1914 e 1926²⁹.

Aliado ao contexto da crítica à sociedade vienense, merece também destaque Hugo von Hofmannsthal. Os seus interesses pela filosofia e pela matemática o colocaram diante da questão da objetividade e subjetividade nas imagens que são fornecidas pelos sentidos. Todavia, a competência da linguagem na comunicação do sentido da vida foi o assunto que mais ocupou a mente do jovem poeta Hofmannsthal. Na sua concepção, o maior objetivo criação estética é a unificação entre o eu e o mundo³⁰.

Aos 25 anos de idade, mesmo conservando o seu talento natural para intuir a unidade de todas as coisas, Hofmannsthal reconheceu que não conseguia mais colocar em palavras as suas experiências holísticas. A partir de então, ele passou a dedicar-se ao teatro, com o intuito de fornecer aos expectadores uma experiência religiosa e social que fosse capaz de lhes transformar a vida. Ele retratava em suas peças a decadência cultural vienense e a condição humana fragilizada, persuadido de que ambas as realidades poderiam ser redimidas no amor cristão³¹.

A solução de Hofmannsthal para os problemas da vida reside numa reafirmação radical dos mais antigos valores da herança barroca Habsburgo, na qual ele viu a base de uma cultura humanista universal. Os habsburgos defrontavam-se com tempos adversos porque tinham caído sob o domínio de grosseiras idéias prussianas, as quais eram estranhas ao verdadeiro espírito da Áustria; mas quando o espírito foi revitalizado (por suas obras), levou o mundo a perceber a loucura da guerra que estava assolando a Europa (em 1917). O poeta convertera-se em profeta que procurava humanizar o irracional, transformar o ódio e ganância em amor e cooperação, usando a *Gesamtkunstwerk* para produzir uma catarse socializante e assim resolver os problemas da sociedade moderna.³²

²⁹ Cf.: ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 17-19 e McGUINNESS, B. *Wittgenstein: el joven Ludwig (1889-1921)*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 275-279, 364-367.

³⁰ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 120-124.

³¹ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 120-127.

³² JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p.127. Observação: a expressão alemã *Gesamtkunstwerk* é atribuída a Richard Wagner e diz respeito a uma apresentação de opera que conjuga música, teatro, canto, dança e artes plásticas. Em razão disto, ela pode ser traduzida por *obra de arte total* ou *síntese das artes*.

O silêncio de Hugo von Hofmannsthal não correspondia ao fato de que ele não tivesse nada a dizer, mas sim à convicção pessoal de que a linguagem humana era inábil para expressar a dimensão sublime da existência. As questões de suprema importância e o reino dos valores não podiam ser descritos em termos de representações e eram, por conseguinte, inexprimíveis. Embora Wittgenstein tenha demonstrado pouco interesse pelos escritos de Hofmannsthal, a possibilidade do estabelecimento de uma comparação entre ambos é quase inevitável, sobretudo quando consideramos a exigência do silêncio e a incomunicabilidade do sentido da vida³³.

A proposta de Hofmannsthal de utilizar a arte como remédio para o tratamento dos males humanos na padecente sociedade austríaca, de certa maneira, encontra ressonância nos trabalhos de Kraus e Loos. Embora seja possível pontuar questões divergentes entre estes representantes da Viena *fin-de-siècle*, há de se ter em vista que eles são personalidades que, além de denunciar a corrupção no Império Habsburgo, propuseram soluções para superação do mal-estar vigente. Em todos eles revelam-se as certezas de que é possível viver moralmente mesmo numa sociedade em crise, que a integridade pessoal é a maior virtude e que o sentido da vida está vinculado à simplicidade das coisas.

2.3 Sua vida: uma aventura apaixonante

Ludwig Wittgenstein nasceu em Viena no dia 26 de abril de 1889, sendo o caçula de uma família de oito filhos. O seu pai, Karl Wittgenstein, articulava o exímio conhecimento técnico-científico ao aguçado senso artístico. A confluência destes dois talentos especiais fez dele um dos mais bem sucedidos industriais austríacos e um autêntico mecenas das artes musicais. O seu caráter forte e decidido o obrigou a fugir do domínio paterno para as terras norte-americanas. Karl Wittgenstein permaneceu por dois anos nos Estados Unidos, onde atuou de garçom a violinista, de timoneiro a professor de grego. Ao retornar, cursou engenharia na Escola Técnica Superior de Viena e nos anos seguintes teve uma rápida ascensão financeira, pois era hábil em tornar fábricas falidas em negócios rentáveis³⁴.

³³ Cf.: CHAUVIRÉ, C. *Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 27.

³⁴ Cf.: McGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 30-40.

Leopoldine Kalmus, a mãe de Wittgenstein, casou-se com Karl em 1873. Formada na tradição católica e também partícipe da alta burguesia vienense, ela era uma mulher de dons e gostos artísticos extremados. A música era a sua principal maneira de manter contato e de cuidar dos filhos e do marido. Apesar de suas limitações físicas e intelectuais, Leopoldine ultrapassava-se quando, ao piano, executava com virtuosidade até as peças mais complexas. Em razão de suas intervenções, a casa dos Wittgenstein converteu-se num grande centro cultural. Os saraus eram frequentados por eminentes compositores, como Brahms, Labor, Mahler e Walter. Fora a típica índole musical, Leopoldine possuía um temperamento bastante consolidado e entre os seus maiores receios encontravam-se a possibilidade de incomodar os outros e não de cumprir com seu próprio dever³⁵.

O interesse pelas artes em geral e a correlata sensibilidade estética eram traços comuns aos Wittgenstein. Assim como a esposa, Karl dispunha de habilidades especiais para a música: além de tocar violino, lecionava trompa. Entre os filhos, Paul, embora tenha perdido o braço direito na Primeira Guerra, foi um prestigioso pianista; Kurt tocava *cello*; Hans, o mais habilidoso, executava com mestria vários instrumentos; Rudolf interessava-se pelas artes cênicas. Em relação às filhas, Hermine era pintora de inegável mérito e Helene demonstrava um estilo elegante ao piano. A mais intelectual e a menos artística era Margareth. Em harmonia com os seus familiares e unido ao berço cultural vienense, Ludwig era fascinado pela música. O seu gosto não era limitado e, tampouco, convencional, pois trafegava da música clássica ao jazz³⁶. A respeito dele, afirma Georg von Wright:

Wittgenstein tenía un temperamento excepcionalmente musical, incluso si se le consideraba según las normas más elevadas. Tocaba el clarinete y durante un cierto tiempo quiso ser director de orquesta. Tenía una habilidad especial para silbar. Era un gran placer oírle interpretar, silbando, un concierto entero, en el que sólo hacía pausas para llamar la atención del oyente hacia algún detalle de la textura musical.³⁷

Apesar das inegáveis origens judaicas, os filhos de Leopoldine e Karl foram iniciados no cristianismo católico e receberam uma educação exemplar³⁸. Entretanto, a casa da nobre família não esteve alheia ao clima de autoritarismo paternalista e de imposição da escolha profissional reinantes no Império Austro-Húngaro. Segundo Karl Wittgenstein, a opção dos filhos pelo mundo dos negócios era bastante preferível à dedicação exclusiva deles

³⁵ Cf.: McGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 34, 41-47.

³⁶ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 197-199, 202-203.

³⁷ WRIGHT, G. H. von. *Esquema Biográfico*. In: MORA, F. et al. *Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Ediciones Oikos Tau, 1966, p. 27.

³⁸ Karl Wittgenstein costumava contratar professores para educarem seus filhos em casa. A formação inicial de Ludwig foi tipicamente doméstica, pois seguiu para seus estudos em uma escola formal em Linz somente aos quatorze anos de idade. Cf.: WRIGHT, G. H. von. *Esquema Biográfico*. p. 24.

às artes. A sua primeira *vítima* foi Hans que, não tolerando a pressão paterna, fugiu para os Estados Unidos com o intuito de se consagrar à música e, provavelmente, se suicidou em 1902. A situação trágica se repetiu com Rudolf, que se refugiou em Berlim para se dedicar às artes cênicas e morreu pelas próprias mãos em 1904. O único entre os filhos que procurou levar adiante os negócios da família foi Kurt, que se tornou diretor de indústria, porém cometeu suicídio durante a Primeira Guerra Mundial³⁹.

Ludwig Wittgenstein, até por volta dos dezenove anos, parecia inclinado a realizar os projetos que o pai havia determinado a seus dois filhos mais velhos. Desde a mais tenra idade, ele demonstrava um grande interesse pelas coisas técnicas e detinha muita habilidade prática. Durante a adolescência, construiu o protótipo de uma máquina de coser a partir de pedaços de madeira e arame. Por causa de seu entusiasmo natural pela engenharia, após passar três anos em Linz, ele foi enviado a Berlim para estudar na Universidade Técnica⁴⁰. Uma vez diplomado em 1908, seguiu para Manchester, com o intuito de se aplicar à incipiente engenharia aeronáutica. No decorrer do triênio em que lá permaneceu, ele trabalhou num projeto de motor a propulsão e enxergava a si mesmo como um aviador em potencial. As experiências acadêmicas na Universidade de Manchester despertaram nele a paixão pelos fundamentos da matemática⁴¹.

No verão de 1911, o jovem Ludwig, motivado pelas preocupações filosóficas, viajou à Alemanha para encontrar-se com Frege, a fim de mostrar-lhe o que vinha escrevendo sobre lógica. De acordo com Hermine, o seu irmão padecia de uma agitação patológica e, portanto, ela temia a falta de paciência do filósofo alemão para com ele. Contudo, o encontro entre os dois foi melhor que o esperado. Apesar de Frege não ter assumido Wittgenstein como seu orientando, parece que o incentivou em suas investigações, indicando-lhe o *caminho* de Cambridge e a *pessoa* de Bertrand Russell. O certo é que ele voltou para a Inglaterra e em outubro começou a assistir às aulas do filósofo britânico. Em fevereiro de 1912, foi aceito no Trinity College, tendo Russel como seu orientador⁴².

Um episódio digno de nota ocorrido durante a estadia de Wittgenstein em Cambridge foi o da sua decisão definitiva pelos estudos filosóficos. Não obstante freqüentasse as classes de lógica e matemática, ele ainda não havia se convencido de sua peculiar

³⁹ Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 25-26.

⁴⁰ Cf.: WITTGENSTEIN, H. *My Brother Ludwig*. In: RHEES, R. (editor) *Recollections of Wittgenstein*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1984. p. 1-2.

⁴¹ Cf.: MCGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 87-110.

⁴² Cf.: WITTGENSTEIN, H. *My Brother Ludwig*. p. 2.

genialidade, e cogitava a possibilidade de retornar aos estudos de Engenharia. Tal crise pôde ser ultrapassada com a intervenção direta e providencial de Russell:

Wittgenstein foi talvez o exemplo mais perfeito que conheci da imagem tradicional do gênio: exaltado, profundo, íntimo e admirador. [...] No final de seu primeiro ano em Trinity, veio ter comigo e me perguntou: “*Acha que sou um perfeito idiota?*” Respondi: “*Por que quer saber?*” E ele: “*Porque se sou, vou me tornar aeronauta, mas se não sou, vou me tornar filósofo*”. Eu então lhe disse: “*Meu caro, não sei se você é ou não um perfeito idiota, mas se me escrever um trabalho durante as férias sobre qualquer tema filosófico que lhe interessar, eu o lerei e depois lhe direi*”. E assim ele fez, e me trouxe o trabalho no começo do período seguinte. Tão logo li a primeira oração, convenci-me de que ele era um homem gênio e assegurei-lhe que não devia em hipótese alguma se tornar aeronauta⁴³.

O laudo favorável do dileto professor deve ter conseguido sossegar, ainda que temporariamente, o inquieto espírito de Wittgenstein. Assim, no Trinity College, ele se tornou em pouco tempo, o aluno/discípulo favorito de Bertrand Russell, que via nele o talento e a capacidade para resolver os problemas da lógica⁴⁴. A permanência dele em Cambridge não foi longa, pois, na firme convicção de que o distanciamento de tudo e de todos favoreceria a sua produção intelectual, em 1913 retirou-se em uma cabana na Noruega⁴⁵.

O retorno de Ludwig à sua terra natal aconteceu em meados de 1914, quando já possuía uma enorme fortuna, devido a herança deixada pelo pai falecido dois anos antes. Ao chegar em Viena, ele fez contato com Ludwig von Ficker, editor da revista *Der Brenner*, e confiou-lhe uma importância em dinheiro para ser aplicada na manutenção do próprio periódico e na assistência a artistas austríacos mais carentes⁴⁶. Nessa época estourou a Primeira Guerra Mundial e, depois da declaração de guerra à Rússia, Wittgenstein se alistou na condição de soldado voluntário do exército austríaco para servir durante o conflito. A sua admissão ao 2º Regimento Militar de Artilharia foi oficializada em 07 de agosto de 1914⁴⁷.

⁴³ RUSSELL, B. *Autobiografia de Bertrand Russell: 1914-1944*. v. II. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970, p. 132-133.

⁴⁴ Hermine declara que ouviu do próprio Russel: “*We expect the next big step in philosophy to be taken by your brother.*” WITTGENSTEIN, H. *My Brother Ludwig*. p. 2.

⁴⁵ Esta não é uma atitude isolada. Com efeito, ele também se retira no *campo de batalha* para resolver sua vida e terminar o *Tractatus* e, mais tarde, na Noruega e na Irlanda para escrever as *Investigações Filosóficas*. Cf.: McGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 241-270.

⁴⁶ Cf.: A partir de então, Ludwig von Ficker ocupa um espaço privilegiado na vida de Wittgenstein: os dois constroem uma profunda amizade; trocam correspondências no período da Guerra; Ficker se torna intermediário na publicação do *Tractatus* e, de modo especial, é a ele que o autor declara que o mais importante em seu trabalho filosófico é aquilo que não está escrito. Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Lettere a Ludwig von Ficker*. p. 47-79.

⁴⁷ Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 106-114.

Uma questão importante a ser considerada refere-se às motivações essenciais que levaram Ludwig Wittgenstein ao seu envolvimento livre, direto e intenso na guerra. Hermine afirma que as metas do alistamento voluntário de seu irmão ultrapassavam o mero desejo de defender seu país e se ligavam ao objetivo de realizar algo realmente difícil e distinto do puro trabalho intelectual⁴⁸. Um estudo do seu perfil psicológico às vésperas da guerra revela uma situação dramática: conflitos espirituais, estado depressivo, rompimento de profundos laços de amizade, distanciamento familiar, tendências suicidas⁴⁹. Assim, parece que ele se encontrava diante de duas possibilidades: ou a autodestruição ou a conversão radical. É justo recordar que, anos antes, Wittgenstein disse a Russel que se via como um gêiser à beira da erupção definitiva, capaz de transformá-lo por inteiro, e que o seu compromisso primeiro e imediato era acertar contas consigo mesmo⁵⁰.

O que Wittgenstein queria da guerra, portanto, era uma transformação total de sua personalidade, uma ‘variedade de experiência religiosa’, que modificasse sua vida irrevogavelmente. Nesse sentido, a guerra chegou em boa hora, no momento em que seu desejo de ‘transformar-se numa pessoa diferente’ era mais forte até mesmo do que o de resolver os problemas fundamentais da lógica.⁵¹

Com base nas argumentações anteriores, não é imprudente asseverar que o *filósofo tornou-se combatente de guerra* com o intuito de solucionar de vez seus problemas existenciais. Uma boa parcela desta luta pessoal foi registrada por ele em cadernos que traziam, em sua origem, anotações sobre os progressos filosóficos e observações acerca de sua batalha pessoal. Este material começou a ser escrito assim que Wittgenstein se integrou no exército austríaco. Já nos primeiros registros vemos o autor revelando sua angústia em relação à continuidade da obra que iniciou em Cambridge. Ademais, fala dos serviços que executa enquanto soldado e reclama das más condições em que se encontra, mas admite que a conservação da vida supõe a impassividade e a indiferença⁵².

⁴⁸ Cf.: WITTGENSTEIN, H. *My Brother Ludwig*. p. 3.

⁴⁹ A tendência autodestrutiva havia se instalado na casa dos Wittgenstein como algo crônico e era um índice da crise existencial que assombrava Viena. Excetuando as atitudes de seus três irmãos, Ludwig Wittgenstein aborda a possibilidade do suicídio nos *Diários Secretos* em 28/10/1914, 26/02/1914, 02/04/1916; nas cartas enviadas a Paul Engelmann 16/11/1920; 20/04/1920; 10/05/1920; 02/01/1921. Russell fala do receio que tinha de Wittgenstein acabar com a própria vida, cf.: RUSSELL, B. *Autobiografia de Bertrand Russell*. p. 132.

⁵⁰ Cf.: REGUERA, I. *Cuadernos de Guerra*. In: WITTGENSTEIN, L. *Diários Secretos*. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 171-173. Daqui por diante, referiremos a esta obra com a sigla DS.

⁵¹ MONK, R. *Wittgenstein*. p. 112.

⁵² Embora constituam um corpo único - Wittgenstein escrevia em código na página esquerda do diário suas confissões e na página direita lógica e filosofia – tais escritos vieram a público em momentos distintos. As anotações filosóficas foram publicadas na década de 1960 com o nome *Cadernos: 1914-1916*. Porém, as observações pessoais permaneceram escondidas durante anos, sob a guarda dos executores testamentários. A primeira vez que o texto apareceu na íntegra foi como artigo na revista espanhola *Saber*, em 1985, trazendo o oportuno título *Diários Secretos*. Cf.: DS, p. 9-32.

Entre os maiores problemas enfrentados por Wittgenstein durante o tempo em que serviu no exército podem ser elencados a convivência com os companheiros de combate, a constante falta de inspiração e força para se dedicar ao trabalho intelectual, o sentimento de abandono e o medo de perder-se a si mesmo⁵³. No julgamento de Ray Monk, o que impediu o jovem soldado de suicidar-se não foram os encorajamentos que recebia dos amigos e familiares através das correspondências, mas a vivência de um processo de conversão religiosa. Em outros termos, o filósofo austríaco foi salvo pela *palavra* que encontrou no *Resumo dos Evangelhos* de Leon Tolstói, obra que adquiriu no início de sua carreira militar. Embora naquele tempo os textos de Schopenhauer, James e Weininger já lhe fossem conhecidos, as convicções místicas e espirituais do filósofo austríaco foram forjadas sob a pressão da Primeira Guerra Mundial e alimentadas pelo escrito tolstoiano⁵⁴.

A campanha direta de Ludwig Wittgenstein na Primeira Guerra Mundial cessou com a sua permanência como prisioneiro italiano em Monte Cassino⁵⁵. Como era de se esperar, a dureza dos conflitos internos e externos deixou marcas indeléveis na sua personalidade. O caráter de Wittgenstein e o texto do *Tractatus Logico-Philosophicus* amadureceram juntos no tempo da guerra. Assim como a sua obra termina numa negação geral das afirmações anteriores e institui o dever do silêncio, a sua vida pessoal necessitava acompanhar o mesmo ritmo. Portanto, era condição de autenticidade morrer para tudo aquilo que fazia parte do seu universo social até 1914. Neste sentido, o retorno do *front* configurou-se como um tempo de tomada de decisões radicais, entre as quais se destacam o distanciamento familiar, o abandono da filosofia e a doação de seu patrimônio⁵⁶.

A despeito do que pensavam os amigos e os familiares, Ludwig Wittgenstein carecia de encontrar a sua nova missão no mundo. Destarte, após a etapa de iniciação ao magistério, ele começou a carreira profissional como professor primário em cidades no interior da Áustria. Tal experiência durou uns seis anos e, apesar de satisfazer os seus desejos de distanciamento familiar e de sobriedade de hábitos, não pode ser qualificada como um tempo gratificante, até porque se encerrou numa situação trágica. No dia 28 de abril de 1926,

⁵³ O medo da morte, a confiança em Deus, a vida no Espírito, o relacionamento com os amigos, as mudanças de postos de trabalho, os conflitos afetivos, as preocupações sobre o futuro, o risco do suicídio, a busca do sentido da vida são outros assuntos do diário espiritual. Cf.: DS, p. 37-157.

⁵⁴ Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 115. As obras destes autores e suas relações com Wittgenstein constituem os temas da próxima seção.

⁵⁵ Wittgenstein serviu durante a guerra por quase cinco anos, assim distribuídos: dois anos e meio no *front*, um ano e meio em oficinas, quatro meses na academia de oficiais e dez meses como prisioneiro. Cf.: REGUERA, I. *Cadernos de Guerra*. p. 187.

⁵⁶ Ao voltar da batalha, Wittgenstein doou sua fortuna aos irmãos Paul, Hermine e Helene. Ele teve uma atitude semelhante em 1926 quando se recusou a tomar parte na herança deixada pela mãe. Cf.: MCGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 362-365.

Wittgenstein pediu demissão da unidade escolar e se afastou, peremptoriamente, da vocação de mestre-escola após espancar um de seus alunos na sala de aula. Em decorrência do fato, ele teve que responder a um processo por má conduta, do qual foi absolvido, mas que o deixou num quadro de grande humilhação e fracasso moral⁵⁷.

Na primavera de 1926, irredutível no seu projeto de afastamento do *mundo*, o ex-professor primário procurou ingressar na vida monástica, mas o prior da comunidade que buscou o demoveu da idéia. Numa espécie de saída alternativa, passou a trabalhar como jardineiro assistente num mosteiro em Hutteldorf. A sua volta à convivência familiar se concretizou no verão do mesmo ano, quando, a convite de sua irmã Gretl, Paul Engelmann e ele se uniram na realização do projeto da construção da casa em Kundmannngasse. Ao concluir o *Tractatus*, Wittgenstein acreditava ter, essencialmente, resolvido todos os problemas filosóficos. Todavia, aproximadamente seis anos após a publicação da obra, ele foi despertado novamente à filosofia quando, em 1928, ouviu uma conferência de Luitzen Egbertus Jan Brouwer sobre os fundamentos da matemática⁵⁸.

O retorno de Ludwig a Cambridge se deu no início de 1929, época em que também adquiriu o doutoramento com o *Tractatus* e publicou *Algumas observações sobre a forma lógica*. Ele permaneceu na universidade inglesa até 1936, quando voltou à Noruega com o objetivo de se dedicar às suas novas pesquisas. No ano seguinte, regressou e, num curto espaço de tempo, sucedeu G. E. Moore na cadeira de filosofia. A experiência de Wittgenstein como professor acadêmico não foi duradoura. Porém, segundo George H. von Wright, a maioria dos filósofos britânicos e americanos do século passado ouviu suas conferências. A sua renúncia ao cargo universitário veio em 1947 e, como era do seu feitio, retirou-se na Irlanda para terminar a redação das *Investigações Filosóficas*. Wittgenstein passou os últimos anos de sua vida com os amigos em Oxford e em Cambridge⁵⁹.

Isidoro Reguera acredita que o filósofo austríaco conseguiu imprimir no cenário cultural um jeito específico de viver o pensamento. A sua atitude de meditar sobre *a lógica e os seus pecados* revelou-se uma atualização do perene ideal socrático de articular teoria e

⁵⁷ Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 215-217. Além desse fatídico episódio, Wittgenstein já havia confessado a Russell as suas difíceis experiências como professor: “*Quanto a mim, nada mudou. Continuo em Trattenbach rodeado, como sempre, de rancor e mesquinhez. Sei que de ordinário, os seres humanos não valem grande coisa em parte alguma; aqui, porém, são muito mais imprestáveis e irresponsáveis que em qualquer outra parte. Talvez fique este ano em Trattenbach, mas, provavelmente, nem mais um dia, porque não me dou bem nem com os outros professores (possivelmente acontecerá a mesma coisa em outro lugar).*” RUSSELL, B. *Autobiografia de Bertrand Russell*. p. 161.

⁵⁸ Cf.: Monk, R. *Wittgenstein*. p. 218-232.

⁵⁹ Cf.: Wright, G. H. von. *Esquema biográfico*. p. 31-38

prática. A história de Wittgenstein se desenvolveu, a um só tempo, como busca civil da verdade e caminho ascético da perfeição⁶⁰.

Esse seu itinerário intelectual e espiritual recebeu acabamento definitivo três dias após o seu aniversário de 62 anos. Antes de falecer, confiantes de essa era sua vontade, os amigos trouxeram um padre para administrar-lhe os sacramentos e presidir o seu funeral⁶¹. Ele foi sepultado no dia 30 de abril de 1951, no cemitério da Igreja de St. Giles em Cambridge. Entre as últimas palavras que pronunciou antes de perder a consciência encontra-se uma frase que denota o *balanço geral* de sua vida, com a qual encerramos este esboço biográfico: *Diga-lhes que tive uma vida maravilhosa*⁶².

2.4 As suas influências

Depois de termos apresentado o panorama geral da sociedade vienense no declínio do Império Habsburgo, bem como os principais fatos da vida de Ludwig Wittgenstein, passamos, agora, a considerar os pensadores mais relevantes que o influenciaram. Contudo, antes de prosseguirmos, faz-se necessário esclarecer os critérios de escolha da literatura colateral utilizada para a interpretação da filosofia tractatiana. Muito embora Wittgenstein declare ter sido afetado pelos escritos de Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Kraus, Loos, Weininger e ainda ter lido as obras de William James e Leon Tolstói, é bastante complicado falarmos numa espécie de *cânon consensual* dos textos obrigatórios ao entendimento do *Tractatus* e à vida de seu autor⁶³.

Cora Diamond, singular representante da linha anglo-americana de estudo do pensamento wittgensteiniano, em seu artigo *Throwing away the ladder: how to read the Tractatus*, apresenta a sua receita para o correto entendimento da filosofia do Primeiro Wittgenstein que se resume na leitura e releitura exaustiva das obras de Gotlob Frege⁶⁴. Para ela, a única e exclusiva chave capaz de abrir o *Tractatus* encontra-se nas mãos deste matemático alemão e, por isso, qualquer literatura além da dele é secundária. Apesar do nobre

⁶⁰ Cf.: REGUERA, I. *Cuadernos de Guerra*. p. 162-163.

⁶¹ Cf.: DRURY, M. O'C. *Conversations with Wittgenstein*. In: RHEES, R. *Recollections of Wittgenstein*. p. 170-171.

⁶² MONK, R. *Wittgenstein*. p. 508.

⁶³ Cf.: CV, p. 58-59; DRURY, M. O'C. *Conversations with Wittgenstein*. p. 106; DS, p. 51.

⁶⁴ Cf.: DIAMOND, C. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*. London: The MIT Press, 1991, p. 179-186.

esforço de Cora Diamond, é justo considerar que o seu projeto de abordagem do *Tractatus* exige uma maior ampliação. Deste modo, preferimos o *caminho das pedras* indicado na obra *Iniciação ao Silêncio*, que estabelece a junção de três correntes distintas de pensamento que colaboram na formação da filosofia tractatiana⁶⁵.

Embora certos da inspiração inequívoca no modelo proposto por Paulo Margutti, enfatizamos que ele será explorado apenas a partir de uma perspectiva. Em outros termos, tendo em vista que o assunto que interessa à dissertação está intimamente vinculado aos representantes da tendência ético-metafísica, fizemos a opção consciente em não tratar aqui dos expoentes da linha lógico-científica, embora, para efeitos de comparação, façamos uma breve referência ao pensamento de Fritz Mauthner no próximo capítulo. Portanto, o nosso objetivo diz unicamente respeito ao estudo das contribuições de William James, Artur Schopenhauer, Otto Weininger e Leon Tolstoi na formação das convicções filosóficas, existenciais e religiosas de Wittgenstein na época de redação do *Tractatus*.

2.4.1 Arthur Schopenhauer, a superação do sofrimento

A leitura de *O mundo como vontade e representação*⁶⁶ é comumente reconhecida como necessária e indispensável para a compreensão do *Tractatus Logico-Philosophicus*. É bem provável que tal posição se justifique devido ao fato de o pensamento de Arthur Schopenhauer se encontrar entre aqueles que se consolidaram como os primeiros referenciais filosóficos do jovem Ludwig Wittgenstein⁶⁷. Amparados nessas assertivas, dedicaremos o nosso esforço ao estudo de alguns temas que perpassam a obra em tela, entre os quais se sobressaem a concepção de sujeito puro do conhecimento, a noção de genialidade e o reconhecimento dos caminhos possíveis para saída do sofrimento que envolve a existência humana.

O argumento inicial de Schopenhauer que, sob certo prisma, dita todo o ritmo de sua obra, tem a ver com a clara defesa de que o mundo se constitui sempre uma representação para um determinado sujeito. Esta é a verdade fundante que envolve todas as outras e justifica a possibilidade do conhecimento, pois, segundo o autor “*tudo o que existe, existe para o*

⁶⁵ Cf.: PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 53-119.

⁶⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Confronto, 2001.

⁶⁷ Cf.: WRIGHT, G. H. von. *Esquema Biográfico*. p.24.

pensamento, isto é, percepção apenas, em relação a um espírito que percebe.”⁶⁸ Destarte, o sujeito cognoscente não se configura um evento do mundo, mas a condição exigida e invariável de qualquer manifestação fenomênica. Apesar de se firmarem como realidades totalmente distintas, sujeito e objeto situam-se num regime de mútua pertinência e inseparabilidade. Ambos são de fato os limites recíprocos do mundo como representação e o relacionamento entre eles se compara àquele existente entre o olho e seu campo visual.

Estas duas metades são, portanto, inseparáveis, mesmo em pensamentos, cada uma delas apenas é real e inteligível pela outra e para a outra; elas existem e deixam de existir em conjunto. Elas limitam-se reciprocamente: o sujeito acaba onde começa o objeto.⁶⁹

Sóis e planetas sem olhos para os verem, sem palavras que possam pronunciar, mas que representam qualquer coisa de tão inteligível como *bocado de ferro de madeira* [...] Contudo é bem a partir destes primeiros olhos uma vez abertos [...] que todo o universo tem a sua realidade, estes olhos eram, com efeito, os intermediários indispensáveis do conhecimento, apenas pelo qual e no qual o mundo existe, sem o qual é impossível sequer concebê-lo, visto que o mundo é apenas representação e, por conseguinte, tem necessidade do sujeito que conhece como suporte da existência⁷⁰.

Schopenhauer reconhece e pressupõe a existência do sujeito puro do conhecimento como aquele que conhece sem ser conhecido e que não se encontra dentro dos limites do *espaço-tempo-causalidade*. Entretanto, este mesmo sujeito, pela associação e identificação ao corpo, corresponde a um indivíduo empírico, cujas raízes estão plantadas no mundo. Assim, a corporalidade se revela ao homem um importante instrumento no processo do conhecer, pois lhe permite tomar consciência de si próprio e acessar a realidade que o circunscreve. Ademais, o corpo é dado ao sujeito empírico sob dois aspectos diferentes: *“como representação do conhecimento fenomenal, como objetos entre outros objetos e submetido às suas leis; por outro lado, ao mesmo tempo, como esse princípio imediatamente reconhecido por cada um, que a palavra vontade designa.”*⁷¹

A obra schopenhaueriana insiste na identificação entre vontade e corpo, e inclusive assevera que todo ato corporal entende-se como expressão da própria vontade do sujeito, isto é, o corpo é tão somente a manifestação visível da vontade. Após fazer derivar da vontade a essência do sujeito enquanto *fenômeno* e *corpo*, Schopenhauer expande a sua compreensão e declara que ela é também o princípio *noumênico* de todas as coisas particulares ou universais. Como tal, ela é qualificada como um impulso cego que atua na

⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 1.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 2.

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 7.

⁷¹ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 18.

natureza inorgânica, no reino vegetal e no substrato vegetativo dos animais, e que se objetiva (eleva-se) no sujeito com o recurso à representação. A emergência deste novo elemento no horizonte da vontade desvirtua-lhe o caminho da infalibilidade, suprime-lhe o caráter instintivo e lança o sujeito no reino das ilusões, aparências, hesitações e incertezas⁷².

Enquanto sujeito situado no mundo, a vontade rege a vida humana e a instala como realidade pendular entre desejos e sofrimentos. A vontade deseja a vida e em cada momento que encontre um obstáculo que a impeça de alcançar a sua meta, a dor aparece como forma de frustração. De acordo com Schopenhauer, o querer humano, ato típico da vontade, reside numa experiência de privação de algo que, momentaneamente, é sossegado através de sua compensação. Porém, as necessidades do desejo tendem ao infinito e nenhuma satisfação é capaz de contentá-las permanentemente. O autor ironiza, atestando que a cada desejo satisfeito outros dez permanecem contrariados. Ademais, a adesão do sujeito empírico aos caprichos de seu querer afasta-o do verdadeiro repouso e da autêntica felicidade⁷³.

Schopenhauer está convencido de que o vazio e o aborrecimento são companheiros inseparáveis do homem no mundo. A origem deste penar ordinário não é outra coisa senão a afirmação da vontade individual na realização dos desejos do corpo. Mas a renúncia livre do sujeito ao esquema *desejo-satisfação* pode atuar como uma espécie de calmante da vontade e tal atitude se configura uma vitória sobre si mesmo. A postura deliberada de indiferença às exigências do querer permite ao homem experimentar a alegria e a serenidade e admirar as coisas como elas realmente são. Portanto, a felicidade incontestemente possui vínculos estreitos com o distanciamento do mundo e com a auto-liberação da vontade empírica. Estas disposições elevam o homem a outro nível no qual, desaparecendo o indivíduo, revela-se o sujeito puro do conhecimento, habilitado a contemplar o eterno instante na fluidez temporal. De certo modo, a emancipação do querer constitui uma tarefa universal⁷⁴.

O mundo como vontade e representação indica a experiência artística e a genialidade como meios de superação da vontade individual, devido aos seus vínculos com a dimensão intuitiva do ser humano. Segundo o autor, a racionalidade restringe o seu trabalho à perseguição dos fenômenos até o infinito, mas sem alcançar uma meta última. Por sua vez, o conhecimento fundado na intuição, alheio às leis formais do pensamento, possui uma dinâmica própria que o habilita a ultrapassar as fronteiras fenomênicas e enxergar a essência do todo. Em outros termos, o saber científico não passa de uma efêmera e violenta

⁷² Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 20, 21, 27.

⁷³ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 57, 62, 65.

⁷⁴ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 38, 56, 62, 65.

tempestade, enquanto o intuitivo distingue-se pelo sentimento de serenidade que lhe é peculiar e pelo contato com a dimensão sublime⁷⁵.

A genialidade é descrita por Schopenhauer como *uma aptidão para se manter na intuição pura e aí se perder, para libertar da sujeição da vontade o conhecimento que lhe estava originalmente submetido*⁷⁶. Para que um sujeito possa se experimentar como gênio, ele deve possuir uma capacidade cognitiva superior à do conhecimento científico, pois o saber próprio da genialidade é o intuitivo. E enquanto a saciedade e o contentamento descrevem o homem comum, a inquietude e a aspiração ao mais elevado delineiam o perfil do gênio. Além do tino especial para lidar com o belo e o sublime, outra característica da genialidade é a sua constitutiva inadequação ao raciocínio lógico-científico. Os gênios, em geral, sentem uma verdadeira repulsa quando têm que fixar suas atenções nos conteúdos tipicamente racionais⁷⁷.

Embora declare a fruição estética uma forma de emancipação da vontade e, por conseguinte, um meio de enxergar o mundo corretamente, é no ascetismo que Schopenhauer reconhece a possibilidade do sujeito chegar à paz imperturbável. Segundo ele, a personagem mais original que apareceu no mundo foi o asceta. A castidade e a pobreza voluntária, a pureza de vida, a indiferença à morte e aos bens terrestres, o esquecimento de si e o nascimento em Deus, a mortificação corporal, o amor universal e a paciência sem limites compõem o conjunto de atitudes opostas ao querer individual propugnados pela vida ascética. Em suma, a negação da vontade de viver constitui a essência profunda da santidade, da abnegação e da luta pessoal contra o egoísmo. E, fundamentado na tradição bíblica, Arthur Schopenhauer apresenta *Adão* como o paradigma da afirmação do querer e declara *Jesus Cristo* como símbolo inaudito e a personificação ideal da superação do desejo⁷⁸.

Conforme afirmado no parágrafo anterior, *O mundo como vontade e representação* defende o ascetismo como via especial de acesso à serenidade e ao apaziguamento que o coração humano almeja. Aquele que alcança este nível de indiferença com relação ao próprio querer é o sujeito puro do conhecimento ou transcendental, ou, na perspectiva do ascetismo, o místico. Mas as experiências de repouso, beatitude e segurança absoluta não são dadas simplesmente de uma vez por todas. E, tampouco, a libertação completa da vontade, em razão da natureza intuitiva que a rege, pode ser compreendida como produto exclusivo do esforço pessoal e voluntário.

⁷⁵ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 36.

⁷⁶ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 36.

⁷⁷ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 36.

⁷⁸ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 68,70.

Não vemos um homem entrar em si mesmo, reconhecer-se e reconhecer também o mundo, modificar-se completamente, elevar-se acima de si mesmo e de toda espécie de dores, e, como que purificado e santificado pelo sofrimento, com uma calma, uma beatitude e uma altura de espírito que nada pode perturbar, renunciar a tudo aquilo que antes desejava com tanto empenho e receber a morte com alegria, não vemos um homem chegar até aí, senão depois de ter percorrido todos os graus de uma aflição crescente, e de ter lutado energicamente, chegando perto de se abandonar ao desespero. Tal como a fusão de um metal se anuncia por um clarão, também a chama da dor produz nele a fulguração de uma vontade que se dissipa, isto é, de libertação⁷⁹.

Assim, fora da negação completa do querer não há libertação efetiva da vida e da dor e tampouco uma *salvação verdadeira*. E em situação diametralmente oposta ao exercício de emancipação da vontade se situa o suicídio. Este é a máxima afirmação do querer individual, pois o sujeito deseja, de fato, viver. O seu gesto é um indicativo crasso da sua insatisfação com as condições nas quais vive⁸⁰.

Depois desta abordagem geral de “*O mundo como vontade e representação*” é conveniente retomarmos a afirmação feita no primeiro parágrafo acerca das implicações desta obra na filosofia de Ludwig Wittgenstein. Conforme Brian McGuinness e Georg Henrik von Wright, o idealismo epistemológico de corte schopenhaueriano constitui a base teórica primeira e imediata do *Tractatus*⁸¹. Contudo, a tarefa de avaliar o alcance de tal influência não é algo fácil. Se, por volta de 1931, Wittgenstein admitiu ter sido inspirado pelo pensamento de Schopenhauer, uma década depois ele qualificou esse autor como superficial e incapaz de olhar para dentro de si e encontrar algo significativo. Como se não bastasse, nos seus encontros com Drury em 1948, Wittgenstein confessou-lhe que suas principais idéias filosóficas emergiram precocemente em sua vida. De súbito, o amigo perguntou-lhe se elas estavam relacionadas a Schopenhauer e ele, além de negar, reafirmou a pouca profundidade do pensamento do filósofo alemão quando comparado ao de Berkeley ou ao de Kant⁸².

Não obstante as informações anteriores, a leitura das anotações contidas nos *Cadernos 1914-1916* permite-nos entrever prováveis repercussões do pensamento de Arthur Schopenhauer em Wittgenstein. A identidade entre o *eu* e o *mundo*; a felicidade como situação de indiferença perante o desejo; a defesa da dimensão sublime como a única capaz de significar o mundo; a salvação entendida como viver o presente autêntico; o medo da morte qualificado como sinal do apego à vontade individual; a visão do suicídio como algo que não

⁷⁹ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 68.

⁸⁰ Cf.: SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. § 68-69.

⁸¹ Cf.: MCGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 68 e WRIGHT, G. H. von. *Esquema biográfico*. p. 24.

⁸² Cf.: CV, p.58-59, 84 e DRURY, M O’C. *Conversations with Wittgenstein*. p. 157-158.

deve ser praticado, pois, se fixa como afirmação do próprio querer, encontram-se entre os assuntos que tornam próximos o pensamento dos dois filósofos em questão⁸³.

No que diz respeito ao *Tractatus*, a série de aforismos 5.6 aborda a mútua implicação entre a linguagem e o mundo. Embora não o cite, Wittgenstein parece se valer do ideário de *O mundo como vontade e representação* quando afirma a existência do sujeito transcendental como algo que está fora do mundo e da linguagem e apresenta a metáfora do olho e do campo visual⁸⁴. Além disso, o desconhecimento da relação de causalidade entre a vontade e o mundo, bem como a declaração de que a morte é exclusivamente um acontecimento temporal e que, portanto, a vida verdadeira encontra-se no eterno presente, indicam a presença do schopenhauerianismo na filosofia do Primeiro Wittgenstein⁸⁵.

2.4.2 Otto Weininger, o ideal do gênio

Otto Weininger se distingue entre os representantes da corrente que enfatizou a busca do sentido da existência como o mais próximo à matriz cultural de Wittgenstein. Ele nasceu na capital austríaca em 1880 e a sua popularização entre os seus conterrâneos se deu no início do século XX. Janik e Toulmin apontam que Weininger impactou por duas vezes a sociedade vienense. O primeiro momento foi com a publicação de sua original obra, *Sexo e Caráter*, e outra ocorreu apenas cinco meses depois, quando, em 04 de outubro de 1909, suicidou-se com um tiro na mesma casa aonde havia morrido Beethoven⁸⁶.

Sexo e Caráter realiza uma abordagem antropológica a partir da análise da sexualidade humana. Conforme sua teoria, as pessoas são, originalmente, bissexuais e se firmam como homens ou mulheres a partir da proporção dos elementos de masculinidade ou feminilidade presentes em suas composições orgânicas⁸⁷. Fora os traços físicos, a sexualidade exerce influências diretas na formação da personalidade e da cultura em geral. Neste sentido,

⁸³ Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Cadernos 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 108-115, 135. Referiremos a esta obra pela sigla NB.

⁸⁴ Cf.: TLP, 5.6ss.

⁸⁵ Cf.: TLP, 6.373-6.374; 6.431-6.4311.

⁸⁶ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 72.

⁸⁷ Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 33-39. “O relacionamento humano ideal, portanto, ocorre quando, por exemplo, a feminilidade do homem contrabalança exatamente com a masculinidade da mulher, de modo que macho ($m^{3/4} + f^{1/4}$) + fêmea ($f^{3/4} + m^{1/4}$) = 1 macho e 1 fêmea e os constituintes somados totalizam os dois tipos ideais. Na proporção em que os dois indivíduos variam em relação a essa equação, eles serão infelizes juntos, uma vez que não se complementam (literalmente) um ao outro. Segundo essa teoria, o homossexual é, portanto, um macho que, psicologicamente é mais de 50% feminino, e é esse fato que explica o seu estado depravado”. JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 73.

Weininger assume os conceitos de *masculino* e *feminino* na qualidade de paradigmas do comportamento humano. O primeiro vincula-se à racionalidade e ao espírito criativo, o segundo é a manifestação do impulso irracional e a fonte de toda imoralidade do mundo⁸⁸.

O recorte psicológico vigente em *Sexo e Caráter* assevera a submissão exclusiva da mulher ao impulso sexual. Ela não dispõe das condições necessárias para se posicionar com liberdade e autonomia perante a sexualidade, portanto a corporalidade e o psiquismo femininos desenvolvem-se sob a regência cega do aparelho reprodutor. A mulher padece de uma inabilidade própria para discernir o pensar e o sentir, isto a torna incapaz de operar racionalmente e a prende nos limites da temporalidade e da amoralidade. Por sua vez, o homem encontra-se numa situação completamente antagônica. A sua capacidade de pensar mediante representações claras e distintas o coloca em relação com as variadas dimensões da existência, como a lúdica, a religiosa, a política, a social e a estética. A inclinação natural do homem à racionalidade faz dele um sujeito apto aos universais do ser e à genialidade⁸⁹.

En resumen, para la mujer el criterio de la masculinidad estriba en que el hombre sea superior a ella en inteligencia, que le imponga su pensamiento [...]. El hombre vive consciente, la mujer recibe su conciencia del hombre; la función sexual del hombre tipo frente a la mujer tipo, que constituye su complemento ideal, es transformarla en consciente.⁹⁰

A manifestação mais pura e autêntica da presença e da atuação do tipo masculino no mundo é a figura do gênio. A complexidade do termo impede Weininger de sugerir uma definição exclusiva e assim ele apresenta algumas qualidades que permitem aos leitores vislumbrar a encarnação da genialidade. Os gênios são homens de pensamentos luminosos, consumidos pelos assuntos dos seus estudos e capazes de compreender a si mesmos e aos outros. A versatilidade é uma nota patente em suas vidas, pois eles revelam a propensão tanto para as investigações científicas quanto às atividades artísticas. A intuição concede ao gênio o dom de perscrutar o coração humano e por causa disso ele sabe do bem e do mal que os homens podem praticar⁹¹. Mas a propriedade mais segura e de fácil demonstração da genialidade é a memória universal:

⁸⁸ Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 95-111, 131-139.

⁸⁹ Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 147-151, 164-180, 285.

⁹⁰ WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 166.

⁹¹ Otto Weininger constata também que a experiência da genialidade, apesar de intensa, apresenta-se como algo transitório. Não é incomum que os gênios enfrentem em suas vidas a alternância entre os períodos de criação e os de esterilidade. Inclusive, nas fases inférteis, eles costumam se sentir os mais indignos de todos os homens. Portanto, se eles vivem os momentos de êxtase com mais alta intensidade, as crises são, à mesma medida, profundas e temíveis. Na desolação absoluta, muitos vêm no suicídio a única solução para seus dramas existenciais. Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 169-188.

El hombre genial es, pues, más complicado, más complejo, más rico. Y un hombre debe considerarse tanto más genial cuanto más hombres encierra dentro de él, y añadiremos que cuanto más vivos se hallen dentro de él, los sentirá más intensamente. [...] El ideal de un genio del arte es vivir en todos los hombres, es perderse entre todos, diluirse en la multitud; mientras que la tarea del filósofo es recoger en sí mismo a todos los individuos y reabsorberlos en una unidad, que será precisamente su misma unidad.⁹²

Ao atrelar a genialidade ao elemento racional e ao tipo masculino superior, Weininger exclui a mulher da possibilidade de tornar-se gênio. E muito embora alerte sobre as dificuldades de se aplicar este predicativo indiscriminadamente, o autor de *Sexo e Caráter* ousa afirmar que o número de homens que não se sentiram gênios ao menos uma única vez é restrito. No entanto, ao discutir os temas da memória e da imortalidade, Weininger decreta que o título de *Gênio* deve ser concedido apenas aos grandes artistas, filósofos e fundadores de religiões. Tão nobre distinção não deve ser aplicada aos cientistas e aos políticos⁹³.

Outro grupo humano alheio à genialidade são os judeus, pois a feminilidade lhes é inerente. O apeço pelos bens móveis, a necessidade de ostentação, a indisposição ao comprometimento moral, a singular vulgaridade, a ausência de mentalidade histórica, o ímpeto em direção à procriação e à constituição familiar são elencados como pontos congruentes entre judaísmo e a feminilidade. Porém, Weininger destaca a *crença* como a diferença essencial entre os dois. Apesar de ambos confiarem pouco em si mesmos, as mulheres acreditam nos homens, nos filhos, no amor e, logo, possuem um centro referencial. A situação dos judeus é avessa porque não acreditam em si próprios e tampouco nos outros⁹⁴.

Partindo da compreensão ordinária de que a fé relaciona-se com dimensão sublime, com a vida eterna e com a afirmação do Absoluto, Weininger sustenta que o judeu não é, em hipótese alguma, um sujeito religioso. O judaísmo nada sabe sobre a divindade, ignora a experiência mística e não se importa com a imortalidade da alma. Se a fé significa o fundamento sobre o qual tudo se sustenta, o judeu é nada, pois, não crê em nada. A descrença radical que caracteriza os semitas torna-os incapazes de celebrar suas alegrias ou de sofrer realmente os seus dramas. De fato, eles não assumem suas vidas com autenticidade e nem levam a sério os outros aos quais se dedicam. O judaísmo é a impiedade no superlativo.

El judío jamás es un exaltado, pero tampoco es verdaderamente sobrio; no es entusiasta pero tampoco es frío; le falta no sólo la embriaguez material sino también la espiritual, y es tan incapaz de ser alcohólico como de caer en éxtasis. [...] El contenido psíquico del judío siempre presenta una cierta dualidad o pluralidad, y jamás podrá librarse de esa ambigüedad, de esa duplicidad o de esa multiplicidad.⁹⁵

⁹² Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 173.

⁹³ Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 193-194, 218-219.

⁹⁴ Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 476-484, 500.

⁹⁵ WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 501.

Esta ambigüedad interna, esta carencia de realidad inmediata interior de cualquier acontecimiento psíquico, la pobreza de ese modo de existir en sí y por sí del cual fluye la fuerza creadora, creo que constituye una definición de cuanto he dominado judío, considerado como idea. Es algo como un estado anterior al ser, un eterno vagar ante las puertas de la realidad. El judío no puede identificarse verdaderamente con nada, y por nada ni por nadie expondría su vida.⁹⁶

A exclusiva possibilidade de salvação dos judeus é abandonar a indigência de suas crenças e abraçar os valores cristãos. Otto Weininger assevera que estas duas tradições encontram-se totalmente opostas no mundo. O judaísmo não possui identidade interna e implica em covardia, o cristianismo representa a absoluta confiança em Deus e traz consigo os valores da integridade e do heroísmo. Um é a profunda negação do outro. Neste horizonte, Weininger propõe a pessoa de Jesus Cristo como mais original dos judeus e o maior de todos os gênios fundadores de religião, pois, além de ultrapassar o judaísmo que havia em si, ele ainda criou a religião mais sublime⁹⁷.

Não obstante evidencie a sua pouca estima pelos judeus, Weininger assevera que o seu escrito não quer justificar ou incentivar o anti-semitismo. O seu intuito é proporcionar às pessoas e à cultura em geral a libertação definitiva dos elementos judaizantes que estão presentes na sociedade. Ele declara que não existe nada mais fácil do que ser judeu e nada mais ousado e desafiante que ser cristão. Ainda reconhece que o seu período é marcadamente judaico e feminista. E tal qual a Palestina na época *inter-testamentária*, ele defende que a humanidade anseia por um novo cristianismo e um novo fundador de religião⁹⁸.

Otto Weininger foi radical em dizer que só existiam dois caminhos possíveis para a vida humana no mundo: a divindade ou o nada, o cristianismo ou o judaísmo. Assumindo o raciocínio de Ray Monk, o autor de *Sexo e Caráter*, diante da imperiosa escolha entre ser gênio ou viver duplamente como mulher, pois além de homossexual era também judeu, optou pela autodestruição, que significa a exacerbação da via do nada no seu mais alto grau.

O suicídio de Weininger pareceu a muitos uma conseqüência lógica da argumentação do seu livro e foi sobre tudo isso que fez dele tamanha “causa célebre” na Viena anterior à Primeira Guerra. O fato de tirar a própria vida foi visto não como uma maneira de fugir ao sofrimento, mas como uma ação ética, como a corajosa aceitação de uma conclusão trágica.⁹⁹

⁹⁶ WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 504.

⁹⁷ Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 486, 507-513.

⁹⁸ Cf.: WEININGER, O. *Sexo y carácter*. p. 485-486, 512-515.

⁹⁹ MONK, R. *Wittgenstein*. p. 33.

No conjunto das obras que Ludwig Wittgenstein leu durante a sua juventude, *Sexo e Caráter* foi a que provocou o impacto mais duradouro em sua vida. Isto talvez se justifique tanto pela proximidade cultural, bem como pela história pessoal. O sangue judeu, a opção sexual, a inclinação ao suicídio evidenciam-se como elementos aproximativos entre os dois austríacos. A atitude de Otto Weininger em tirar a própria vida tornou-se uma espécie de inspiração aos seus conterrâneos, entre os quais Rudolf Wittgenstein. O próprio Ludwig pensou várias vezes em se matar e se viu diante da grave e difícil escolha entre a imitação de Weininger e a imitação de Cristo¹⁰⁰. E, pelo que se tem conhecimento a partir de sua biografia, ele tentou se conformar ao segundo modelo, levando uma vida em extrema simplicidade, numa nítida aversão a tudo o que considerava supérfluo.

O valor e a relevância de *Sexo e Caráter* para a Viena *fin-de-siècle* e, sobretudo, para Ludwig Wittgenstein, não se localizam nas asserções descompassadas e preconceituosas sobre o *masculino* e o *feminino*. Eles estão no reconhecimento da decadência moral da sociedade vienense e na apresentação do ideal ético do *gênio*, como o sujeito que, embora viva em contexto adverso, tenta permanecer honesto e autêntico. Wittgenstein procurou com todas as suas forças encontrar a genialidade que habitava em seu íntimo. E essa é percebida como uma das razões de ter se consagrado às disciplinas filosóficas e se alistado no exército austríaco como voluntário na Primeira Grande Guerra. Inspirado na moral weiningeriana, o filósofo austríaco convenceu-se de que o seu mais importante compromisso no mundo era transformar-se interiormente, buscando ser uma pessoa melhor. Sem dúvida, a história de vida de Wittgenstein se faz mais compreensível quando ajustada ao princípio de autenticidade que o guiou desde cedo¹⁰¹.

¹⁰⁰ Estas expressões são utilizadas por Paulo Margutti num artigo no qual estuda as influências das teses weiningerianas na filosofia do *Tractatus*. O autor destaca a compreensão do cristianismo, a visão sobre o trabalho intelectual, o tema do sentido da vida, as relações entre lógica e ética, a compreensão da genialidade, a relevância da experiência mística e as observações sobre o judaísmo como aspectos que permitem a associação entre Weininger e Wittgenstein. Cf.: PINTO, P. R. M. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 24, n, 77, p. 199-223, 1977.

¹⁰¹ Cf.: McGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 70 e MONK, R. *Wittgenstein*. p. 38.

2.4.3 William James, a intuição mística

O filósofo e psicólogo norte-americano William James, mesmo se confessando um sujeito não religioso, declara-se um profundo admirador da religião e revela-se um singular estudioso da mesma. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana* compreende uma série de conferências proferidas por ele na Universidade de Edimburgo entre 1901 e 1902. Nesta obra, ele estabelece uma abordagem psicológica da experiência religiosa, não desde perspectivas institucionais ou sistemáticas, mas tão somente a partir da subjetividade. No parecer dele, a religião pessoal tem primazia e relevância sobre quaisquer formulações teológico-dogmáticas ou mediações eclesiais, pois estas sobrevivem no tempo às expensas do relacionamento direto dos sujeitos religiosos com o *Divino*¹⁰².

James apresenta a religião como o conjunto dos sentimentos, atitudes e experiências das pessoas em sua solidão, na medida em que se sentem vinculadas ou dependentes ao que se costuma identificar como o *sublime* da existência. Considerando que este tipo de relacionamento pode ser moral, físico ou ritual, ele reconhece que uma determinada prática religiosa pode constituir doutrinas e comunidades, mas as vivências particulares e pessoais imediatas ocupam um espaço privilegiado no horizonte religioso. Somente o autêntico sentimento religioso tem o poder de redimir, transformar e vivificar o mundo interior das pessoas, que de outro modo permanece ermo e sem sentido¹⁰³.

A experiência religiosa constitui uma dimensão essencial da vida humana e nenhuma outra faculdade do ser tem condições de substituí-la de maneira eficaz. Ela concede aos sujeitos o sentimento da incontestável presença pessoal diante do Absoluto, bem como a consciência da posse real da verdade. Embora tais situações não estejam nos limites da *prova*, elas possuem autoridade sobre as pessoas que as vivenciam e, via de regra, detêm uma força persuasiva mais convincente que os resultados obtidos a partir das conclusões lógicas ou experimentações científicas. Em conexão ao tema da *segurança* em Deus, James concorda que a dimensão espiritual vincula-se ao desejo de realização humana. A busca pela felicidade no seu grau mais elevado se alia ao sentimento religioso. A religião propicia o repouso no Absoluto¹⁰⁴.

¹⁰² JAMES, W. *The varieties of religious experience*. In: *Writings: 1902-1910*. New York: The Library of America, 1987, p. 34-35.

¹⁰³ Cf.: JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p. 36-53.

¹⁰⁴ Cf.: JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p. 50-77.

Após caracterizar a felicidade como aspecto pertinente à esfera religiosa, James afirma a existência de dois tipos religiosos modelares, a saber, o otimista (*saúde mental*) e o pessimista (*alma enferma*). A percepção intuitiva e a defesa da pertença amorosa de todas as coisas em Deus distinguem o primeiro. As personalidades religiosas otimistas, em razão da confiança inquebrantável no amor divino que a tudo abraça e governa, costumam relegar a um nível inferior ou mesmo a desconsiderar a ingerência do mal e do pecado no mundo. Elas não apenas enfatizam o poder do equilíbrio mental, a eficácia da coragem e da autoconfiança, como também destacam a índole perniciososa da dúvida, do medo e da preocupação. Embora envolva Francisco de Assis e Jean Jacques Rousseau entre os notáveis desta linha, William James elege Walt Whitman como o exemplo quase patológico de um otimista inveterado¹⁰⁵.

Em contraste com o olhar eminentemente positivo situa-se o tipo pessimista, que entende os maus aspectos da vida como integrantes da história humana. A dor, a piedade, o medo, a impotência, a frustração, a morte são situações que desvelam a face profunda e densa do drama existencial.

All natural goods perish. Riches take wings; fame is a breath; love is a cheat; youth and health and pleasure vanish. Can things whose end is always dust and disappointment be the real goods which our souls require? Back of everything is the great spectre of universal death, the all-encompassing blackness. [...] The fact we *can* die, that we *can* be ill at all, is what perplexes us; the fact that we now for a moment live and we are well is irrelevant to that perplexity. We need a life not correlated with death, a health not liable to illness, a kind of good that will not perish, a good in fact that flies beyond the Goods of nature. [...] Old age has the last word: the purely naturalistic look at life, however enthusiastically it may begin, is sure to end in sadness.¹⁰⁶

James admite que o estado de decepção generalizado tem condições de levar uma pessoa ao abandono de todos os seus bens e, não raramente ao desprezo da própria existência e ao suicídio. *As variedades da experiência religiosa* consagram Leon Tolstoi como exemplar insólito da melancolia extremada e do pessimismo genuinamente vivenciado. A proeminência do escritor russo se justifica pela perseverança que demonstrou no enfrentamento e na ultrapassagem de suas crises existenciais, e isto lhe permitiu abraçar a experiência religiosa autêntica. Conforme William James, a causa exclusiva da recuperação de Tolstoi resume-se no contato místico vivido por ele, que se revelou como renascimento a uma vida mais consciente e profunda¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cf.: JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p. 78-120.

¹⁰⁶ Cf.: JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p. 131-132.

¹⁰⁷ Cf.: JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p. 135-148.

A conclusão imediata tirada por James dos estudos sobre os perfis religiosos pessimistas é que estes retratam a original experiência humana¹⁰⁸. Nessa esteira, ele ajuíza que as tradições espirituais que se sobressaem são as que conferem uma particular atenção à tristeza, ao sofrimento e à morte. A elaboração interna dos elementos pessimistas indica quão complexa e integralmente se firma determinada religião. Deste modo, o budismo e o cristianismo representam os caminhos de espiritualidade que melhor assumem o pessimismo como marca constituinte da vida. Ambos são por natureza vias de libertação, pois defendem a morte do homem para as aparências em favor da existência real, autêntica e sublime¹⁰⁹.

Outro assunto desenvolvido por James e que muito interessa à nossa pesquisa é a concepção da experiência mística. No intuito de destacar a originalidade desta, ele atribui-lhe quatro características objetivas e principais. A *inefalibilidade* indica o aspecto negativo dos estados místicos de consciência, pois aqueles que os experimentam sofrem a inerente dificuldade de comunicarem adequadamente o que sentiram. A *qualidade noética* revela-se outra peculiaridade do contato místico. Tal experiência implica a confiança numa comunhão profunda com a verdade não especulada pelo intelecto discursivo¹¹⁰.

Vale ainda considerar que as experiências místicas não costumam perdurar indefinidamente, assim, a *transitoriedade* constitui-lhes outra marca essencial. A *passividade* é a quarta qualidade atribuída por James ao misticismo. De acordo com ele, os místicos sentem total submissão de suas vontades pessoais a uma força que lhes é superior. Durante estas fases são comuns os discursos proféticos, a escrita automática e o transe. Fora estas particularidades, o autor de *As variedades da experiência religiosa* insiste em ressaltar a importância dos estados místicos para aqueles que os vivenciam, pois permanecem em seus corações um conteúdo e um sentido profundos, capazes de transformar suas vidas¹¹¹.

¹⁰⁸ “The method of averting one’s attention from evil, and living simply in the light of good is splendid as long as it will work. But it breaks down impotently as soon as melancholy comes; and even though one be quite free from melancholy one’s self, there is no doubt that healthy-mindedness is inadequate as a philosophical doctrine, because evil facts which it refuses positively to account for are a genuine portion of reality; and they may after all be the best key to life’s significance, and possibly the one openers of our eyes to the deepest levels of truth.” JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p. 152.

¹⁰⁹ Cf.: JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p.150-154.

¹¹⁰ Cf.: JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p.342-343.

¹¹¹ Cf.: JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p.343-344. Após definir os traços essenciais da experiência mística, James apresenta três conclusões fundamentais: “(1) *Mystical states, when well developed, usually, and have the right to be, absolutely authoritative over the individuals to whom they come.* (2) *No authority emanates from them which should make it a duty for those who stand outside of them to accept their revelations uncritically.* (3) *They break down the authority of the non-mystical or rationalistic consciousness, based upon the understanding and the senses alone. They show it to be only kind of consciousness. They open out the possibility of other orders of truth, in which, so far as anything in us vitally responds to them, we may freely continue to have faith.* JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p.381.

Ludwig Wittgenstein teve acesso à obra de James quando esteve em Cambridge, entre os anos de 1911 e 1912. Nesse período, em uma das suas cartas a Bertrand Russel, ele declara ter lido com grande proveito *As variedades da experiência religiosa*. E, de maneira bastante inusitada, o jovem Ludwig diz ao seu correspondente que isto não quer dizer que ele será reconhecido santo em breve, mas que as reflexões do filósofo norte-americano têm-no ajudado a melhorar interiormente¹¹². Maurice O'Connor Drury é partidário da opinião de que o contato de Wittgenstein com os escritos de William James foi fundamental na estruturação do seu modo de pensar e ver a vida¹¹³.

A apreciação positiva com relação ao modo das pessoas expressarem suas crenças e manifestarem genuinamente a sua fé; o reconhecimento do cristianismo como um caminho de libertação; a admiração por Tolstói e o apreço por seus escritos; a defesa da legitimidade da experiência religiosa; a afirmação do caráter inestimável do contato místico, com o seu exclusivo poder de convencimento e dominação, embora não justificado racionalmente, parecem constituir elementos que nos permitem associar o autor do *Tractatus* ao pensamento exposto em *As variedades da experiência religiosa*.

Além dos aspectos acima, James e Wittgenstein são concordes em perceber que, apesar de a filosofia e as ciências viverem das palavras, a verdade fundamental que realmente importa jorra, de maneira singular, no íntimo do ser humano e ultrapassa qualquer formulação verbal ou possibilidade de descrição. O racionalismo, apesar de seu prestígio e de seu campo de ação, é superficial quando aborda o sentido da vida das pessoas, ao passo que sentimento místico é imperturbável. Ademais, ambos reconhecem insensatez dos esquemas racionais quando se ocupam tanto da defesa quanto da condenação da experiência mística. A dimensão sublime da existência não se encontra nos limites da justificativa racional¹¹⁴.

2.4.4 Leon Tolstói, a excelência cristã

O escritor russo Leon Tolstói empregou uma significativa parcela de seu talento à composição de livros relacionados aos temas religiosos, em especial ligados ao cristianismo.

¹¹² Cf.: McGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 180.

¹¹³ Em um de seus encontros em 1930, enquanto Drury falava dos seus autores prediletos e das obras que estava lendo, Wittgenstein tomou a palavra e lhe indicou a leitura das conferências de William James. Drury e Wittgenstein asseveraram a importância de James tanto pela qualidade dos seus escritos, quanto pelo ser humano que era. Cf.: DRURY, M. O'C. *Conversations with Wittgenstein*. p.93; 106.

¹¹⁴ Cf.: JAMES, W. *The varieties of religious experience*. p. 409 e TLP, 6.52.

E aqui se faz mister considerar as experiências que o levaram a se dedicar a este tipo de literatura. Após as composições de *Guerra e Paz*, 1869, e de *Anna Karenina*, 1877, embora usufruísse de condições sociais e econômicas favoráveis, ele não conseguia perceber qualquer sentido no que fazia e, inclusive, esteve à beira do suicídio. Esta crise pode ser indicada como o *nó* de uma jornada espiritual e ética que empreendeu até o fim de seus dias. Sabe-se que ele procurou respostas e justificativas para o seu sofrimento na filosofia e nas ciências. Todavia, a conclusão à qual chegou foi a de que estes espaços do conhecimento não têm competência para lidar com as questões que mais tocam à vida¹¹⁵.

Através da meditação sobre as palavras de Jesus e da contemplação dos seus exemplos, Tolstói encontrou as soluções finais para o drama existencial de que padecia. O seu confronto com os ensinamentos cristãos convenceu-o de que a mensagem evangélica encerra a essência do sentido da vida no mundo. Em decorrência de sua conversão religiosa, o autor russo, numa atitude socrática, procurou conformar-se ao modo como Jesus viveu. A busca da *imitação* de Cristo o obrigou a distribuir o seu patrimônio e a abandonar os vícios, passando a viver de maneira bastante humilde e austera¹¹⁶. A partir de então, os seus escritos começaram a apresentar um cristianismo simples, não teológico ou dogmático, como modo exemplar e autêntico de conduta a ser assumido por qualquer pessoa que quisesse viver moralmente¹¹⁷.

A redação de *O resumo dos Evangelhos* encontra-se no cerne do itinerário espiritual de Leon Tolstói. É conveniente afirmar que a leitura realizada por ele do evento cristão e condensada neste livro é muito peculiar. Isto porque, além de fundir os Quatro Evangelhos Canônicos num único texto e de omitir voluntariamente alguns aspectos da vida de Jesus, ele analisa o texto bíblico de modo subjetivo, ignorando as possíveis interpretações exegéticas, teológicas e históricas. O autor procura justificar o seu posicionamento declarando que o objetivo de seu trabalho concentra-se em destacar a *luz* que emana naturalmente das palavras de Jesus e a importância disto para a humanidade.

[...] my book will go to show that Christianity is not only a mixture of things sublime and things base; that it is not only not a superstition, but that, on the contrary, is the most convincing presentment of metaphysics and morals, the purest and most complete doctrine of life, and the highest light with the human mind ever reached; a doctrine from which all the noblest activities of humanity in politics, science, poetry, and philosophy instinctively derive themselves.¹¹⁸

¹¹⁵ Em 1879, escreveu *My confession*; em 1884, *What I believe e My religion*; em 1894, *The kingdom of God is within you*; em 1902, *What is religion and of what does it consist?* Cf.: TOLSTOY, L. *The Gospel in Brief*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1997, p. 8-9.

¹¹⁶ “I consider Christianity to be neither a pure revelation nor a phase of history, but I consider it as the only doctrine which gives a meaning to life.” TOLSTOY, L. *The Gospel in Brief*. p. 22.

¹¹⁷ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 184.

¹¹⁸ TOLSTOY, L. *The Gospel in Brief*. p. 32.

O resumo dos Evangelhos não se enquadra nos padrões da academia e tampouco pode ser considerado um escrito sistemático. A doutrina ou o ensinamento tolstoianos precisam ser pinçados no conjunto de todo o texto. Todavia, o tema do cumprimento da vontade de Deus perpassa, praticamente, a obra inteira. A adesão a ela, a vontade de Deus, é defendida por Tolstoi como único caminho para realização humana. Contudo, os desejos da carne desafiam constantemente essa última, conduzindo as pessoas ao finito, efêmero e inautêntico, além de causar-lhes a desilusão e torná-las egoístas. Em contraste, o acatamento reverencial à vontade de Deus propicia aos seres humanos a comunicação com o Absoluto e concede aos seus corações o amor e a compaixão pelos semelhantes. Portanto, é dever do homem vencer a força da vida carnal através do assentimento livre ao projeto de Deus¹¹⁹.

Tolstoi apresenta Jesus como ideal antropológico, pois, em sua deliberada opção de viver a vida do Espírito em detrimento dos desejos da carne, o mestre cristão se revela como o projeto acabado de ser humano. Por isso, Tolstoi defende a postura pessoal diante das palavras de Cristo como uma espécie de critério determinante: a sua acolhida resulta na vida verdadeira e a sua rejeição indica a condenação eterna. Entretanto, a vivência dos ensinamentos de Jesus não pressupõe o vínculo a um grupo religioso específico. O que conta é a autenticidade pessoal e a imitação de Cristo, mas tais atitudes não se circunscrevem aos limites das igrejas institucionais. E aqui o autor russo insiste no caráter ético pessoal da vida nova no Espírito que supõe a prática do amor e da humildade e, sobretudo, o abandono das riquezas¹²⁰.

¹¹⁹ Embora se dedique a outros assuntos, a oposição *carne x espírito* é o mais recorrente em *The Gospel in Brief*. Este tema permite-nos certa aproximação com o pensamento de Schopenhauer. Enquanto a carne pertence ao mundo, está sujeita às leis do tempo e é causa do mal e do sofrimento, o espírito se mostra como o divino transcendente que manifesta ao homem a liberdade e a vida verdadeira. É justamente pela força espiritual que o homem ultrapassa os limites da carne e contempla o sentido último de todas as coisas. Pela negação da vontade individual, o Espírito se revela no interior do sujeito e o habilita a cumprir a vontade de Deus. Ademais, Tolstoi parece ter inspirado a sua distinção entre *carne e espírito* nos *escritos paulinos* (Gl 3,1-5; 5,16-6,10; Rm 8,1-13). No comentário à perícopes Rm 8,1-13, Giuseppe Barbaglio afirma que, para São Paulo, “*Carne e Espírito são determinações ativas da vida da pessoa: enquanto se realiza na busca de si mesma, ou, então, vivendo na abertura para Deus e para os outros. Trata-se de dois dinamismos opostos, que orientam radicalmente a nossa vida.*” Todavia, há de se ter em conta que “[...] o Espírito não representa uma possibilidade autônoma do homem, mas um dom de Deus.” BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo*. v. II. São Paulo: Loyola, 1991, p. 241-243. Confira, ainda, PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 79.

¹²⁰ O apego às riquezas se configura como o centro das disposições humanas que mais ameaça o cumprimento da vontade de Deus e, por conseguinte, a contemplação do sentido da vida. O autor russo parece convencido da impossibilidade do serviço integral e autêntico a dois senhores simultaneamente: ou o amor às posses ou o amor a Deus, ou a vontade da carne ou a vontade do Espírito. Vale considerar que a opção por qualquer um dos caminhos tem implicações práticas na produção de frutos, pois tanto os Filhos do Pai quanto os filhos da carne são conhecidos no mundo por suas obras. Cf.: TOLSTOY, L. *The Gospel in Brief*. p. 102-122.

Conforme a proposta de Tolstói em seu comentário aos Evangelhos, a principal obrigação do homem no mundo é cuidar do Espírito que habita em seu interior e dá sentido à sua vida. Deste modo, ter fé não significa crer em algo maravilhoso ou extraordinário, mas confiar e agir segundo a verdade espiritual que se encontra no íntimo de todas as pessoas. O grande desejo de Deus para os homens e mulheres de todos os tempos é que vivam a verdadeira vida. Para o autor russo somente quando o ensinamento de Jesus governar a humanidade o amor e a compaixão irão vigorar, eliminando, em definitivo, as tentações e o mal¹²¹.

Através da leitura das anotações registradas nos *Diarios Secretos*, pode-se depreender que Ludwig Wittgenstein se alistou no exército austríaco e seguiu para a batalha com a reta esperança de uma transformação pessoal. Em outros termos, ele buscava, pelo desafio radical à morte, as condições ideais para a experiência do sentido da vida e o do contato com o sublime¹²². Mas como o jovem filósofo conseguiu não perder-se a si mesmo num contexto hostil, violento e imprevisível? Por quais razões um sujeito excessivamente rico, depois de sentir na pele a experiência da extrema penúria, ao retornar da guerra desfaz-se voluntariamente de seu patrimônio, preferindo um estilo de vida simples e despojado? É bem provável que as respostas a estas perguntas Wittgenstein as tenha localizado na meditação constante sobre *O resumo dos Evangelhos*¹²³.

Tendo em vista a importante ação causada pela leitura texto tolstoiano na vida do pensador austríaco, afirmamos que, mesmo que pareça fortuito, o encontro desse leitor com essa obra foi *providencial*. Em meados de 1914, quando servia o exército austríaco na função de operador do farol do barco patrulheiro *Glopana*, ao aportarem em Tarnow, Wittgenstein se dirigiu a uma livraria local e adquiriu, além de alguns postais, a obra *O resumo dos Evangelhos*, que era a única restante no acervo. A partir de então, começou a ler o texto com grande proveito e o levava sempre consigo, por este motivo tornou-se conhecido entre os companheiros de destacamento como *o homem com os Evangelhos*. Além do mais, prescrevia a sua leitura a quem quer que fosse, mas especialmente aos amigos, pois estava realmente convencido de que a meditação sobre a obra havia sido capaz de mudar a sua vida¹²⁴.

¹²¹ Cf.: TOLSTOY, L. *The Gospel in Brief*. p. 152-153.

¹²² Cf.: DS, p. 41, 49, 53.

¹²³ Nos *Diarios Secretos*, Wittgenstein faz referência explícita ao seu contato com a obra de Tolstói nas seguintes anotações: 02/09/1914, 03/09/1914, 08/09/1914, 12/09/1914, 11/10/1914. Cf.: DS, p. 49-53, 69.

¹²⁴ Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 115-116.

Com base em uma declaração feita ao amigo Ludwig Von Ficker, é possível afirmar que Wittgenstein encontrou na leitura de *O resumo dos Evangelhos* o alimento espiritual capaz de mantê-lo vivo durante a Primeira Guerra Mundial¹²⁵. O jovem Ludwig viu no cristianismo exposto pelo autor russo um caminho seguro e exigente em direção à felicidade. Além disso, ele identificou a *sua voz interior* com a vontade do Espírito da qual fala Tolstoi. À semelhança deste, Wittgenstein sabia discernir as atuações e as conseqüências de sua submissão à vontade da carne ou à vontade do Espírito¹²⁶. Em suas anotações pessoais, revela o seu profundo medo de perder-se a si próprio e, por conseguinte, reza suplicando a assistência divina. Enquanto a impotência advém ao homem pela *carne*, a liberdade é o dom concedido pelo Espírito. Portanto, somente Deus pode manter o homem de pé.

Podemos afirmar que, mediante o contato de Wittgenstein com *O resumo dos Evangelhos*, os cadernos de guerra assumiram a feição de um diário espiritual¹²⁷. Caleb Thompson, em seu artigo sobre as relações entre Tolstoi e Wittgenstein, declara o tema do sentido da vida como ponto de convergência entre ambos. Na opinião dele, quando o filósofo austríaco considera tal assunto nas partes finais do *Tractatus*, é o pensamento tolstoiano que ele tem em mente. Assim como o escritor russo, Ludwig Wittgenstein situa a questão do sentido da existência para além dos limites da especulação racional, compreendendo-a como um estilo de vida no qual o próprio sentido se revela¹²⁸.

Além do elemento destacado por Thompson, algumas opções teóricas e até mesmo fatos históricos permitem a aproximação de Wittgenstein a Tolstoi. Ambos nasceram em famílias abastadas, foram batizados na tradição cristã e lutaram com bravura nos exércitos de seus países. Devido às crises existenciais, os dois pensaram na possibilidade do suicídio, mas encontraram nos ensinamentos de Jesus não apenas as respostas que buscavam, mas a força e a inspiração necessárias para executarem uma modificação interior. Tanto o romancista quanto o filósofo parecem ter levado à risca o desafio da imitação de Cristo, pois, em decorrência da *conversão pessoal*, eles abandonaram seus bens e passaram a viver uma vida simples e humilde.

¹²⁵ Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Lettere a Ludwig von Ficker*, p. 65.

¹²⁶ Cf.: McGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 292-293.

¹²⁷ A súplica recorrente pelo auxílio divino, pela serenidade e pela paz; a manifestação do sincero desejo do cumprimento da vontade de Deus; a confiança irrestrita na vida verdadeira que vem pelo Espírito em contraposição à inautenticidade da vida carnal; as preces de louvor e agradecimento pela presença de Deus em sua vida, tornam-se bastante freqüentes nas anotações de Wittgenstein após o seu contato com o *Resumo dos Evangelhos*. Cf.: DS, p. 49-157.

¹²⁸ Cf.: THOMPSON, C. Wittgenstein, Tolstoy and the meaning of life. *Philosophical Investigations*, Oxford, v. 20, n. 2, p. 97-116, April, 1997.

2.5 Ponto de convergência

Numa espécie de conclusão parcial, é oportuno recordar que a vida e o pensamento de Ludwig Wittgenstein estão profundamente associados ao contexto cultural da sociedade vienense. Se tomamos a sério sua história pessoal, vemos que os valores defendidos pelos seus contemporâneos austríacos encontram ressonância em suas atitudes e maneira de pensar. Ou seja, a honestidade e a autenticidade apregoadas por Karl Kraus; a aversão aos excessos e a sobriedade presentes no projeto arquitetônico de Adolf Loos; o reconhecimento das limitações intrínsecas à linguagem humana e a afirmação da sublimidade da experiência cristã propostos por Hugo Hoffmannsthal; a admiração pelas artes e aliada à preocupação com a responsabilidade individual, todos esses são fatores que se manifestam, ainda que de modo latente, na pessoa de Wittgenstein.

Em se tratando dos representantes da corrente ético-metafísica, reafirmamos a inconfundível aproximação entre eles no que tange a valorização da experiência mística; a clara separação do universo dos fatos do universo dos valores; a valorização do cristianismo enquanto caminho privilegiado de libertação e, sobretudo, a afirmação de Jesus Cristo como modelo de homem a ser imitado. Todos estes elementos destacados nos permitem enxergar Ludwig Wittgenstein como um legítimo vienense que, embora tenha crescido num contexto social em decadência generalizada, buscou viver decentemente.

3 A FILOSOFIA DO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

3.1 Ponto de partida

Os intelectuais austríacos que viveram na época da decadência do Império Habsburgo tiveram de enfrentar o grave problema da linguagem. Conforme o livro *A Viena de Wittgenstein*, as questões com relação à natureza, aos limites e aos meios de expressão do conhecimento haviam sido postos por Mauthner, Kraus, Rilke e Hofmannsthal, entre outros. Janik e Toulmin asseveram que o pensamento austríaco na passagem para o século XX estava suficientemente amadurecido para possibilitar a realização de uma análise filosófica da linguagem nos distintos campos da lógica, ética, matemática, poesia, música e arquitetura¹²⁹.

De modo mais direto, Rudolf Haller afirma a existência de uma tradição filosófica tipicamente austríaca que, desde a sua gênese, caracterizou-se pela tendência à crítica da linguagem¹³⁰. O reconhecimento de que a investigação acerca da linguagem humana era um assunto bastante caro aos pensadores vienenses colabora na defesa da necessária vinculação da filosofia de Wittgenstein ao seu solo cultural imediato. Ademais, permite-nos vislumbrar o *Tractatus Logico-Philosophicus* como uma tentativa radical de responder, a um só tempo, aos problemas de lógica e de ética que afetavam não somente o seu autor, bem como boa parcela dos seus contemporâneos¹³¹.

Assumindo essas considerações como nosso pano de fundo, seguimos agora com as reflexões próprias deste capítulo da dissertação. O nosso objetivo primeiro é o estudo dos temas mais relevantes da obra tractatiana que possibilitam o acesso aos assuntos relacionados ao misticismo. Antes de nos atermos a eles, julgamos oportuno considerar a crítica da linguagem elaborada por Fritz Mauthner, em razão de sua importância para o entendimento da crítica da linguagem empreendida no *Tractatus*. O cumprimento destas etapas coloca-nos no cerne de nossa investigação, que é a análise da *sublimidade do inefável* para o jovem Ludwig. Levando em conta que as afirmações sobre o *indizível* situam-se entre os últimos aforismos do *Tractatus*, tal assunto não será tratado nesta unidade. Devido ao fato de o *místico* se constituir o ponto central da dissertação, optamos por dedicar-lhe todo o próximo capítulo.

¹²⁹ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 127-130.

¹³⁰ Cf.: HALLER, R. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. São Paulo: Edusp, 1990, p. 17-22.

¹³¹ Sobre a proposta de leitura do *Tractatus* como uma obra que articula *lógica e ética*, confira *Iniciação ao silêncio* de Paulo Margutti. Entre as páginas 30 e 35, o autor faz um resumo de sua abordagem.

3.2 A crítica da linguagem de Fritz Mauthner

Fritz Mauthner nasceu em Horitz em 1849 e morreu por volta dos 74 anos em Meersburg am Bodense. Embora a sua formação acadêmica estivesse voltada às áreas jurídicas, tornou-se bastante conhecido entre seus contemporâneos em virtude do seu talento como escritor. Ele começou a trabalhar como repórter desde os tempos em que era estudante universitário em Praga. Além de gastar quase um terço de sua vida como jornalista, Mauthner também se dedicou à escrita de romances e de textos filosóficos¹³².

A relevância do pensamento mauthneriano para a História da Filosofia está associada às investigações que elaborou acerca da linguagem. Entre os anos 1901 e 1902, Mauthner escreveu *Contribuições à crítica da linguagem*, obra na qual não apenas situou as discussões sobre a linguagem como o foco de todo debate filosófico, bem como identificou a filosofia à própria crítica da linguagem. Algum tempo depois, redigiu *A linguagem* (1906) e o *Dicionário de Filosofia: novas contribuições à crítica da linguagem* (1910-1911). Sob certo aspecto, a ênfase que ele atribuiu ao tema da comunicação humana tornou-se o prelúdio da viragem lingüística ocorrida no século passado¹³³.

Com base em princípios nominalistas e céticos, Mauthner defende a existência de uma associação profunda entre linguagem e pensamento. Segundo ele, o conhecimento provém dos dados sensoriais que, por sua vez, estão marcados pela contingência e acompanham as vicissitudes humanas. As informações obtidas através dos sentidos são preservadas na memória pela linguagem. Embora tais informações sejam de grande valia para o homem em sua vida ordinária, disto não decorre que elas sejam igualmente precisas. As características efêmeras e falíveis das experiências sensoriais manifestam-se diretamente na linguagem¹³⁴.

A tarefa da filosofia no contexto da crítica da linguagem é conduzir as pessoas à tomada de consciência de que nenhuma expressão lingüística pode descrever a realidade tal

¹³² Cf.: WEILER, G. *On Fritz Mauthner's critique of language*. In: *Mind*, New Series, v. 67, nº 265, Jan 1958, p. 80. Disponível em <www.jstor.org/stable/2251340>. Acesso em 08 ago. 2008.

¹³³ Cf.: WEILER, G. *On Fritz Mauthner's critique of language*. p. 80. "The work of Fritz Mauthner helps document the phenomenon of language crisis or Sprachkrise in German-Austrian letters at the beginning of the twentieth century. [...] Mauthner's reformulation of the epistemological questions in linguistic terms does more than replace on topic with another. When language becomes the focus of philosophical debate, the debate cannot help but involve a discussion of the nature and limits of the discussion itself." BREDECK, E. *Mauthner, Fritz (1849-1923)*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York: Routledge, 1998, p. 5892.

¹³⁴ Cf.: BREDECK, E. *Mauthner, Fritz (1849-1923)*. p. 5892. Confirma também JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 134-140.

como ela se manifesta. Ademais, é falsa a compreensão de que exista algo comum entre as *palavras* e as *coisas*. O conhecimento humano é profundamente limitado, visto que ele se constitui a partir da transformação ou tradução das sensações em conceitos. Na acepção de Mauthner, a relação estabelecida entre a linguagem e o mundo se configura como algo exclusivamente metafórico. Neste mesmo plano, ele situa o *princípio de causalidade* e as *leis da natureza*. Tudo isso não passa de imagens produzidas na mente que não possuem qualquer correspondência efetiva na realidade¹³⁵.

[...] as investigações críticas da linguagem de Mauthner tinham resultados céticos [...]. Um conhecimento do mundo externo, do seu próprio, e da mente dos outros, é impossível, porque são as experiências sensoriais fugazes e efêmeras que servem de base para os nossos julgamentos, e porque nos apoiamos, e as nossas superstições verbais, em simples quimeras e auto-enganos quando projetamos nossos conceitos e categorias humanos e demasiado humanos na natureza.¹³⁶

Mauthner decreta que a linguagem sofre de uma inerente inabilidade para lidar com qualquer coisa que requeira exatidão. Ela é de escasso valor quando se tem em vista a precisão, a clareza e a objetividade. No muito, o que se pode fazer são aproximações lingüísticas falíveis e relativas sobre o mundo. E, de modo mais radical, o homem não tem condições de realizar uma descrição coerente e sensata da realidade. A natureza analógica, pragmática e polissêmica da linguagem humana a torna apropriada à poesia, entretanto inapta ao discurso filosófico e ao conhecimento científico¹³⁷.

Não existe ciência do mundo e a linguagem é um instrumento insuficiente para o conhecimento. Quando o homem tenta aumentar o seu conhecimento pela linguagem, só pode fazer isto repetindo as mesmas coisas, ou seja, recorrendo a tautologias, já que o contato com a experiência sensível se perdeu. [...] A linguagem não dá conta absolutamente de nada e estamos condenados a um silêncio de tipo místico.¹³⁸

Há que se considerar que o empenho de Mauthner situa a linguagem e as ciências no centro de um drama sem solução. Ele parte da constatação da falibilidade da dimensão comunicativa do ser humano e chega à declaração da absoluta impossibilidade de se transmitir

¹³⁵ Cf.: WEILER, G. *On Fritz Mauthner's critique of language*. p. 85-86. Ainda de acordo com a exposição de Gershon Weiler sobre Mauthner, os homens chegam ao *umbral* do conhecimento do mundo através das palavras. Porém, eles permanecerão aí caso não as transcendam. Esta situação é ilustrada com o recurso à *metáfora da escada*, cuja subida exige a destruição dos degraus já percorridos. A linguagem precisa ser ultrapassada constantemente, pois a realidade e o verdadeiro conhecimento estão para além dela. "*I must destroy every rung of the ladder while climbing upon it. [...] the climbing on the ladder means the effort for knowledge and Mauthner holds that knowledge, in the sense of the true knowledge of the world as it really is elude us for ever, for the very simple reason that what we get at every new step is nothing but words*". Cf.: WEILER, G. *On Fritz Mauthner's critique of language*. p. 80.

¹³⁶ HALLER, R. *Wittgenstein e a filosofia austríaca*. p. 71.

¹³⁷ PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 115.

¹³⁸ PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 117-118.

qualquer conteúdo significativo. A linguagem encontra-se aquém do real e este não pode ser *abraçado* pelas palavras, somente pelos sentimentos. A crítica da linguagem definida por Mauthner termina num suicídio que evoca uma atitude silenciosa, onde nada pode ser dito¹³⁹.

A condenação ao silêncio na perspectiva mauthneriana envolve, de certo modo, uma dimensão ética. Dado o reconhecimento das limitações intrínsecas e insuperáveis da comunicação humana, as opções do sujeito por insistir em falar ou por permanecer em silêncio estão vinculadas às disposições do seu caráter. A escolha da segunda postura revela-se, a um só tempo, a mais prudente e sábia:

O pensador e o poeta se escondem no melhor conhecimento do mundo e do homem: enquanto eles se calam, o deleite do achar não se deixa trazer para o entendimento e eles acreditam ter ouro nas mãos; quando, porém, buscam expressar o que encontraram, percebem ou que o suposto conhecimento está mergulhado em profunda escuridão ou que o ouro em suas mãos se transformara em cinzas. [...] Mestre Eckart falou bela e profundamente sobre a grandeza do silêncio, entendido como verdade que encontramos quando nos despojamos de nós mesmos e de tudo o que nos é exterior. O silêncio é exaltado de maneira ainda mais fina pelos *Upanishads*, que formaram o conceito de supra-silêncio. A palavra divina *Om* pode ser o nosso silêncio, mas é ainda uma palavra. O que o silêncio significa, porém, o *Om*, é como uma estrada que conduz às alturas em que está a senda do supra-silêncio. As coisas mais belas que o homem pode dizer de Deus são aquelas que ele, pleno de sabedoria, pode calar. A alma é uma criatura que pode acolher todas as coisas que têm nome. Pode também acolher aquelas que não têm nome, mas apenas quando essas se acham tão profundamente acolhidas em Deus que se tornam desprovidas de nome. Acredita-se comumente que é difícil aprender a falar. Mas é o inverso: aprende-se a falar brincando com a mãe, com a língua materna. O difícil é aprender a calar.¹⁴⁰

Os escritos filosóficos de Fritz Mauthner começaram a atrair a atenção de outros pensadores após a sua morte, em 1923. A popularização de sua obra deveu-se, principalmente, ao fato de que seu ceticismo extremado era incompatível com as linhas filosóficas dominantes nas primeiras décadas do século XX, em especial, com o pensamento do positivismo lógico¹⁴¹. As aproximações e distanciamentos entre as formulações filosóficas de Mauthner e as de Wittgenstein serão consideradas neste capítulo, quando refletirmos sobre a *filosofia enquanto crítica da linguagem* segundo os parâmetros do *Tractatus Logico-Philosophicus*.

¹³⁹ “Mauthner believed firmly that language is always one step behind actual knowledge or more precisely behind actual sense-experience. Any linguistic utterance can be understood only in this context. [...] Language cannot grasp reality. Any question concerning reality can at most give us new words. The right course, therefore, seems to Mauthner to stop asking questions. Epistemological skepticism is turned into a mysticism of silence. Truth is tautology, the world eludes us, we are left with language, and language which cannot grasp a thing, not even itself, is not worth while being spoken any more.” WEILER, G. *On Fritz Mauthner’s critique of language*. p. 84-85.

¹⁴⁰ PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 114.

¹⁴¹ Cf.: BREDECK, E. *Mauthner, Fritz (1849-1923)*. p. 5893-5894.

3.3 A crítica da linguagem do *Tractatus*

Ludwig Wittgenstein concluiu a escrita da *obra de sua vida*¹⁴² em agosto de 1918, apenas dois meses antes de ter sido feito prisioneiro pelos italianos. O processo de sua redação começou em Cambridge, passou pela Noruega e se consolidou no *front* de batalha da Primeira Guerra Mundial. Como lemos no prefácio, o texto possui um caráter definitivo e incontestado e, além disso, invoca a prerrogativa de ter solucionado todos os problemas filosóficos, apesar de isto não representar um grande feito¹⁴³. Perante tamanha certeza pessoal, não restava outra opção a Wittgenstein exceto abandonar a carreira acadêmica e assumir uma postura silenciosa em relação à filosofia¹⁴⁴.

O sentido completo do *Tractatus Logico-Philosophicus* pode ser traduzido mediante a seguinte proposição “[...] o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.”¹⁴⁵ A primeira parte da proposição versa, simultaneamente, sobre os limites da dizibilidade e a necessária clareza, objetividade e exatidão lingüísticas. A outra metade, o último aforismo tractatiano, impõe-se como uma forma de reconhecimento da existência de certas dimensões que escapam aos confins próprios da linguagem humana.

Consoante a tese de que a distinção entre dizível e indizível é capital na filosofia do jovem Wittgenstein, passamos, portanto, ao estudo das matérias que permitiram ao pensador austríaco estabelecer tal separação e propor as condições de validade para a expressão lingüística dotada de sentido. Os assuntos tratados obedecem à ordem em que aparecem no *Tractatus*, a saber, o mundo, a lógica e a linguagem. Consideramos, ainda, as diferenças entre os verbos *dizer* e *mostrar*, a tarefa da filosofia aliada ao contexto da crítica da linguagem e, por fim, a recepção imediata da obra tractatiana. Este último tema pretende funcionar como uma espécie de ponte para o próximo capítulo.

¹⁴² Esta expressão é utilizada pelo próprio Wittgenstein para se referir ao *Tractatus*. Ela aparece numa de suas cartas enviadas a Bertrand Russel no ano de 1919 e, segundo a nossa leitura, representa a maneira como Wittgenstein compreendia o resultado de suas pesquisas. Cf.: MCGUINNESS, B. (Ed.) *Wittgenstein in Cambridge: Letters and documents 1911-1951*. Singapore: Blackwell Publishing, 2008, p.93.

¹⁴³ Cf.: TLP, *Prefácio*, p. 131-133. Ray Monk sintetiza, assim, o *Tractatus*: “[...] the book tell us first what the world is, then what a fact is, then what a thought is, and then, at much greater length (propositions 4, 5, and 6 are all devoted to this), what a proposition is. Finally, it tells us – what in the preface had been described as the ‘whole meaning’ of the book – that we remain silent about that which we cannot speak.” MONK, R. *How to read Wittgenstein*. W.W. Norton: New York/London, 2005, p. 36.

¹⁴⁴ Cf.: MCGUINNESS, B. (Ed.) *Wittgenstein in Cambridge*. p. 89. Cf.: TLP, p. 131-133.

¹⁴⁵ TLP, *Prefácio*, p. 131.

3.3.1 O mundo é tudo o que é o caso

Ludwig Wittgenstein inicia o *Tractatus Logico-Philosophicus* apresentando a sua compreensão ontológica¹⁴⁶. As afirmações do filósofo austríaco a respeito da constituição do mundo são igualmente originais e densas como as outras que figuram no desenvolvimento do texto. De maneira hermética e telegráfica, o primeiro aforismo e os seus desmembramentos estabelecem que o mundo é o conjunto de todos os fatos. Ele se constitui como algo estruturado e divisível. Além disso, o mundo é entendido como o espaço próprio daquilo que é efêmero, limitado e acidental¹⁴⁷.

De acordo com o que foi acenado no parágrafo anterior, a *cosmologia* tractatiana propõe a correspondência direta e a mútua implicação entre a totalidade dos fatos e o mundo. Mas o que são os fatos? Levando em conta que Wittgenstein não se ocupa com demonstrações ou esclarecimentos terminológicos extensos em sua obra, o que ele diz acerca dos fatos é que estes são constituídos pelos estados de coisas existentes. Dito de outro modo, os fatos representam não os eventos prováveis ou possíveis no mundo, mas, sim, as situações atuais, pois somente estas retratam a realidade com sentido¹⁴⁸.

A referência no *Tractatus* aos estados de coisas aparece logo no aforismo dois, quando o seu autor lida com a definição do que é o caso. As proposições 2.01 e 2.072 explicam que os estados de coisas originam-se de combinações ou configurações de objetos, posto que estes se articulam e se firmam no interior daqueles à maneira dos elos de uma corrente. Ademais, Wittgenstein afirma que os estados de coisas são independentes entre si e a existência de um não implica ou depende da existência de outro. Segundo a teoria tractatiana, no mundo fático não existe necessidade, apenas possibilidade¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Nós estamos conscientes de que, embora os primeiros aforismos tractatianos abordem questões relacionadas à ontologia, a ênfase da obra incide mesmo é sobre a linguagem. Ao afirmar que a realidade empírica se dá com a linguagem, o *Tractatus* muda o foco da pesquisa filosófica. Assim, a pergunta sobre como *a realidade se dá à consciência* é substituída pela investigação de como *ela se dá na linguagem*. Segundo a análise wittgensteineana, as condições transcendentais da realidade empírica têm suas raízes nas condições transcendentais da própria linguagem. Cf.: FAUSTINO, S. *A experiência indizível: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 118.

¹⁴⁷ Cf.: TLP, 1-2.021; 6.41. Os termos referentes ao mundo, à linguagem e à ordem lógica que aparecem no texto da dissertação seguem a tradução do *Tractatus* de Luis Henrique Lopes dos Santos.

¹⁴⁸ Cf.: TLP, 1.1-2; 3.142.

¹⁴⁹ Cf.: TLP, 2.03-2.062; 6.362-6.37.

Os conceitos de *fato* e de *estado de coisas* encontram-se bastante próximos e são correlativos. Talvez, por isso, sejam, num primeiro momento, de difícil compreensão. Com o intuito de clarificar as nuances e especificidades de cada um desses termos, Paul Engelmann os diferencia assim:

*“A state of things is a constellation of objects. And a state of things that actually obtains (is not merely possible) is a fact. The table’s standing in the room (rather than, say, in the kitchen) is a state of things. If it really stands there, the states of things becomes a fact.”*¹⁵⁰

O processo de análise ou de decomposição do mundo, sob a perspectiva do *Tractatus*, termina no fato, enquanto unidade mínima da realidade¹⁵¹. Diante disso, Wittgenstein intui que, se o mundo possui uma forma permanente e inalterável, existem, para além do que é fatural, os objetos como condição transcendental de existência do próprio mundo. Destarte, os objetos são simples e constituem a dimensão substancial que o mundo requer¹⁵². O autor do *Tractatus* estabelece a identificação entre os *objetos*, o *subsistente* e o *inalterável*. Tais expressões indicam o caráter fixo da realidade, ao passo que as suas configurações – os estados de coisas, os fatos, o mundo – referem-se à mudança e à instabilidade¹⁵³.

Ainda sobre os objetos, o *Tractatus* induz à compreensão de que eles não figuram na realidade por si mesmos, mas apenas em conexão com outros, formando, portanto, um estado de coisas possível. Em razão de sua própria natureza, os objetos mantêm para com o mundo um relacionamento duplo de dependência e independência. São independentes porque podem ocorrer em várias situações diferentes. Todavia, tornam-se dependentes desde o momento em que se efetivam numa circunstância determinada.

¹⁵⁰ ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 101.

¹⁵¹ Cf.: PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 177.

¹⁵² “O conceito de substância do mundo só é introduzido no *Tractatus* depois do conceito de objetos simples, com o qual se encontra intrinsecamente relacionado [...]. Em plena conformidade com o ideal de que é possível uma análise completa da linguagem e com a idéia de que o processo de análise tem um fim quando chega às proposições elementares, a substância do mundo é concebida como a condição de possibilidade do sentido e da figuração. [...] A substância do mundo é, então, a condição de que a verdade de uma proposição elementar não dependa da verdade de outra proposição e possa, por isso mesmo, ser diretamente comparada com a realidade. Porém ela é também a condição de que a proposição tenha o sentido que tem, independentemente de ser verdadeira ou falsa.” FAUSTINO, S. *A experiência indizível*. p. 52-53. Veja, ainda, NB, p. 77, 95 e TLP, 2.0211.

¹⁵³ Cf.: TLP, 2.02-2.0231; 2.026-2.0271. “Y en verdad los objetos que constituyen la sustancia del mundo tienen que ser muy diferentes de los objetos sólidos y complejos, con sus propiedades y relaciones, que componen el mundo con el que estamos familiarizados. Sus objetos, más bien, están concebidos simplemente para ser constituyentes posibles de los estados de cosas”. McGUINNESS, B. *Wittgenstein*. p. 392.

É essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas. Na lógica, nada é casual: se a coisa *pode* aparecer no estado de coisas, a possibilidade do estado de coisas já deve estar prejudgada na coisa. Pareceria como que um acaso se à coisa, que pudesse existir só, por si própria, se ajustasse depois numa situação. Se as coisas podem aparecer nos estados de coisas, isso já deve estar nelas. [...] assim como não podemos de modo algum pensar em objetos espaciais fora do espaço, em objetos temporais fora do tempo, também não podemos pensar em *nenhum* objeto fora da possibilidade de sua ligação com os outros. Se posso pensar no objeto na liga do estado de coisas, não posso pensar nele fora da *possibilidade* dessa liga. A coisa é auto-suficiente, na medida em que se pode aparecer em todas as situações *possíveis*, mas essa forma de auto-suficiência é uma forma de vínculo com o estado de coisas, uma forma de não ser auto-suficiente.¹⁵⁴

Antes de passarmos aos temas pertinentes à lógica e à linguagem, é justo fazer um resumo conclusivo do que foi exposto. Vimos que Wittgenstein assevera que os objetos representam para o mundo o que é fixo e essencial. Estes, os objetos, pelo poder de articulação e propriedades particulares, quando unidos constituem um estado de coisas possível. O estado de coisas, ao atualizar-se, configura um fato. A totalidade dos fatos compreende o mundo, cujas características principais incluem a contingência e a mutabilidade¹⁵⁵.

3.3.2 A figuração é um modelo da realidade

Após desenvolver em poucas linhas o tema da estrutura do mundo, o *Tractatus* passa a considerar a *teoria da figuração*. Os aforismos 2.1 e 2.12 afirmam, respectivamente, que o ser humano é capaz de figurar os fatos que acontecem no mundo e que tal figuração deve ser compreendida como um modelo da realidade. Neste sentido, a atitude de *figurar os fatos* pode e deve ser comparada ao gesto do artista plástico que faz de sua obra uma espécie de representação das pessoas, cenas e coisas¹⁵⁶. Wittgenstein assegura que o homem é habilitado a construir proposições aptas a figurar eventos e retratar o seu entorno, mesmo que ele não tenha consciência da complexa relação entre linguagem, pensamento e realidade¹⁵⁷.

Nos *Cadernos de Notas*, o jovem filósofo austríaco admite que a sua dificuldade pessoal com a teoria que vinha elaborando acerca da linguagem era encontrar uma conexão

¹⁵⁴ Cf.: TLP, 2.011; 2.0121-2.122. Confirma, ainda, PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 179.

¹⁵⁵ Cf.: PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 188-189.

¹⁵⁶ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 211.

¹⁵⁷ “O homem possui a capacidade de construir linguagens com as quais se pode exprimir todo sentido, sem fazer idéia de como e do que cada palavra significa – como também falamos sem saber como se produzem os sons particulares. TLP, 4.001.

plausível entre os sinais gráficos dispostos no papel e o estado de coisas correspondente¹⁵⁸. Ao que consta, a solução deste dilema foi intuída por ele durante o serviço militar na Primeira Guerra Mundial, conforme descreve Georg Henrich von Wright:

Wittgenstein me contó cómo se le ocurrió la idea del lenguaje como imagen (picture) de la realidad. Estaba en una trinchera del frente del leste, leyendo una revista en la que había un dibujo esquemático que describía la posible secuencia de acontecimientos en un accidente automovilístico. Aquella historieta hacía el oficio de proposición; es decir, de descripción de un posible estado de cosas. Tenía esta función en virtud de una correspondencia entre las partes de la historieta y de las cosas de la realidad. Se le ocurrió entonces a Wittgenstein que sería posible invertir la analogía y decir que una proposición hace el oficio de una historieta, de una imagen, en virtud de una similar correspondencia entre sus partes y el mundo. El modo en que se combinan las partes de la proposición – la estructura de la proposición – describe una combinación posible de los elementos de la realidad, un posible estado de cosas.¹⁵⁹

A partir da intuição anteriormente descrita, o autor do *Tractatus* assumiu uma postura consistente em favor da existência não apenas de um perfeito paralelismo entre linguagem e mundo, como também da presença de um *algo comum* entre ambos que lhes permite a recíproca conformação.

À primeira vista, a proposição – como vem impressa no papel, por exemplo – não parece ser uma figuração da realidade de que trata. Mas tampouco a escrita musical parece ser, à primeira vista, uma figuração da música; ou a nossa escrita fonética (alfabética), uma figuração da nossa linguagem falada. E, no entanto, essas notações revelam-se figurações, no próprio sentido usual da palavra, do que representam.¹⁶⁰

Aquilo que se configura como pertinente às estruturas internas da linguagem e do mundo é denominado *forma lógica* e desempenha no interior da filosofia tractatiana um papel inegociável. Ela revela-se uma espécie de condição transcendental que habilita a linguagem a descrever os fatos do mundo, através da correspondência entre os nomes e os objetos na proposição. Wittgenstein está seguro de que é mediante a forma lógica que a proposição retrata o fato que lhe corresponde¹⁶¹. Em seu livro *Iniciação ao Silêncio*, Paulo Margutti assevera que a forma da afiguração é o que permite ao fato e à proposição e,

¹⁵⁸ Cf.: NB, p. 34.

¹⁵⁹ WRIGHT, G. H. von. *Esquema Biográfico*. p. 28

¹⁶⁰ TLP, 4.011.

¹⁶¹ “O que a figuração de ter em comum com a realidade para poder figurá-la à sua maneira – correta ou falsamente – é a sua forma de afiguração.” TLP, 2.17; “O que toda figuração, qualquer que seja sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – afigurar-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade.” TLP, 2.18; “Poderia denominar-se a forma de uma imagem aquilo em que a imagem DEVE concordar com a realidade (para em geral a poder figurar). A primeira coisa que a teoria da representação lógica mediante a linguagem dá são informações sobre a essência da relação de verdade. A teoria da figuração lógica mediante a linguagem diz – de modo inteiramente geral: para se possível que uma proposição seja verdadeira ou falsa – que concorde ou não com a realidade – deve algo, na proposição, ser idêntico à realidade.” NB, p. 28. Confira, ainda, TLP, 3.21; 4.0312.

conseqüentemente, ao mundo e à linguagem serem o que são. Ademais, ela se constitui como um cimento comum que une a figuração à realidade¹⁶².

Embora configure um elemento essencial na estrutura do *Tractatus*, o jovem Ludwig reconheceu a impossibilidade de exibir a forma lógica.

A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo. A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exhibe.¹⁶³

Em outros termos, o filósofo austríaco percebeu que o ponto de comunhão entre o nome e o objeto, a proposição elementar e o estado de coisas, a proposição e o fato, a linguagem e o mundo, em razão de sua inerente transcendentalidade, ultrapassa os limites descrição. Portanto, na filosofia tractatiana, a forma lógica também compõe o conjunto daquilo que é inexprimível ou que apenas se mostra¹⁶⁴.

Não obstante a forma lógica faça parte do núcleo indizível do *Tractatus*, é conveniente um esclarecimento a respeito da natureza de sua transcendentalidade. Como foi visto, a função exercida pela lógica no contexto da crítica da linguagem se refere ao estabelecimento das condições transcendentais de possibilidade da linguagem e, por conseguinte, do mundo. É impossível que sejam construídas proposições declarativas dotadas de sentido sobre ela, pois a linguagem não tem competência para descrever a sua própria essência. A conclusão de Paulo Margutti a esse respeito, da qual compartilhamos, é a de que Wittgenstein parece ter chegado à afirmação da sublimidade da lógica através de um caminho discursivo: *a tentativa frustrada de dizer o que apenas se mostra sobre a essência da linguagem*. Em decorrência disto, ela *não constitui parte integrante da experiência mística propriamente dita (contemplação beatífica do eterno presente)*.¹⁶⁵

¹⁶² Cf.: PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 192-195.

¹⁶³ TLP, 4.12-4.121.

¹⁶⁴ “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental.” TLP, 6.13.

¹⁶⁵ PINTO, P. R. M. *A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein*. In: IMAGUIRE, G.; MONTENEGRO, M. A.; PEQUENO, T. (org). *Colóquio Wittgenstein*. Fortaleza: Edições UFC, 2006, p. 44-45. Observação: A distinção entre o *mostrar lógico* e o *mostrar místico* será desenvolvida no tópico “O que não pode ser dito se mostra.”

3.3.3 A totalidade das proposições é a linguagem

Estabelecidas as estruturas do mundo e introduzido o tema da teoria da figuração, o *Tractatus Logico-Philosophicus* aplica-se à apresentação do conteúdo principal da obra que é, justamente, a linguagem. Wittgenstein começa a série de aforismos iniciados pelo número três, falando da figuração da realidade que o ser humano faz, à qual ele denomina *pensamento*. Além disso, conclui que a totalidade dos pensamentos verdadeiros, ou seja, aqueles que se encontram concordes com a realidade, constitui uma figuração do mundo. Ao que consta, é próprio do pensamento a possibilidade de ser expresso mediante sinais gráficos ou sonoros que formam a proposição e, por conseguinte, a linguagem¹⁶⁶.

A proposição 4.002 apresenta um pouco da visão semântico-transcendental que Wittgenstein cultiva da linguagem. Partindo do princípio que o ser humano é capaz de figurar os fatos, o pensador austríaco declara que o homem possui o poder de criar e construir linguagens capazes de transmitir, com sentido, as suas figurações ou pensamentos. Entretanto, a maioria das pessoas não tem conhecimento dos processos e mecanismos atuantes na linguagem, pois a lógica que a rege não é perceptível de imediato. O autor do *Tractatus* assevera, ainda, que a linguagem é tão complexa quanto o organismo humano do qual ela faz parte.

Depois de discorrer sobre a complexidade do fenômeno lingüístico, Ludwig Wittgenstein declara que uma parcela significativa dos problemas tratados em filosofia tem sua origem na ignorância em relação à lógica da linguagem. Ele ilustra tal afirmação dizendo que se costuma usar na linguagem ordinária uma mesma palavra para funções distintas ou para indicar coisas diferentes. Para tanto, cita o caso do verbo *ser* na terceira pessoa do singular no presente do indicativo, que é utilizado como cópula ou como afirmação da existência. Outro caso é a palavra *verde*, que pode funcionar como substantivo comum, substantivo próprio ou adjetivo. De acordo com a abordagem tractatiana, a filosofia está plena de confusões semelhantes e a única maneira de fugir delas é através do recurso à notação lógica adequada. E aqui se encontra o horizonte a partir do qual Wittgenstein defende a sua teoria da linguagem¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Cf.: TLP, 3; 3.01; 3.1; 3.11. “O pensamento [...] é a afiguração lógica da realidade. Pensável é tudo aquilo que admite representação por uma tal figuração e isso, por sua vez, é exatamente o que pode ser expresso por meio duma linguagem descritiva” STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea: introdução crítica*. v. 1. 5ª ed. São Paulo: EPU, 1977, p.426.

¹⁶⁷ Cf.: TLP, 3.323-3.325; 4.003; 4.0031.

O conceito de *proposição* é fundamental no conjunto da filosofia tractatiana. Só para se ter uma idéia de sua relevância, a expressão “*proposition*” aparece mais de quinhentas vezes na versão inglesa do *Tractatus*. E, ao que consta, ela havia sido escolhida por Wittgenstein como o primeiro título possível do seu manuscrito¹⁶⁸. Nos *Cadernos de Notas*, ele já compreendia a sua tarefa filosófica como o esclarecimento da essência da unidade proposicional¹⁶⁹. Segundo análise de Paulo Margutti, a crítica da linguagem almejada pelo filósofo austríaco busca determinar as condições de possibilidade da linguagem mediante a pesquisa sobre as condições de possibilidade das proposições¹⁷⁰.

O *Tractatus* reconhece a proposição como o meio de expressão sensível e perceptível do pensamento que projeta ou descreve um fato. Aliás, a descrição é a sua atividade mais evidente, visto que é possível apenas afirmar *como as coisas estão e não que elas são*. Assim como o mundo, as proposições são entendidas a partir do horizonte da estruturação e do ordenamento. E, em analogia ao equilíbrio musical, Wittgenstein afirma que a “[...] *proposição não é uma mistura de palavras*.” Fora a organização, o arranjo e a harmonia, reafirmamos que outra nota típica das proposições é a competência para emular a realidade, ou seja, através delas construímos modelos lingüísticos daquilo que ocorre¹⁷¹.

Ainda sobre as proposições, vale lembrar aqui o exemplo utilizado no tópico anterior a respeito do desenho do acidente automobilístico que se tornou para Wittgenstein fonte de inspiração para a sua teoria da linguagem. A proposição é um meio que possuímos para medir ou verificar a realidade. Usando a comparação do próprio *Tractatus*, ela está para os fatos assim como o metro está para o que vai ser medido¹⁷². Pertence aos seus atributos a possibilidade de comunicar uma situação. Uma pessoa só a compreende quando sabe o que ela buscou figurar linguisticamente, pois a proposição mostra o seu sentido e revela como as coisas se encontram. Destarte, ao invés de afirmarmos o sentido da proposição, é possível simplesmente dizer que ela representa isto e aquilo¹⁷³.

¹⁶⁸ Cf.: BARTLEY III, W. W. *Wittgenstein*. 2ª ed. Illinois: Open Court, 1985, p. 45. O título *Tractatus Logico-Philosophicus*, que faz referência imediata à obra de Espinoza, foi uma sugestão do amigo, colaborador e professor de filosofia moral, G. E. Moore. Cf.: McGUINNESS. *Wittgenstein*. p. 389-390.

¹⁶⁹ Cf.: NB, p. 60.

¹⁷⁰ Cf.: PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 147-148.

¹⁷¹ Cf.: TLP, 3.1-3.2; 3.221; 4.01. “*As proposições são representações que fazemos de situações de arranjo de objetos, mais comumente chamados fatos*.” JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 213.

¹⁷² Cf.: NB, p. 50,63. TLP, 4.05.

¹⁷³ Cf.: TLP, 4.021-4.024; 4.03-4.04. “*O que ficamos sabendo quando [...] compreendemos o sentido de uma proposição é: nós conhecemos o que ocorre caso ela seja verdadeira, e ela é verdadeira quando o que ela representa é atual, existe; conhecemos o que não ocorre caso ela seja falsa*”. REBELO, H. C. *Teoria do sentido de Wittgenstein*. Belém: UFPA, 1991, p. 76.

Conforme a crítica da linguagem tractatiana, as proposições podem ser decompostas em unidades menores. Neste sentido, Wittgenstein assegura que as proposições elementares são basilares para o entendimento de outros tipos de proposição e, por conseguinte, da linguagem, posto que estes não passam de generalizações daquelas. O *Tractatus* descreve a proposição elementar como uma articulação de nomes. O texto afirma que ela desempenha um papel especialíssimo na análise lingüística, porque a sua função primordial é asseverar um estado de coisas. A proposição elementar, menor unidade analisável da linguagem, refere-se ao estado de coisas, menor unidade analisável do mundo, afirmando-o ou negando-o¹⁷⁴.

A crítica da linguagem desenvolvida no *Tractatus* estatui que o sentido determinado de uma dada proposição circunscreve-se à concordância ou discordância com as possibilidades de existência do estado de coisas descrito. Ou seja, na afirmação da realidade, se certa proposição elementar é verdadeira, então o estado de coisa existe; se, porventura, a proposição é falsa, então o estado de coisas não existe¹⁷⁵. Assim como a união de todos os estados de coisas existentes compõe o mundo, o conjunto de todas as proposições elementares verdadeiras constitui tanto a linguagem como a descrição completa do mundo¹⁷⁶.

Existem outros dois assuntos que aparecem no contexto das discussões sobre a proposição elementar que merecem ser considerados aqui, embora já tenham sido indicados quando tratamos da constituição do mundo. O primeiro diz respeito à causalidade. Wittgenstein afirma, pura e simplesmente, que não existe nexos causal e que não é possível deduzir uma proposição elementar de outra. O segundo versa sobre a hierarquia na linguagem. O autor do *Tractatus* destaca a inexistência de superioridade entre uma proposição e outra, ou seja, todas se encontram no mesmo nível das construções humanas. Se existe uma *esfera superior* esta é independente do mundo e da linguagem¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Cf.: TLP, 3.25; 4.4.11; 4.21-4.24; 4.52 e NB, p. 70. A proposição elementar pode ser definida como “[...] constituinte de uma unidade lingüística mínima, aquela que é obtida como resultado último da análise lógico-transcendental: a proposição elementar é um átomo da linguagem. Para além dela não existe mais linguagem como tal, e sim um mero aglomerado de expressões isoladas.” PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*, p. 148.

¹⁷⁵ De acordo com a proposta do *Tractatus*, as proposições elementares com sentido podem ser apenas verdadeiras ou falsas. Entretanto, Wittgenstein alerta para a existência de dois casos extremos. O primeiro diz respeito às tautologias, quando a proposição é verdadeira incondicionalmente. O segundo são as contradições, quando a proposição é falsa para todas as situações possíveis. Tautologias e contradições não acrescentam nada ao conhecimento, sendo, portanto, vazias de sentido. Cf.: TLP, 4.46-4.464 e MONK, R. *How to read Wittgenstein*. p. 49-50 e PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 224-225.

¹⁷⁶ Cf.: TLP, 4.25-4.26, 4.3; 5.5262.

¹⁷⁷ Cf.: TLP, 5.134-5.1361; 5.556-5.5561; 6.3631; 6.36311; 6.31.

O último passo da análise lingüística são as proposições elementares, embora a linguagem também possua uma substância de natureza transcendental. Nesta perspectiva, Wittgenstein identifica os nomes como os sinais mais simples empregados na proposição. Em razão de serem signos primitivos, eles não podem ser desmembrados ou decompostos. Os nomes atuam na proposição elementar à mesma maneira que os objetos se organizam em determinados estados de coisas. Tal identificação é tão radical que se afirma no *Tractatus* que o nome não apenas significa o objeto, bem como o substitui na proposição¹⁷⁸.

Tal como o objeto só existia no e pelo fato atômico, também o nome só existe na e pela proposição. Proposição e realidade, linguagem e mundo, na verdade mais que estruturas paralelas, têm a mesma estrutura: elementos últimos, os objetos e os nomes, que só no conjunto e pelo conjunto respectivo existem, no fato atômico e na proposição, dispondo-se os objetos e os nomes, ordenadamente e exatamente do mesmo modo. O caráter totalmente especular da linguagem, encontra-se definitivamente consagrado.¹⁷⁹

O postulado da correlação imediata entre nomes e objetos é um dos princípios que fundamenta toda a crítica da linguagem tractatiana. Isto porque são estas unidades simples que garantem, pela mútua correspondência transcendental, a possibilidade do sentido determinado no nível proposicional¹⁸⁰. Conforme Wittgenstein, a proposição e a linguagem somente se sustentam quando se considera que os objetos podem ser trocados por sinais. O edifício lingüístico pode ser elevado, pois “*um nome toma lugar de uma coisa, um outro, o de outra coisa, estão ligados entre si, e assim o todo representa – como um quadro vivo – o estado de coisas*”¹⁸¹.

Numa espécie de retomada dos pontos trabalhados, podemos dizer que os conceitos de *mundo*, *linguagem* e *lógica* são correlacionáveis e confluentes na filosofia tractatiana. Baseada na forma lógica, a proposição, além de chegar ao fato, consegue ser dele uma descrição fiel. Assim, a falsidade ou a veracidade de proposição limita-se à confirmação ou não com o que foi descrito. Os nomes inserem-se nas proposições elementares como seus constituintes fundamentais e unidades lógicas essenciais. Eles correspondem aos objetos como últimos elementos transcendentais, do estado de coisas. Por sua vez, a proposição

¹⁷⁸ Cf.: TLP, 3.202-3.22; 3.26.

¹⁷⁹ PINTO, A. V. *Introdução ao Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982. p. 53.

¹⁸⁰ “[...] a análise completa da proposição nos leva a concluir que ela se reduz a signos simples, que constituem o que poderíamos denominar a ‘substância’ da linguagem. Eles correspondem à base imutável e permanente a partir da qual todas as proposições atômicas (ou combinações possíveis de signos simples) são gerados. Como os signos simples designam objetos simples, podemos concluir que estes últimos constituem a base imutável e permanente, a ‘substância’ mundana a partir da qual são gerados todos os fatos atômicos (ou combinações de objetos simples). Assim de um lado, é a existência de objetos simples que permite uma forma fixa do mundo”.

PINTO, P.R.M. *Iniciação ao silêncio*. p. 181.

¹⁸¹ TLP, 4.0311.

elementar descreve um e tão somente um estado de coisas, posto que a ambigüidade não deve aparecer na linguagem. A articulação de proposição elementar e estado de coisas forma, respectivamente, a proposição e o fato. Em consequência, o conjunto de proposições com sentido é a linguagem e o conjunto dos fatos é o mundo. Esquemáticamente, temos, de um lado, linguagem \Rightarrow proposições \Rightarrow proposições elementares \Rightarrow nomes; do outro, mundo \Rightarrow fatos \Rightarrow estado de coisas \Rightarrow objetos. E as duas instâncias atreladas pela lógica¹⁸².

3.3.4 O que não pode ser dito se mostra

Segundo a opinião de Paul Engelmann, o *Tractatus Logico-Philosophicus* parece, freqüentemente, incompreensível, inclusive para os leitores versados nas disciplinas filosóficas. Ele afirma ainda que a única chave que permite o acesso ao texto wittgensteiniano se encontra no correto entendimento da intenção do seu autor ao escrevê-la¹⁸³. Em uma de suas cartas enviadas a Bertrand Russell, o jovem filósofo austríaco, ao comentar o modo como o professor britânico havia lido o seu manuscrito, declara que o ponto central de sua obra, bem como de toda a filosofia, diz respeito à clara distinção entre o *que pode ser dito* e *aquilo que se mostra*:

Now I'm afraid you haven't really got hold of my contention, to which the whole business of logical prop[osition]s is only a corollary. The main point is the theory of what can be expressed (*gesagt*) by prop[osition]s – i.e. by the language – (and, which comes to the same, what can be *thought*) and what can not be expressed by prop[osition]s, but only shown (*gezeigt*); which, I believe, the cardinal problem of philosophy.¹⁸⁴

A diferenciação entre dizer e mostrar não é algo específico do escrito tractatiano, posto que ela aparece, primeiramente, nas observações sobre lógica que Wittgenstein ditou a George Edward Moore, quando os dois passaram uma temporada juntos na Noruega, em abril de 1914. Neste contexto, enquanto o dizer está ligado à descrição da realidade mediante as proposições, o mostrar é aplicado, tão somente, à estrutura interna da linguagem, ou seja, à lógica, que envolve as condições de possibilidade dessa descrição.

¹⁸² Cf.: ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 101 e PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 163-164, 176-178.

¹⁸³ Num texto de umas vinte páginas, Engelmann apresenta suas considerações a respeito do *Tractatus*. Entre as observações mais notáveis encontra-se a afirmação da necessidade de se considerar a filosofia de Wittgenstein a partir do seu nascedouro austríaco. Cf.: ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 94-118.

¹⁸⁴ MCGUINNESS, B. (Ed.). *Wittgenstein in Cambridge*. p. 98.

As proposições ditas LÓGICAS *mostram* [as] propriedades lógicas da linguagem, e, por conseguinte, do Universo, mas nada *dizem*. Quer isto dizer que mediante um simples olhar para elas se podem *ver* estas propriedades; enquanto numa proposição correcta não se pode ver que é verdadeira olhando para ela. É impossível *dizer* o que são estas propriedades; para o fazer, seria preciso uma linguagem que não tivesse as propriedades em questão, e é impossível que ela fosse uma linguagem *genuína*. Impossível construir [uma] linguagem ilógica. [...] Cada proposição *real* mostra algo, além do que diz, acerca do Universo: *pois*, se ela não tiver sentido, não pode ser usada; e se tiver sentido, espelha alguma propriedade lógica do Universo. [...] As proposições da lógicas *mostram* algo, *porque* a linguagem em que se exprimem pode *dizer* tudo o que pode ser *dito*.¹⁸⁵

Em sintonia com a crítica da linguagem estabelecida por Wittgenstein, é possível afirmar que as proposições tratam, especificamente, daquilo que é acidental e efêmero. Os limites recíprocos entre linguagem e mundo não permitem que o discurso ultrapasse a dimensão dos fatos. É a partir desta perspectiva que o verbo *dizer* adquire o seu sentido restrito e objetivo no interior do *Tractatus*. O domínio do dizível está preso à representação lingüística de uma possível configuração de objetos. Portanto, o que pode ser dito deve, necessariamente, encontrar-se em condições de ser comparado à realidade para que seja constatada a sua verdade ou falsidade. Porém, tais condições podem ser apenas mostradas¹⁸⁶.

A proposição é num certo sentido um fato como os outros, um agenciamento de elementos, mas tem algo a mais: *diz* alguma coisa. *Dizer* (Sagen) – no sentido técnico em que o *Tractatus* emprega o termo: dizer um fato – pois não se pode *dizer* senão os fatos e os estados de coisas – por meio de objetos, é representá-lo à maneira de uma imagem (Bild) que tem a mesma forma lógica que o fato ou o estado de coisas representado.¹⁸⁷

Embora Wittgenstein estreite bastante os limites da dizibilidade, conferindo um sentido quase unívoco ao verbo *dizer* – as proposições da ciência natural – o mesmo não acontece com o *mostrar*¹⁸⁸. Segundo os estudos de Wolfgang Stegmüller, podemos vislumbrar três acepções desse termo no *Tractatus*. A primeira corresponde ao modo utilizado em 4.022: “*A proposição mostra o seu sentido.*” Aqui a palavra *mostrar* serve à teoria da afiguração, pois compreender uma proposição é tomá-la como imagem isomórfica da realidade. O segundo entendimento refere-se à essência da proposição, quando Wittgenstein

¹⁸⁵ WITTGENSTEIN, L. *Notas ditadas a G. E. Moore na Noruega*. In: NB, p. 159-161.

¹⁸⁶ O verbo *dizer* é utilizado no texto tractatiano para descrever a aparência e a relação entre as coisas (TLP, 3.031, 3.1432, 3.221, 4.022, 4.062, 4.461, 5.14, 5.301, 5.542, 6.51, 6.53). Ou ainda para constatar a impossibilidade de se falar acerca daquilo que transcende os limites do mundo (TLP, 5.61, 5.62, 6.11, 6.36). De modo bastante direto, o aforismo 6.53 seja, talvez, o que melhor traduza a compreensão wittgensteiniana dos perímetros da dizibilidade ao declarar que *nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural*.

¹⁸⁷ CHAUVIRÉ, C. *Wittgenstein*. p. 57.

¹⁸⁸ “*Saying has to do with the representing facts, asserting the existence of possible configurations of objects. What is said can be compared to the world and must be either true or false depending on what happens to be the case. While the uses of saying are fairly consistent within the Tractatus, the uses of showing take a number of forms which are not easy to reconcile to each other.*” SHIELDS, P. R. *Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1993, p. 11-12.

declara que aquilo que se mostra não pode ser dito. A estrutura interna da figuração, a forma lógica comum ao mundo e à linguagem, não pode ser veiculada proposicionalmente. O último sentido de *mostrar* aparece quase na conclusão da obra tractatiana e liga-se ao místico. Para além dos confins de toda descrição factual ou possível, existe um horizonte indizível que se revela ao ser humano como portador de sentido¹⁸⁹.

A separação proposta por Stegmüller permite-nos, ainda, uma especificação maior dos dois últimos sentidos do *mostrar*, a saber, o *lógico* e o *místico*. A diferença essencial entre ambos situa-se na natureza da transcendentalidade. A consciência do carácter indizível da lógica emerge da *clarificação conceitual*, obtida mediante a tentativa frustrada de dizer acerca da essência da linguagem o que somente se mostra. Destarte, a forma lógica *mostra-se* ao sujeito que deve contemplá-la silenciosamente. Com relação ao *mostrar místico*, este compreende a *visão beatífica do eterno presente*, ou seja, a dimensão mística no sentido estrito. Ademais, ele se identifica com uma experiência de matriz intuitiva que abraça a pessoa por inteiro e, mormente, a chama à transformação ética radical de sua existência. A densidade própria do *mostrar místico* impede que ele seja posto sob a forma de discurso¹⁹⁰.

No interior do *mostrar místico*, Wittgenstein situa vários temas que envolvem, de modo único, a vida humana. Assim, pertencem a ele: o sujeito transcendental, como aquele que tem para com o mundo uma relação semelhante àquela entre o olho e o campo visual; a ética e a estética, como aquelas que visam a bondade e a beleza, ou seja, o que é perene; o sentido da vida, como algo fora do tempo e do espaço; e Deus, como possível fonte de sentido absoluto para todas as coisas. Tais instâncias apresentam-se ao homem com uma força inigualável. Elas encontram-se distantes e são muito diferentes daquilo que constitui o objeto de estudo e de descrição das ciências¹⁹¹.

Em razão da ênfase dada por Wittgenstein à diferenciação entre *dizer* e *mostrar*, deve ficar claro que o primeiro circunscreve-se à afirmação ou negação de um estado de coisas. Dizer é descrever, objetivamente, o mundo tal e qual ele se apresenta aos sentidos, isto é, a maneira como a realidade é vista e interpretada pelas ciências da natureza. Sob certo aspecto, o estreitamento do sentido do verbo *dizer* no *Tractatus* pode ser entendido como o desfecho de um processo assumido pelo pensador austríaco no desenvolvimento de sua teoria filosófica. Pois, se o mundo é o espaço próprio do que é factual e a linguagem é a sua completa descrição, nada além dos fatos pode ser figurado na linguagem.

¹⁸⁹ Cf.: STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. p. 424-427.

¹⁹⁰ Cf.: PINTO, P. R. M. *A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein*. p. 44-48.

¹⁹¹ Cf.: TLP, 5.62-5.641; 6.4-6.522.

Conforme acenamos anteriormente, a separação entre o que pode ser dito com clareza e aquilo que apenas se mostra é indicado como o núcleo interpretativo do *Tractatus* e como o foco de atenção de toda a atividade filosófica. A distinção entre *dizível* e *indizível* situa Ludwig Wittgenstein no rol dos filósofos que propuseram uma linha divisória entre a esfera dos fatos e a esfera dos valores, todavia numa situação muito peculiar. Isto porque, na teoria tractatiana, a linguagem lida apenas com as coisas que são relativas. O conjunto dos valores absolutos e a dimensão significativa da existência humana são verdades de matriz intuitiva, portanto não podem ser descritas.

Considerado no contexto vienense, portanto, o *Tractatus* procura fornecer um fundamento teórico para a distinção entre as esferas da razão e da fantasia, na qual se baseou a crítica vienense da sociedade nas primeiras décadas deste século. Assim entendida, a separação radical por Wittgenstein dos fatos e valores pode ser encarada com o término de uma série de esforços para distinguir a esfera da ciência natural da esfera da moralidade, os quais tinham começado com Kant, sido intensificados com Schopenhauer e passado a ser absolutos com Kierkegaard. Tal como Kant, Wittgenstein estava preocupado, ao mesmo tempo, em defender a adequação da linguagem como instrumento científico do ceticismo de Mauthner; a teoria do modelo da proposição tornou-se a base sobre a qual Wittgenstein pode dar à linguagem científica um fundamento seguro, embora traçando uma distinção absoluta entre o que a linguagem *diz* e o que ela *mostra* – ou seja, o que é *superior*.¹⁹²

Os problemas surgem quando se almeja formular lingüisticamente estas questões¹⁹³. Assim, a atividade filosófica consiste em clarificar os pensamentos e proposições de maneira que não ultrapassem os limites que lhes são próprios. E a explicitação da tarefa da filosofia compreende o ponto seguinte da nossa reflexão.

¹⁹² JANIK, A.; TOULIM, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 228.

¹⁹³ “This is his one and ever recurring thought: that the higher sphere, values, God do not form part of the world, are not something within the world, to be found in it and proved to exist (not something, the, which things, the facts, the world say): but something manifested by the world seen from outside. No matter whether the attempt made by Wittgenstein in the *Tractatus* is a success or a failure, the decisive significance of the book, I believe, remains unaffected. It consists in having established the irrefutable separation between the higher sphere, which exists, and its expression, which is problematical, and in having shown up the fundamental dubiousness of such expression.” ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 98.

3.3.5 A filosofia é uma atividade

O período moderno-contemporâneo vem sendo qualificado como a idade da razão instrumental, na qual sobressaem as técnicas e o saber de matriz poética. As ciências empírico-formais que emergiram nesse contexto foram organizadas a partir dos horizontes da hipótese e da comprovação, da necessidade de um método adequado de pesquisa e, sobretudo, da urgência pela clareza e precisão de suas teorias e confirmações. Sob certo aspecto, as áreas da vida humana que não concorrem para a especialização, melhora e avanço dos procedimentos e mecanismos de manipulação do mundo são consideradas, em sua maioria, irrelevantes para o espírito exclusivamente tecnicista e pragmático¹⁹⁴.

O crescente rigor científico nas diversas disciplinas exatas e as exigências de um discurso ausente de ambigüidades e lacunas afetaram de modo singular a filosofia no século XX. Inclusive, falou-se nesse tempo de um processo de *viragem* como uma espécie de inflexão radical da especulação filosófica em direção à linguagem. Pelo menos, em sua vertente semântica, esse projeto consistiu em

[...] montar uma linguagem desinfetada para a filosofia: insistir em claras definições daqueles termos que podiam ser definidos, rechaçar todas as tentativas desorientadas de definição de termos que eram essencialmente indefiníveis, e revelar as *verdadeiras* formas de articulações subjacentes na, por vezes, enganadora roupagem da gramática e sintaxe com que a linguagem cotidiana reveste os nossos pensamentos.¹⁹⁵

No que se pode perceber, mais do que na filosofia tradicional, os objetivos acima encontram suas raízes nas ciências empíricas e no desejo de uma descrição direta e exaustiva do mundo. Assim, a nova abordagem filosófica, na sua nascente orientação lingüística, precisava ser regida pelos princípios de exatidão e clareza que marcavam o conhecimento positivo¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Cf.: ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 83-84.

¹⁹⁵ JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 248.

¹⁹⁶ “A virada lingüística acontece na esteira de um processo mais amplo de crítica à Razão metafísica com a sua conseqüente atração para o pólo da Razão lógico-matemática. Com a transformação da Razão clássica num tipo de racionalidade lógico-matemática, o próprio conceito de razão acaba por se submeter a um processo de reinvensão, a partir do qual a Razão passa a se autocompreender como produtora de ciência e de técnica, ordenada a partir dos procedimentos metódicos da experimentação e da construção lógica do objeto. Esta Razão instrumental caracteriza-se, tanto por postular uma extensão do modelo poético de conhecimento aos domínios da *theoría* e da *práxis*, quanto por não aceitar uma outra teleologia que não seja o *finis operis*. É no bojo deste processo que o “linguistic turn” promove um deslocamento da crítica à Metafísica clássica do âmbito da crítica ao conhecimento para o âmbito da análise lógico-semântica das proposições metafísicas”. AQUINO, M. F. *Para uma ontologia da linguagem*. In: Síntese Nova Fase, v. 23, n.º 74, 1996, p. 302.

A preocupação com o complexo mecanismo da linguagem humana e o plano de especificação da atividade filosófica repercutiram, diretamente, no solo austríaco e tiveram suas ressonâncias no pensamento de Ludwig Wittgenstein. O *Tractatus* analisa os vínculos entre filosofia e linguagem sob uma perspectiva bastante original. Logo no prefácio da obra, o autor assevera que a maioria dos problemas filosóficos emerge do não entendimento da lógica que orienta a linguagem. Ademais, no aforismo 4.0031, ele identifica a atividade filosófica à crítica da linguagem, porém não segundo a proposta de Mauthner¹⁹⁷.

Aproveitando a deixa do parágrafo anterior, abrimos um espaço para retomarmos a questão das proximidades e distanciamentos entre as *Contribuições à Crítica da Linguagem* e o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Não obstante seja complexo precisar o quanto Mauthner influenciou Wittgenstein, vale lembrar que o nome dele faz parte da lista dos poucos pensadores citados no *Tractatus*. Em termos de congruência de pensamento, podemos evidenciar a compreensão da filosofia como permanente crítica da linguagem. À filosofia compete, segundo os dois pensadores, tarefa de realizar a clarificação conceitual, bem como de apresentar ao homem as condições de ultrapassar a própria linguagem¹⁹⁸.

A *metáfora da escada* aparece nas duas obras em tela como elemento ilustrador da tarefa filosófica acenada anteriormente. Em ambas, o caminho ascensional indica o processo de superação ou de abandono da linguagem. No caso de Mauthner, a atitude correta do homem no mundo, após tomar consciência de que as palavras não dão conta da realidade e de que as nossas verdades são apenas tautologias, é o silêncio total. Porém, este calar é mais significativo e importante do que tudo o que é verbalmente exprimível. No que tange à escalada transcendental tractatiana, embora postule os limites do dizível, ela também declara a necessária ultrapassagem da linguagem e a postura silenciosa diante do sublime¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Cf.: TLP, p. 131; 4.0031.

¹⁹⁸ Cf.: PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 138.

¹⁹⁹ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 144-145 e PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 136-138. A *metáfora da escada* é também uma imagem muito cara à literatura mística, seja esta filosófica ou religiosa. Ela é utilizada como representativa do itinerário espiritual, ou seja, a *subida da escada* descreve a ascese progressiva da *alma* (pessoa) rumo a *Deus* (Absoluto). No contexto cristão, ela comporta três etapas ou degraus fundamentais: a purificação (os principiantes); a iluminação (os avançados); a união mística (os perfeitos). Apesar de a escalada mística ter assumido, historicamente, diversos nomes ou mesmo um número maior de etapas, o que realmente importa é que se trata de um caminho árduo de superação no qual a meta é a contemplação perfeita, o amor supremo, o próprio Deus. Para tanto, faz-se necessário a transformação radical de vida e a abertura incondicional à graça divina. De certo modo, as perspectivas de Mauthner e de Wittgenstein associam-se a essa tradicional imagem da literatura mística nos seguintes aspectos: a compreensão de que o homem, embora limitado, tende a algo Superior; o itinerário ascensional é exigente e implica abandonos e mudanças; o último passo da subida traz consigo uma experiência contemplativa que, na maioria das vezes, não pode ser posta em palavras. Um breve relato sobre a utilização da *metáfora da escada* pelos místicos cristãos pode ser encontrado em: MORGAIN, S. M. *Escada*. In: BAZAGLIA, P. (Editor). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003, p. 363-364.

Outro ponto que une pensamento de Mauthner ao de Wittgenstein é o tema do *misticismo*. Eles são concordes em assegurar a existência de uma dimensão que supera a habilidade discursiva do homem. Tal horizonte de sentido só pode ser acessado por meio da intuição e deve ser contemplado silenciosamente.

[...] the *Tractatus* and Mauthner's *Kritik* both end with a turn toward mysticism. For Mauthner the premise that some unmediated and extralinguistic mode of experience exist leads to a mystical yearning for that kind of experience. Wittgenstein, after working through propositions about what is sayable, declares that some things still elude us, and that these things may ultimately be more important than any knowledge we do have.²⁰⁰

Gershon Weiler sustenta que a experiência mística deve ser compreendida como o ápice das obras desses dois filhos do Império Habsburgo²⁰¹.

Em se tratando das incompatibilidades do texto wittgensteiniano com a filosofia mauthneriana, ressaltamos: a compreensão da linguagem como figuração da realidade, a afirmação da forma lógica e, por conseguinte, o resultado da crítica da linguagem. Como vimos, a análise Fritz Mauthner principia na constatação da incapacidade das palavras de captarem as coisas e termina na declaração da impossibilidade de qualquer discurso sobre a realidade, invocando o silêncio absoluto. Por sua vez, Wittgenstein, convencido da capacidade representacional da linguagem ordinária, afirma que, ao lado da dimensão indizível que atravessa a vida humana, existe um espaço próprio dedicado às coisas que podem e devem ser ditas com clareza. A linguagem possui o potencial necessário para descrever significativamente o mundo e transmitir conhecimentos com razoável certeza e plausibilidade científica.²⁰²

Ao contrário do ceticismo radical das *Contribuições à Crítica da Linguagem*, o *Tractatus* apresenta-se como a tentativa de elaborar uma crítica geral da linguagem, capaz de mostrar como as proposições podem representar fatos ou estados de coisas e servir, assim, aos propósitos das ciências naturais. E no contexto da descrição do mundo pela linguagem, Wittgenstein atribui à filosofia a tarefa de clarificar as proposições de tal modo que o *dizível* e o *indizível* sejam respeitados. Distante da preocupação tradicional com a origem, existência e fim de todas as coisas, ela, a filosofia, tem como ofício analisar, elucidar, delimitar os pensamentos para que estes não ultrapassem os limites do discurso dotado de sentido. Assim, ela se configura como permanente crítica da linguagem²⁰³.

²⁰⁰ BREDECK, E. *Mauthner, Fritz (1849-1923)*. p. 5894.

²⁰¹ Cf.: WEILER, G. *On Fritz Mauthner's critique of language*. p. 86.

²⁰² Cf.: TLP, 2.1; 2.12; 3; 3.2; 4; 4.001-4.002 e WEILER, G. *On Fritz Mauthner's critique of language*. p. 80-87.

²⁰³ Cf.: TLP, 4.0031

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste em elucidações. O resultado da filosofia não são *proposições filosóficas*, mas é tornar claras as proposições. Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.²⁰⁴

Ludwig Wittgenstein reserva os aforismos finais do *Tractatus* para emitir o seu veredicto definitivo acerca da atividade filosófica. Conforme a proposição 6.53, as únicas coisas que podem ser ditas *filosoficamente* são aquelas que dizem respeito às ciências da natureza. Os temas genuinamente filosóficos são agrupados sob o título de contra-sensos, pois se resumem em tentativas frustradas de representar, por meio de proposições, o que transcende os limites da linguagem. Em decorrência disto, o autor do *Tractatus* adverte que todas as vezes que alguém insistir em enunciar algo dessa natureza deve ser mostrado a ele que “*não conferiu significado a certos sinais em suas proposições*”. Embora insatisfatório para muitos, esse é o único método correto em filosofia²⁰⁵.

Como fica a obra tractatiana perante as exigências acima? É óbvio que ela não se enquadra e tampouco se firma dentro dos parâmetros das ciências empíricas. Como quis o próprio Wittgenstein, o *Tractatus* se compreende como uma investigação radical acerca das condições de dizibilidade do mundo pela linguagem e, assim, ele é um texto filosófico e, como tal, marcado por contra-sensos. Todavia, é uma obra que, ao ser escalada e transposta corretamente, permite ao leitor a visão das coisas como elas realmente são²⁰⁶. Dito de outro modo, o entendimento dos aforismos tractatianos revela ao sujeito, a um só tempo, a exigência da clareza conceitual acerca do que pode ser dito e a necessidade do silêncio sobre o que não pode ser figurado proposicionalmente.

²⁰⁴ TLP, 4.112.

²⁰⁵ Wittgenstein não nivela a filosofia às ciências da natureza. Ao contrário, aquela se encontra acima ou abaixo destas. A filosofia ocupa um lugar de destaque na ordem do conhecimento humano. O saber específico das ciências empírico-formais limita-se à descrição dos eventos que acontecem ou podem acontecer no mundo, por sua vez, “[...] a filosofia realiza a tarefa mais fundamental de descrever as condições de possibilidade de descrição do mundo.” PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 144.

²⁰⁶ A *metáfora da escada* assume no *Tractatus* duas perspectivas distintas, porém congruentes. “*A escada lógica é caracterizada pela atitude suicida da crítica da linguagem, que tenta dizer a respeito da linguagem aquilo que apenas se mostra e não pode ser dito. [...] A escada ética se caracteriza pela atitude suicida de (Wittgenstein) alistar-se como voluntário no exército austríaco, colocando a própria vida em risco para descobrir-lhe o sentido.*” Em termos de resultado do caminho ascensional, a subida da primeira parece ter proporcionado ao filósofo austríaco a clarificação silenciosa acerca da incapacidade essencial da linguagem tratar de sua própria estrutura e da experiência mística. E a segunda, a *visão beatífica do eterno presente*, significada pelo encontro do sentido da vida. Ademais, são comuns a elas as experiências de *morte e ressurreição*. Enquanto a *ascensão lógica* implica “*o morrer para o discurso e o renascer através da clarificação silenciosa*”, a *ascensão mística* implica “*o morrer através da negação do sujeito empírico egoísta e o renascer através da intuição do sujeito transcendental*”. A confluência das duas escadas se revela na releitura do aforismo 7: “*Sobre aquilo de que não se pode falar (por razões lógicas), deve se calar (por razões lógicas e éticas).*” Cf.: PINTO, P. R. M. *A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein*. p.15.

Em resumo, pode ser afirmado que a definição da atividade filosófica no *Tractatus* está, indelevelmente, ligada ao sentido completo da obra. Ou seja, a filosofia, a despeito de limitar o campo das ciências naturais ou representar objetivamente o dizível, exerce uma outra função: a de significar o indizível. Ao *clarear* o dizível, ela *mostra*, aponta o místico. Para além do científico, do pensamento, da palavra, existe um horizonte que, embora não captado na linguagem, manifesta-se no contexto da clarificação proposicional²⁰⁷. A compreensão de que o dizível revela o indizível foi compartilhada por Wittgenstein com Engelmann num comentário a um poema. Com as palavras do jovem filósofo austríaco, encerramos: “[...] *if only you do not try to utter what is unutterable then nothing gets lost. But the unutterable will be – unutterably – contained in what has be uttered.*”²⁰⁸

3.4 A recepção imediata do *Tractatus*

À proporção dos desafios e frustrações que Ludwig Wittgenstein encontrou para se readaptar ao mundo pós-guerra situam-se os problemas e dissabores que ele teve de enfrentar não apenas com a publicação, mas, sobretudo, com a interpretação subsequente da *obra de sua vida*. O receio ou mesmo a intuição de que o seu manuscrito não seria compreendido era algo que o incomodava bastante e devemos admitir que tal sentimento se revelou, historicamente, muito mais do que uma quimera. A nossa hipótese é que um dos fatores que ampliaram as dificuldades de apreensão do conteúdo essencial do *Tractatus* foi a *resistência* de seus leitores imediatos em assimilarem as convicções pessoais que nortearam o seu autor. Nesse sentido, o nosso objetivo aqui é tentar mostrar como a obra foi recebida por dois antigos amigos do jovem filósofo austríaco e por alguns de seus contemporâneos.

Durante o período em que permaneceu no campo de concentração, Ludwig Wittgenstein procurou restabelecer seus laços de amizade e intelectuais com Frege e Russel, aos quais enviou cópias do manuscrito. O matemático alemão se prontificou a colaborar com o filósofo austríaco não apenas lendo o seu texto, bem como procurando um local apto à sua publicação. Porém, tão logo Wittgenstein recebeu as considerações de Frege, concluiu que este não havia compreendido absolutamente nada de sua obra. Por causa dessa incompreensão, Frege desencorajou Wittgenstein a tentar a publicação do manuscrito em

²⁰⁷ Cf.: FAUSTINO, S. *A experiência indizível*. p. 40.

²⁰⁸ ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 7.

algum periódico alemão, pois, fora as devidas correções, seria necessário que o texto fosse dividido e transformado em artigos²⁰⁹.

A situação com Bertrand Russel parecia que teria um desfecho diferente da anterior, pois Wittgenstein e ele passaram uma semana juntos em Haia, no mês de dezembro de 1919, discutindo os aforismos do manuscrito. Em decorrência do encontro, Russell assumiu para com Ludwig o compromisso de traduzir o seu texto para o inglês, escrever-lhe uma introdução e se empenhar na sua publicação. O filósofo austríaco ficou bastante animado por saber que a obra de sua vida traria consigo o *imprimatur* do renomado professor britânico. Nessa época, ele entrou em contato com Reclam, que se dispôs a imprimir o *Tractatus*, desde que viesse acompanhado da referida introdução²¹⁰.

Em meados de março de 1920, Wittgenstein recebeu uma carta de Russell, na qual este lhe solicitou que se responsabilizasse pela versão alemã da *introdução* e o informasse sobre quaisquer erros ou discordâncias de interpretação. No mês seguinte, Ludwig respondeu, agradecendo ao professor pelo trabalho realizado, todavia manifestando-lhe certo descontentamento com o texto da introdução. Mesmo assim, afirmou que, tão logo fosse possível, enviaria o material a Reclam. Porém, quando Wittgenstein viu a tradução definitiva do comentário de Bertrand Russel, ele se deu conta de que aquilo não tinha condições de funcionar como um esclarecimento de sua filosofia. Destarte, Wittgenstein novamente escreveu a Russell e disse-lhe que as suas observações vertidas para o alemão haviam redundado em superficialidades e incompreensões e, portanto, era inadmissível que elas viessem impressas junto do texto do manuscrito. Em razão desta negativa, Reclam se recusou a garantir o compromisso da impressão do *Tractatus*²¹¹.

Além de Frege e Russel, um grupo que merece destaque no que diz respeito à leitura e interpretação do *Tractatus* é o Círculo de Viena. Esse teve sua origem na capital

²⁰⁹ Cf.: MONK, R. *Wittgenstein*. p. 168-169.

²¹⁰ Ludwig Wittgenstein retomou seu contato com Russell após quase três anos de distanciamento. Nas várias cartas que escreveu a partir de então, ele insiste em afirmar seu carinho e respeito pelo antigo professor e amigo; manifesta-lhe o sincero desejo de que conheça a *obra de sua vida*; confessa-lhe a certeza de que não será compreendido por quem quer que seja, especialmente por ele e por Frege; sugere-lhe um encontro pessoal para discutirem as teses do manuscrito. Cf.: McGUINNESS, B. (Ed.). *Wittgenstein in Cambridge*. p. 86-136.

²¹¹ Fora essas experiências, Wittgenstein tentou a publicação do seu manuscrito com outros três editores. Johada não assumiu a impressão da obra, alegando motivos técnicos. Wilhelm Braumüller exigiu que Wittgenstein arcasse com todas as despesas, pois a edição do livro não seria um bom negócio. Ludwig von Ficker também se negou a imprimir o texto devido a questões financeiras. O certo é que, após o episódio com Reclam, Ludwig Wittgenstein desistiu de lutar pessoalmente pela publicação do seu escrito filosófico. Graças à iniciativa de Bertrand Russell a obra foi impressa por Wilhem Ostwald no *Annalen der Naturphilosophie* e na Inglaterra, por Kegan Paul. Um histórico detalhado de todas as tentativas de impressão do *Tractatus* pode ser estabelecido a partir da leitura das cartas que Wittgenstein escreveu a Engelmann, a Russell e Ludwig von Ficker. Cf.: ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 2-59; McGUINNESS, B. (Ed.). *Wittgenstein in Cambridge*. p. 29-136; WITTGENSTEIN, L. *Lettere a Ludwig von Ficker*. p. 47-79.

austríaca nos inícios do século XX, quando alguns intelectuais vienenses se reuniram com o intuito de estabelecer um novo padrão de análise conceitual, tanto para a filosofia quanto para as ciências empíricas. A finalidade primeira do movimento neopositivista era garantir o estatuto científico às disciplinas filosóficas e, para tanto, fazia-se necessário a superação dos falsos problemas metafísicos, apoiando-se na análise lógica das proposições²¹². Ademais, o programa almejava também a unificação metodológica de todas as ciências com base numa linguagem clara, objetiva e rigorosa. E os membros do Círculo de Viena encontraram na filosofia tractatiana a inspiração intelectual que necessitavam para levar adiante seus empreendimentos investigativos.

Quase desde o momento de sua publicação, a natureza e a filosofia do *Tractatus* de Wittgenstein deram motivo para mal-entendidos e interpretações errôneas entre os seus contemporâneos vienenses, e o seu próprio desaparecimento da cena filosófica em nada contribuiu para melhorar a situação. Se pusermos de lado aquelas últimas cinco páginas (da Proposição 6.3 em diante), as técnicas intelectuais desenvolvidas no resto do livro prestam-se a usos muito diferentes, tanto em matemática quanto em filosofia, e pode ser citadas em apoio a atitudes intelectuais inteiramente antagônicas às do próprio Wittgenstein. Em consequência disso [...], o *Tractatus* tornou-se a pedra fundamental de um novo positivismo e empirismo; e isso redundou num movimento inteiramente antimetafísico, o qual arvorou o conhecimento científico em modelo daquilo em que o homem racional deve acreditar [...].²¹³

Os problemas morais e religiosos do jovem Ludwig que se mostram na sua primeira produção filosófica tiveram seu surgimento no solo vienense anterior a 1914 e foram potencializados durante as experiências de enfrentamento da morte nos campos de batalha da Primeira Guerra²¹⁴. Porém, o *Tractatus* foi estudado em sua terra natal por filósofos cuja preocupação imediata não era a integridade moral ou o sentido da vida, mas, sobretudo, o soergimento de um país destruído pela guerra. Deste modo, o movimento neopositivista assumiu as partes da filosofia wittgensteiniana que continham aplicabilidade técnica – as funções de verdade, a teoria da afiguração, a possibilidade de descrição científica do mundo – e deixaram de lado tudo aquilo que se aproximava de uma certa intuição metafísica²¹⁵.

²¹² “Na medida em que as questões da filosofia tradicional interessam-se apenas por matérias concretas, elas devem ser respondidas por ciências empíricas, e, na medida, em que forem além disto, carecem de qualquer função cognitiva, devendo ser eliminadas do campo da cognição. HALLER, R. *Wittgenstein e a filosofia austríaca*. p. 27

²¹³ JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 244.

²¹⁴ “I can’t write you anything about logic today. Perhaps you regard this thinking about myself as a waste of time – but how can I be a logician before I’m a human being! Far the most important thing is to come to terms to myself.” MCGUINNESS, B. (Ed.) *Wittgenstein in Cambridge*. p. 63. “Tal vez mañana me incorpore a los exploradores, a petición mía. Entonces comenzará para mí la guerra. ¡Y puede ser que también la vida! Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida.” DS, p. 147.

²¹⁵ Segundo Janik e Toulmin, essa consideração histórica é de fundamental importância para se compreender a influência do *Tractatus* no pensamento neopositivista. Os membros do Círculo de Viena enxergaram na filosofia de Wittgenstein o espaço privilegiado de congruência entre lógica, matemática, física e positivismo. Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 292-293.

Willian Bartley III assevera que, se acatamos a visão neopositivista como paradigma exclusivo de interpretação do texto tractatiano, então pode-se concluir que a intenção do seu autor era, radicalmente, condenar como sem sentido toda e qualquer proposição que não cumprisse as possibilidades de verificação empírica. Entretanto, ele mesmo reconhece que a abordagem do Círculo de Viena não pode ser aceita como único caminho de acesso ao *Tractatus*, tendo em vista que o próprio Wittgenstein afirmou a limitação da linguagem e apontou para o indizível. Numa linha análoga, situa-se a interpretação de Christiane Chauviré, segundo a qual Wittgenstein considerava a leitura positivista e antimetafísica que os membros do Círculo de Viena fizeram do *Tractatus* algo medíocre e vulgar. Ademais ela destaca que o filósofo austríaco, nas poucas vezes em que freqüentou as sessões neopositivistas, ao invés de discutir lógica e filosofia, o que a todos encantava, obstinava-se em declamar poesias²¹⁶.

A whole generation of disciples was able to take Wittgenstein for a positivist because he has something of enormous importance in common with the positivists: he draws the line between what we can speak about and what we must be silent about just as they do. The difference is only that they have nothing to be silent about. Positivism holds – and this is essence – that what we can speak about is all the matters in life. *Whereas Wittgenstein passionately believes that all that really matters in human life is precisely what, in his view, we must be silent about.* When he nevertheless takes immense pains to delimit the unimportant, it is not the coastline of that island which he is bent on surveying with such meticulous accuracy, but the boundary of the ocean.²¹⁷

O estudo da vida de Ludwig Wittgenstein, a análise aprofundada do *Tractatus*, a leitura das correspondências enviadas a Bertrand Russell, Ludwig von Ficker e Paul Engelmann permitem-nos sustentar que o joven filósofo austríaco não era neopositivista e tampouco desejava que a obra de sua vida fosse interpretada meramente sob o viés lógico-científico. Se, por um lado, os membros do Círculo de Viena enfatizavam a proeminência incomparável do que podia ser dito e verificado empiricamente, o autor do *Tractatus*, embora insistisse na clareza da linguagem, permanecia reconhecendo a dimensão sublime e intuitiva da vida como a única que possui valor autêntico e, em razão disso, é indizível²¹⁸.

²¹⁶ Cf.: BARTLEY III, W. W. *Wittgenstein*. p. 45-70 e CHAUVIRÉ, C. *Wittgenstein*. p. 65-68

²¹⁷ ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 97.

²¹⁸ Cf.: BALDINI, M. *Ludwig Wittgenstein (1889-1951): o silêncio, a ética e a religião*. In: PENZO, G; GIBELLINI, R. (organizadores). *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 288-289.

3.5 Ponto de convergência

Conforme vimos nesta unidade capitular, Wittgenstein assumiu como princípio norteador do *Tractatus Logico-Philosophicus* o estabelecimento de limites precisos e irrevogáveis para as formulações lingüísticas. A sua teoria filosófica estabelece que a linguagem e o mundo se encontram em nítido paralelismo, sendo a correspondência direta entre ambos sustentada pela forma lógica. Deste modo, o homem possui as condições necessárias para descrever completamente aquilo que acontece ao seu redor, o que lhe proporciona um conhecimento razoável da realidade. Não devemos nos esquecer que Wittgenstein afirmou, de maneira radical, que a linguagem humana dá conta apenas dos fatos do mundo e tudo o mais que os supera não pode ser figurado proposicionalmente.

Fundamentados no prefácio e nos aforismos finais do *Tractatus*, bem como assistidos pelas reflexões expostas nesta dissertação, acreditamos que o jovem filósofo austríaco estava convencido sobre o que calar e por que calar. A sua intenção era proteger o indizível, delimitando o espaço de manobra do que pode ser dito. Aliás, é possível visualizar uma posição dupla do discurso científico no interior de sua obra. Se, por um lado, o conhecimento próprio das ciências da natureza é o único que tem qualidade cognitiva e, portanto, cumpre os critérios para ser expresso lingüisticamente, por outro, tal conhecimento não inclui nada daquilo que mais importa ao homem. “*Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados.*”²¹⁹

A ciência lida com os fatos do mundo, nos quais imperam a mudança, a relatividade e a ausência de valores absolutos. O sentido do mundo, a verdade fundamental de nossas vidas, a experiência contemplativa da unidade de todas as coisas não podem ser descritas e, tampouco, explicadas através do raciocínio lógico e da expressão verbal. Segundo Paulo Margutti, o escopo imediato do *Tractatus* é deixar claro que não apenas nossa linguagem é limitada e, eminentemente, descritiva, mas também que a finalidade da existência não é sufocada pela perspectiva técnica. A vida humana é envolvida por uma dimensão superior que está para além dos limites da descrição. Se a expressão mais elevada da linguagem está nas ciências da natureza, a face mais notável e significativa da vida é a experiência mística²²⁰. Podemos agora dirigir-nos à análise da sublimidade do *inefável*.

²¹⁹ TLP, 6.52.

²²⁰ Cf.: PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 309.

4 O MÍSTICO INDIZÍVEL E O SENTIDO DA VIDA

4.1 Ponto de partida

Em termos gerais, o caminho que desenvolvemos neste texto dissertativo até o presente momento se subdividiu em dois: a aproximação do contexto amplo da vida de Ludwig Wittgenstein e a abordagem especializada dos temas tractatianos que precedem os aforismos sobre o misticismo. Nós cremos que o estudo destas linhas distintas, porém congruentes, é bastante favorável à análise e ao entendimento mais apropriado do *místico*, que se destaca entre os aspectos controversos e polêmicos da obra do jovem pensador austríaco. Inclusive, vimos no final do último capítulo que a dimensão indizível se revelou a questão mais problemática nas interpretações da filosofia tractatiana. Ao que parece, em razão do fato de Wittgenstein ter preferido o silêncio à contestação pública dos seus leitores, as observações de Bertrand Russel e a leitura do Círculo de Viena foram as perspectivas que dominaram o cenário dos ensaios imediatos acerca do *Tractatus*.

Sem a pretensão de resolver todas as dificuldades interpretativas, nós consideraremos o *misticismo* em dois momentos distintos. Primeiramente, apresentaremos uma síntese das compreensões etimológica e teológica do *místico*, com ênfase no pensamento de Angelus Silesius. O termo será analisado na leitura corrente dos aforismos tractatianos que versam a seu respeito. Destacaremos também os pontos concordantes nos dois passos anteriores, acrescentando uma breve reflexão sobre o *místico* à luz teologia negativa. No segundo momento, proporemos uma associação entre a intuição mística manifesta no *Tractatus* e algumas atitudes assimiladas por Wittgenstein durante o período em que serviu no exército austríaco e que tiveram repercussões em sua vida. A nossa hipótese é que, embora o filósofo austríaco tenha se calado perante as instâncias significativas que compõem o *místico*, ele procurou encarná-las profundamente em seu modo de ser.

4.2 Há por certo o Inefável. Isto se *mostra*, é o Místico

4.2.1 A explicitação do termo *místico*

O vocábulo *místico* encontra-se vinculado desde a sua compreensão original à dimensão do silêncio. Em seu livro sobre experiência mística, Lima Vaz estabelece um relacionamento interessante entre *místico*, *mistério* e *mística*, fazendo corresponder a cada um respectivamente o *sujeito da experiência*, o *objeto da experiência* e a *reflexão sobre a relação místico-mistério*. De acordo com Lima Vaz, estes termos provêm da matriz grega *myein* (fechar os lábios ou os olhos) a partir da qual metaforicamente se compreende o *iniciar-se* e do qual derivam os seguintes conceitos: *mýstes*, o iniciado; *mystikós*, o que diz respeito à iniciação; *tà mystiká*, os ritos de iniciação; *mistikós* (advérbio), secretamente; *mystérion*, o objeto da iniciação²²¹. Apesar de ter assumido variações e apropriações históricas distintas, o vocábulo *místico* se firmou como pertinente ao discurso ligado à vida religiosa²²².

Segundo Dietmar Mieth, o sentimento místico tem a ver com a necessidade humana de sentido e também com as respostas fundamentais para os dramas que envolvem a existência. O *princípio primeiro* e o *fim último* de todas as coisas aparecem no contexto da mística não sob a forma do raciocínio discursivo, mas sob a perspectiva singular e intensa da experiência. Assim, a teologia mística parte do pressuposto de que o homem é capaz de vivenciar algo da presença do Divino. Em geral, tal contato concede ao sujeito uma confiança incontestável de sua comunhão com o Absoluto que, apesar de eminentemente significativa, não pode ser colocada em palavras. Trata-se de um *sentimento oceânico* que não se encontra em condições de ser traduzido proposicionalmente em virtude dos limites da linguagem²²³.

²²¹ Cf.: VAZ, H. L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 17.

²²² Mieth adverte que o uso da expressão *mística* assumiu na história um caráter *inflacionário*. Isto porque ela tem sido aplicada às tradições religiosas muito distintas – fala-se na *mística judaica, cristã, budista, hindu, islâmica* – e ainda se recorre a ela com o objetivo de tipificar caminhos espirituais no interior do próprio catolicismo – temos a mística franciscana, carmelita, jesuítica, francesa, alemã. Mas, ainda assim, o termo conservou a sua característica essencial de ser elo entre o humano e o divino. Cf.: MIETH, Dietmar. *Mística*. In: EICHER, P. (org.) *Diccionario de conceptos teológicos*. v. II. Barcelona: Editorial Herder, 1990, p. 88-89.

²²³ Cf.: MIETH, Dietmar. *Mística*. p. 88. Veja também LONGCHAMP, Huot de. *Mística*. In: LACOSTE, J. Y. *Diccionario crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004, p. 1163. Sugerimos um retorno ao ponto em que tratamos de William James. As suas observações sobre a experiência religiosa encontram ressonância no que é exposto aqui.

Um dos pioneiros a considerar o encontro com Deus nos termos acima foi Pseudo Dionísio. O Aeropagita situa a contemplação extática no centro da experiência mística. Através dela, o homem pode elevar-se acima de si próprio e, assim, reconhecer que está presente em seu interior algo mais do que ele mesmo²²⁴. Ademais, Pseudo Dionísio compreende o *Místico* como o *Mistério Insondável* da existência que se revela à humanidade mediante o seu Filho. E vale notar que um de seus traços originais foi ter estabelecido o conhecimento ou o contato místico na dimensão da incomunicabilidade linguística. Destarte, o silêncio contemplativo se mostra a atitude mais eloqüente na vida.

El hecho es que cuanto más alto volamos, menos palabras necesitamos, porque lo inteligible se presenta cada vez más simplificado. Por tanto, ahora, a medida que nos adentramos en aquella Oscuridad que el entendimiento no puede comprender, llegamos a quedarnos no sólo cortos en palabras. Más aún, en perfecto silencio y sin pensar nada. [...] cuanto más subimos más escasas se hacen las palabras. Al coronar la cima reina un completo silencio. Estamos unidos por completo al Inefable.²²⁵

Nessa mesma perspectiva situa-se o místico alemão Johannes Scheffer, que viveu em meados do século XVII e se tornou conhecido como Angelus Silesius após a sua conversão ao catolicismo. *O Peregrino Querubínico* é considerado a sua obra prima, tendo sido escrito sob a forma de dísticos numerados e dividido em seis livros. O caminho místico-espiritual silesiano tem como escopo a vivência de uma autenticidade religiosa profunda. Numa época na qual o cristianismo enfatizava o aparato ritual, as palavras de Angelus Silesius primavam pela valorização da interioridade pessoal como o espaço propício para a descoberta e o encontro com Absoluto²²⁶.

Os versos iniciais de *O Peregrino Querubínico*, que dão o tom de toda a obra, revelam-se um convite à mudança e à transformação radical da vida. O coração humano deve ser puro, firme e transparente e somente Deus é capaz de saciar a sede premente no seu interior. Diante disso, o texto aponta que o sentido existencial corresponde à união definitiva com a divindade. Porém, esse processo que o homem é chamado a empreender exige o abandono de tudo aquilo que ele acredita saber sobre Deus. Conforme a mística silesiana, o

²²⁴ AREOPAGITA, Pseudo Dionísio. *Teología Mística*. In: MARTIN, T. *Obras completas del Pseudo Dionísio Areopagita*. BAC: Madrid, 1990, p. 371-373. O fenômeno da contemplação se insere no conjunto da experiência mística como uma visão que transcende o véu superficial que a tudo envolve e dirige-se à essência de todas as coisas. Assim, ele lida com o paradoxo ao associar a dualidade e unidade, o efêmero e eterno, homem e Deus. Cf.: MIETH, Dietmar. *Mística*. p. 88.

²²⁵ AREOPAGITA, Pseudo Dionísio. *Teología Mística*. p. 376.

²²⁶ Dados biográficos mais detalhados podem ser encontrados em: PALMER, F. *Angelus Silesius: a seventeenth-century mystic*. In: *The Harvard Theological Review*. v. 11, Nº 2, Apr. 1918, p. 171-202. Disponível em <www.jstor.org/stable/1507119>. Acessado em 08/08/2008; LEPARGNEUR, H; SILVA, D. F. *Angelus Silesius: a mediação do nada*. São Paulo: Queroz Editor, 1986, p. 1-79; FRANK, F. *Messenger of the hearth: the book of Angelus Silesius*. Indiana: World Wisdom, 2005, p. 1-32.

Inefável está além de toda possibilidade de tipificação e o homem, para encontrá-Lo, precisa abandonar sua pretensão de apreendê-Lo, seja por palavras, imagens ou sentimentos.

*A sobredivindade. Os diz-se sobre Deus nunca são suficientes para mim. A divindade ultrapassa: eis a minha vida, minha luz. Bem-aventurado silêncio. Feliz o homem que nada sabe e nada quer. Que não oferece a Deus (que não te equivoques) nem louvor e nem glória. No que se baseia Deus? Deus não se apóia em nada, Ele se mede sem medida! Homem, se és com Ele um só espírito, compreendes isto. Amar é possível, mesmo sem conhecer. O único objeto de meu amor eu ignoro o que ele é: e porque o ignoro, eis porque o escolhi. O qualquer coisa deve ser abandonado. Homem, se tu amas qualquer coisa, na verdade não amas nada. Deus não é isto nem aquilo. Deixa, então, esse qualquer coisa. O poder do não-poder. Quem não deseja nada não possui nada, não sabe nada, não ama nada, possui, sabe, deseja e ama muitos bens ainda.*²²⁷

No dístico sete do primeiro livro, Angelus Silesius acentua a perspectiva *negativa* de sua via mística. Nos versos seguintes, o autor é mais preciso com relação à impossibilidade de conseguirmos, com algum êxito, assimilar o Ser Divino: “*Deus é o puro nada. Nenhum aqui, nenhum hoje o tocam. Quanto mais queres compreendê-Lo, mais ele se torna não-Ser para ti.*”²²⁸ Conforme a abordagem encontrada em *O Peregrino Querubínico*, as idéias que o ser humano possui de Deus não passam de ídolos construídos para a sua própria satisfação. Angelus Silesius reconhece que o maior desafio para aqueles que desejam a experiência de comunhão com o divino é o desvencilhamento desses falsos ídolos²²⁹.

A experiência unitiva com o Absoluto exige também que o homem busque a ultrapassagem da sua vontade individual e dos seus desejos particulares. Para Silesius, a calma e tranqüilidade estão vinculadas à indiferença perante as coisas que nos envolvem e as situações em que nos encontramos. Quanto mais a pessoa se mostra indiferente com relação à alegria e à dor, à felicidade e ao sofrimento, à vida e à morte, mais divina ela se revela. É através do processo de superação da própria vontade que o ser humano vai se tornando semelhante a Deus, deixando de desejar e procurar. O sacrifício do desejo individual equipara-se, na mística silesiana, ao cumprimento da vontade divina. Aliás, a prece mais sublime que o homem pode apresentar a Deus foi ensinada por Jesus no dito *seja feita a vossa vontade*.²³⁰

²²⁷ SILESIUS, A. *O Peregrino Querubínico*. São Paulo: Loyola, 1996. LI, 15,19, 42-45. Veja também L. I, 1-7.

²²⁸ SILESIUS, A. *O Peregrino Querubínico*. L.I, 25.

²²⁹ Cf.: SILESIUS, A. *O Peregrino Querubínico*. L.I, 76.

²³⁰ O tema da oposição entre a vontade individual e a vida em Deus é recorrente na obra silesiana. Cf.: SILESIUS, A. *O Peregrino Querubínico*. LI, 51, 75-76, 84, 98-99, 122, 134, 143, 169, 210, 225-232, 274, 277, 281; LII, 25, 62, 76, 119, 123, 133-135, 140, 144, 155, 169, 181, 193, 197, 200, 237-240; L.III, 19, 128, 136, 172, 176, 219, 229, 233; L.IV, 20, 36, 39, 69, 79, 96, 140, 188, 197, 209; L.V, 11, 13, 31-32, 35, 57, 78, 98, 126, 132, 144, 154, 156, 186, 183, 201-202, 227, 230, 318, 341, 356. Em se tratando do Livro Seis, os dísticos 11 e 82 funcionam como uma espécie de síntese geral de todo o conflito entre as duas vontades.

Não obstante assevere que o homem não encontra Deus nas imagens e tampouco nas palavras, o místico alemão atesta, em sintonia com Pseudo Dionísio e ancorado na tradição agostiniana, que o Ser Divino habita a *alma* humana. E é a partir de lá, desse epicentro existencial, que Ele deve ser procurado, para que então o homem inteiro seja divinizado. Como o discurso é incompetente para traduzir o relacionamento entre o ser humano e Deus, Silesius estatui a oração sincera e silenciosa, complementada pelo viver de acordo com os ensinamentos de Jesus Cristo, como a manifestação excelente da autêntica iniciação mística. Disto se depreende que o modo mais conveniente que o homem possui para demonstrar a sua reverência e o seu respeito para com Deus está não na multiplicação de palavras, mas, justamente, no refugiar-se no silêncio e no conformar-se à vontade divina²³¹.

*Na interioridade do coração, a oração autêntica. Homem, queres saber em que consiste a oração autêntica? Entra em ti mesmo e pede o Espírito de Deus. A oração efetiva. Viver com o coração puro, seguir os caminhos de Cristo, é efetivamente adorar Deus em si. É no silêncio que louvamos a Deus. Tu imaginas, pobre de ti, que o grito de tua boca seja o canto de louvor que convém à Divindade silenciosa? A oração de silêncio. De tal forma Deus ultrapassa tudo que não é possível falar. Tu o adorarás, desde agora, preferivelmente em silêncio.*²³²

Na esteira do que foi afirmado, Dietmar Mieth pondera que os critérios que distinguem a mística cristã de outras experiências análogas devem ser buscados na primazia do conteúdo – *a pessoa de Jesus* – e na vivência prática do Evangelho – *seja feita a vossa vontade*. Compreendidos a partir destas duas observações, os místicos não precisam ser vistos ou pensados como pessoas sobrenaturais e as experiências místicas podem se manifestar na mais débil e simples prece ou na mais fugaz contemplação. Prosseguindo no seu raciocínio, o autor chama a atenção para um dado muito importante. Segundo ele, não são os fenômenos extraordinários (visões, aloçções, transes) que determinam a intensidade da experiência mística. A qualidade e o alcance do contato com o Absoluto se revelam na mudança radical de vida daquele que o encontrou²³³.

²³¹ Além do reconhecimento dos traços *iniciáticos* e inefáveis que perpassam as experiências místicas em geral e da afirmação da centralidade de Jesus no misticismo cristão, Germano Pattaro, em *Il linguaggio Místico*, discute o caráter *negativo* da experiência mística. A palavra *negativo* precisa ser localizada no espaço da impossibilidade da comunicação da experiência como tal. O *sui generis* encontro do homem com o Absoluto sentido de sua vida foge às condições de ser expresso verbalmente, pois a sua profundidade transcende o aparato discursivo de que dispomos. Perante Deus, o homem se encontra no domínio do sublime e do inefável por excelência, devendo, portanto, abandonar toda e qualquer tentativa de por em palavras o que vê e o que sente. A sua atitude correta é a contemplação silenciosa do mistério que o envolve. O silêncio, o negativo, indica assim a atitude reverencial ou, com mais propriedade, a oração que o homem, na sua profunda interioridade, reza a Deus. Cf.: f. PATTARO, G. *Il linguaggio mistico*. In: ANCILLI, E; PAPARAZZI, M. *La mística: fenomenologia e riflessione teologica*. v. II. Roma: Città Nuova Editrice, 1966, p. 492-495.

²³² SILESIUS, A. *O Peregrino Querubínico*. L.I, 237-240. Ainda, L.1, 2-23, 61, 55, 58, 82; L.IV, 66.

²³³ Cf.: MIETH, Dietmar. *Mística*. p. 96.

4.2.2 *Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar*

Não obstante soe meio repetitivo, achamos conveniente recordar, sumariamente, o projeto da crítica da linguagem proposto por Ludwig Wittgenstein. Segundo a filosofia tractatiana, existe uma correspondência biunívoca entre linguagem e mundo que se fundamenta no caráter especular da forma lógica. Além disso, a linguagem e o mundo são contingentes e apenas as situações possíveis podem ser descritas. Num arremate final, o autor do *Tractatus* define o conjunto das proposições científicas como o corpo das proposições dotadas de sentido e o identifica à descrição completa do mundo. Portanto, toda e qualquer tentativa de descrever através de proposições o que transcende a faticidade implica num atentado contra os limites da própria linguagem.

Wittgenstein efetua a crítica da linguagem num sentido tão radical que se torna paradoxal. A atitude de descrever, pela linguagem, as condições de possibilidade da própria linguagem revela-se um fracasso no âmbito do dizer (as proposições tractatianas são contra-sensos), mas aponta decididamente para a possibilidade do sucesso no âmbito do mostrar (a linguagem pelo menos pode descrever o mundo; o místico existe e é inexprimível). Desse modo, a tal ponto de partida paradoxal corresponde o seguinte resultado, também paradoxal: o sentido da vida existe, mas numa dimensão que não pode ser alcançada pela nossa linguagem, que só é capaz de descrever fatos.²³⁴

Ao lado do que *pode ser dito*, Ludwig Wittgenstein sugere que há um horizonte significativo que se mostra ao ser humano. Embora o autor mencione, indiretamente, esta dimensão indizível da existência logo no prefácio e também no momento em que discute a atividade da filosofia, as referências explícitas ao *místico* encontram-se entre os últimos aforismos do *Tractatus*. Para ser mais exato, o termo aparece somente três vezes no texto e, conforme Cyril Barrett, sem qualquer aviso prévio ou explicação subsequente. Disto se infere que o filósofo austríaco *deixa para o leitor* a tarefa de investigar acerca dos sentidos que utiliza o termo em sua obra²³⁵.

Não é errado afirmar que o *indizível* emerge no contexto da filosofia tractatiana simultaneamente às discussões a respeito da impossibilidade real de a linguagem humana figurar aquilo que não é casual, ou seja, a estrutura interna da figuração, a substância do mundo e da linguagem e o horizonte significativo da existência. Os dois primeiros estão

²³⁴ PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 279.

²³⁵ Cf.: TLP, p. 131-133; 4.113-4.115 e BARRETT, C. *Wittgenstein on ethics and religious belief*. Oxford: B. Blackwell, 1991, p. 71. As situações nas quais o termo *místico* aparece no *Tractatus* são as seguintes: a) 6.44, o *místico* é relacionado à experiência de maravilhamento perante a existência do mundo; b) 6.45, o reconhecimento do mundo como *todo limitado* é identificado ao sentimento místico; c) 6.52, o *místico* existe e ele se mostra, numa espécie de constatação de ordem intuitiva.

relacionados ao *mostrar lógico* e último vincula-se ao *mostrar místico*. Vale dizer que, embora estejamos convencidos da relevância do papel desempenhado pela *forma lógica*, que também *se mostra*, nós preferimos considerar, nos pontos seguintes, apenas os temas que perpassam a *dimensão mística*, que é justamente o escopo da dissertação²³⁶.

“*Todas as proposições têm igual valor. [...] Proposições não podem exprimir nada de mais alto.*”²³⁷ Com efeito, do ponto de vista ético, esta esfera superior à qual Wittgenstein se refere pode ser identificada com o *reino dos valores*. Se a realidade é definida como o conjunto do que acontece ou pode acontecer, aquilo que ela envolve é, a seu turno, marcado por características efêmeras. Portanto, o modo como o mundo se constitui impede que sejam verificadas nele instâncias que possam ser qualificadas como perenes e em condições de valorar o fatural.

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual. O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo.²³⁸

A argumentação desenvolvida por Wittgenstein em 6.41 parte da constatação da contingência do mundo e chega ao reconhecimento de que os valores não se divisam na realidade. A despeito destas duas posições, o aforismo em questão não nos habilita a advogar em favor da completa ausência de sentido para a vida. Pelo contrário, a sua primeira sentença deixa entrever que o filósofo austríaco aposta na existência de uma dimensão significativa embora ela deva estar fora do mundo. Para que essa dimensão possa, por assim dizer, cumprir a sua exclusiva função de ser espaço de sentido absoluto, ela não pode equiparar-se aos fatos, pois, do ponto de vista ético, o que compreendemos por *esfera superior*, *horizonte de sentido*, *reino dos valores* não equivale, tractatativamente falando, a *todo acontecer* e a *todo ser assim*.

Baseado no princípio da correlação imediata entre mundo e linguagem, o aforismo 6.42 do *Tractatus* amplia o alcance da reflexão em direção aos valores e estabelece: “*É por isso que tampouco pode haver proposições na ética*”. A linguagem, segundo o prisma do jovem filósofo austríaco, lida apenas com o que é relativo, ao passo que o absoluto, o necessário, o valor em si não se configuram como internos aos seus limites de expressão. Em

²³⁶ Acerca da diferenciação entre o *mostrar lógico* e o *mostrar místico*, sugerimos um retorno ao ponto 3.3.4, cujo título é *O que não pode ser dito se mostra*.

²³⁷ TLP, 6.4; 6.42.

²³⁸ TLP, 6.41.

virtude disso, Wittgenstein constata que a ética não se deixa colocar em palavras e que a sua natureza é transcendental²³⁹.

Suponhamos que haja proposições éticas. Como tais, elas devem ser capazes de exprimir o que há de mais elevado, a saber, os valores e, por meio deles, o sentido da vida. Ora, isso só seria possível se os valores fizessem parte do mundo. Todavia, se isso acontecesse, os valores seriam fatos. Nesse caso, eles seriam meramente acidentais e não teriam valor algum. Portanto, as proposições éticas são impossíveis. Isso não significa, contudo, que a ética não exista. Na verdade, ela aponta para algo que, embora seja importante em nossas vidas, não se deixa exprimir.²⁴⁰

Entre os anos 1929 e 1930, Ludwig Wittgenstein fez uma comunicação na Inglaterra, que foi publicada postumamente sob o título *Conferência sobre Ética*. Neste período já havia completado mais ou menos dez anos do término da redação do *Tractatus*. Contudo, o pensamento contido no texto colabora na compreensão das razões que levaram o filósofo austríaco a defender a impossibilidade das proposições de conteúdo valorativo em sentido absoluto. Na *Conferência*, Wittgenstein principia sua fala destacando certos traços comuns aos temas tratados em ética. Conforme as suas ponderações,

[...] a Ética é uma investigação sobre o que é valioso, ou sobre o que realmente importa, ou ainda, poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver a vida.²⁴¹

Wittgenstein entende que aquilo que é adjetivado como *valioso* pode ser algo relativo ou absoluto. É muito bem possível qualificar um objeto como *bom*. Não há problemas em dizermos *esta poltrona é boa*, quando temos em vista uma avaliação objetiva acerca da durabilidade, segurança e conforto do móvel em questão. Neste caso, procedemos à substituição do adjetivo *bom* por outras expressões correlatas passíveis de verificação empírica e proposições como estas são apenas enunciados sobre fatos. Porém, ao tratarmos, especificamente, dos juízos éticos, da conduta moral, das dimensões do dever, Wittgenstein

²³⁹ Cf.: TLP, 6.42-6.421. “When Wittgenstein goes on to say that ethics cannot be spoken about (aussprechen) because propositions cannot express (ausdrücken) what is higher than facts, he is again consistent with his own theory of language. [...] Transcend means to ‘surmount, pass or lie beyond a limit, exceed’. [...] In the context of TLP, 6.41 it is clear that in calling ethics ‘transcendental’ Wittgenstein is doing no more than reiterating the contents of that entry. What is outside the world, as value, and, hence, ethics is, transcends the world and, hence, is transcendental. Earlier (TLP 6.13) he says: ‘Logic is transcendental’. By this he clearly means that logic is concerned with the structure of the world as a whole; not with the facts but with the totality of the facts. The transcendental of ethical, aesthetic and religious expression is not identical with logical and mathematics. They do not mirror the structure of the world. They treat the world as a whole: they transcend the facts of the world.” BARRETT, C. *Wittgenstein on ethics and religious belief*. p. 29-30.

²⁴⁰ PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 236.

²⁴¹ WITTGENSTEIN, L. *Conferência sobre Ética*. In.: DALL’AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 2ª ed. Florianópolis - São Leopoldo: Editora da UNISINOS e Editora da UFSC, 1995, p. 209.

ressalta que, nestes contextos, encontramos-nos no espaço dos valores absolutos. Assim, quando fazemos afirmações no interior desse espaço, infringimos os limites da linguagem²⁴².

Nossas palavras, usadas tal como fazemos na ciência, são recipientes capazes somente de conter e transmitir significado e sentido naturais. A Ética, se ela é algo, é sobrenatural e nossas palavras representam fatos, do mesmo modo que uma taça de chá somente pode conter um volume determinado de água, por mais que se despeje um litro nela. Disse que em relação a fatos e proposições há somente valor relativo e acerto bem relativos²⁴³.

Numa perfeita harmonia com o *Tractatus*, o filósofo austríaco encerra a sua conferência declarando que nenhuma expressão imaginável teria condições de descrever o que ele entende por valor absoluto. Assevera ainda que recusaria por princípio qualquer expressão que lhe fosse sugerida como capaz de dizer tal coisa. Wittgenstein está certo de que as expressões que tratam dos valores absolutos não são sem sentido por terem sido mal formuladas, mas porque a falta de sentido é algo que lhes é peculiar. Portanto, todas as vezes que se pretende pronunciar algo sobre os temas que se referem ao valor perene, incorre-se no equívoco de ultrapassar os limites da linguagem dotada de sentido²⁴⁴.

Toda a minha tendência – e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de Ética ou religião, é correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes de nossa jaula é perfeita e absolutamente desesperançada. A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso, não pode ser ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano, que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria.²⁴⁵

As reflexões propostas por Wittgenstein com o objetivo de justificar a impossibilidade das proposições éticas são, de certo modo, aplicadas aos temas da *indizibilidade* da *vontade* e de *Deus*. Em relação ao primeiro, o aforismo 6.423 pontua que a psicologia se interessa pela *vontade*, enquanto considerada nos aspectos fenomênicos e empíricos. Contudo, a *vontade*, pensada como instância que fundamenta e qualifica o agir humano, não se configura como objeto de estudo das disciplinas científicas. A ética não é

²⁴² Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Conferência sobre Ética*. p. 211-213.

²⁴³ WITTGENSTEIN, L. *Conferência sobre Ética*. p. 213.

²⁴⁴ “[...] absolute values are incompatible with language because they presume to transcend the arbitrarily predetermined conditions that make language possible. The expressions of value which make sense are relative expressions of value, and they are not rely about value because they can be reformulated as expressions of mere facts. [...] Wittgenstein is emphatic that language can only express facts, and mere facts can never have what he calls ‘the coercive power of an absolute judge’ – yet this is precisely what he requires of Ethics.”

SHIELDS, P. R. *Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*. p. 42.

²⁴⁵ WITTGENSTEIN, L. *Conferência sobre Ética*. p. 220-221.

pertinente ao mundo, pois o bem e o mal pertencem à dimensão do sujeito transcendental, que se encontra no seu limite²⁴⁶.

Se a boa ou a má vontade altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso na linguagem. Em suma, o mundo deve então, com isto, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo. O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.²⁴⁷

Tendo em vista que o sujeito transcendental não realiza qualquer interferência nos fatos do mundo, é possível supor que a mudança propiciada pela contemplação da unidade de todas as coisas seja de carácter interior. Isto é, o mundo daquele que *sofreu* uma experiência dessa natureza é diferente, pois a sua transformação pessoal o habilita a perceber tudo o que envolve com base num ponto de vista totalmente excepcional. O sujeito passa a enxergar as coisas como elas realmente são e, sobretudo, adquire a consciência de que os eventos pertencentes ao mundo não exercem qualquer poder sobre ele. Nem mesmo a morte, normalmente considerada o maior desafio à existência, é algo que o incomoda, porque o sentimento místico lhe confere a absoluta segurança²⁴⁸.

O sujeito que se encontra na *posição privilegiada* descrita acima não está preocupado com a solução das questões científicas. Até porque ele tem a nítida clareza de que a solução radical dos problemas da sua vida não se enquadra na dimensão dos fatos mundanos. A sua atenção principal dirige-se aos horizontes aptos à atribuição do sentido profundo a todas as coisas, inclusive a sua própria existência. E é justamente a partir da busca desse sentido existencial que Wittgenstein propõe uma associação entre o *místico* e *Deus*²⁴⁹.

Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no* mundo. Os fatos todos fazem parte apenas do problema, não da solução. O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é. A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico.²⁵⁰

²⁴⁶ Cf.: NB, p. 118.

²⁴⁷ TLP, 6.43.

²⁴⁸ Cf.: TLP, 6.43-6.4312. Sugerimos um retorno às reflexões feitas a respeito de Schopenhauer e James. Além disso, os temas *segurança absoluta* e *eterno presente* serão tratados adiante.

²⁴⁹ Cf.: NB, p. 77; TLP, 6.4312-6.52. A palavra *Deus* aparece em três circunstâncias distintas no *Tractatus*. Nos aforismos 3.031 e 5.123, é vinculada à idéia de criação. Em 6.372, Wittgenstein se vale da expressão *estar diante de Deus* com o intuito de ilustrar a atitude de algumas pessoas perante as leis naturais. A proposição 6.432 abre a possibilidade para refletirmos sobre Deus na qualidade de sentido absoluto para o mundo, aspecto no qual colocamos a nossa atenção. Conforme o parecer de Philip Shields, as afirmações de Wittgenstein sobre Deus, de modo particular as que aparecem nos escritos de sua juventude, são pouco claras. A explicação plausível para isto, apontada por Shields, é a de que Deus compõe no *Tractatus* o conjunto dos temas situados para além da linguagem. Cf.: SHIELDS, P. R. *Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*. p. 33.

²⁵⁰ TLP, 6.432-6.45.

As proposições acima, ao salientarem as marcas efêmeras da realidade, deixam evidente que os fatos do mundo não colaboram em nada no tratamento e na solução dos dramas humanos. Fazendo um breve retorno ao aforismo 6.41, lá é sugerida a necessidade de valores absolutos e afirmado que o sentido do mundo *deve* estar para além dele. A contingência e a relatividade do mundo supõem a existência de algo que, não se situando no nível fático, esteja em condições de conferir-lhe sentido. A leitura conjunta desse aforismo com os citados acima nos permite postular que Deus se encontra nesta situação favorável. O próprio Wittgenstein o indentifica como o Altíssimo, ou seja, aquele que é indiferente à faticidade.

Here God is being brought in to reinforce a philosophico-logical point about what Wittgenstein calls the higher to which ethical, aesthetic and religious values belongs. But this time a substantive point about God is made: namely, that he is not in the world. In Wittgenstein's thought this means that God is not a fact like others facts, much less a thing among others things. Like everything higher God is transcendent.²⁵¹

Se Deus e, por conseguinte, tudo o que constitui o *místico*, mostra-se como fonte de sentido último ao existente, Ele não pode estar localizado naquilo que é mutável e efêmero. Segundo o ordenamento do *Tractatus*, a possibilidade da revelação de Deus *no* mundo implicaria na sua equiparação ao factual e, sobretudo, na destituição do seu caráter próprio de *Ser Absoluto*. Deus não se revela *no* mundo, pois não está circunscrito às vicissitudes fatuais. Em razão disto, é impossível que estabeleçamos um discurso que Lhe seja correspondente: Deus não faz parte dos *fatos do mundo* e tampouco das *proposições da linguagem*. Portanto, assim como em relação às proposições de conteúdo ético, o silêncio sobre Deus é também exigido pela filosofia tractatiana²⁵².

Após propor as vinculações entre o sentido do mundo, Deus e o místico, Wittgenstein aborda o caráter disparatado do ceticismo. Ele fixa no aforismo 6.5 a necessária correspondência entre *pergunta* e *resposta* no contexto da linguagem. No seu posicionamento, uma questão apenas pode ser colocada proposicionalmente se ela puder ser respondida, e vice-versa. O *nó cego* do ceticismo encontra-se no fato de que ele “[...] *pretende duvidar onde não se pode perguntar. Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma*

²⁵¹ BARRETT, C. *Wittgenstein on ethics and religious belief*. p. 95.

²⁵² A afirmação *Deus não se revela no mundo* causa um grande transtorno às religiões históricas. Neste aspecto, é muito interessante o comentário de Cyril Barrett sobre o aforismo 6.432: “[...] *it seems to run counter to the teaching of almost every religion. For the Pantheist, God is the world or Nature. For the Hebrew, God revealed himself in historical events. For the Christian, God reveals himself not only in historical events in general but particularly in the life of Jesus Christ. For the Muslim, God reveals himself in the world as Kismet or Fate. Wittgenstein does not contradict any of this. He is not saying God does not reveal himself, but that he does not reveal himself as a fact or event or state of affairs that form part of the world. God, therefore, like value, is outside the world, not part of it. So, in so far as he reveals himself, it is not as part of the world, the world of historical facts or scientific data.*” BARRETT, C. *Wittgenstein on ethics and religious belief*. p. 95.

*pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo possa ser dito.*²⁵³ Vale lembrar que, embora esta afirmação vise à postura ordinária dos céticos, ela pode ser estendida a outros destinatários, pois as tentativas de ultrapassagem dos limites da linguagem serão sempre contra-sensos²⁵⁴.

Prosseguindo com a leitura das últimas proposições tractatianas, chegamos ao ponto no qual Ludwig Wittgenstein faz a sua defesa categórica a respeito da separação radical entre *os fatos e os valores, os problemas científicos e os dramas existenciais, a explicação do mundo e o sentido da vida*. De acordo com a nossa abordagem, os aforismos 6.52 e 6.521 podem ser melhor compreendidos se tivermos em mente o Prefácio do *Tractatus*. No parágrafo final deste, o autor sustenta o caráter intocável e acabado de sua filosofia, manifesta a sua convicção de ter solucionado de vez todos os problemas e, além disso, declara, enigmaticamente, que o valor de seu escrito “[...] *consists in the fact that it shows how little has been done when these problems have been solved.*”²⁵⁵

Num primeiro olhar, o que foi exposto acima poderia nos levar ao seguinte questionamento: a solução completa de todos os problemas não deveria ser reconhecida como um grande feito intelectual? A resposta de Wittgenstein a esta questão, provavelmente, seria *absolutamente não*. Isto porque o que a sua obra conseguiu resolver está limitado à parte escrita do texto que, através da constatação do aforismo 6.54, não passa de um conjunto de contra-sensos. O *Tractatus* realizou a crítica da linguagem de modo a garantir a legitimidade necessária ao discurso científico, estabelecendo os parâmetros claros e objetivos para as proposições dotadas de sentido. Todavia este radical empreendimento foi realizado, justamente, a partir do próprio horizonte lingüístico, conforme se percebe na explicitação de Paulo Margutti.

[...] a parte escrita do *Tractatus* trata predominantemente da lógica como essência do mundo. Temos, ali, um *discurso* sobre a natureza da linguagem. Enquanto tal, este discurso padece das mesmas contingências que qualquer outro. No caso que estamos considerando, estas contingências envolvem um *parti pris* a respeito do caráter essencialmente descritivo da linguagem. Assim, se a linguagem possui este caráter, então ela deve ser explicada inteiramente através do conteúdo descritivo, que se manifesta explicitamente na proposição declarativa bipolar. Se a proposição declarativa faz sentido, então ela deve ser analisável em articulações de proposições atômicas. Se a proposição atômica faz sentido, então ela deve ser uma articulação de signos simples. Se o signo simples é autêntico, então ele deve designar necessariamente um objeto simples, etc. A articulação de todos estes aspectos

²⁵³ TLP, 6.51.

²⁵⁴ “[...] *só pode haver discurso sobre a aparência. Isso exclui do domínio do discurso dotado de sentido a descrição da verdadeira realidade. A essência da linguagem e do mundo, o sujeito transcendental e sua intuição mística de caráter ético-estético, todos esses aspectos importantes de nossas vidas ficam excluídos do domínio daquilo que pode ser dito pela linguagem. Os problemas filosóficos tradicionais ficam relegados ao domínio do contra-senso.*” PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio*. p. 332.

²⁵⁵ WITTGENSTEIN, L. *Preface to TLP*. In: MONK, R. *How to read Wittgenstein*. p. 16.

constitui a *forma lógica da proposição*, que estipula as condições transcendentais de possibilidade da proposição declarativa bipolar, a qual, por sua vez, constitui a condição de possibilidade da linguagem descritiva. Em virtude disso, não podemos construir proposições declarativas dotadas de sentido para falar sobre as condições transcendentais de possibilidade da própria proposição declarativa bipolar. O que estas proposições pretenderiam significar é perfeitamente correto, mas não pode ser colocado em palavras, apenas mostrando-se ao sujeito metafísico. Como se pode ver, todo este raciocínio se fundamenta na idéia de que a descrição da linguagem não pode ser feita através da própria linguagem. Isto não impede, porém, que o sujeito metafísico a contemple silenciosamente.²⁵⁶

Sob essa perspectiva, não somente a filosofia, mas todo o *Tractatus* se configura como uma tentativa frustrada de buscar dizer o que transcende as possibilidades da figuração proposicional. Não podemos nos olvidar que o jovem Ludwig indica aos seus possíveis leitores que as suas proposições precisam ser reconhecidas no contexto do avanço contra os limites da linguagem. Esta tomada de consciência deve ser marcada pela ultrapassagem da própria obra tractatiana, indicada, plasticamente, na imagem do abandono da escada e na contemplação correta de todas as coisas. Ao que consta, esta clarificação seria capaz de situar o sujeito no espaço do dever *lógico e ético* de *dizer* com clareza o que em geral se pode dizer e de se *calar* sobre aquilo de que não se pode falar²⁵⁷.

Uma vez apreendido o significado desses aforismos, eles deixam de ser necessários. Uma vez que os valores não são algo de debate, mas de ação, o *Tractatus* deixa de ser necessário. Pois ele próprio é, por intensão, uma polêmica contra a espécie de racionalismo que mutila e algema o espírito humano. Esse racionalismo tinha sido o resultado do fracasso em distinguir a esfera legítima da especulação racional da esfera da fantasia; e a única maneira de demonstrar suas limitações era mediante um livro de aforismos, que mostrou distinguir as duas esferas – a dos fatos e a dos valores.²⁵⁸

Na época do emergente fascínio e encantamento pelas novas possibilidades e alcances das técnicas produzidas pelo saber empírico-formal, o jovem Wittgenstein deixou registrada a sua certeza de que nem mesmo solução de todas as questões científicas poderia lançar um facho de luz sobre os problemas do sentido da existência. Se não estivermos equivocados em nossa leitura do *Tractatus Logico-Philosophicus*, acreditamos poder afirmar que, com a possível solução de todos os problemas científicos, não restaria nada mais a ser dito. Ainda assim, permaneceriam as questões ligadas ao sentido da vida humana. Em hipótese alguma, estas se dissolveriam no amontoado de respostas obtidas a partir das perguntas feitas. Até porque, nos *Cadernos 1914-1916*, Wittgenstein localiza o nascedouro do

²⁵⁶ PINTO, P. R. M. *A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein*. p. 45

²⁵⁷ Cf.: TLP. *Prefácio*, 133 e proposição 6.54.

²⁵⁸ JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 231.

ímpeto em direção ao *místico* nessa incapacidade das ciências de responderem às aspirações humanas²⁵⁹.

“*Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é sem razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?)*.”²⁶⁰ Segundo a percepção de Wittgenstein, os problemas que envolvem o nosso existir não dizem respeito às *coisas* do mundo. Ao contrário, eles se situam no horizonte superior e, quando solucionados, não se convertem em fatos lingüísticos. Aliás, o drama existencial só se resolve através do assumir uma postura correta, autêntica e coerente na vida²⁶¹.

A proposição 6.522 tem ares de uma afirmação conclusiva ou mesmo de uma constatação: “*Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico.*” A dimensão sublime da vida existe e é evidente por si mesma. Ela é profundamente distinta daquilo que constitui o conjunto dos fatos e, por isso, não se configura como objeto de estudo das ciências. Além do mais, não se trata de algo passível de investigação filosófica, pois a filosofia se ocupa com exclusividade da clarificação proposicional. Assim, o *místico* tractatiano se identifica com a porção indizível e única capaz de fundar as ações humanas e de dar sentido último à vida do homem e à existência do mundo.²⁶²

“*Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar.*”²⁶³ Ao que consta, muito embora isto não esteja explicitado no *Tractatus*, o acesso a esta dimensão de sentido se dá pela via intuitiva e pela contemplação. Trata-se de um caminho ascensional, mediante o qual o sujeito, transpondo as barreiras fenomênicas, enxerga, clarificado, o mundo corretamente. E neste nível não é mais necessária a linguagem²⁶⁴. Destarte, perante a dimensão mística, Wittgenstein institui a obrigação lógica e

²⁵⁹ Além da emblemática anotação nos *Cadernos 1914-1916*, e que foi reafirmada na proposição tractatiana 6.52, Wittgenstein manifesta as suas reservas para com a mentalidade cientificista em CV, p. 40-42, 144-145.

²⁶⁰ TLP, 6.521.

²⁶¹ Cf.: JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. p. 228-230.

²⁶² TLP, 6.521-6.53.

²⁶³ CV, p. 55.

²⁶⁴ “*O indizível visado pela metafísica, a ética, a estética, e até a religião, faz parte do que, se não se pode dizer, pode se mostrar, e Wittgenstein chama de Místico o objeto visado sem nenhuma intenção de desvalorizá-lo, ao contrário; assim, o grande objetivo do Tractatus – delimitar a partir do interior o que pode ser dito e, ao mesmo tempo, o que não pode ser – não culmina numa condenação da metafísica, da ética e da estética. Estas são autenticadas como o Místico inacessível às palavras, mas sem dúvida acessível a outros meios de expressão, como a arte. O Tractatus termina, pois, não numa condenação positivista da metafísica, mas numa reivindicação do direito ao silêncio em filosofia. Direito de calar sobre as questões que são as mais importantes para a nossa vida.*” CHAUVIRÉ, C. *Wittgenstein*. p.53.

ética do silêncio, encerrando a sua obra com uma das afirmações mais originais e igualmente conhecidas do *Tractatus*: *Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar*²⁶⁵.

4.2.3 O Sublime não se deixa dizer

Na primeira seção desse capítulo, fizemos a explanação acerca do entendimento corrente do termo *místico*. Na segunda, passamos em revista os aforismos tractatianos que versam a seu respeito. Na presente seção, é hora de tentarmos uma aproximação entre ambas perspectivas. Em consonância com o que foi abordado, é possível reconhecer que o modo como Wittgenstein se refere ao *místico* em sua obra não destoa das acepções etimológicas e teológicas desse vocábulo. O misticismo no *Tractatus* encontra-se atrelado às dimensões do silêncio, da iniciação e da impossibilidade de sua demonstração através do raciocínio discursivo. Assim como em Dietmar Mieth, Pseudo Dionísio e Angelus Silesius, o *místico*, no filósofo austríaco, é identificado ao horizonte absoluto da significação existencial, cujo poder de convencimento e de atuação sobre o sujeito é indescritível.

A sublimidade emerge como outro relevante aspecto que nos permite relacionar a intuição mística do filósofo austríaco com o que foi desenvolvido a partir das contribuições de Pseudo Dionísio e de Angelus Silesius. Conforme a observação destes dois místicos cristãos, o discurso humano se mostra ineficaz quando pretende falar acerca do *Ser Divino*, pois este foge a toda possibilidade de ser colocado em palavras. De acordo com Wittgenstein, a linguagem lida também com o que é limitado e tem em vista o reino das possibilidades. De outra sorte são os temas pertinentes ao místico: a ética está ligada aos valores absolutos; o sujeito transcendental é aquele que consegue contemplar a unidade de todas as coisas; Deus é reconhecido como a fonte última de sentido para tudo o que existe.

Em estreita sintonia com os parágrafos anteriores, queremos propor um liame entre o misticismo wittgensteiniano e a teologia negativa. Esta é aqui compreendida não como uma mera inversão investigativa, mas como uma séria e radical reflexão acerca do mistério divino. Em outras palavras, o apofatismo se configura como a negação crítica de todas as afirmações que são feitas sobre Deus e, num nível mais profundo, como a negação das negações. A meta, por assim dizer, da teologia negativa é emancipar o espírito humano dos

²⁶⁵ Cf.: TLP, 6.522-7.

conceitos abstratos que, mormente, são defendidos como apreensões verdadeiras e completas do Ser Absoluto. Ela também pretende levar o homem ao reconhecimento de que o itinerário místico culmina numa experiência contemplativa silenciosa, para além das distinções e definições, fundamentada na certeza intuitiva de estar na presença do próprio Deus²⁶⁶.

The true object of religious devotion and theological attention is not contained in the formulas of its representation, however authoritative or conceptually exact; rather it exceeds all finite capacity for conceptual similitude. [...] Negative theology establishes a spiritual disquietude which calls the soul forth into further and unceasing searches for the divine. It subverts our deep human tendency to settle for idols, reminding us that all theology can function properly only as an icon of the divine, leading the spiritual self into the immediacy of God.²⁶⁷

Tendo por pressuposto que *O Peregrino Querubínico* é uma obra na qual os princípios do apofatismo são patentes e partindo da hipótese de sua possível influência sobre o filósofo austríaco, temos as condições de pensar o escrito tractatiano na mesma perspectiva do texto do místico alemão²⁶⁸. O cumprimento desse passo exige que postulemos uma conexão direta entre o *místico* e *Deus*, o que é bastante plausível segundo os *Cadernos 1914-1916* e, sobretudo, o próprio *Tractatus*. Nesta perspectiva, *Inominável* em Pseudo Dionísio e *Deus que não se deixa dizer* e deve ser buscado para além de toda imagem e todo conceito em Angelus Silesius pode ser identificado ao *Altíssimo* de Wittgenstein, que é indiferente ao mundo e à linguagem. Nos três casos, o *Ser Absoluto* não se confunde com o efêmero e circunstancial, a sua natureza é incognoscível e o acesso humano a Ele acontece através de uma experiência de ordem intuitiva não descritível.

Ningún razonamiento puede alcanzar aquel Uno inescrutable. No hay palabras con que pode expresar aquel Bien inefable, el uno, fuente de toda unidad, ser supraesencial, mente sobre toda mente, palabra sobre toda palabra. Transciende toda razón, toda intuición, todo nombre. [...] Como ya queda dicho, nadie se atreva a definir con palabras o conceptos la noción secreta y supraesencial de Dios.²⁶⁹

²⁶⁶ Cf.: KENNEY, J. P. *The critical value of negative theology*. In.: *The Harvard Theological Review*, v. 86, N° 4, Oct. 1993, p. 440-447. Disponível em <www.jstor.org/stable/1509912>. Acessado em 08/08/2008.

²⁶⁷ KENNEY, J. P. *The critical value of negative theology*. p.441

²⁶⁸ O acesso de Wittgenstein aos textos de Angelus Silesius é atestado por Bertrand Russell. Após o seu encontro com o antigo aluno em Haia para a discussão das teses tractatianas, Russell escreveu uma carta à sua antiga esposa. O professor britânico confessou a Ottoline Morrell as suas preocupações com a mudança de personalidade de Wittgenstein, que na opinião dele havia se tornado um *místico* e andava lendo a obra silesiana. Além disso, Russell declarou que era justamente esta tendência de Wittgenstein ao misticismo que o *impedia* de pensar. Cf.: RUSSELL, B. *Autobiografia de Bertrand Russell*. p. 155-159. Wittgenstein se refere à obra *O Peregrino Querubínico* nos seus *Diários* escritos na década de 30. Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del Pensar: diarios 1930-1932/1936-1937*. 2ª ed. Valencia: Pre-textos, 2004, p. 54. A partir de agora, as referências a esta obra se darão através da sigla MP.

²⁶⁹ AREOPAGITA, Pseudo Dionisio. *Los nombres de Dios*. In: MARTIN, T. *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. p. 270.

O *Tractatus* permite concluir que somente existem afirmações e negações na linguagem acerca daquilo que é fatualmente possível e não há como ascender à dimensão inefável sem a necessária superação das palavras. Nesse sentido, o *místico* wittgensteiniano, pensado à luz da teologia negativa, pode ser reconhecido como a constatação dessa singular incompetência da linguagem para apreender Aquele que é capaz de conceder à existência humana uma significação profunda. Ele também pode ser reconhecido como um apelo para que se abandone o esforço inútil de lutar contra esses limites de nossa capacidade discursiva. Há de se ter em conta que exigência do silêncio perante o Absoluto da Existência, manifesta na teologia negativa e no aforismo final do *Tractatus*, não é sinônimo de um mutismo inexpressivo, mas a indicação de uma atitude pessoal plena de significado²⁷⁰.

Quando se encuentra al Inefable, nada satisface más que el silencio. La multiplicidad de palabras e ideas estorba la contemplación del Uno, simple, indivisible. Declarar el estado de unión con el Invisible es tormento para el místico. No hallan palabras ni ideas adecuadas con que referirlo. Pero ¿cómo entenderlo si no habla? ¿Para qué hablar si lo que dice no es exacto? Silencio es la expresión de la teología mística²⁷¹. Hay que confesar que [...] ahora ya no pueden cabernos dudas acerca de las raíces religiosas del silencio más elocuente de nuestro siglo. La vieja disputa si el silencio que aparece al final del *Tractatus* es un silencio sobre algo o es un silencio sobre nada ha quedado sin duda resuelto. Es un silencio sobre algo, sobre lo más importante, sobre aquello que no se deja decir. Es la teología negativa en más puro grado.²⁷²

Por fim, existe uma característica enfatizada por Dietmar Mieth acerca do *místico*, enquanto sujeito da experiência, que não pode ser desconsiderada. Na opinião do autor, os traços distintivos da experiência mística não devem ser buscados nos fenômenos extraordinários. Partindo de um solo mais existencial e igualmente desafiador, Mieth declara que a profundidade e o alcance da experiência mística se revelam na maneira como a pessoa

²⁷⁰ Talvez sejam levantadas objeções à relevância do *místico* no contexto tractatiano. Em geral, as argumentações nesse sentido partem do princípio de que Wittgenstein se constitui a voz mais firme em favor da impossibilidade das descrições metafísicas. Em outros casos, consideram o misticismo no final da obra como apêndice subjetivo, sem qualquer respaldo ou interesse científico que, por isso, não deve ser levado em conta. Ainda assim, não é incoerente que assumamos uma postura defensável em favor do místico como núcleo significativo essencial do *Tractatus*. E, para tanto, buscamos apoio nos comentários e afirmações feitas pelo filósofo austríaco a alguns de seus amigos mais próximos. Paul Engelmann afirmou que em seus encontros com Wittgenstein as questões místico-religiosas eram as que mais lhes atraíam a atenção e nelas está a chave de entendimento do *Tractatus*. A Ludwig von Ficker, o filósofo austríaco revelou o caráter ético do *Tractatus*, declarando que a porção *não escrita* era a mais importante e, ainda, asseverando que, aos invés de acompanhar os seus contemporâneos que insistiam em *tagarelar*, havia assumido compromisso de ficar em silêncio sobre o que não podia ser dito. Muito tempo depois, a Maurice Drury, Wittgenstein reafirmou a plena convicção de que seu trabalho filosófico não seria compreendido e, além disso, confessou-lhe que, embora não fosse um sujeito religioso, não conseguia ver as coisas senão sob esta perspectiva. Confira, respectivamente: ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein*. p. 70-81; WITTGENSTEIN, L. *Lettere a Ludwig von Ficker*. p. 72-73; DRURY, M. O'C. *Conversations with Wittgenstein*. p. 79, 160.

²⁷¹ MARTIN, T. *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. p. 88.

²⁷² BAUM, W. *Introducción*. In.: DS, 32.

vive. Deste modo, se o original contato entre o sujeito e a dimensão significativa da existência escapa a qualquer tentativa de tradução na linguagem, a sua força persuasiva se mostra nos gestos e atitudes, isto é, na conformação da vida a este ideal sublime. Estas observações de Mieth são profundamente iluminadoras quando nos recordamos das atitudes tomadas por Wittgenstein no período da Primeira Guerra e do modo simples e desprezioso através do qual ele viveu o resto dos seus anos. É a partir dessa dimensão performativa que nos ocuparemos do *místico* no próximo ponto da dissertação.

4.3 A vivência do místico por Ludwig Wittgenstein

Vimos nas sessões anteriores que, embora as referências ao místico no *Tractatus Logico-Philosophicus* sejam bastante comedidas, ele se constitui como o ponto máximo da obra. A dimensão mística corresponde, nas palavras do próprio Ludwig Wittgenstein, à parte não escrita e mais importante de sua filosofia²⁷³. Ao lado desta relevância que se inscreve no domínio do indizível, cremos poder falar que o filósofo austríaco localizou a experiência mística no nível existencial prático. Nós compartilhamos da interpretação de William Bartley III, o qual afirma que algumas atitudes de Wittgenstein indicam que ele buscou viver de maneira séria e radical a porção ético-mística de seu pensamento²⁷⁴.

A nossa meta aqui é tentar relacionar o místico tractatiano a três disposições pessoais que se revelam nos textos wittgensteinianos redigidos durante a Primeira Guerra. De modo mais objetivo, o que almejamos é procurar reconhecer prováveis vínculos entre a experiência mística indizível e as afirmações de Wittgenstein sobre a sua crença em Deus, o seu empenho particular no cumprimento da vontade divina e a sua experiência de viver no eterno presente. Excetuando a última, estes assuntos não aparecem, explicitamente, no

²⁷³ Cf.: WITTGENSTEIN, L. *Lettere a Ludwig von Ficker*. p. 72-73.

²⁷⁴ Bartley estabelece uma associação direta entre os comportamentos de Wittgenstein após a Primeira Guerra Mundial e a possível vivência de uma experiência mística fundante. Conforme a leitura dele, as atitudes de Wittgenstein de abandonar sua família e de se desprender de sua segurança financeira recordam o cumprimento das palavras de Jesus ao jovem rico. O tornar-se professor primário, seguido da opção pela vida e trabalhos igualmente humildes e simples refletem o encantamento pelo cristianismo tolstoiano. Por fim, o seu afastamento da filosofia enquanto atividade acadêmica parece indicar a sua fidelidade inegável ao dever de permanecer em silêncio. Cf.: BARTLEY III, W. W. *Wittgenstein*. p. 17, 71-118.

Tractatus. Portanto, eles são estudados aqui a partir dos *Cadernos 1914-1916* e dos *Diarios Secretos*²⁷⁵.

Além da investigação sobre a crença em Deus e os outros dois temas correlatos nas obras contemporâneas ao texto tractatiano, decidimos pesquisar as suas repercussões em *Cultura e Valor* e *Movimientos del Pensar*. Tais livros foram escolhidos, pois acompanham o mesmo estilo redacional dos cadernos de guerra. Ou seja, eles se constituem como um conjunto de anotações de caráter filosófico e de apontamentos (confissões) pessoais. Nós acreditamos que a leitura comparativa que pretendemos realizar seja favorável à compreensão de como Ludwig Wittgenstein buscou viver as dimensões existenciais não exprimíveis através da linguagem.

4.3.1 *Crer em Deus significa perceber que a vida tem um sentido*

O tema da crença em Deus é destacado por Ludwig Wittgenstein quase no encerramento do texto dos *Cadernos 1914-1916*. Na anotação do dia 11/06/1916, ele se questiona a si mesmo acerca do que sabia de Deus e da finalidade da existência. E após identificar o primeiro à segunda, o filósofo austríaco declara que a imagem de Deus como Pai está correlacionada ao tema do sentido último e que rezar é pensar no propósito da vida. De um jeito mais direto ainda, Wittgenstein escreve em seu caderno no mês seguinte que

Crer num Deus significa compreender a questão do sentido da vida. Crer num Deus significa perceber que ainda nem tudo está decidido com os factos do mundo. Crer em Deus significa perceber que a vida tem um sentido. [...] Daí que tenhamos o sentimento de estarmos dependentes de uma vontade alheia. *Seja como for, somos, em todo caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar Deus àquilo de que somos dependentes.*²⁷⁶

As afirmações sobre Deus que aparecem nos *Cadernos 1914-1916* são bem mais exploradas nos *Diarios Secretos*. Este texto traz consigo o relato dramático de um sujeito no enfrentamento direto e decidido das situações mais adversas que perpassam a vida humana. Ele tem o caráter de uma confissão pessoal, na qual o jovem soldado Wittgenstein põe em manifesto a sua fragilidade (pecados, medos e limitações) e também a sua determinação em ir

²⁷⁵ Os títulos de cada um dos pontos – *Crer em Deus significa perceber que a vida tem um sentido*; *Faço a vontade de Deus*; e *Vive eternamente quem no presente vive* – são afirmações do próprio Wittgenstein. Cf.: NB, p. 110-111.

²⁷⁶ NB, p. 110.

adiante, buscando sua transformação existencial e a iluminação intelectual para concluir a redação do seu trabalho filosófico. Sem muito esforço, os *Diarios Secretos* podem ser reconhecidos como uma espécie de *testamento espiritual*.

Como uma espécie de mantra, Wittgenstein, após a leitura do *Resumo dos Evangelhos*, passou a rezar: “*El hombre es impotente en la carne, pero libre gracias al espíritu. Ojalá que el espíritu esté en mí.*”²⁷⁷ Além desta invocação que é repetida uma meia dúzia de vezes apenas na primeira parte dos *Diarios*, Wittgenstein refere-se, por assim dizer, de modo orante a Deus com as expressões e nos contextos seguintes:

- a) *¡Que Dios me ayude!; Que Dios me de fuerzas.; Dios sea conmigo.; Dios me asista.; Que Dios me ayude. ¡Soy un pobre hombre desdichado! ¡Que Dios me redima y me conceda la paz. Amén!; Que Dios me proteja y asista. Amén. Que pase de mí el cáliz más pesado. Pero hágase Tu voluntad*²⁷⁸. (Em geral, estas preces foram escritas quando atravessava problemas de abandono, desânimo, depressão profunda, perigo de morte e distanciamento de seus objetivos particulares.)
- b) *Vivir sólo para el espíritu y dejar todo en las manos de Dios.; Todo en mano de Dios.; Gracias sean dadas a Dios.; ¡Hágase Tu voluntad! ¡Tú sigue tu camino! ¡Hágase Tu voluntad!; Pensé en Dios, hágase Tu voluntad. ¡Dios sea conmigo!*²⁷⁹ (A experiência comum que envolve estas orações são a confiança e o desejo da entrega da própria vida de modo bem evidente.)
- c) *Que Dios me de razón y fuerza; ¡Dios me ilumine! ¡Dios me ilumine! ¡Dios ilumine mi alma!; Animo, pues ¡Dios ayudará!*²⁸⁰ (Se tivermos em mente que Ludwig Wittgenstein durante o período da Primeira Guerra Mundial elaborava o texto do *Tractatus*, as frases anteriores parecem indicar a súplica de uma força a mais para a concretização do seu trabalho filosófico.)
- d) *¡Dios es el amor!; ¡Que Dios me mejore! ¡Que Dios me ayude!; ¡Que Dios me ayude a vivir!; ¡Dios mi ilumine! Soy un gusano, por obra de Dios me transformo en persona. Que Dios me asista! Amén.; Gracias sea dadas a Dios. ¡Solo soy un hombre miserable!; Gracias sean dadas a Dios ahora me van muy bien las cosas.; Quiera Dios hacer de mí una persona mejor.; Bien, que sea lo que Dios quiera. He caído muy bajo en el pecado. Pero Dios me perdonará.*²⁸¹ (Salvação humana: esforço pessoal ou graça divina? Ao que consta, o filósofo austríaco estava extremamente convencido da importância do comprometimento pessoal no programa de reorientação da vida. Entretanto, ele não deixou de destacar que sem a intervenção divina era impossível que tal transformação atingisse o seu fim.)

Em resumo, os apontamentos redigidos durante as lutas no *front* mostram um Wittgenstein frágil e impotente, numa batalha ininterrupta contra si mesmo. É justamente a partir desta perspectiva que emerge o seu relacionamento com Deus. O jovem Wittgenstein, apesar de ter seguido para a guerra para resolver o problema da sua vida, revela nos *Diarios Secretos* que se tornou consciente de que se apostasse apenas nas próprias forças não conseguiria realizar muita coisa. Assim, a certeza de sua miséria e impotências pessoais

²⁷⁷ DS, p. 53.

²⁷⁸ DS, p. 47, 53, 55, 65-77, 91, 101, 143, 147, 157.

²⁷⁹ DS, p. 105, 109, 125, 145, 147.

²⁸⁰ DS, p. 93, 141, 145.

²⁸¹ DS, p.131, 145, 149, 151, 153.

tornaram-se o espaço donde brotaram a sua súplica pelo auxílio divino e o seu sentimento de confiança em Deus²⁸².

Posteriormente, mas ainda em concordância com suas idéias à época do *Tractatus*, Ludwig Wittgenstein entende a experiência de fé na obra *Movimientos del Pensar* como um estado de espírito interior, o qual não está vinculado ao conhecimento discursivo, mas sim à iluminação. Compete à consciência revelar ao sujeito em que acreditar e qual caminho seguir. As disputas, defesas ou ataques acerca da fé são questões inócuas, pois não se sabe nada daquilo que realmente está em jogo. Os sermões ou qualquer outro tipo correlato de pregação não têm a força de conduzir alguém à atitude de crer. Wittgenstein adverte que se, por acaso, um destes recursos lingüísticos tivesse o poder persuasivo para transformar um incrédulo num sujeito piedoso, quaisquer palavras poderiam produzir efeito semelhante. Nada na linguagem humana pode ser apontado como causa, origem ou razão suficiente da crença de alguém²⁸³.

Fora o entendimento da fé como dom e iluminação divinos, há outro aspecto sobre o ato de crer a ser considerado em *Movimientos del Pensar*. Na época do *Tractatus*, Wittgenstein defende que o compromisso inegociável do homem no mundo é *acertar as contas consigo mesmo*. Agora, ao discutir a experiência de fé, ele indica que tal compromisso relaciona-se ao *acertar as contas com Deus*. Isto é, na mesma linha de compreensão da moralidade enquanto dever exclusivo de ser autêntico e honesto, o filósofo austríaco assume o ato de fé como a orientação da honestidade e da autenticidade em direção ao Absoluto da Existência. Todavia, a experiência religiosa não parece implicar uma vivência comunitária, pois ela se distingue através da vinculação imediata e única do sujeito a Deus²⁸⁴.

Na obra *Cultura e Valor* não são encontradas *preces e confissões* e, ao mesmo tempo, as referências a crença em Deus são bastante moderadas. Porém, os trechos localizados no final do texto, provavelmente escritos na década de 40, falam em favor de uma constância de Ludwig Wittgenstein com relação ao ato de crer. Ele não somente insiste em reconhecer que a experiência da crença religiosa comporta a atitude de obediência a uma autoridade superior, mas também continua indicando a fragilidade extremada como o terreno propício ao surgimento da fé.

²⁸² DS, p. 53, 143, 145, 149. Num dos primeiros momentos em que aparece a referência à fé em Deus na obra *Movimientos del Pensar*, a situação moral e depressiva de Wittgenstein é bastante próxima à descrita nos *Diarios Secretos*. Mesmo consciente da necessidade de ajudar *Marguerite Respinger*, o autor do *Tractatus* confessa-se frágil, volúvel e incapaz de tal feito. Ele declara que apenas Deus pode lhe conceder as forças para seguir firme e reza, suplicando ao Senhor o necessário. Cf.: MP, p. 37-38, 77.

²⁸³ Cf.: MP, p. 97-98.

²⁸⁴ “Comprendí lo que significa que la fe hace bienaventurado al hombre, es decir, le libera del respecto humano en tanto le coloca inmediatamente bajo el auspicio de de Dios. Por así decirlo, la fe hace dependiente inmediatamente del Señor.” MP, p. 100.

Los hombres son religiosos no tanto cuanto se creen muy imperfectos sino en cuanto se creen enfermos. Cualquier persona medianamente decente se considera sumamente imperfecta, pero el hombre religioso se considera miserable. ¡Cree! Eso no hace daño. Creer significa someterse a una autoridad. Una vez que uno se ha sometido no se puede ya, a no ser que te rebeles contra ella, ponerla en duda hallándola creíble de una manera nova.²⁸⁵

Numa situação de tormento e abandono incomensurável, o homem carece de assistência ou auxílio à medida de suas dores. Destarte, o filósofo austríaco defende o cristianismo enquanto experiência religiosa apropriada aos que se encontram no ápice do sofrimento ou que se compreendem como completamente miseráveis. A religião cristã se constitui numa espécie de porto seguro para tais pessoas, contanto que elas se abram à acolhida da salvação e da remissão que vem de Deus. Ludwig Wittgenstein atenta para o fato de que o ser humano ao se abrir a Deus deve fazer o mesmo movimento em direção aos outros. Sucede algo como a realização do primeiro e maior de todos os mandamentos evangélicos: o amor a Deus e ao próximo²⁸⁶.

Em outras palavras, diante de Deus, o homem toma consciência de sua indignidade e, ao mesmo tempo, percebe-se como igual aos outros: sem posição social, sem privilégio e sem classe. Segundo Wittgenstein, o ódio e a separação generalizada entre os povos provêm do escondimento da realidade pecaminosa que habita o interior humano. Os gestos de abertura a Deus e ao próximo acontecem na esteira do reconhecimento da fragilidade pessoal e na confissão da miséria instalada no coração do homem. Neste contexto, é possível situar o *acertar as contas consigo mesmo* como uma das primeiras exigências rumo à redenção²⁸⁷.

²⁸⁵ CV, p. 159.

²⁸⁶ “No puede haber un grito de angustia mayor que el de un hombre. Como tampoco puede haber una angustia mayor que aquella con la que puede encontrarse un ser humano concreto. Un hombre puede, por tanto, encontrarse en una infinita angustia, necesitando, en consecuencia, una ayuda infinita. La religión cristiana es sólo para aquel que necesita de ayuda infinita, es decir, para quien siente una angustia infinita. El planeta entero no puede sentirse más angustiado que un alma concreta. La fe cristiana – eso pienso – es el refugio en esta angustia suprema. A quien le es dado en tal angustia abrir su corazón en vez de cerrarse, acepta en su corazón los medios de salvación. Quien abre su corazón a Dios, así, en arrepentida confesión, se abre también a los otros. [...] No se puede sentir una angustia mayor que la de un ser humano. Puesto que si un hombre se siente perdido, es esta la mayor angustia.” CV, p. 159-160.

²⁸⁷ Cf.: CV, p. 160. Em 1937, Wittgenstein, depois de tratar do cristianismo como um modo de vida, propõe um intrigante distanciamento entre Cristo e Paulo. “La fuente que fluye mansa y transparente en los Evangelios, parece encrespase en las Epístolas de Pablo. O cuando menos a mí me lo parece. Quizá sea sólo mi propia impureza la que ve aquí turbiedades; pues ¿por qué no habría de turbar esta impureza lo claro? Pero, a mí me parece ver aquí pasiones humanas, como orgullo o ira, lo que no concuerda con la humildad de los Evangelios. Como si aquí se subrayara la propia persona y se hiciera como acto religioso, lo que es ajeno al Evangelio. [...] Me parece que en los Evangelios todo es más sencillo, más humilde, más simple. Allí hay chozas; en Pablo, una iglesia. Allí todos los hombres son iguales y Dios mismo un hombre; en Pablo hay una cierta jerarquía: dignidades y cargos.” CV, p. 75-76.

4.3.2 *Faço a vontade de Deus*

O tema da *vontade* como a realização de um desejo de ordem superior é abordado por Wittgenstein nos *Cadernos 1914-1916* ao tratar os temas relacionados ao sentido da existência. Ele afirma que o ser humano traz consigo certo sentimento de dependência de uma *vontade alheia*. A disposição de buscar, neste mundo, harmonizar a *vontade pessoal* à *vontade da qual somos dependentes* é compreendida pelo filósofo austríaco como *cumprir a vontade de Deus*. Tal atitude concede ao sujeito o sentimento de felicidade e segurança. Ao passo que a sua não realização implica no peso de consciência e no desequilíbrio pessoal. Diante disso, cita o provérbio “*A consciência é a voz de Deus.*” Agir de acordo com a própria consciência é, a um só tempo, procurar ser feliz e fazer a *vontade de Deus*.²⁸⁸

Como se depreende da leitura das anotações dos *Diários Secretos*, não foi nada fácil para Ludwig Wittgenstein -- e provavelmente também não seria para nenhum outro nas mesmas condições -- a realidade do *front*. Como se não bastassem as ameaças constantes dos inimigos e os desafios de pensar e produzir filosoficamente sob fogo cruzado, ele era obrigado a lidar com um grupo de pessoas à sua volta que não pareciam conhecer limites para a maldade, estupidez e violência. Perante tais desafios, assumiu como mote no campo de batalha a seguinte frase: “*Si no cambio de opinión, intentare con todas mis fuerzas conservar la vida.*”²⁸⁹

Ao invés de lutar contra as situações problemáticas nas quais estava envolvido, Wittgenstein optou por acolhê-las pela via da resignação: “*Ayer me propuso a no ofrecer resistencia, aligerar completamente mi exterior, por así decirlo, para dejar imperturbado mi interior*”.²⁹⁰ De certa maneira, esta afirmação remonta à *experiência estética* vivenciada por ele antes de sua incorporação no exército austríaco. Naquela ocasião foi despertado para a

²⁸⁸ Cf.: NB, p. 110-112.

²⁸⁹ DS, p. 45.

²⁹⁰ DS, p. 49.

possibilidade de que o homem pode, mesmo no sofrimento extremado, sentir-se em absoluta segurança contanto que permaneça em profunda comunhão consigo mesmo e com o Todo²⁹¹.

A partir dessa tomada de consciência e da decisão de alcançar a passividade completa²⁹², o jovem soldado austríaco passou a atribuir um significado místico-espiritual às tarefas que realizava e às dificuldades que precisava enfrentar. Assim, a limpeza do barco, a manipulação do farol, o convívio com os outros combatentes eram cumpridos na humildade e por temor a Deus. Fazia-se premente vencer o orgulho pessoal, superar o medo, encarar a morte, dominar a vontade carnal, reconhecer os pecados e abandonar os vícios em nome de algo maior²⁹³.

Dios es lo único que el ser humano necesita. [...] Quiera Dios hacer de mi una persona mejor. [...] Bien, que sea lo que Dios quiera. He caído muy bajo en el pecado. Pero Dios me perdonará. [...] Piensa en la meta de la vida. Es lo mejor que puedes hacer. Debería ser más feliz. ¡¡¡ Oh, si mi espíritu fuese más fuerte!!!²⁹⁴

Além da compreensão da mudança interior como obra de Deus, um conjunto de preces dos *Diarios Secretos* habilita-nos a postular que o filósofo austríaco também entendia a realização do seu trabalho intelectual como resultado do dom divino. Ludwig Wittgenstein acusou várias vezes nos apontamentos pessoais a sua falta de ânimo e inspiração para escrever a sua obra. Nessas horas rezava, pedindo a Deus a iluminação e a força de modo a poder prosseguir em suas pesquisas. Numa situação mais evidente ainda, em fevereiro de 1915, Wittgenstein declarou confiante:

²⁹¹ Wilhelm Baum afirma que Ludwig Wittgenstein, antes de seguir para os estudos filosóficos em Cambridge, encontrava-se em sua terra natal e assistiu a uma peça de teatro. Nesta, o protagonista, depois de um difícil período de doença e solidão, chegou a intuir que, embora abandonado e sozinho, ele fazia parte do Todo e o Todo estava também dentro dele. Em razão desta comunhão holística, ele não tinha mais nada a temer. Segundo a análise de Baum, a intuição do protagonista se tornou para o filósofo austríaco o *insight de uma experiência mística* singular que veio a marcar toda a sua percepção religiosa posterior. Entretanto, achamos bastante complicado identificar a experiência vivida por Wittgenstein ao assistir a peça de *Anzengruber ao sentimento místico*, pois tal relação conflita com os fatos de sua vida na época. Não podemos olvidar que o jovem Ludwig se alistou no exército austríaco para colocar sua vida em risco e encontrar assim o seu profundo sentido. Se tivesse tido um contato místico antes da guerra tão determinante como aponta Baum, para que Wittgenstein *enfrentaria a morte de perto* se já conhecia a razão da existência? Deste modo, preferimos associar tal experiência à *dimensão estética* a identificá-la como *mística*. Acerca dos comentários de Baum, confira: DS, p. 24-25.

²⁹² Cf.: DS, p. 51.

²⁹³ Conforme as anotações dos *Diarios Secretos*, Ludwig Wittgenstein parece ter compreendido que as diversas experiências vividas no contexto da Primeira Guerra Mundial situavam-se no horizonte do cumprimento da vontade de Deus. Ao que consta, estar ali no desconforto, no sofrimento e no abandono não era algo meramente causal ou resultado de uma decisão particular, mas a oportunidade única e eficaz de alcançar uma mudança qualitativa em sua vida, capaz de dar sentido à sua existência. É bastante provável que esta convicção tenha sido ampliada e resignificada depois que Wittgenstein entrou em contato com o *Resumo dos Evangelhos*. Afirmamos isto, pois o tema da realização da vontade e o recorrente pedido *seja feita a tua vontade* figuram nos *Diarios Secretos* tão logo seu autor passou a ler e meditar sobre a obra tolstoiana.

²⁹⁴ DS, p. 147, 151, 153.

“No trabajado. Simpática carta de Ficker. Una dedicatória de Rilke.¡¡¡ Si pudiera volver a trabajar!!! Todo lo demás se arreglaría. ¡¡¡ Cuándo volverá a ocurrirme algo??! ¡Todo ello está en manos de Dios! ¡Desea y espera, es lo único! Así no perderás el tiempo.”²⁹⁵

O autor do *Tractatus* persistiu em sua experiência religiosa, convencido de que a sua vida encontrava-se na dependência exclusiva de Deus. Segundo as anotações pessoais que encontramos em *Movimientos del Pensar*, Wittgenstein se manteve firme na convicção de que pela sua dedicação às atividades filosóficas ele cumpria a vontade divina. Nos momentos em que se sentia abatido ou sem vigor para trabalhar, recordava a necessidade de permanecer tranqüilo para pensar. E declarava que tinha a reta esperança de alcançar tal estado se isto fosse a vontade de Deus²⁹⁶.

Certa ocasião, provavelmente inspirado pela leitura que Kierkegaard faz do texto de Gênesis 22,1-18, sobre *o sacrificio de Isac*, o filósofo austríaco questionou-se acerca de sua disposição em queimar os seus manuscritos, seguindo um ordenamento divino. Depois de refletir sobre o que realmente deveria ser feito, Wittgenstein, certo de que o seu trabalho era um *dom*, reconheceu que isto poderia ser-lhe tirado a qualquer momento. E afirmou que, se tivesse fé, executaria tudo o que a sua voz interior lhe ordenasse. Ou seja, cumpriria a vontade de Deus, tal como Abraão. “*Si no está dispuesto a sacrificar tu trabajo a algo todavía más alto no tendrá bendición alguna. Porque la altura la adquiere se lo colocas en la altitud verdadera respecto del ideal. Por eso la vanidad destruye el valor del trabajo*”²⁹⁷

Ainda sobre o tema do cumprimento da vontade divina, é justo evidenciar que Wittgenstein, nos seus diários da década de 1930, apresenta a atitude de obediência a outrem como um gesto de mortificação ou de sacrifício para a vontade individual. E se confessa como alguém incapaz de abraçar tamanha radicalidade, pois não desejava morrer interiormente. De fato, uma das grandes dificuldades que enfrentou durante esse período foi aceitar a sua impotência e a sua miséria. Achava que o seu orgulho e a sua falta de modéstia o acompanhavam sempre. Todas as vezes que precisava lidar com seus próprios erros, sofria terrivelmente e, por conseguinte, suplicava a Deus pelo perdão dos pecados e pela misericórdia²⁹⁸.

De maneira distinta das outras obras, Wittgenstein não trata diretamente do tema do cumprimento da vontade de Deus em *Cultura e Valor*. Um assunto considerado na obra que poderia ser associado a este é o ordenamento da vida. O filósofo austríaco constata que

²⁹⁵ DS, p. 125. Veja também, DS, p. 93, 141, 145.

²⁹⁶ Cf.: MP, p.109.

²⁹⁷ MP, p.122 e, ainda, MP, p.112-113.

²⁹⁸ Cf.: MP, p. 100-101; 130-132.

um dos maiores desafios do homem no mundo é mudar a própria conduta em direção ao bem. Ademais, entende a fé religiosa como uma opção apaixonada por um sistema de referências. Sob essa ótica, é possível afirmar que o desejo de adequação da vida ao projeto religioso (sistema de referências) pode ser comparado tanto à submissão da vontade individual a uma vontade superior quanto à busca pessoal pela realização da vontade divina²⁹⁹.

4.3.3 *Vive eternamente quem no presente vive*

A concepção de *salvação* presente nos *Cadernos 1914-1916* parece ser aquela que ilumina a visão encontrada no *Tractatus Logico-Philosophicus*, em *Cultura e Valor* e *Movimientos del Pensar*. Para Ludwig Wittgenstein, a felicidade, a realização pessoal e a salvação humana articulam-se no cumprimento da finalidade da existência. Entretanto, estas experiências não são para aguardar como dons próprios de um éon futuro, mas para serem *vividas* no presente autêntico. Elas envolvem uma intuição da eternidade no tempo histórico, ou seja, da atemporalidade³⁰⁰.

“Eterno é tudo aquilo que vive uma fração de segundo, mas com tamanha intensidade que se petrifica e nenhuma força o resgata.”³⁰¹ Mesmo na fluidez temporal e na efemeridade todas as coisas, o homem consegue reconhecer e captar a presença de algo que não passa e é capaz de significar, por completo, a sua vida. Esta experiência implica num processo de emancipação-libertação do sujeito em relação a tudo que está à sua volta e, sobretudo, à sua própria vontade. Conforme Wittgenstein, quando uma pessoa se encontra nessa situação, ela não tem mais nada o que temer. Nem mesmo a morte se revela uma ameaça, pois o medo da morte é o grande indício de uma vida vazia³⁰².

²⁹⁹Entendemos que a associação feita acima não é algo muito forçado, pois Wittgenstein assevera que: a) a solução dos problemas da vida encontra-se no nível da experiência religiosa; b) a fé cristã é a experiência de redenção no contexto do desespero; c) o cristianismo não é uma teoria, mas um modo de se caminhar neste mundo. Destarte, o decidir-se pela experiência cristã pode ser intuído como um caminho de luta contra si mesmo em busca de algo maior e mais significativo. Cf.: CV, p. 71, 79, 106, 111, 122, 136-137.

³⁰⁰ Cf.: NB, p. 111e TLP, 6.4311-6.4312. Conforme a perspectiva dos *Cadernos 1914-1916* e do *Tractatus*, a experiência de *eternidade* não precisa ser compreendida como *duração temporal indefinida*. A vivência do *eterno* pode ser intuída como um instante singularmente intenso que marca a vida do sujeito. Destarte, tanto o obscuro abismo de desesperança e a profunda luminosidade podem ser experimentados no presente eterno. Cf.: CV, p. 64 e 68 e MP, p. 107-110.

³⁰¹ ANDRADE, C. D. *Eterno*. In: *Fazendeiro do Ar*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954, p. 408.

³⁰² Cf.: NB, p. 111-112, 115.

As palavras do filósofo austríaco acerca da *eternidade* em *Movimientos del Pensar* são conformes à compreensão de *atemporalidade* que aparece nos escritos tractatianos. Além disso, Wittgenstein, nos seus diários da década de 30, propõe uma desvinculação entre a ação ética e o *esquema* de punição e recompensa dessa mesma ação. Ele assevera que a ausência de um julgamento final seguido de um castigo eterno não deveria ser motivo para as pessoas viverem de qualquer modo. Nem o pavor da condenação definitiva nem o incentivo pelo alcance de um prêmio confortador podem se constituir em reguladores da moralidade. Independentemente do castigo ou da recompensa, aquele que age com justiça, mesmo que sofra por isso, comporta-se corretamente³⁰³.

É possível afirmar sem muito receio que a experiência do *eterno presente* como é percebida nos *Diarios Secretos* está ligada à explicitada nos dois parágrafos anteriores. Como foi assinalado mais de uma vez nesta dissertação, os motivos que levaram Wittgenstein a se alistar como combatente na Primeira Guerra não se restringiam a questões nacionais ou altruístas. O seu desejo mais profundo era o de vivenciar uma situação tão radical que fosse capaz de transformá-lo por inteiro. Pode ser dito que ele estava em busca de sua *salvação*.

Desde hace un par de días, en la nueva posición. Durante el día, *duro* trabajo físico; no estoy en condiciones de pensar. Que Dios me ayude. Sufro una barbaridad. Hoy he solicitado que me envíen a un puesto de observación. En la sección me odia todo el mundo porque nadie me comprende. ¡Y porque no soy un santo! ¡Que Dios me ayude! [...] Tal vez mañana me incorpore a los exploradores, a petición mía. Entonces comenzará para mí la guerra. ¡Y puede ser que también la vida! Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida. ¡Que Dios me ilumine! Soy un gusano, pero por obra de Dios me transformo en persona. Que Dios me asista. Amén.³⁰⁴

O que Wittgenstein almejava com a exposição completa ao extremo perigo era alcançar o sentido da própria vida. Ele estava consciente de que levar adiante a sua decisão não seria algo fácil. A sua disposição de seguir com suas deliberações e propósitos foi acompanhada diversas vezes por momentos de fraqueza e sentimentos de impotência. O jovem soldado reconheceu que a única possibilidade de permanecer firme era aceitar as coisas como se lhe manifestavam e também não oferecer resistência a nada. Entretanto, é muito complicado compreender como uma pessoa pode manter-se serena e indiferente, quando a solidão, a miséria, o sofrimento e a morte são as situações que a circundam³⁰⁵.

³⁰³ Ao refletir sobre a vida do *verdadero justo*, Wittgenstein declara que, em razão da exemplaridade dos seus gestos e atitudes, esse *merece* a coroa da vida, que pode ser comparada com a contemplação ou união completa e permanente com a luz Divina. Tal imagem deve ser situada e compreendida a partir do horizonte da experiência religiosa. Um meio conveniente para referir-se a ela é qualificá-la como experiência mística indizível. Cf.: MP, p. 107-109.

³⁰⁴ DS, p. 145-149.

³⁰⁵ Cf.: DS, p. 45-51.

Não obstante as expressões *conservar a própria vida e não se perder a si mesmo* soem como um desejo obstinado de sair vivo da guerra, não é a partir deste horizonte que devem ser entendidas quando tratamos de Wittgenstein. Recordamos que ele não apenas se alistou no exército, mas também se apresentou voluntariamente para cumprir tarefas complexas e perigosas, que inclusive implicavam risco de morte. De um modo conveniente, o texto dos *Diarios Secretos* nos permite contemplar uma face religiosa no *desejo de não se perder a si mesmo*. Tal experiência tem a ver com o Espírito que atua no humano e o revigora; implica a conservação da serenidade, mesmo diante da morte; identifica-se com o sentimento de liberdade e de paz interior, que são dons de Deus; nasce da consciência da fraqueza da carne e da confiança no oportuno auxílio divino; é o mesmo que a vida presente na sua consagração total ao espírito³⁰⁶.

O *não se perder a si mesmo* pode ser entendido ainda como o ato de depositar resoluta e totalmente a vida nas mãos de Deus. Assim, a conservação da existência e a experiência de salvação estão associadas à vida no espírito, que é descrita como o estar num porto seguro e firme, longe do mar cinza dos fatos do mundo. Contudo, não se trata de uma vivência *pós-morte*, mas de uma experiência singular que qualifica o tempo. Neste sentido, tal experiência é bastante próxima da concepção de *atemporalidade* presente nos *Cadernos 1914-1916* e no *Tractatus*.³⁰⁷ Por fim, Wittgenstein considera que, ao lado da vida autêntica e do conservar-se a si mesmo, existe a possibilidade da falsa vida que significa, justamente, o perder-se³⁰⁸.

4.3.4 *Aquilo de que não se pode falar pode-se viver*

A nossa pesquisa neste último ponto da dissertação se dirigiu à análise de três disposições em Wittgenstein que julgamos vinculadas ao místico. É oportuno recordar que, devido ao fato de essas disposições não figurarem diretamente no *Tractatus*, elas foram consideradas aqui a partir dos *Cadernos 1914-1916*, dos *Diarios Secretos*, de *Cultura e Valor*

³⁰⁶ Cf.: DS, p. 53, 55, 65, 71, 91, 103, 105, 125, 147-148.

³⁰⁷ Cf.: DS, p. 65, 71, 111.

³⁰⁸ “*Ayer fue tiroteado. Sentí miedo. Tuve miedo a la muerte. ¡Lo que ahora deseo es vivir! Y resulta difícil renunciar a la vida cuando se le ha tomado gusto. Pero precisamente eso es pecado, vida irrazonable, falsa concepción de vida. De cuando en cuando me convierto en un animal. Entonces soy incapaz de pensar en ninguna otra cosa que no sea comer, beber, dormir. ¡Horroroso! Y entonces sufro también como un animal, sin posibilidad de salvación interior. En esos momentos estoy entregado a mis apetitos y a mis aversiones. En esos momentos es imposible pensar en una vida verdadera.*” DS, p. 155.

e de *Movimientos del Pensar*. O primeiro ponto considerado foi a fé em Deus. Percebemos, como algo comum aos textos estudados, o reconhecimento de Deus enquanto fonte de sentido absoluto para o mundo e, em especial, para a vida humana. A razão última da existência não se encontra no horizonte da faticidade. Essas concepções estão em consonância com a filosofia tractatiana³⁰⁹.

Outro aspecto que temos condições de apontar como convergente em relação à crença em Deus diz respeito à situação existencial de emergência da fé. Através da leitura das obras citadas constatamos que, na maioria das vezes em que Ludwig Wittgenstein reza ou se refere a Deus, ele está passando por alguma forma de sofrimento. A consciência de sua própria miséria pessoal aliada à certeza de sua total incapacidade para seguir sozinho com o seu projeto de transformação pessoal firmam-se como o solo fecundo de sua busca religiosa³¹⁰. Além do mais, o reconhecimento do caráter não discursivo da experiência mística, citado na obra *Movimientos del Pensar*, parece retomar o problema da limitação da linguagem em lidar com a dimensão de sentido absoluto, conforme estabelecido no *Tractatus*³¹¹.

Muito mais do que uma questão teórico-investigativa, a fé para Ludwig Wittgenstein está ligada à intuição e tem a ver com a maneira como orientamos a nossa vida no mundo. Portanto, a experiência de ter fé se reflete no desejo de viver segundo o que acreditamos e foi sob este prisma que interpretamos o cumprimento da vontade de Deus nos escritos wittgensteinianos. Após a leitura das quatro obras ficou bastante claro que o filósofo austríaco permaneceu firme na convicção de que o homem não é apenas dependente de uma

³⁰⁹ Cf.: NB, p. 108-111; DS, p. 54-55, 103; 105; CV, p. 158-160; MP, p. 109, 125-126; TLP, 6.432. Cyril Barrett afirma a influência das tradições monoteístas na compreensão que Wittgenstein tem de Deus. Para justificar a sua posição, Barrett destaca os seguintes atributos divinos presentes nos escritos do jovem filósofo austríaco que estão em conformidade com as religiões tradicionais: “*He (God) is transcendent. He is on which everything depends, and in that sense is the creator. He is the arbiter of good, and evil, right and wrong. He is the alien will with which we have to conform in order to be happy and at peace. After a fashion, he is, in these capacities, a father to whom we can pray, though prayer is to be understood as contemplation rather than petition; it is this contemplation that gives meaning to life insofar as life has meaning.*” BARRETT, C. *Wittgenstein on ethics and religious belief*. p. 106.

³¹⁰ A recorrente prece que se encontra nos *Diarios Secretos – El hombre es impotente en la carne, pero libre gracias al espíritu. O ojalá que el espíritu este en mí!* – parece traduzir o sentimento religioso de Wittgenstein. Além disso, no seu olhar pessimista para com a existência parece refletir o cristianismo de Tolstói e a concepção de experiência religiosa de James. Veja também CV, p. 159 e MP, p. 39, 45.

³¹¹ Cf.: MP, 108-109.

vontade Superior, mas também que a realização pessoal se insere no contexto da conformação da vontade individual à vontade divina³¹².

É digno de nota que o autor do *Tractatus* conservou a idéia de que a sua existência e seu trabalho intelectual eram dons *divinos* e que levá-los a bom termo significava para ele realizar os desígnios de Deus. Figura ainda como ponto pacífico dos *Cadernos 1914-1916* e *Cultura e Valor* o entendimento de que a *posse* da vontade de Deus é uma dádiva, mas é urgente que a pessoa se habilite a ela através da luta contra si mesma e da busca pela indiferença perante as questões da carne e do mundo. Por fim, é pouco provável que a prece *seja feita a vossa vontade*, tão freqüente nos *Diarios Secretos*, não se refira à obra de Leon Tolstoi e, por conseguinte, à oração do Pai Nosso.

¡Haz las cosas lo mejor que puedas! Más no puedes hacer: y conserva la alegría. Deja que los otros se basten a si mismos. Pues los otros no te apoyarán, o sólo por breve tiempo. (Luego les resultarás pesado.) Ayúdate a ti mismo y ayuda a los demás con toda tu fuerza. Y al hacerlo ¡conserva la alegría! Pero ¿cuánta fuerza se necesitará para uno mismo y cuánta para los demás? ¡Es difícil llevar una vida buena! Pero la vida buena es bella. “¡Pero no se haga mi voluntad, sino la Tuya!”³¹³

A respeito da contemplação do *eterno presente* conseguimos constatar que o modo pelo qual a imagem é usada no *Tractatus* se mantém nas obras pesquisadas. Um dado que salta aos olhos por ser congruente com todos os textos é que Wittgenstein entende a atemporalidade como uma experiência fundamentalmente significativa. O que importa, de fato, é a sua intensidade, pois a sua força singular tem o poder de iluminar uma vida inteira³¹⁴. A contemplação do eterno presente ou a experiência mística por excelência concede ao sujeito o sentido da existência, liberando-o de todos os medos³¹⁵.

³¹² Cf.: NB, p. 110-111; DS, p. 53-55, 65-67, 75, 85, 93, 103-105, 125, 195; CV, p. 37-38; MP, p. 109-113, 125-126. No final da década de 40, quando Wittgenstein preparava suas coisas para viajar aos Estados Unidos, comentou algo com Drury sobre o cumprimento da vontade de Deus, que se encontra conforme ao que vem sendo dito. “*I have had a letter from an old friend in Austria, a priest. In it he says he hopes my work will go well, if it should be God’s will. Now that is all I want: if it should be God’s will. Bach wrote on the title page of his Orgelbüchlein, ‘To the Glory of the most high God, and that my neighbor may be benefited thereby’.* That is what I would have liked to say about my work”. DRURY, M. O’C. *Conversations with Wittgenstein*. p. 168.

³¹³ DS, p. 143.

³¹⁴ A crítica de Wittgenstein à questão da duração temporal na experiência mística aparece nos *Cadernos 1914-1916* e no *Tractatus*. Porém, em *Cultura e Valor* e *Movimientos del Pensar*, Wittgenstein a trabalha de um modo original ao declarar que tanto o sofrimento extremado quanto a graça benfazeja podem ser experienciados num só dia, pois há tempo suficiente para isso. Assim, avalia que não faz o menor sentido a compreensão da salvação humana como algo apenas vindouro. Cf.: CV, p. 64-68, MP, p. 107-108.

³¹⁵ Nos *Diarios Secretos*, Ludwig Wittgenstein deixar entrever que a maior ameaça do homem no mundo não é a morte, mas o sentir-se perdido. Assim, o seu desejo de não perder-se a si próprio parece envolver a experiência mística do *sentir-se absolutamente seguro* e da *contemplação do eterno presente*. Cf.: DS, p. 53, 65-67, 69-71, 81, 102-103, 109, 121, 147-157.

É conveniente considerar ainda duas observações acerca do cristianismo, que estão associadas ao crer em Deus e ao cumprimento da sua vontade. Em primeiro lugar, na esteira de William James e Leon Tolstói, Ludwig Wittgenstein afirma que a experiência autêntica da fé *nasce* no contexto do auto-reconhecimento da miséria humana. E ao ser humano que se sabe neste estado profundamente angustiante, o filósofo austríaco apresenta o cristianismo como o caminho capaz de auxiliá-lo na superação dessa situação dramática. Em segundo lugar, a proposta cristã é entendida como o caminho eficaz e próprio ao homem rumo ao cumprimento do projeto divino. Não devemos nos esquecer que Ludwig Wittgenstein, ao referir-se ao cristianismo, não está afirmando uma comunidade ou Igreja específica. Ao lado de Tolstói, ele está colocando em relevo o valor do ensinamento evangélico para os homens e mulheres de todos os tempos³¹⁶.

Para finalizar, a análise das obras sob a perspectiva de suas vinculações com a dimensão sublime e indizível do *Tractatus* permitiu-nos reconhecer de modo mais próprio que o jovem Ludwig Wittgenstein deve ter passado por uma experiência de natureza mística que deixou marcas profundas e indeléveis em sua vida. Neste sentido, foi possível constatar que a força de tal contato não foi sentida como algo meramente pontual e isolado. Ao invés disso, os reflexos de sua ação foram bastante significativos e sérios tanto nos anos imediatos que se seguiram ao término da Primeira Guerra Mundial como em todo o conjunto da história existencial do inquieto filósofo austríaco³¹⁷.

4.4 Ponto de convergência

A partir da leitura da obra tractatiana e do estudo da vida de seu autor, somos chamados a reconhecer que a dimensão significativa que envolve a existência não pode ser localizada num plano geométrico por meio de abscissas e coordenadas, tal qual se encontram os fatos do mundo. As respostas aos dramas humanos estão vinculadas às convicções ético-religiosas e, até mesmo, às experiências místicas paradoxais. Porém, de modo algum, fundamentam-se em hipóteses ou em certezas da racionalidade instrumental. E, como a

³¹⁶ Cf.: CV, p. 71, 79, 157-159.

³¹⁷ Andrew Weeks, em sua obra *German Mysticism*, defende uma tradição mística de língua alemã. O seu estudo contempla personagens como Bingen, Eckhart, Boehme e Silesius. Nos momentos conclusivos de sua reflexão, ele dedica algumas linhas a Wittgenstein e afirma a presença do misticismo alemão no texto do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Cf.: WEEKS, A. *German Mysticism: from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: a literary and intellectual history*. New York: State University of New York Press, 1993, p. 231-237.

linguagem no *Tractatus* dá conta apenas do que é científico, o silêncio acerca do sentido existencial e tudo o mais que engloba o *místico* se revela uma exigência incondicional.

O silêncio de que falamos aqui não é uma ausência de sons ou palavras. Trata-se do silêncio fundador, ou fundante, princípio de toda significação. A hipótese de que partimos é que o silêncio é a própria condição da produção de sentido. [...] O silêncio não é o vazio, ou o sem sentido; ao contrário, ele é o indício de uma instância significativa. Isso nos leva à compreensão do vazio da linguagem como um horizonte e não como uma falta. Evidentemente, não é do silêncio em sua qualidade física de que falamos aqui, mas do silêncio com sentido [...]. O silêncio de que falamos é o que instala o limiar do sentido.³¹⁸

Nós temos condições de afirmar que a relação de Ludwig Wittgenstein com o horizonte singular capaz de conceder sentido absoluto à vida humana ocorreu num plano muito mais vivencial do que teórico-discursivo. A filosofia tractatiana se encerra na contemplação silenciosa do místico. E, no que diz respeito à experiência místico-religiosa acerca da qual o *Tractatus* silencia, Wittgenstein procurou encarná-la em sua vida ordinária de maneira honesta e radical.

A manifestação de sua confiança em Deus; a certeza da dependência de sua vida em relação a uma vontade superior; o seu desejo de cumprimento da vontade divina; o seu compromisso permanente e inegociável de tornar-se uma pessoa melhor; a simplicidade evangélica da vida que levava; a compreensão existencial de que tudo está nas mãos de Deus e que Ele agiria oportunamente e, deste modo, de que não haveria mais nada o que temer, indicam o quão central foi sua experiência mística e o quanto ela afetou sua vida. O fato é que Ludwig Wittgenstein buscou viver uma vida no espírito. Com base nisso, tomamos a ousada liberdade de reformular o último aforismo tractatiano: *aquilo de que não se pode falar deve-se calar*, embora se possa tentar viver.

³¹⁸ ORLANDI, E. N. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 68.

5 CONCLUSÃO

O nosso objetivo principal na presente dissertação esteve direcionado à análise do misticismo no texto tractatiano. Tendo em vista a sua proeminência na obra em tela e na vida de Wittgenstein, procuramos justificar a hipótese de que o *místico* pode ser reconhecido como fonte de sentido absoluto para a existência. Ademais, tentamos apresentar como o autor do *Tractatus* se propôs vivenciar tal dimensão sublime. O caminho escolhido para a abordagem desses assuntos se desmembrou em três etapas fundamentais: o levantamento do situacional histórico, o estudo dos temas tractatianos que precedem os relacionados ao misticismo e a análise, propriamente dita, acerca do *místico*.

No capítulo inicial, investigamos o contexto do surgimento da filosofia do jovem Ludwig. O primeiro tema estudado foi o da sociedade vienense no período da decadência do Império Habsburgo. Procuramos mostrar que a família dos Wittgenstein alcançou sua projeção econômico-cultural num dos intervalos mais complexos da história da Áustria-Hungria. Percebemos que, embora o tecido social estivesse em franca transformação, as altas classes investiam suas forças na manutenção dos antigos padrões de comportamento. Tinha-se instalado um descompasso que opunha a valorização das artes e das ciências à autenticidade moral e religiosa. Constatamos que a sociedade austríaca havia se convertido num conjunto de aparências, em que o gosto pelo adorno suplantava a busca pela essência das coisas.

No cerne desse saturado caos cultural, vimos que emergiram movimentos de inconformidade e contestação. Personalidades da juventude vienense se posicionaram contrárias à mera aceitação do superficial estilo de vida imposto e se dispuseram a encontrar e a valorizar a genialidade que pressentiam em seus íntimos. Mais do que um bom posicionamento financeiro, estes jovens estavam à procura do profundo sentido existencial capaz de fazer com que suas vidas valessem a pena. E assim se colocaram, de um lado, o novo ideário juvenil e, do outro, os velhos modelos de organização social. Este confronto se firmou como um dos fatores que elevou, de modo singular, a taxa de suicídio no meio da juventude, sendo que esta situação dramática atingiu em cheio os Wittgensteins.

Elencamos três personagens que se revelaram *porta-vozes* da crítica à decadência do Império Habsburgo. Apresentamos o pensamento de Karl Kraus que, com o seu periódico, se dispôs a descortinar a perversa atitude dos vienenses de insistirem em esconder as suas imoralidades *debaixo do tapete* da excessiva valorização estética. Contra a vida baseada em futilidades, Kraus propugnava aos seus contemporâneos a opção radical pelos valores da

honestidade e da integridade pessoais. Outro acusador do excesso ornamental foi Adolf Loos que, através dos seus originais projetos arquitetônicos, tentou chamar a atenção dos austríacos para necessidade do despojamento e da sobriedade. Refletimos, ainda, a respeito de Hugo Hoffmannsthal. Este, após de intuir a impossibilidade de abordar, lingüisticamente, os temas da vida, passou a dedicar-se às artes cênicas, no desejo de fornecer aos seus expectadores uma genuína experiência contemplativa da razão da existência.

No ponto seguinte, fizemos um relato biográfico de Wittgenstein, enfatizando o período redacional do *Tractatus* e os anos imediatos que seguiram a sua publicação. Assim, conseguimos ver como o descontentamento da juventude vienense com os padrões culturais da época e o seu interesse pelo encontro do sentido da vida se fizeram patentes no coração do filósofo austríaco. A insistente determinação em ser bom e honesto; os recorrentes pensamentos sobre o suicídio; a atitude de se alistar voluntariamente no exército; o abandono das atividades filosóficas; a decisão pela vida simples e humilde no retorno do campo de batalha: todos esses aspectos deixaram entrever o quanto Ludwig estava ligado aos dramas que afetaram os jovens de sua época. Ainda, o seu inequívoco desejo de ser autêntico, a sua opção pela clareza e objetividade e o seu reconhecimento da incompetência da linguagem diante do *inefável* se mostraram concordes às formulações de Kraus, Loos e Hoffmannsthal.

Encerramos o primeiro capítulo com exame das idéias de quatro representantes da corrente *ético-metafísica* que, com mais ou menos intensidade, atraíram a atenção do autor do *Tractatus*. Ao expormos o pensamento de Schopenhauer, asseveramos que é bastante complicado precisar o alcance de sua influência sobre Wittgenstein. Porém, tivemos condições de vislumbrar que a intuição do sujeito transcendental, a afirmação da dimensão sublime como a que dá sentido ao mundo, a emancipação da vontade individual e a superação de todos os medos como indicativos da experiência da felicidade, a declaração do suicídio como o *pecado capital* firmaram-se como sinais da presença do schopenhauerianismo no *Tractatus*. Com relação a Weininger, pudemos verificar que é um dos que melhor expressam o contexto cultural wittgensteiniano. A própria obra *Sexo e Caráter* revela um julgamento da crise moral que assolava a sociedade vienense. Ressaltamos duas notas importantes da reflexão de Weininger que ecoaram na mente de Wittgenstein: o dever de tornar-se gênio e o compromisso de ser um sujeito autêntico, mediante o processo de transformação interior.

Conforme expusemos, as contribuições dos textos de James e Tolstoi para o filósofo austríaco aconteceram mais claramente na esteira da experiência religiosa. Destarte, procuramos mostrar que o autor do *Tractatus* partilha com o filósofo americano a convicção de que o contato místico é insubstituível, pois é o único apto a conceder ao sujeito que o

realiza o sentimento da segurança absoluta. Além disso, ambos são consoantes em destacar o caráter indescritível e a força persuasiva de um encontro desta natureza. No que diz respeito ao romancista russo, constatamos que o reflexo de sua obra, *O resumo dos Evangelhos*, é inequívoco nos apontamentos e, em especial, na vida de Wittgenstein. As observações sobre o necessário cumprimento da vontade divina, as constantes súplicas pelo auxílio espiritual, a superação da vontade da carne e a vivência da liberdade entendidas como *dons de Deus* constituem marcas do ensinamento tolstoiano presentes na visão de mundo do jovem Ludwig.

No percurso de nossa investigação sobre os representantes da corrente *ético-metafísica*, conseguimos divisar, fora os traços específicos acima, certos pontos de congruência. Entre estes sobressaíram a valorização da dimensão intuitiva da vida em face de outras ordens de conhecimento, o reconhecimento do cristianismo como o horizonte fecundo de sentido para a existência, a declaração de Jesus como paradigma de humanidade, cuja exemplaridade de vida deve ser imitada. Ademais, vimos como estes aspectos foram, provavelmente, assimilados por Wittgenstein. O primeiro, na sua correspondência com o *místico* tractatiano e os dois últimos, na associação às atitudes radicais que ele tomou ao retornar da Primeira Guerra. Essas atitudes, aos nossos olhos, mostram o seu reto desejo de encarnar a dimensão inefável de sua obra, mediante a vivência do ensinamento cristão.

Depois da atenção ao panorama geral da emergência das preocupações filosófico-existenciais do jovem Ludwig Wittgenstein, passamos ao exame dos temas tractatianos anteriores e, de certo modo, preparatórios aos enunciados sobre o *místico*. Começamos o segundo capítulo verificando que o enfrentamento do problema da linguagem na filosofia contemporânea encontrou sua repercussão e aceitabilidade singulares no pensamento austríaco. Na qualidade de uma introdução ao texto wittgensteiniano, apresentamos a crítica da linguagem executada por Fritz Mauthner. Desta maneira, explicitamos o itinerário descrito pela análise mauthneriana desde a percepção da falibilidade insuperável da comunicação humana à decretação da necessidade do silêncio absoluto sobre todas as coisas. Há de se ter em conta que, segundo o que analisamos, este *dever de se calar* firma-se como uma das tarefas mais exigentes que o homem é chamado a empreender, pois também para Mauthner o sentido existencial se manifesta no horizonte da contemplação silenciosa.

Em seguida, detivemo-nos no estudo da crítica da linguagem estabelecida por Wittgenstein no *Tractatus*. Deste modo, consideramos a *faticidade do mundo* e sua configuração específica, a *forma lógica* e sua capacidade de colocar em mútua correspondência o mundo e a linguagem, e, por fim, a linguagem e sua respectiva composição. Foi possível reconhecer que o *mundo* se decompõe em *fatos* (situações atuais) e

em *estados de coisas* (eventos prováveis). Além deste reino de possibilidades, existe no mundo uma forma inalterável e substancial, constituída pelos *objetos simples*. Por sua vez, a *linguagem* se decompõe em *proposições complexas* e estas, e em *proposições elementares*, sendo que os *nomes* constituem as unidades transcendentais dessas últimas. Baseada na *forma lógica*, a linguagem tem condições de fazer descrições do mundo. Esta abordagem nos permitiu perceber como Wittgenstein compreende a linguagem na sua relação projetiva com o mundo e a entender que, na perspectiva tractatiana, apenas aquilo que ocorre ou pode ocorrer encontra-se em condições de ser descrito. Além disso, reconhecemos que o critério de verdade ou falsidade de determinada proposição é limitado no *Tractatus* à comparação com a existência ou não do fato mundano correspondente.

Da investigação desses assuntos, procedemos à discussão da diferença entre *dizer* e *mostrar*, considerada por Wittgenstein o ponto capital de sua elaboração filosófica. Verificamos que, conforme o *Tractatus*, o *dizer* se restringe ao acidental e efêmero. Assim, as únicas coisas aptas a serem ditas correspondem às disciplinas científicas. Contudo, para além dos limites da descrição, existem dimensões que se *mostram* ao ser humano, entre as quais se situam a *forma lógica* e o *místico*. Com base nisto, o pensador austríaco chegou à conclusão da *transcendentalidade da lógica* a partir da clarificação conceitual obtida no processo de sua crítica da linguagem. Isto é, aquilo que é inerente à estrutura do mundo e da linguagem não pode ser descrito, mas se mostra no contexto da figuração. A intuição do *mostrar místico* proveio do entendimento dos limites próprios do discurso para lidar com as questões relacionadas aos valores e ao sentido da existência. A densidade específica do sentimento *místico* impede que sejam formuladas proposições a seu respeito, pois, enquanto este se ocupa do que é absoluto, aquelas se prendem ao relativo.

Em sintonia com a separação entre o *dizível* e o *indizível*, analisamos o papel atribuído à filosofia no conjunto da obra tractatiana. Ao fazermos isto, aproveitamos o ensejo para estabelecer um paralelo entre as críticas da linguagem executadas por Mauthner e por Wittgenstein. Foi percebida como confluyente em ambas as abordagens a afirmação da necessária superação do desejo de se falar sobre o sublime e a indicação da dimensão mística como o norte significativo da existência. Porém, estivemos atentos ao fato de que a crítica tractatiana não se encerra na posição absolutamente cética de Mauthner. Pelo contrário, o *Tractatus*, ao afirmar a capacidade representacional da linguagem, tenta delimitar um espaço legítimo para o conhecimento científico e reserva um outro para aquilo que ultrapassa os limites da descrição. Nesse horizonte, Wittgenstein confere à filosofia a tarefa de tornar claros os pensamentos, de modo que aquilo que se pode dizer seja dito com clareza; e que o silêncio

sobre o que transcende as possibilidades da figuração lingüística, nos aspectos lógico e místico, seja assumido na ótica do dever de *se calar*.

Como uma espécie de ponto transicional do segundo para o terceiro capítulo, fizemos um comentário acerca da recepção imediata do texto tractatiano. Foi possível comprovar que o presságio de Wittgenstein de que sua obra não seria compreendida se verificou. Fora as interpretações equivocadas de Frege e Russell, pudemos perceber que os membros do *Círculo de Viena* assumiram o *Tractatus* como *bandeira do movimento lógico-científico*, mas não levando em conta a sua parte *ético-mística*. Assim, investiam todas suas atenções exclusivamente naquilo que pode ser dito, enquanto o jovem Ludwig firmava sua convicção de que os assuntos mais relevantes estão relacionados ao silêncio místico.

Abrimos as discussões do último capítulo com uma investigação sobre os usos etimológico e teológico do termo *místico*. Com efeito, constatamos que, desde a sua acepção original, este termo permaneceu ligado à experiência contemplativa silenciosa e à busca do sentido para a vida. Assentados nas contribuições de Pseudo Dionísio e de Angelus Silesius, observamos que, no campo religioso, o contato místico é identificado como o relacionamento distintivo entre o homem e o Ser Divino, que supera toda e qualquer possibilidade de descrição. Ainda segundo os autores em destaque, ressaltamos que o termômetro apto a indicar a intensidade da experiência mística não está em fenômenos extraordinários, mas na mudança pessoal interior, que se revela no empenho pela *imitação de Cristo*.

Feito isso, voltamos a nossa atenção para o *místico* no interior do *Tractatus*. O primeiro assunto que examinamos foi a *ética*. Consoante ao verificado, nenhuma proposição se encontra na situação favorável de traduzir o que supera o relativo e, ainda, quaisquer afirmações sobre valores absolutos representam investidas contra os limites da linguagem e se constituem *contra-sensos*. Portanto, a *ética* não pode ser posta em palavras, pois visa o *Bem*. As pesquisas que permitiram a conclusão favorável acerca da incapacidade das proposições descreverem os conteúdos da ética serviram para a consideração de outros dois temas. Com relação ao *sujeito transcendental*, o texto do *Tractatus* estabelece que ele não atua e nem se encontra entre o que é fatural, mas se situa no limite do mundo. Embora seja indescritível, pode ser contemplado e esta experiência intuitiva concede ao homem a visão correta de todas as coisas e o sentimento da absoluta segurança. Em se tratando de *Deus*, vimos que ele é identificado enquanto valor absoluto para o mundo e fonte de sentido último para a vida. Nestas condições, ele também ultrapassa os limites da linguagem.

Após considerarmos o núcleo místico tractatiano, passamos a comentar o problema do sentido da vida perante as explicações científicas. Ao postular a separação

definitiva entre o domínio científico e o horizonte existencial, Wittgenstein reconheceu que nem mesmo a solução completa das questões das ciências seria capaz de exercer a mínima influência na solução dos dramas existenciais. Reiteramos que as razões que fundam o existir e as motivações sublimes do agir não constituem, segundo o *Tractatus*, objetos de especulação do raciocínio discursivo, mas alvos da contemplação mística silenciosa. E, sob este prisma, identificamos o *místico* wittgensteiniano como um espaço singular da significação existencial que se mostra ao ser humano. Ele não pode constituir um fato lingüístico, pois ultrapassa, de per si, as condições de figurar na proposição dotada de sentido.

Averiguamos também o caráter paradoxal do *Tractatus*. A realizar a sua crítica radical a partir da linguagem, Wittgenstein se deu conta de que, assim como a maioria das especulações filosóficas, a sua obra se compunha de *contra-sensos*. Dito de outro modo, ele percebeu que o seu texto não cumpria as exigências da figuração lingüística. Ao invés de afirmações sobre o *possível* ou o *fatual*, os seus aforismos se revelaram conjecturas a respeito das condições transcendentais da linguagem e do mundo, inferências sobre a natureza da lógica e explicitações de conteúdo místico, que, no todo, eram impossíveis de representação proposicional. Por isso, a obra tractatiana havia se mostrado uma tentativa fracassada de dizer aquilo que transcende a linguagem. Observamos ainda que o jovem Ludwig sugeriu aos seus leitores a necessária superação de seu escrito ao evocar as imagens do *lançar fora a escada* e da *contemplação silenciosa* de todas as coisas.

Terminado o comentário dos aforismos do *Tractatus*, fizemos uma retomada do que do que havia sido exposto com o intuito de localizar aproximações entre o misticismo wittgensteiniano e as compreensões etimológica e teológica do termo *místico*. Foi possível perceber os seguintes aspectos congruentes: a) o discurso humano é incompetente para traduzir as instâncias que significam a vida; b) o sentimento místico está além dos limites da racionalidade discursiva e envolve, portanto, uma dimensão silenciosa; c) a experiência mística tem um poder persuasivo capaz de conduzir as pessoas à mudança radical. Além disso, propusemos uma associação entre o místico wittgensteiniano e a teologia negativa silesiana, onde se pôde conferir que o modo pelo qual Deus é referido nos *Cadernos 1914-1916* e no *Tractatus Logico-Philosophicus* traz consigo as marcas do apofatismo.

Dedicamos a parte final do último capítulo à investigação dos vínculos entre o místico tractatiano e as afirmações de Wittgenstein sobre o crer em Deus, o cumprimento da vontade divina e o eterno presente. Com relação à *crença em Deus*, verificamos que ela se relaciona à temática do sentido existencial. Constatamos que a busca pelo auxílio espiritual emergiu na vida do jovem austríaco no contexto da tomada de consciência de sua miséria

pessoal e que, ademais, ele reconheceu no cristianismo o caminho espiritual adequado às pessoas que padecem de um sofrimento extremo. O *cumprimento da vontade divina* pôde ser visto sob as perspectivas da experiência mística do *sentir-se absolutamente seguro* e do horizonte da condução exemplar da própria vida. A contemplação do *eterno presente* se fez manifesta nos textos que discutimos, acompanhando o modo como a mesma aparece no *Tractatus*. Tal intuição permaneceu relacionada à percepção da eternidade no horizonte da fluidez temporal, ou seja, vislumbrada como um evento intensamente significativo, indescritível e apto a dar sentido e a iluminar a vida de quem o presencia.

Nos momentos finais da dissertação, enfatizamos que, com base nos fatos de sua vida e na leitura dos escritos do período de sua juventude, foi possível compreender que Wittgenstein deve ter passado por uma experiência de natureza inefável que marcou, genuinamente, a sua história pessoal. Tendo isto como pano de fundo, ajuizamos que, ao que nos pareceu, a face místico-indizível da filosofia tractatiana se fez ver, entre outras atitudes, no empenho do jovem Ludwig em encontrar o sentido existencial e na sua luta para se tornar uma pessoa melhor. Aliás, nós partilhamos a convicção de outros comentadores sobre o fato de que o pensador austríaco buscou viver a *imitação de Cristo*, ainda que de maneira *sui generis* e distante das mediações institucionais.

Depois de percorrido todo esse caminho, seguimos firmes na convicção de que o *místico* deve ser compreendido como elemento fundamental da filosofia tractatiana. Ele se revela a fonte de sentido absoluto para a vida, fonte essa que, pela sua inerente sublimidade, não pode ser colocada em palavras, mas pode ser contemplada e vivida concretamente. Por fim, ressaltamos que alguns assuntos tratados nesta dissertação merecem um desenvolvimento ulterior, entre os quais evidenciamos: a) o olhar de Wittgenstein sobre o cristianismo, procedendo, assim, a uma investigação acurada de seu interesse por Tolstoi e Dostoiewisky; b) o contato do jovem Ludwig com a obra de Angelus Silesius, com vistas a explorar os vínculos entre o *Tractatus* e o apofatismo. Esperamos ter a oportunidade de no futuro pesquisar, ao menos, um destes temas. Pois, refraseando Russell, *enfrentar Wittgenstein* é sempre uma aventura apaixonante.

REFERÊNCIAS

- ALSTON, W. P. *Filosofia da linguagem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- ANCILLI, E; PAPAROZZI, M. *La mistica: fenomenologia e riflessione teologica*. v. II. Roma: Città Nuova Editrice, 1966.
- ANDRADE, C. D. *Fazendeiro do Ar*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954.
- AQUINO, M. F. *Metafísica da subjetividade e linguagem II*. In: Síntese Nova Fase, v. 21, n.º 67, Belo Horizonte: Loyola, 1994.
- _____. *Metafísica da subjetividade e linguagem III: A teoria da ação auto-realizadora e o conceito de pessoa na conceptualização contemporâneo filosófica de Henrique Vaz*. In: Síntese Nova Fase, v. 22, n. 71, Belo Horizonte: Loyola, 1995.
- _____. *Para uma ontologia da linguagem*. In: Síntese Nova Fase, v. 23, n. 74, Belo Horizonte: Loyola, 1996.
- BARBAGLIO, G. *As cartas de Paulo*. v. II. São Paulo: Loyola, 1991.
- BARRETT, C. *Wittgenstein on ethics and religious belief*. Oxford: B. Blackwell, 1991.
- BARTLEY III, W. W. *Wittgenstein*. 2ª ed. Illinois: Open Court, 1985.
- BAZAGLIA, P. (Editor). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2003.
- CASSIRER, E. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- CHAUVIRÉ, C. *Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- CORDUA, C. *Wittgenstein y los sentidos del silencio*. In: Estudios Públicos, nº 70, otoño 1998.
- DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 2ª ed. Florianópolis - São Leopoldo: Editora da UNISINOS e Editora da UFSC, 1995.
- DIAMOND, C. *The realistic spirit: Wittgenstein, philosophy, and the mind*. London: The MIT Press, 1991.
- EICHER, P. (org.) *Diccionario de conceptos teológicos*. v. II. Barcelona: Editorial Herder, 1990.
- ENGELMANN, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein: with a memoir*. New York: Horizon Press, 1968.
- FAUSTINO, S. *A experiência indizível: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- FRANÇA, J. L.; VASCONCELLOS, A. C. *Manual para normalização de publicações técnico-científicas*. 8ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- FRANK, F. *Messenger of the heart: the book of Angelus Silesius with observations by the ancient zen masters*. Indiana: World Wisdom, 2005.
- GALBREATH, P. *Doxology and theology: an investigation of the Apostle's Creed in light of Ludwig Wittgenstein*. New York: Peter Lang, 2008.
- GLOCK, H. I. *Dicionário de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- HALLER, R. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. São Paulo: Edusp, 1990.
- HODGSON, H. G. *Wittgenstein y el zen*. Buenos Aires: Quadrata, 2007.
- IMAGUIRE, G.; MONTENEGRO, M. A.; PEQUENO, T. (org). *Colóquio Wittgenstein*. Fortaleza: Edições UFC, 2006.

- JAMES, W. *Writings: 1902-1910*. New York: The Library of America, 1987.
- JANIK, A; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- JOHN, P. *Wittgenstein's wonderful life*. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 49, nº 3, Jul.-Sep. 1998.
- LACOSTE, J. Y. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.
- LEPARGNEUER, H; SILVA, D. F. *Angelus Silesius: a mediação do nada*. São Paulo: Queroz Editor, 1986.
- LOGOS: *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1991.
- MALCON, N. *Wittgenstein: a religious point of view?* New York: Cornell University Press, 1994.
- MARTIN, T. *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*. Madrid: BAC, 1990.
- McGUINNESS, B. *The mysticism of the Tractatus*. In: *The Philosophical Review*, v. 75, Nº 3, July 1996.
- _____. *Wittgenstein: el joven Ludwig (1889-1921)*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- _____. *Wittgenstein in Cambridge: Letters and documents 1911-1951*. Singapore: Blackwell Publishing, 2008.
- MONK, R. *How to read Wittgenstein*. New York/London: WW Norton & Company, 2005.
- _____. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MORA, F. et al. *Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Ediciones Oikos Tau, 1966.
- MORENO, Arley. *Wittgenstein: ensaio introdutório*. Rio de Janeiro: Taurus, 1986.
- ORLANDI, E. P. *As formas do silêncio: no movimento dos sentidos*. 6ª ed. Campinas: Editora UNICAMP, 2007.
- OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na crise da modernidade*. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1990.
- _____. *A linguagem e a problemática da fundamentação I: A questão da fundamentação na tradição e a reviravolta lingüística pragmática do pensar*. In: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 63, Belo Horizonte: Loyola, 1993.
- _____. *A linguagem e a problemática da fundamentação II: A pragmática transcendental e determinação da especificidade da fundamentação filosófica*. In: *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 63, Belo Horizonte: Loyola, 1993.
- _____. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1997.
- PEARS, D. *As idéias de Wittgenstein*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- PENHA, J. *Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Ática, 1995.
- PENZO, Giorgio; GIBELLINI, Rosino (org.). *Deus na filosofia do séc. XX*. São Paulo: Loyola, 1998.
- PINTO, A. V. *Introdução ao Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982.
- PINTO, P. R. M. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 24, n. 77, 1977.
- _____. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998.
- PLANT, R. *The wretchedness of belief: Wittgenstein on guilt, religion and recompense*. In: *Journal of Religious Ethics*, v. 32, nº 3, Sep. 2004.
- REBELO, H. C. *Teoria do sentido de Wittgenstein*. Belém: UFPA, 1991.
- RHEES, R. (ed.) *Recollections of Wittgenstein*. Oxford/New York: Oxford University Press, 1984.
- ROZEMA, D. *Tractatus Logico-Philosophicus: a poem by Ludwig Wittgenstein*. In: *Journal of the History of Ideas*, v. 63, Nº 2, Apr. 2002.

- RUSSELL, B. *Autobiografia de Bertrand Russell: 1914-1944*. v. II. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.
- _____. *Retratos de memória e outros escritos*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.
- ROUTLEDGE Encyclopedia of Philosophy. London/New York: Routledge, 1998.
- SCHAEFFLER, R. *Filosofia da Religião*. Lisboa: Edições 70, s/d.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Confronto, 2001.
- SCHORSKE, C. *Viena fin-de-siècle*. Campinas: Editora da Unicamp/Companhia das Letras, 1988.
- SELLS, M. A. *Mystical languages of unsaying*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- SILESUS, A. *O peregrino querubínico*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *A rosa é sem porquê*. s/l: Vega, 1991.
- SHIELDS, P. R. *Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1993.
- SLUGA, H; STERN, D. G. (ed.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea: introdução crítica*. v. 1. 5ª edição. São Paulo: EPU, 1977.
- THOMPSON, C. Wittgenstein, Tolstoy and the meaning of life. *Philosophical Investigations*, Oxford, v. 20, n. 2, p. 97-116, April, 1997.
- TOLSTOY, L. *The Gospel in Brief*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1997.
- VANNINI, M. *Mística e filosofia*. Casale Monferrato: Piemme, 1996.
- VARGAS, M. B. *La novia de Wittgenstein*. Madrid: Visionet, 2004.
- VAZ, H. C. L. *Escritos de filosofia 3: problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1986.
- _____. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. *Ética e razão moderna*. In: Síntese Nova Fase, v. 22, n. 68, Belo Horizonte: Loyola, 1995.
- _____. *O problema de Deus no pensamento contemporâneo*. In: Síntese Política Econômica Social (SPES) – Nova Fase, v. 8, n. 23, 1981.
- _____. *Sentido e não-sentido na crise da modernidade*. In: Síntese Nova Fase, v. 21, n. 64, Belo Horizonte: Loyola, 1994.
- _____. *Situação da linguagem*. In: Síntese Nova Fase. v. 22, n. 68, Belo Horizonte: Loyola, 1995.
- WAUGH, A. *The house of Wittgenstein: a family at war*. London: Bloomsbury, 2008.
- WEEKS, A. *German mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein: a literacy and intellectual history*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- WEILER, G. *On Fritz Mauthner's critique of language*. In: Mind, New Series, v. 67, nº 265, Jan 1958.
- WEININGER, O. *Sexo y carácter*. Madrid: Editorial Losada, 2004.
- WITTGENSTEIN, L. *Aforismos: cultura y valor*. Madrid: Austral, 2007.
- _____. *Cadernos 1914-1916*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Conferência sobre Ética*. In: DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 2ª ed. Florianópolis - São Leopoldo: Editora da UNISINOS e Editora da UFSC, 1995.
- _____. *Diários secretos*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

- _____. *Movimientos del Pensar: diarios 1930-1932/1936-1937*. 2ª ed. Valencia: Pre-textos, 2004.
- _____. *Estética, psicologia e religião*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- _____. *Fichas (Zettel)*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. *Investigações filosóficas*. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. *Lettere a Ludwig von Ficker*. Roma: Armando Editore, 1974.
- _____. *Luz y sombra: una vivencia nocturna y un fragmento epistolar*. Valencia: Guada Impressores, 2006.
- _____. *O livro azul*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *O livro castanho*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Observaciones a la rama dorada de Frazer*. 2ª ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Tratado Lógico-Filosófico; Investigações Filosóficas*. 2ª ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1995.
- WOLGAST, E. *A religious point of view*. In: *Philosophical Investigations*, v. 27, nº 2, April 2004.
- Zilles, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- _____. *O racional e o místico em Wittgenstein*. 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.
- _____. *Vida e obra de Wittgenstein*. In: *Letras Hoje*, v. 24, n. 76, junho, 1989.