

FACULDADE JESUÍTA DE TEOLOGIA E FILOSOFIA
Pós-Graduação em Filosofia

A ÉTICA NO TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS
DE WITTGENSTEIN

Paulo Veríssimo de Aguiar

Belo Horizonte
2010

Paulo Veríssimo de Aguiar

**A ÉTICA NO TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS
DE WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2010

Dissertação defendida e _____ com nota _____, em
____/____/____.

Banca Examinadora

Orientador

1º Examinador

2º Examinador

RESUMO

Nesta pesquisa, pretendemos reforçar a hipótese de que, ao escrever o *Tractatus logico-philosophicus*, o principal objetivo de Wittgenstein é ético. Analisamos a separação radical, estabelecida por esse autor, entre a esfera dos valores e a esfera dos fatos, chegando à conclusão de que a ética se situa num nível superior ao dos fatos intramundanos. Contrariando algumas leituras unilaterais do *Tractatus* que vêm sendo feitas desde o momento em que se percebeu a importância do livro para a história da filosofia, sustentamos que a ética que nele se encontra difere das éticas racionais, pois propõe, como alternativa à especulação racional, o paradigma duma conduta baseada numa experiência místico-transcendental.

Palavras-chave: Viena, *Tractatus logico-philosophicus*, Linguagem, Crítica, Modelo, Ciência, Natureza, Mundo, Dizer, Ética, Mostrar Transcendental, Místico, Indizível, Conduta.

ABSTRACT

In this research we intend to reinforce the hypothesis that, by writing the *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein's main goal is ethical. We analyse the radical distinction, established by the Author, between the sphere of values and the sphere of facts. We thus arrive at the conclusion that ethics is situated at a level which is higher than that of intramundane facts. In opposition to some unilateral readings of the *Tractatus* which have been made since the relevance of the work for the History of Philosophy has been realized, we maintain that the ethics it contains is different from rational ethics. As a matter of fact, such an ethics proposes, as an alternative to rational speculation, the paradigm of a conduct which is based on a mystical-transcendental experience.

Aos meus tão amados: Manuel e Irene, Shirlei e Otávio.

Agradecimentos

À FAJE,
pelas excelentes condições oferecidas para a realização desta pesquisa.

À PUC Minas,
pelo apoio financeiro.

Ao Professor Margutti,
pela dedicação, competência e compreensão que superam todas as expectativas.

À Roziane,
pela disponibilidade e pela dedicação

Ao Padre Adriano Oliveira,
pela grande ajuda e incentivo.

Aos meus sogros Geraldo e Cenira,
pelo apoio.

Ora, visto que o sofrimento é essencial à vida, visto que mesmo o grau que ele deve alcançar está fixado pela natureza do sujeito, é claro que as variações bruscas são sempre à superfície e não mudam nada no fundo; por consequência, a alegria ou a tristeza sem medida tem de assentar sobre qualquer erro, sobre qualquer ilusão... A natureza das alturas é de tal maneira que apenas se pode voltar de lá por uma queda.

Schopenhauer,
O mundo como vontade e representação

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 CONTEXTUALIZAÇÃO DO TRACTATUS	16
2.1 Considerações iniciais	16
2.2 A Viena de <i>fin-de-siècle</i>: o mundo do jovem Wittgenstein e antecedentes da crítica da linguagem	18
2.3 Vertente ligada à análise da linguagem	23
2.3.1 <i>Gottlob Frege</i>	23
2.3.2 <i>Bertrand Russell</i>	29
2.3.3 <i>Hertz e Boltzmann</i>	33
2.3.4 <i>O suicídio da linguagem em Mauthner</i>	36
2.3.5 <i>Implicações da vertente ligada à análise da linguagem</i>	39
2.4 Vertente ético-metafísica.....	41
2.4.1 <i>Schopenhauer: da soberania à supressão total da vontade</i>	41
2.4.2 <i>O dever do gênio, segundo Weininger</i>	46
2.4.3 <i>William James e os estados místicos de consciência</i>	49
2.4.4 <i>Tolstoi e a experiência religiosa autêntica</i>	52
2.4.5 <i>Razão e intuição em Kierkegaard</i>	55
2.4.6 <i>Implicações da vertente ético-metafísica</i>	58
2.5 Implicações gerais.....	60
3 A CRÍTICA DA LINGUAGEM.....	61
3.1 Considerações iniciais	61
3.2 A problemática específica precedente à crítica tractatiana da linguagem.....	63
3.3 Metodologia e circunscrição dos domínios da crítica tractatiana da linguagem.....	69
3.3.1 <i>A crítica enquanto investigação das condições lógico-transcendentais de possibilidade da linguagem</i>	69
3.3.2 <i>A redução de toda a linguagem às sentenças declarativas</i>	75
3.4 A teoria da proposição como modelo do fato	78
3.4.1 <i>A linguagem como trama explicada a partir de um postulado transcendental</i>	79
3.4.2 <i>A possibilidade de conceber o mundo a partir do postulado transcendental</i>	87
3.5 Implicações.....	90
4 A ÉTICA NO TRACTATUS	93
4.1 Considerações iniciais	93
4.2 O <i>status</i> das “proposições” éticas frente à teoria da figuração.....	95
4.3 O valor enquanto prerrogativa do sujeito transcendental	99
4.4 A ética do exemplo e a esfera dos valores compreendidas com o auxílio de textos colaterais.....	107

5 CONCLUSÃO.....122

REFERÊNCIAS125

1 INTRODUÇÃO

A ética sempre ocupou um importante lugar na tradição filosófica. Já por volta do século V a.C., com Sócrates e os sofistas, ela nasceu da tentativa de questionamento dos valores da sociedade e da conduta do homem. A visão grega otimista do “*anthropos*” conduziu, no auge da filosofia clássica, a uma ética racionalista, segundo a qual a ação que visa o bem é aquela que está de acordo com a razão. Isto quer dizer que o homem inclina-se naturalmente para o bem e que a razão exerce total controle da alma humana, permitindo, assim, que ela alcance a felicidade.

No Ocidente, herdeiro da cultura clássica, predominou entre os moralistas a crença na possibilidade de fundamentar racionalmente a ética. Foram estabelecidos princípios e regras com intuito de dar à moralidade certezas que pudessem fazer um comportamento, do ponto de vista da razão, ser preferível a outro. Não obstante permanentes ameaças vindas do terreno do ceticismo, sentidas de modo mais intenso em alguns momentos, foi aceita a idéia de que, mais do que uma fenomenologia, é possível fazer uma *ciência do ethos*.

Aristóteles foi o primeiro pensador a elaborar um tratado sistemático de Ética. Ele escreveu *Ética a Nicômaco*¹, que continua sendo uma obra-prima da filosofia moral. Em seu texto, a Ética está situada num nível intermediário no conjunto dos saberes humanos. Como saber prático, âmbito da deliberação e da escolha, é distinto das “ciências teóricas”, aquelas que possuem fim em si mesmas, e das “ciências produtivas” ou “poiéticas”, aquelas que visam a produção de objetos úteis ou belos.

A Ética à Nicômaco foi escrita para responder à questão que, segundo seu autor, constitui o ponto central de toda investigação Ética. À questão *qual é o fim último de todas as atividades humanas?* Aristóteles responde pressupondo que *toda arte e toda investigação, toda ação e toda escolha parecem tender para algum bem*. É razoável pensar que esses bens se subordinem uns aos outros, de modo que é cabível admitir a existência de algum fim que todos desejamos por si mesmo, ficando os demais como meios para alcançá-los. Para Aristóteles, esse fim último é a *eudaimonia*, a vida feliz ou felicidade, que é a pura contemplação intelectual. A *phrónesis* ou sabedoria prática está sob os domínios da alma racional e, portanto, envolve uma racionalidade específica. Nesse campo é possível argumentar racionalmente.

¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

Foi assim que o filósofo consolidou o estudo da conduta do homem, dando-lhe o estatuto de ciência. Todavia, aquele que talvez possa ser considerado o mais abrangente e profundo estudo do âmbito do agir humano, na tradição racionalista, tem como aspecto fundamental a tentativa de justificar e explicitar a *liberdade* humana. Trata-se da obra de I. Kant, particularmente da *Fundamentação da metafísica dos costumes*² e da *Crítica da razão prática*³. A partir desses textos, vemos que Kant entende a liberdade como *autonomia*, isto é, como a capacidade que todo ser racional possui de dar a si mesmo a lei, tornando-se autolegisador. Seu sistema se orienta no sentido de propor uma ética do *dever* baseada num *imperativo* cuja base inteiramente racional permite falar em *lei moral* e cuja função seria regular toda ação do homem, a fim de torná-lo livre. Aqui, o fim último de todo agir humano não é mais a felicidade, mas a liberdade. Para Kant é ela que permite afirmar que o ser humano possui dignidade. Dito de outro modo, a dignidade humana depende essencialmente da liberdade.

Grandes têm sido os esforços no sentido de fundamentar racionalmente a ética. Esse trabalho pode ser percebido em todas as épocas, mesmo naqueles momentos em que a tradição parecia não ter mais como se sustentar, a ética encontrou maneiras diversas de se afirmar como um tipo de saber prático detentor de fundamentação racional.

No *Tractatus* do jovem Wittgenstein encontramos uma perspectiva colocada de modo diferente e contundente. Suas proposições, em forma de aforismos, negam explicitamente qualquer sentido às proposições éticas. Isso implica na negação da existência de uma *razão prática*, seja no sentido aristotélico, seja no kantiano. A perspectiva wittgensteiniana, ao propor a interdição de qualquer discurso sobre a ética, nos incita à investigação. Somos provocados a buscar as razões do seu posicionamento, uma vez que este se apresenta de modo original e resultante de uma experiência autêntica e radical de vida. Por que o filósofo toma esse caminho, adotando uma postura que desqualifica toda e qualquer pretensão de se fazer uma *ciência do ethos*?

Uma vez que o *Tractatus* surgiu num contexto novo, em que se iniciou uma maneira inédita de se fazer filosofia, transformando os problemas filosóficos em problemas de linguagem, é preciso investigar os pressupostos dessa ética silenciosa que se baseia na conduta e no exemplo, detectando os ecos, no *Tractatus*, de autores que exerceram influências

² KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Col. Os Pensadores).

³ KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

sobre Wittgenstein, tais como B. Russel, Boltzmann, Frege, Hertz, Kierkegaard, Schopenhauer, Tolstoi, Weininger, W. James.

A hipertrofia de um tipo de conhecimento fortemente marcado pela teoria da ciência neopositivista tem determinado leituras parciais do *Tractatus*, as quais impossibilitam enxergar a forte componente ética que se esconde por trás de seus aforismos. Uma vasta produção filosófica sobre o *Tractatus* surgiu, prescindindo de outros escritos do autor, os quais, a nosso ver, poderiam lançar luz sobre uma exegese comprometida com uma compreensão mais profunda da questão na obra de Wittgenstein. As características do objeto e dos objetivos que pretendemos atingir exigem que apliquemos o método hermenêutico, tanto às proposições do *Tractatus* quanto às obras colaterais e aos comentadores de Wittgenstein.

O teor das sentenças tractatianas causa forte impacto, não obstante a desqualificação que delas faz seu autor. Desse modo, torna-se contraproducente qualquer hermenêutica de seu texto sem que se tenham presentes os escritos de filósofos que o influenciaram. Por isso, propomos, então, dividir nossa difícil tarefa do seguinte modo: na *Primeiro* Capítulo, sob o título de *Contextualização do Tractatus*, cuidaremos de situar a obra, dizendo um pouco do ambiente cultural vienense do qual ela provém e expondo brevemente as ideias daqueles pensadores que acreditamos indispensáveis para o entendimento do *Tractatus*.

No *Segundo* Capítulo, intitulado *A crítica da linguagem*, trataremos da semântica transcendental do *Tractatus*, mostrando que ela é resultado de uma crítica geral da linguagem, reclamada por todos os setores da vida cultural vienense. Mostraremos, por um lado, como surgiu a “teoria” da *figuração*; por outro lado, pretendemos esclarecer como Wittgenstein opera a separação entre a *esfera dos fatos* e a *esfera dos valores*.

No *Terceiro* Capítulo, finalmente, pretendemos situar as sentenças éticas frente à “teoria” da *figuração* e desenvolver a ideia segundo a qual a ética do *Tractatus* pode ser entendida como sendo um tipo de *experiência mística indizível*. Para tanto, faremos uso, além do próprio texto do *Tractatus*, da *Conferência sobre ética* e dos *Diários Secretos*, os quais nos permitirão colocar o pressuposto básico segundo o qual o valor é uma prerrogativa do sujeito transcendental, condição para se compreender uma ética com esses atributos.

Nossa expectativa é que, após esse percurso, teremos deixado mais claro em que consiste a ética silenciosa do *Tractatus* e como ela se opõe às éticas racionais de tipo aristotélico e kantiano.

2 CONTEXTUALIZAÇÃO DO TRACTATUS

2.1 Considerações iniciais

Uma vez dispostos a trilhar o caminho que levaria à confirmação da hipótese de que Wittgenstein, ao escrever o *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1921)⁴, tem no centro de suas preocupações questões que dizem respeito à ética, devemos buscar as origens de suas idéias filosóficas nos planos político, social, cultural e filosófico da Áustria de sua infância

Tal incursão no contexto de Wittgenstein faz-se necessária porque as evidências internas ao *Tractatus* pouco corroboram a hipótese que aqui pretendemos verificar. O leitor desavisado é conduzido facilmente a uma interpretação na qual se prioriza a lógica, sem sequer perceber a real intenção do autor quando este faz uso dos métodos lógicos, aperfeiçoados no contato com Frege e Russell⁵. Embora a lógica seja distinta da ética para o Wittgenstein do TLP, é possível perceber que a primeira é um instrumento auxiliar muito eficaz no enfrentamento das questões éticas que acompanhavam nosso autor desde sua infância, na Viena dos Habsburgos. Portanto, pretendemos ir além do plano das interpretações cuja finalidade não passa da intenção de destacar, explorar e retirar dos “métodos lógicos”, expostos no TLP, soluções práticas para questões do âmbito restrito da lógica.

Por isso, assumimos aqui a posição de Janik e Toulmin, que afirmam ser o contexto sócio-cultural vienense uma fecunda chave para a elucidação do TLP, obra que cumpre papel fundamental na pretensão de Wittgenstein em reunir todos os elementos pertinentes, fornecendo uma completa e definitiva resposta às questões daquele contexto⁶. Das proposições do TLP podemos encontrar uma nítida demarcação dos limites da linguagem; a sugestão de um sujeito transcendental ou metafísico, cuja existência se manifestaria como um ponto sem extensão fora do mundo e cuja *vontade* instauraria a linguagem; a defesa de uma unidade que perpassa a ética e a estética, definidas como atitudes transcendentais que, respectivamente, permitem ao sujeito produzir expansão ou contração dos limites do mundo

⁴ A versão de que faremos uso é a bilingue baseada na segunda edição do *Tractatus* (1961): WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a.

⁵ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.216.

⁶ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 22.

como um todo e contemplar o mundo *sub specie aeternitatis*⁷.

Posto que se faz necessária uma incursão no contexto de Wittgenstein, neste capítulo, faremos uma breve exposição das ideias dos principais pensadores que influenciaram Wittgenstein na produção do TLP. Alguns como Frege, Russell, Mauthner, Hertz são citados e comentados no texto do TLP; outros, apesar de não aparecerem de forma explícita, o influenciaram de maneira decisiva como atesta a biografia de Wittgenstein⁸, além de serem referidos em cartas e conversas informais com amigos como Ficker e Paul Engelmann⁹. Adotaremos a estratégia de Margutti¹⁰, agrupando os autores de quem Wittgenstein sofreu influência explícita e marcante em duas correntes, a ético-metafísica e a lógico-científica. Essa estratégia não é arbitrária, tampouco forjada com a finalidade de atender a uma mera necessidade didática. Consiste numa metodologia muito útil para se compreender o pano de fundo que possibilitou ao nosso autor engendrar aquilo que ele considera o método mais adequado para dissolver definitivamente todos os problemas filosóficos, levando ao silêncio sobre as questões que realmente têm relevância na vida.

Desse modo, para quem deseja entender as teses expostas no Tractatus, a tarefa primeira será adquirir uma compreensão prévia das principais e mais importantes ideias dos autores das duas vertentes. Além das influências incontestáveis dos pensadores dessas duas vertentes, a crítica da linguagem de Wittgenstein é antecedida por trabalhos relevantes na mesma direção, dentre os quais se destacam os de Karl Kraus e Fritz Mauthner. Pensamos igualmente que uma contextualização econômica, política e cultural, nos termos da sugestão dada por Janik e Toulmin¹¹, é de grande importância para a leitura do Tractatus. Começaremos, então, por ela, passando em seguida para o conjunto das ideias relevantes para a compreensão do efervescente ambiente filosófico que levou à produção do TLP.

⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.45.

⁸ MONK, Ray. *Wittgenstein, o dever do gênio*. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

⁹ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991. p. 224.

¹⁰ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

¹¹ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

2.2 A Viena de *fin-de-siècle*: o mundo do jovem Wittgenstein e antecedentes da crítica da linguagem

Janik e Toulmin defendem a hipótese de que o *Tractatus* é, antes de tudo, o resultado de um grande esforço de Wittgenstein para encontrar soluções para questões diversas, as quais eram sentidas de modo agudo no espaço tanto físico como cultural da “Velha Viena”. No livro *A Viena de Wittgenstein*, especialmente no capítulo *A Viena dos Habsburgos*, os autores fazem uma excelente contextualização do ambiente em que Wittgenstein nasceu e viveu grande parte de sua juventude. Naquele contexto, a comunicação sem distorções das intensas experiências políticas, culturais, científicas, econômicas, etc., se revelava cada vez mais necessária. Nesse ambiente efervescente nasceu, cresceu e se formou Wittgenstein.

Viena foi a capital do império austro-húngaro por centenas de anos. Os habsburgos conseguiram assegurar por vários séculos o trono da superpotência formada por onze povos: alemães, rutenos, italianos, eslavos, romenos, tchecos, poloneses, magiares, croatas, saxões e sérvios. No que diz respeito à Viena de todos os anos da dinastia habsburguesa, talvez o mais significativo para a presente abordagem sejam as medidas e estilos de governo que bloqueavam qualquer forma de ameaça ao conservadorismo consubstanciado ali. O melhor exemplo é o chamado Sistema Metternich, criado pelo penúltimo imperador da dinastia, Francisco José. O sistema era um dos meios adotados por ele para manter a ordem vigente em todos os âmbitos. Desse modo, qualquer idéia revolucionária achava-se bloqueada. Com o lema “lei e ordem”, o estado realizava um forte controle policial, exercendo uma censura rigorosa.

No início do século XX, o império, com seu dualismo político expresso num sistema de governo clerical que exibía uma constituição liberal, viu crescer cada vez mais o espírito nacionalista por toda parte. Francisco José, mostrando mediocridade e fraqueza, esquivava-se das aparições públicas, chegando a se tornar uma figura distante e até questionada no seu papel de governante pelas classes mais pobres. O desejo dos habsburgos de realizar a vontade divina no mundo de língua alemã viu-se ameaçado desde a vergonhosa derrota para o exército de Bismarck, da Prússia. Mas Viena continuava sendo um lugar especial, pois era nela que a burguesia podia experimentar aquela consciência supranacional, cosmopolita, a que a dinastia dos habsburgos ainda se apegavam¹².

¹² JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 34.

Sendo a Viena da segunda metade do século XIX a cidade dos sonhos da burguesia, surgiram nela, com a expansão industrial, os grandes industriais e suas fortunas, cujo empreendedorismo e sucesso nos negócios sustentavam as bases daquela sociedade essencialmente patriarcal. O entusiasmo nos negócios contaminava toda a vida burguesa, tornando as relações frias e marcadas apenas por interesses financeiros. Nessa sociedade ordeira e tradicional, a estabilidade incorporava-se, sobretudo no homem bem sucedido nos negócios, “o pai de família”, o qual encontrava na sua casa - seu castelo - todo o conforto e tranqüilidade, deleitando-se com a arte, a música e a literatura, que eram, ao mesmo tempo, válvula de escape para todas as paixões e fonte de inspiração para a verdade metafísica¹³. Segundo Monk¹⁴, Wittgenstein pertencia a uma família abastada que prosperou no ramo da siderurgia.

Quanto à arquitetura, pode-se dizer que as construções não possuíam um estilo próprio e era comum encontrar residências cujas decorações misturavam estilos e tendências de outras épocas, tornando os ambientes carregados, dominados pelo exagero e pelo supérfluo. As conseqüências desse estilo de vida burguesa são inevitáveis, como mostra o trecho a seguir: *"Os vienenses da geração que chegou à maturidade na virada do século cresceram, na verdade, numa atmosfera tão saturada de - e dedicada aos - valores “estéticos” que quase eram incapazes de compreender a existência de quaisquer outros valores”*¹⁵.

Uma vez que a arte despontava para o burguês vienense como segmento incumbido de garantir verdades morais e metafísicas, fazia-se a distinção entre os *negócios* - essenciais - e a *arte* - ornamentação da vida. Para os filhos dessa geração, a arte passou a ser essencial ou indispensável à vida; enquanto os negócios eram vistos como obstáculo para o exercício da criatividade. A arte para as novas gerações não era mera distração; ela possuía valor em si mesma.

A juventude vienense reprimida encontrava nos cafés um espaço alternativo ao ambiente conservador e repressor representado pelo sistema educacional, impregnado pelo distanciamento da vida. Nos cafés, os artistas e poetas incitavam a liberdade de modo a seduzir pela capacidade de propor o novo, não obstante toda a culpa que pesava sobre tudo que não estivesse de acordo com os ditames da autoridade tradicional. Sexo e sexualidade

¹³ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 38.

¹⁴ MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

¹⁵ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 38.

sequer podiam ser discutidos, sendo ratificados como verdadeiros tabus. Na impossibilidade de expressar com legitimidade essas forças humanas poderosas, restavam a clandestinidade (prostituição), a inibição do impulso e a abstinência, ou a ênfase patológica.

No campo político, a tomada do poder das mãos da aristocracia pelos liberais, antes de ser uma demonstração de força política da burguesia, expressava a falta de opção decorrente da debilitada situação em que se encontrava a burocracia imperial. Esse cenário carente de um sistema político consolidado, de modo a garantir a governabilidade e a tranquilidade, serviu de berço para forças políticas antagônicas, latentes e incipientes, para as quais ninguém creditava sucesso algum: “Talvez o mais estranho paradoxo da vida vienense seja o fato de que tanto a política da solução final dos nazistas, quanto a de criação do Estado Judaico dos sionistas, não só surgiram aí, mas tiveram origem flagrantemente análogas”¹⁶.

A Viena do final de século viu-se sacudida por problemas e crises de toda natureza. Se os diversos setores da vida tinham seus pontos de sustentação abalados, muito mais sério era o caos que se verificava na moral vienense. Isso estimulou a idéia do suicídio, sobretudo para os jovens, não como escapismo, mas como atitude radical que negava o *status quo* de uma sociedade que escondia suas mazelas por trás das valsas - recurso de uma sociedade secular para exorcizar a alma - e hipocrisias de um estilo de vida alienado que se encontrava com os dias contados.

De acordo com Janik e Toulmin, coube a homens como Karl Kraus, Schoenberg, Loos e Wittgenstein, respectivamente, na imprensa, na música, na arquitetura e na filosofia, sugerir soluções para os problemas concernentes aos meios de expressão utilizados de modo a permitir a fuga da *camisa de força da sociedade burguesa*¹⁷.

Como a natureza de nosso trabalho não nos permite penetrar com a devida profundidade nos feitos e ideias dos autores a que nos referimos acima, iremos nos limitar, nesta seção, a mencionar rapidamente os aspectos fundamentais do pensamento de Kraus, devido à sua forte influência sobre a mundivisão de Wittgenstein.

De acordo com Monk¹⁸, Karl Kraus (1872-1936) foi o primeiro escritor a exercer forte influência sobre Wittgenstein. Mesmo quando Wittgenstein se mudou para a Noruega, ele

¹⁶ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 55.

¹⁷ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

¹⁸ MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p.30.

continuou recebendo o quinzenário *Die Fackel (A Tocha)*, de Kraus¹⁹. Ele foi, senão primeiro em termos de importância, pelo menos seguramente o primeiro em termos cronológicos. O contato de Wittgenstein com os escritos do jornalista se deu por intermédio de sua irmã Margarete.

A vida e a sua obra de Kraus giraram em torno de algumas certezas:

1) os vienenses *fin-de-siècle* se desviaram dos verdadeiros valores que devem reger a vida humana;

2) na Viena de *fin-de-siècle* forças desumanizantes atuavam e tramavam aquilo que ele entendeu como *campo de provas para a destruição do mundo*²⁰;

3) a salvação somente poderia vir por meio do discurso indireto, i.é, através de uma cirurgia cujo instrumento era a polêmica, a sátira que desnudaria toda a hipocrisia da duplicidade moral da burguesia cristã.

Janik e Toulmin²¹ afirmam que, apesar da controvertida personalidade de Kraus, é possível perceber um fator de integração que deu à sua vida uma unidade consistente e coerente. Para Kraus a honestidade e a verdade artísticas eram os fatores mais importantes na vida. Assim, ele fez da polêmica e da sátira instrumentos capazes de resgatar os homens da superficialidade, da corrupção e de tudo que é desumanizante no pensamento e ação humanos. Ele possuía um projeto bastante arrojado que era o de regenerar toda a cultura, provocando uma volta à origem de todos os valores.

As origens das ideias do jornalista Kraus se ligam ao pensamento de Schopenhauer, igualmente dotado de um talento para a polêmica e para o aforismo. À semelhança de Dallago, para Kraus, “a essência emocional da mulher não é frívola ou niilista, mas, antes, uma terna fantasia, a qual serve como origem inconsciente de tudo o que possui qualquer valor na experiência humana. Aí reside a fonte de toda a inspiração e criatividade”²². A razão não ocupa, em Kraus, aquele lugar de destaque que lhes conferem os racionalistas. Antes, ela não passa de instrumento, um meio através do qual se pode chegar a resultados humanizantes. Não podendo ser considerada do ponto de vista de bem e de mal, ela precisa ser alimentada com princípios e elementos de outros âmbitos capazes de traçar-lhe rumos éticos ou

¹⁹ MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995 p.107.

²⁰ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 67.

²¹ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 70.

²² JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 74.

estéticos²³.

Para Kraus, todos os elementos que constituem o processo civilizador nos seios das sociedades têm suas raízes no feminino (*fantasia*). Logo, o movimento feminista, empunhando a bandeira dos “direitos” da mulher, suprindo as diferenças e anulando o que há de mais original no feminino, se tornara uma ameaça contra a humanidade e inviabilizava qualquer possibilidade de redenção e superação da crise em que o mundo se encontrava. Do mesmo modo que Weininger, Kraus erigiu *o dever de ser gênio* à altura de imperativo moral. Segundo Janik e Toulmin²⁴, Kraus insistia na tese de que todos têm o dever de redescobrir o caminho para a essa fonte original do feminino. Na sua visão, o mundo moderno exhibe diversas forças que conspiram contra o “eterno feminino” (*fantasia*); são elas: a moralidade burguesa, o movimento feminista, a psicanálise, a imprensa corrupta, o esteticismo, o sexo mal-compreendido e mal vivido.

Na interpretação de Janik e Toulmin, Kraus foi movido pela convicção profunda de que a esfera dos valores é completamente distinta da esfera dos fatos. Os autores destacam que Kraus tenta fazer, mediante uma análise polêmica da gramática e da linguagem, a mesma *separação criativa* entre a esfera da razão (ou fato) e a da fantasia (ou valor). “Desde o início da carreira de Kraus, ele identificou em termos absolutos a forma estética e o conteúdo moral de uma obra literária, vendo seu valor moral e estético refletido em sua linguagem”²⁵.

Sua crítica ao uso que as pessoas fazem da linguagem pode ser entendida como uma crítica indireta à sociedade como um todo. Ele afirmava que a linguagem fazia o que quer com ele. Tratava-se de uma relação que passa por uma espécie de “misticismo erótico”. É como se o autor se sentisse tomado e levado por meio da sátira a denunciar a hipocrisia reinante, ao passo que aponta no que ele chama de “harmonia pré-estabelecida”, para uma moralidade inspirada na fonte primeira, a “fantasia”.

²³ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 75-76.

²⁴ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

²⁵ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 93.

2.3 Vertente ligada à análise da linguagem

De acordo com a hipótese que tem orientado nossa pesquisa, um dos problemas que ocupou Wittgenstein, no *Tractatus*, foi o de elaborar uma crítica geral das condições de possibilidade da linguagem. Esse modelo teria de ser suficiente para mostrar que a lógica e a ciência têm um papel específico a desempenhar na linguagem descritiva comum, por meio da qual construímos uma representação do mundo análoga a um modelo matemático de fenômenos físicos, tal como propunham Hertz e Boltzmann. Parece ser possível afirmar que Wittgenstein, por um lado, encontrou nas ideias de Frege e de Russell meios seguros para enfrentar de modo correto a questão, e, por outro lado, realizou um esforço enorme para superar os mestres, avançando no sentido de apresentar soluções para as inconsistências detectadas em suas teorias.

Quanto à crítica da linguagem de Mauthner, seu ceticismo declarado parece ter incomodado Wittgenstein. Por isso, o *Tractatus* exhibe total coerência no que diz respeito à necessidade de se separar a *esfera dos valores* da *esfera dos fatos*. Assim procedendo, a crítica tractatiana da linguagem supera as deficiências da tentativa mauthneriana.

Pretendemos, com esta contextualização, apresentar as ideias daqueles filósofos que possibilitaram, a partir de seus trabalhos inéditos na época, ao autor da filosofia tractatiana a construção de uma resposta tanto extraordinária quanto enigmática para esta questão, pois pensamos que a solução do “enigma” do *Tractatus* passa pela investigação das fontes inspiradoras da solução engendrada.

2.3.1 Gottlob Frege

Santos²⁶ diz que Gottlob Frege, o estudioso da Universidade de Jena, tem seu nome associado ao grupo daqueles que na filosofia contemporânea se esforçaram no sentido de, principalmente, superar as limitações encontradas no sistema de leis ideais do pensamento, o qual foi edificado pelo racionalismo lógico medieval, sob a égide da tradição filosófica grega. Tal sistema apresenta fundamentalmente quatro características, quais sejam:

- 1) **caráter bivalente** - somente o verdadeiro e o falso são considerados valores

²⁶ SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. **Russell: Vida e Obra**. In: RUSSELL, Bertrand. **Ensaio escolhido**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 222p. (Os pensadores)

lógicos;

2) **caráter normativo** - pressupõe o dever de se buscar o verdadeiro e evitar o falso, o que equivale a pensar as regras de inferências como normas ou leis a serem obedecidas quando efetuamos o ato de pensar;

3) **caráter metafísico** - baseando-se numa ontologia essencialista, ensina que os conceitos lógicos tratam de seres reais, expressando-os;

4) **caráter limitado da linguagem** - em virtude da ambiguidade da linguagem ordinária utilizada.

Frege²⁷ realizou uma reformulação da lógica, pretendendo com sua nova conceitografia erradicar deduções ilegítimas, uma vez que a dedução se torna, aqui, um cálculo operacional com símbolos, fundamentado num conjunto restrito e formal de regras de dedução e de axiomas lógicos, tidos por evidentes. Assim, ele alcança maior precisão e amplia o campo da lógica. Seu auge se encontra na *teoria da proposição como função*. Nela, a distinção entre *sujeito e predicado* é substituída pela distinção entre *função* e *argumento*; ao mesmo tempo, a proposição passa a desempenhar o papel de unidade lógica, antes atribuído ao conceito. Frege se baseia na idéia de que toda proposição pode ser decomposta e reduzida a uma expressão incompleta ou insaturada, comportando um ou mais lugares vazios, e a uma ou mais expressões completas ou saturadas que podem preencher esses lugares vazios a fim de recompor a proposição. Por exemplo, a proposição *Sócrates é um homem* decompõe-se em *Sócrates* e () *é um homem*. A primeira expressão é completa, tem como referência um objeto; a segunda é incompleta, tem como referência uma função.

A análise acima, segundo Frege, é viável para todo tipo de expressão. Para elucidar o que ele propõe através de alguns exemplos, tomemos a expressão *a capital do Brasil*. Ela seria decomposta em *a capital de* () (expressão incompleta ou insaturada, chamada *função*, em virtude do espaço em branco a ser preenchido por um argumento) e *Brasil* (expressão completa ou saturada, chamada *argumento*, que ocupa o espaço em branco da função). Com esse procedimento, Frege está equipando a lógica com a noção matemática de *função*. A mesma notação matemática passa a ser aplicada à lógica, com resultados muito positivos. Por exemplo, na aritmética, a expressão $y = 2x$ implica uma lei tal que, para todo número que entra na expressão como valor de x , o argumento da função, corresponde outro número y como saída, o valor da função. Por exemplo: ao argumento 3 corresponde o valor 6, uma vez

²⁷ FREGE, Gottlob. Sobre a justificação científica de uma conceitografia. Seleção e Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. In: PEIRCE, Charles S. **Escritos coligidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. 278p. p. 199-278. (Os pensadores).

que $6 = 2 \times 3$; ao argumento 4, o valor 8, uma vez que $8 = 2 \times 4$. Aplicando esta notação à expressão *a capital de* (), do mesmo modo, teremos uma lei tal que para o argumento *Brasil*, teremos o valor *Brasília*, para o argumento *França*, o valor *Paris*, e assim por diante. Em se tratando de uma proposição, o valor da função quando seu espaço em branco é preenchido ou saturado por um argumento determinado, será um *valor-verdade* (“verdadeiro” ou “falso”), o qual é definido por Frege como sendo “*a circunstância de ser a proposição verdadeira ou falsa*”. Assim, *x é humano* constitui uma função que, saturada pelo argumento *João*, produz a proposição verdadeira *João é humano*; saturada pelo argumento *Fido* (nome de um cão), produz a proposição falsa *Fido é humano*. Assim, o que tradicionalmente se chama conceito nada mais é para Frege do que uma função que tem para qualquer argumento um valor de verdade como valor²⁸.

O conceito, que na nova notação passa a ser entendido como *função*, pode ser simples, quando possui um só lugar vazio (um único argumento o satisfaz), ou relacional, com dois ou mais lugares vazios (sua satisfação exigirá dois ou mais argumentos). Quando duas funções (conceitos) assumem os mesmos valores para os mesmos argumentos, elas apresentarão o mesmo *percurso de valor*. Isso equivale à expressão da lógica tradicional “possuir a mesma extensão”. Para Frege, a todo conceito está associado um *objeto*. O mesmo item linguístico não pode ser conceito e objeto ao mesmo tempo. O conceito é a referência de um predicado e o objeto nunca pode ser a referência toda de um predicado, mas pode ser a referência de um sujeito. O predicado é a parte insaturada de uma sentença. O nome próprio não pode ser predicado. O uso do artigo definido indica um objeto, ao passo que o uso do artigo indefinido indica um conceito: *o homem*, no sentido de *este homem*, indica um objeto; *um homem*, no sentido de *algum homem*, indica um conceito.

As investigações de Frege permitiram inserir na lógica a teoria dos conjuntos. Ele deu um esboço informal da definição lógica de número e, com base nas leis lógicas, demonstrou as leis aritméticas fundamentais. Por meio de *Os fundamentos da aritmética*, Frege entende estar realizando tais feitos, visando a fundamentar as leis da aritmética através das leis da lógica. Nesse momento, Frege chega a reduzir a aritmética à lógica, identificando a lógica com a matemática com base na identidade entre número e extensão do conceito.

Como é possível constatar em *Os fundamentos da aritmética*, Frege parte do pressuposto de que a unidade de análise lógica é a proposição, pois para ele uma expressão tem significado somente no contexto de uma proposição. Assim sendo, o significado de

²⁸ FREGE, Gottlob. Sobre a justificação científica de uma conceitografia. In: PEIRCE, Charles S.; FREGE, Gottlob. **Escritos coligidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. 278p. p. 199-278. (Os pensadores)

número será encontrado nas proposições ou equações que tratam de números como argumentos ou como partes das expressões componentes dessas equações. Vejamos, no exemplo abaixo, como a aplicação do axioma lógico, referente à extensão de conceitos, permite chegar à definição de *número* através da análise de proposições: dois conceitos F e G são equinumericos se, e somente se, a extensão do conceito *equinumerico ao conceito F* é igual à extensão do conceito *equinumerico ao conceito G*; e uma vez aceito que a proposição *o número que convêm ao conceito F = número que convêm ao conceito G* equivale à proposição *F e G são equinumericos*, pode-se facilmente concluir que proposição *o número que convêm ao conceito F = o número que convêm ao conceito G* equivale à proposição *a extensão do conceito “equinumerico ao conceito F” = a extensão do conceito “equinumerico do conceito G”*, sendo assim uma igualdade entre números reduzida a uma igualdade entre extensões de conceitos. O último passo consiste em identificar números e certas extensões de conceito²⁹

Frege definirá os números como extensões de conceitos. Dizer que algo é um número é dizer que existe pelo menos *um conceito F* tal que esse algo seja *extensão do conceito equinumerico a F*.

Frege³⁰ pretende, com seu sistema lógico axiomático, que toda lei aritmética seja logicamente demonstrada, seguindo axiomas e regras de inferência lógica. Contudo, Russell descobriu uma grave inconsistência na doutrina da extensão de conceitos, da forma como estava proposta nas *Leis fundamentais da aritmética*. Segundo B. Russell, a partir desse axioma (*conceitos F e G subsumem os mesmos objetos se, e somente se têm a mesma extensão*) pode-se deduzir que (1) para todo conceito F e todo objeto X , F subsume X se e somente se X pertence à extensão de F . Pode-se deduzir também que a todo conceito corresponde uma extensão. Tomando-se, então, o conceito *extensão de conceito que não pertence a si própria*, como F em (1), e tomando como X a extensão desse conceito, obtêm-se o seguinte resultado (2): o conceito *extensão de conceito que não pertence a si própria* subsume sua extensão se, e somente se, essa extensão pertence a si própria. Mas dizer que F subsume a X é dizer que X é F , o que converte (2) na contradição: a extensão do conceito *a extensão de conceito que não pertence a si própria* não pertence a si própria se, e somente se,

²⁹ FREGE, Gottlob. Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número. Seleção e Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. In: PEIRCE, Charles S. **Escritos coligidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. 278p. p. 199-278. (Os pensadores)

³⁰ FREGE, Gottlob. Sobre a justificação científica de uma conceitografia. In: PEIRCE, Charles S.; FREGE, Gottlob. **Escritos coligidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. 278p. p. 199-278. (Os pensadores)

pertence a si própria³¹.

A *aporia*, hoje conhecida por *Paradoxo de Russell*³², pode, equivalentemente, ser assim rephraseada: o conjunto de todos os conjuntos que não pertencem a si próprios pertence ou não a si próprio? O sistema de Frege admite a formulação desta questão irrespondível. Se respondermos que sim, isto é, que ele pertence a si próprio, caímos em contradição, porque então, por força dedutiva, ele não pertenceria a si próprio; se respondermos que não, isto é, que ele não pertence a si próprio, caímos novamente em contradição, porque teríamos de, dedutivamente, concluir que ele pertence a si próprio.

Consequentemente, a teoria da extensão de conceitos se mostra insustentável e a crença de Frege no caráter lógico dos números vê-se abalada. Se ele intencionava fundamentar de modo razoável a aritmética, precisaria rever seu projeto. Contudo, o filósofo da matemática não teve tempo suficiente para corrigir adequadamente a deficiência apontada por Russell.

No período entre os anos 1884 até 1903, Frege revisa e complementa *Os fundamentos da aritmética*, escrevendo *As leis fundamentais da aritmética*³³. Sua conceitografia sofre alteração, sobretudo pela inserção da distinção entre *sentido* e *referência*. Essa retificação permitirá: primeiro, o uso generalizado e não problemático do sinal de identidade (igualdade); segundo, demonstrar, por meio de argumentos, que as equações aritméticas possuem a propriedade que as torna analíticas e informativas.

O artigo *Sobre o sentido e a referência*³⁴ começa com a colocação do problema sobre a identidade: “A igualdade³⁵ desafia a reflexão dando origem a questões que não são muito fáceis de responder. É ela uma relação? Uma relação entre objetos ou entre nomes ou sinais de objetos?”³⁶.

Nosso autor assume em *Begriffsschrift*³⁷ o posicionamento segundo o qual a *identidade* é uma relação entre nomes ou sinais de objetos. Contudo, em *Sobre o sentido e a*

³¹ RUSSELL, Bertrand. **Os princípios da matemática**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

³² O Prof. Paulo Margutti indica uma variante desse paradoxo sem a formalidade notacional aqui apresentada. Pode-se também encontrar em sua obra exposição da *Teoria dos tipos*, na qual Russell propõe uma solução para salvar o programa logicista de Frege. MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação**. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 104.

³³ Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl (1986).

³⁴ FREGE, Gottlob. Sobre o sentido e a referência. In: FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 59-86.

³⁵ Uso esta palavra no sentido de identidade e entendo “ $a = b$ ” no sentido de “ a é o mesmo que b ” ou “ a e b coincidem” (nota do próprio autor).

³⁶ FREGE, Gottlob. “Sobre o sentido e a referência”. In: FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 61.

³⁷ FREGE, G. **Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens**. L. Nebert (Halle), 1879. Trad. ingl: J. Heijenoort, “From Frege to Gödel”, Harvard U, 1967.

*referência*³⁸. Frege sente a necessidade de detalhar sua posição. Para tanto, terá que fazer distinção entre *sentido e referência*.

É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letras), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência, ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido do sinal, onde está contido o modo de representação do objeto³⁹.

E logo em seguida, diz:

A conexão regular entre sinal, seu sentido e sua referência é de tal modo que ao sinal corresponde sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada, enquanto que a uma referência (a um objeto) não deve pertencer apenas um único sinal⁴⁰.

É de suma importância compreender o tipo de formalismo admitido por Frege. Ao contrário de muitos que nesse período entenderam a lógica como mera teoria sobre símbolos sem significado, para Frege os conceitos têm validade objetiva, independentemente das condições subjetivas ou psicológicas em que são pensados. Assim, ele entende a formalização apenas como um artifício que permite realizar operações com segurança, como se os símbolos fossem vazios, embora os sinais tenham significado e todo o conjunto de axiomas e regras se orientem por meio de tais sinais.

A fim de abreviar a exposição, adiantaremos a análise detalhada de Frege para propor a distinção entre *sentido e referência* de uma expressão. A referência seria o objeto denotado pela expressão, ao passo que o sentido corresponderia ao modo pelo qual a referência é apresentada. Por exemplo, sejam as expressões *estrela da manhã* e *estrela da tarde*. A referência de ambas as expressões é a mesma, a saber, o planeta Vênus. Os sentidos dessas expressões, porém, são diferentes, pois correspondem a maneiras diferentes de apresentar o planeta Vênus: no primeiro caso, como o astro que aparece ao amanhecer e, no segundo caso, como o astro que aparece ao entardecer. Fica claro que as expressões acima possuem a mesma referência, mas sentidos diferentes. O projeto de Frege, nos três primeiros períodos que acabamos de apresentar, consistia em reduzir a aritmética à lógica, e tal projeto pode ser desdobrado em dois objetivos, a saber: definir as expressões aritméticas em termos lógicos e

³⁸ FREGE, Gottlob. Sobre o sentido e a referência. In: FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 59-86.

³⁹ FREGE, Gottlob. “Sobre o sentido e a referência”. In: FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 62.

⁴⁰ FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 63.

provar que as proposições lógicas obtidas poderiam ser deduzidas de leis lógicas imediatamente evidentes. Frege preocupava-se, antes de tudo, com problemas de filosofia da matemática. Porém, seus avanços neste âmbito terão grande utilidade para o desenvolvimento da análise filosófica da linguagem.

Quando Frege recebe de Russell uma carta em que este denunciava inconsistências no seu sistema lógico, o segundo volume de *As leis fundamentais da aritmética* estava pronto para a publicação. Ele, então, se vê obrigado a lhe acrescentar um apêndice, procurando retificar as falhas em sua teoria. Todavia, Frege fica insatisfeito com sua tentativa de contornar o problema, já que este ameaçava toda a coerência lógica do sistema. Nesta fase, então, Frege tenta de várias maneiras resolver o problema; não obtendo sucesso, abandona o projeto e se volta para outros assuntos. A maior parte de seus escritos desse período só foram publicados a partir de 1969, muito depois de sua morte. Os seguintes artigos são considerados os principais: *O pensamento*, *A negação* e *Conexões de pensamento*; *Generalidade lógica* ficou inacabada. Mais para o fim da vida, Frege escreve pequenos textos, em que reconhece a impossibilidade de reduzir a aritmética à lógica, sugerindo a geometria como caminho para fundamentação da primeira.

2.3.2 Bertrand Russell

Bertrand Arthur William Russell (1872-1970) foi um pensador de múltiplos interesses intelectuais, deixando uma vasta obra, abordando diversos temas. Contudo, durante sua longa e fecunda atividade como escritor, ocupou-se, sobretudo, com problemas que dizem respeito à lógica, à epistemologia e à metafísica. Russell considerava que essas três ordens distintas de problemas encontravam-se profundamente imbricadas. Não se pode responder à questão *O que são as coisas?* (metafísica) sem supor a possibilidade de um conhecimento verdadeiro delas (epistemologia) e o modo como tal conhecimento é possível. Da mesma forma, a análise do processo de conhecimento deve implicar um exame cuidadoso da *estrutura do nosso pensamento* (lógica). Em nenhum caso se trata de algo simples, de análises de elementos isolados; trata-se antes de uma imbricação de elementos de diferentes espécies.

As obras de Russell relevantes para nosso estudo são *Os Princípios da Matemática*⁴¹ e

⁴¹ RUSSELL, Bertrand. **Os princípios da matemática**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

*Principia Mathematica*⁴². Seus primeiros escritos aparecem como reação ao idealismo sustentando por ele no período que se considerava discípulo de Bradley (1846-1924). A assunção fundamental do idealismo, segundo Russell, é que “se alguma coisa está imediatamente presente para mim, aquela coisa deve fazer parte de minha mente”. Em *Lógica e conhecimento*, quando trata da relação entre o mental e o físico, Russell fala dos abalos sofridos por noções como a de *espaço*, devido ao progresso nas ciências: “Não é no “espaço”, portanto, que podemos encontrar um critério para distinguir o mental do físico”⁴³. Logo em seguida, anunciando sua oposição ao idealismo, escreve: “Não penso que, quando um objeto é conhecido por mim, exista em minha mente alguma coisa que possa ser chamada uma ‘idéia’ do objeto, cuja posse constitui meu conhecimento do objeto”⁴⁴. Russell acredita que “os constituintes do mundo físico podem estar imediatamente presentes para mim”⁴⁵.

Segundo Russell⁴⁶, o idealismo se apóia numa doutrina lógica insustentável, baseada no pressuposto de que os componentes básicos de toda e qualquer proposição são o *sujeito* e o *predicado*. De acordo com essa doutrina, para a qual a relação com a mente é propriedade determinante do objeto de conhecimento, a proposição *o objeto a mantém a relação R com b* é composta, portanto, por apenas duas partes: *sujeito (o objeto a)* e *predicado (mantém a relação R com b)*. Influenciado pelas doutrinas lógicas de Peano (1858-1932) e de Frege e pelas descobertas feitas a partir da análise lógica das proposições matemáticas, Russell afirma que as categorias de *sujeito* e *predicado* não têm qualquer relevância para a lógica. A análise cuidadosa da proposição acima revela que a mesma é constituída por três elementos lógicos: 1) *o objeto a*; 2) *mantém a relação R com*; 3) *b*. Ora, não há razão para reduzir (3) a um mero elemento de um predicado dependente de (1). Ambos se situam num mesmo nível de importância lógica e a proposição analisada tem a função de enunciar algo sobre *a* e sobre *b*. Assim, fica preservada a natureza de cada um dos elementos.

A reação de Russell à doutrina apresentada acima leva nosso autor a uma posição igualmente controversa, chamada de atomismo lógico, em que a lógica passaria a ser inferida da metafísica. É o que explicaremos a seguir.

De acordo com essa teoria, toda proposição com significado apontaria para um fato no

⁴² WHITEHEAD, Albert North; RUSSELL, Bertrand. **Principia Mathematica**. New York: Cambridge University Press, 1978.

⁴³ RUSSELL, Bertrand. *Lógica e conhecimento*. In: RUSSELL, Bertrand. **Ensaios escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978c. 222p. p. 30. (Os pensadores).

⁴⁴ RUSSELL, Bertrand. **Lógica e conhecimento**. São Paulo: Abril Cultural, 1978d, p. 31. (Os pensadores; 42).

⁴⁵ RUSSELL, Bertrand. **Lógica e conhecimento**. São Paulo: Abril Cultural, 1978d, p. 31. (Os pensadores; 42).

⁴⁶ RUSSELL, Bertrand. **Os princípios da matemática**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.

mundo. A estrutura interna da proposição seria uma imagem da estrutura do fato, estabelecendo uma correspondência entre cada expressão constituinte da proposição e algo existente no mundo. Em outras palavras, para cada parte da proposição deveria corresponder um objeto no mundo e, de modo inteiramente paralelo, às relações existentes entre as expressões deveriam corresponder relações entre os objetos que constituem referências para estas expressões. Desse modo, haveria perfeita correspondência entre a estrutura do fato e a estrutura interna da proposição. O significado da proposição estaria condicionado à existência de objetos que corresponderiam às expressões constitutivas da mesma.

Tão logo Russell percebe as dificuldades que surgiam desta doutrina radical, abandona seu realismo extremo. Uma vez que a teoria afirmava que a cada expressão da proposição corresponderia algo no mundo, ninguém saberia como encontrar correlato no mundo para palavras como *e*, *porém*, etc. No artigo *Da denotação*⁴⁷, ele avança noutra direção, propondo *a teoria dos símbolos incompletos* e a noção de *significado em contexto*. Segundo Russell, ao analisar expressões classificadas como *sujeitos de proposições* ou como *expressões denotativas*, tem-se a tendência a supor que elas denotam um ou mais objetos, determinados ou indeterminados.

A *teoria do significado em contexto* é elaborada para superar a necessidade de que toda expressão denotativa denote algo. Esse caráter ilusório inviabilizaria, por exemplo, uma proposição existencial negativa como *O atual regime parlamentar no Brasil não existe*. Aparentemente, para que tal proposição tenha significado, exige-se a existência de algo apontado por *o atual regime parlamentar no Brasil*, o que, por sua vez, tornaria a proposição contraditória, pois a condição para que ela portasse significado implicaria a negação do que ela afirma.

Russell⁴⁸ encontra uma solução para o problema, ao perceber e propor que expressões denotativas podem ocorrer sem denotar algo necessariamente. Quando se encontram nessa situação, essas expressões denotativas se tornam aquilo que ele denominou *símbolos incompletos*, cujos significados dependem necessariamente do contexto.

Eis que aparecem, a essa altura, distinções fundamentais na teoria russeliana, a saber:

- 1) a estrutura gramatical da proposição é diferente da sua estrutura lógica;
- 2) o que na análise gramatical é classificado como sujeito da proposição deve

⁴⁷ RUSSELL, Bertrand. Da denotação. In: RUSSELL, Bertrand. **Ensaios escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. 222p. (Os pensadores).

⁴⁸ RUSSELL. Da denotação. In: RUSSELL, Bertrand. **Ensaios escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978a. 222p. (Os pensadores).

corresponder ao seu significado no contexto e não a um elemento com significatividade fixada *a priori* de modo independente dos demais elementos que participam na estruturação da proposição.

Nesse sentido - adaptando o exemplo dado por Santos⁴⁹ -, gramaticalmente uma proposição como *O atual regime parlamentar no Brasil é antidemocrático* apenas visa a afirmar que *algo é o regime parlamentar no Brasil e é antidemocrático e nada mais é regime parlamentar no Brasil*. A expressão denotativa faz parte de uma roupagem gramatical de que se reveste a proposição, fazendo-se, portanto, irrelevante, do ponto de vista lógico, para esclarecer o significado da proposição inicial. As expressões denotativas encaixam-se, para Russell, na categoria dos *símbolos incompletos*. Isso significa que só faz sentido falar do seu significado a partir do contexto. Assim, chegamos ao ponto alto da teoria russelliana. Luís Henrique dos Santos, em *Vida e obra de Russell*, resume assim tal teoria:

Se uma proposição, que aparentemente se refere a certas entidades, puder ser parafraseada de modo que a paráfrase não implique referência a tais entidades e tenha o mesmo valor de verdade que a proposição original, diz-se que a proposição é uma construção lógica a partir daquela oferecida como paráfrase, e que as supostas entidades são de fato construções lógicas a partir dos elementos especificados na paráfrase. À lógica caberia, pois, o caráter de reverso dessa construção, reduzindo o mundo aparente - introduzido pela interpretação imediata das proposições - ao mundo real dos elementos a partir dos quais aquele logicamente se constrói⁵⁰.

A posição filosófica resumida acima expressa o que os intérpretes costumam chamar de *teoria das descrições* e nela fica evidente a importância fundamental da análise lógica. Tal posição se sustenta na certeza de que a função gramatical das línguas naturais induz à criação de entidades ilusórias, as quais constituem um mundo aparente, que não corresponde àquele descoberto pela análise lógica. A posição assumida por Russell é a de que a forma lógica profunda das proposições está escondida detrás da enganadora roupagem gramatical destas mesmas proposições. A análise lógica permitiria substituir a enganadora forma gramatical superficial da proposição por uma construção lógica equivalente que deixaria clara a sua forma lógica profunda e com isso evitaria falsos problemas metafísicos.

⁴⁹ SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. **Russell: Vida e Obra**. In: RUSSELL, Bertrand. **Ensaios escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 222p. p. 30. (Os pensadores).

⁵⁰ SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. **Russell: Vida e Obra**. In: RUSSELL, Bertrand. **Ensaios escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 222p. p. 9-10. (Os pensadores)

2.3.3 Hertz e Boltzmann

Heinrich Rudolf Hertz (1857-1894) morreu muito jovem e logo depois de sua morte foi publicada, em três volumes, sua obra *Os princípios da mecânica*⁵¹, que é considerada um dos trabalhos mais importantes para a física contemporânea. Provavelmente seu contato com Helmholtz o fez compreender a importância da teoria do conhecimento de Kant para a física teórica. Este será um traço marcante de sua teoria, aspecto decisivo para afastá-lo - teoricamente - do influente Mach, que abraçara o ceticismo humiano. O livro *Os Princípios da Mecânica* se insere num contexto em que se discutiam os fundamentos da mecânica. Hertz faz parte de um movimento, do final do século XIX, que pretendia revisar a mecânica clássica. O professor Moreira⁵² indica os seguintes fatores que influenciaram esta tentativa:

- a introdução do conceito de *energia*;
- a busca de uma descrição mecânica para os fenômenos eletromagnéticos;
- a procura de uma conciliação da termodinâmica com a mecânica;
- a construção de uma estrutura teórica para a mecânica que fosse logicamente mais perfeita; e
- a tentativa de compatibilizar a visão mecanicista com o desenvolvimento dos estudos sobre os seres vivos.

De acordo com Moreira⁵³, Hertz, provavelmente, fez a tentativa mais ambiciosa de unificação da descrição mecânica da natureza. Ele parte de um problema prático, a saber: a quais objetos as equações de Maxwell se referem? E expande consideravelmente o alcance de suas conclusões para a ciência, ao propor uma teoria de modelos com fundamentos lógico-matemáticos e ao estipular critérios que devem ser aplicados na escolha dos *esquemas cognitivos*.

O livro de Hertz é de grande importância no que diz respeito ao enfrentamento dos problemas do seu contexto, sendo que seus resultados se estenderam para toda a física contemporânea em geral. Ele foi dividido em três capítulos e, na introdução, Hertz fixa os critérios que, na sua visão, as teorias científicas devem satisfazer:

- 1) a permissibilidade lógica, isto é, as representações (*darstellung*) feitas não podem

⁵¹ HERTZ, H. **Principles of mechanics presented in a new form**. New York: Dover, 1956.

⁵² MOREIRA, I. C. As visões física e epistemológica de Hertz e suas repercussões. **Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência**, v. 13, p. 33-44, 1995.

⁵³ MOREIRA, I. C. As visões física e epistemológica de Hertz e suas repercussões. **Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência**, v. 13, p. 33, 1995.

contrariar as *leis do pensamento*, a contradição lógica é inadmissível;

2) a correção lógica implicará na conformidade entre a teoria e a observação experimental;

3) a comodidade ou adequação implica em que elas sejam simples e cubram o maior número de fenômenos possíveis.

Interessa-nos, especificamente, o debate suscitado a partir das posições divergentes de Ernest Mach⁵⁴ e Hertz. Basicamente, o que distancia Hertz de seu admirador Mach são as diferentes fontes filosóficas inspiradoras de cada um. Simplificando, podemos dizer que Mach é um declarado empirista, enquanto Hertz é tributário do racionalismo kantiano. Como consequência, teremos diferentes interpretações para o termo *Bild* nas suas respectivas obras: para Mach, *Bild* é *Vorstellung*; enquanto Hertz emprega o termo no sentido de *Darstellung*. *Vorstellung* é a palavra usada para designar a representação mental enquanto ligada ao dado sensorial. *Darstellung*, de modo muito diverso, é usada para indicar a função que desempenham tais representações mentais. Mach usa *Vorstellung* porque está pensando no elemento subjetivo, empírico, da representação; Hertz usa *Darstellung* porque está pensando no elemento objetivo, crítico, da representação. Segundo Janik e Toulmin, Hertz não está falando de uma espécie de representação que é meramente a reprodução de impressões sensoriais, ao contrário, tem em mente todo o sistema de mecânica numa perspectiva crítica. De acordo com Janik e Toulmin, os modelos admitidos pela teoria de Hertz exigem um sujeito ativo do conhecimento, capaz de construir conscientemente esses esquemas de representação. Na sua concepção, o sujeito está longe de ser um espectador passivo que não faz outra coisa senão receber *impressões* (Hume) ou *sensações* (Mach) originadas de algo “lá fora”⁵⁵.

Mach, com todas as suas publicações epistemológicas, colocará em dúvida o conteúdo proposicional dos enunciados da ciência de modo geral, já que seu empirismo o empurra inevitavelmente à conclusão de que os modelos utilizados na mecânica são psicológicos e descritivos. Assim, os modelos sucumbem ao domínio da subjetividade, não indo além dos limites da mera descrição de dados sensoriais. Apesar de úteis, os modelos não colaboram para formação de qualquer tipo de teoria da verdade. Sua crítica generalizada dos modelos estabelece também a impossibilidade de se determinar qual modelo é o mais adequado para interpretar e tratar os fenômenos. O único critério estabelecido é o da “economia de

⁵⁴ MACH, Ernst. **The science of mechanics**. La Salle: Open Court Publishing Co, 1989.

⁵⁵ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 156.

pensamento” que, segundo Mach⁵⁶, preserva os modelos científicos de contaminações com elementos metafísicos. Sua análise é, portanto, histórico-filosófica geral.

Quanto aos critérios estabelecidos no livro de Hertz, eles fixam o alcance e os limites do modelo, cuja função vai muito além de representar, numa espécie de cópia, dados sensoriais, já que tais critérios excluem de imediato todos os modelos que contradizem as leis do pensamento. O modelo lógico-matemático está habilitado a prever o maior número de experiências possíveis. Apesar de ter sido mal interpretado por Mach, um jovem genial chamado Ludwig Boltzmann dará continuidade ao pensamento de Hertz.

Tendo morrido com apenas 37 anos, Hertz deixou um sistema mecânico que, apesar de inovador e promissor, precisava superar vários obstáculos para sua aplicação, que lhe permitiria obter ampla aceitação da comunidade científica. Havia dificuldades operacionais na manipulação matemática de seus princípios e ausência de exemplos simples em que sua lei pudesse ser aplicada com facilidade⁵⁷. Apesar de estes não serem considerados os maiores empecilhos para uma teoria, foi no estudo desses pontos específicos que a física encontrou em Ludwig Boltzmann (1844-1906) um sucessor das idéias e métodos hertzianos. Este físico, que morreu também muito jovem, ao tirar a própria vida por não suportar as críticas de seus contemporâneos, vê na mecânica tal como descrita por Hertz o processo de elaboração de sistemas de “possíveis sequências de eventos observados”. Partindo da descrição de Hertz, ele cria um método geral de análise teórica no interior da própria física, criando assim a “mecânica estatística”.

A teoria de Boltzmann, conforme exposição de Janik e Toulmin⁵⁸, ancora-se na ideia de propor que cada propriedade independente de um sistema físico defina uma coordenada distinta num sistema multidimensional de coordenadas geométricas. Desse modo, um dado corpo pertencente a um sistema físico qualquer pode ter suas possíveis localizações recorrendo a um modelo gráfico com três eixos espaciais como referência. Para determinar as temperaturas possíveis, pode-se acrescentar um quarto eixo; para pressões possíveis, um quinto eixo; e assim por diante. Qualquer sistema físico poderá ser representado (no sentido de *Darstellung*) com precisão a partir do conjunto dos todos os “pontos” constituídos pelas várias coordenadas do sistema multidimensional construído teoricamente.

De acordo com Janik e Toulmin, Boltzmann trabalha no sentido de resolver o

⁵⁶ MACH, Ernst. **The science of mechanics**. La Salle: Open Court Publishing Co, 1989.

⁵⁷ MOREIRA, I. C. As visões física e epistemológica de Hertz e suas repercussões. **Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência**, v. 13, p. 33, 1995.

⁵⁸ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 160.

problema geral da mecânica estatística, o qual consiste em descobrir as relações matemáticas que regulam as frequências em que estados *reais* de um sistema se encontram mesclados a estados *possíveis*, possibilitando implementar cálculos probabilísticos que determinem em que estado o sistema se encontra⁵⁹. Um aspecto importante a destacar é aquele indicado por Margutti Pinto⁶⁰, quando aproxima Boltzmann de Wittgenstein, afirmando que Boltzmann entendia que sua maneira de conceber a ciência da natureza em nada comprometia a visão religiosa de mundo, sendo a primeira irrelevante para a segunda.

2.3.4 O suicídio da linguagem em Mauthner

Fritz Mauthner (1848-1923), como primeiro filósofo da linguagem propriamente dito, escreveu, em primeira mão, que todos os problemas filosóficos são problemas acerca da linguagem. Jornalista e filósofo, Mauthner ligou sua obra, “*Contribuições para uma crítica da linguagem*”⁶¹, à tradição nominalista e empirista britânica.

De acordo com suas observações, a partir do cenário político da época, considerou que os conceitos devem ser idênticos às palavras e ao discurso, portanto, idênticos ao pensamento. Seu ceticismo, no que diz respeito ao conhecimento fica evidente no trecho abaixo:

Filosofia é teoria do conhecimento. Teoria do conhecimento é crítica da linguagem. A crítica da linguagem, entretanto, é tarefa em prol do pensamento libertador, de que os homens jamais conseguiram ir além de uma descrição metafórica do mundo utilizando a linguagem cotidiana ou a linguagem filosófica⁶².

Nem a linguagem comum nem o seu refinamento - a linguagem filosófica, na concepção de Mauthner - são capazes de descrever os objetos dos sentidos. Os nomes são apenas metáforas. Feita esta constatação, é preciso, então, estabelecer os limites e a natureza da linguagem, a fim de se acabar com os *monstros conceituais*, filhos não só de homens comuns, mas também de cientistas, por exemplo: *força, leis da natureza, matéria, átomos e*

⁵⁹ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 159.

⁶⁰ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. O método analítico em filosofia. In: BRITO, Emídio Fontenele de; CHIANG, Luiz Harding. (Org.). **Filosofia e Método**. São Paulo, 2002, v. 15, p. 125-145.

⁶¹ Para ver detalhes sobre esta obra, consultar: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.107.

⁶² MAUTHNER citado por JANIK & TOULMIN. JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 135.

energia; de filósofos: *substância, objetos e absolutos*; de teólogos: *Deus, demônio e lei natural*; finalmente, de políticos e sociólogos: *Raça, Cultura, Linguagem*⁶³. Mesmo admitindo a inspiração kantiana e afirmando que o pensamento de Schopenhauer é o ponto de partida do seu trabalho, Mauthner assume posições claramente empiristas, preferindo se filiar às correntes britânicas de pensamento, uma vez que pretende fugir das abstrações características dos pensadores alemães. Por isso, se acha convicto que a melhor saída é a simplicidade e clareza de pensamento. Foi Schopenhauer, ao rever a *Crítica da Razão Pura*⁶⁴, quem fez a identificação de razão e linguagem, chamando a atenção de Mauthner, sobretudo, pela clareza e simplicidade com que a relação entre razão e linguagem foi estabelecida. Contudo, logo percebeu o que ele chamou de resíduo de escolasticismo que persiste em Schopenhauer. Mauthner achava que a noção de *vontade*, em Schopenhauer, não supera o erro que está sendo criticado, aquele de coisificar palavras abstratas. Em 1901, Mauthner publicou um dicionário onde analisou 101 palavras importantes do dicionário filosófico. Segundo Janik e Toulmin, ele pretendia com esse dicionário:

Demonstrar aos metafísicos que todas as questões que eles abordam baseiam-se num lance ilícito, uma asserção de que existem “objetos” que correspondem às “propriedades” que só podemos perceber. Além disso, a natureza contingente do nosso aparelho sensorial assegura que a verdade necessária - ou seja, o conhecimento que é “verdadeiro o tempo todo” - é uma impossibilidade para nós⁶⁵.

Mauthner, de acordo com a referência acima, sustentou sempre que a linguagem não existe em si mesma, como entidade; sendo atividade humana com o propósito bem definido de organizar a vida, é pura convenção e se tornará mais atrativa quanto maior for o número de participantes desta espécie de jogo. Ela cumpre seu propósito, porém é um erro atribuir-lhe a capacidade de apreender ou alterar o mundo. Sua origem é um complexo social específico radicado nos costumes e práticas de uma cultura. Como são inúmeras as culturas, diversas são as linguagens. A maior dificuldade encontrada por Mauthner, dada sua adesão à posição filosófica que exige como fonte da linguagem (também) as sensações, foi conciliar a origem cultural da linguagem aos pressupostos do empirismo. A saída foi assumir a posição conhecida e aceita na época, a qual considerava a linguagem *instrumento de sobrevivência*. Desse modo o que é relevante não é a imagem que uma expressão ou palavra sugere, mas a ação que pode suscitar quando é partilhada. Desse modo, tanto a dimensão social da

⁶³ MAUTHNER citado por JANIK & TOULMIN. JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 135.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. **De la cuádruple raiz del principio de razón suficiente**. Madrid: Gregos, 1998.

⁶⁵ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991p. 139.

linguagem quanto as diferenças de percepções experimentadas pelos indivíduos ficam garantidas, mesmo quando interagem visando objetivos comuns. Mesmo sendo incontestável sua utilidade nos assuntos do âmbito do *mundo da vida*, sua incapacidade de garantir conhecimento sobre o mundo se evidencia.

As conclusões de Mauthner têm conseqüência imediata para a ciência. Para ele as hipóteses, quando bem sucedidas, não passam de *tiro no escuro*. As leis da natureza, a partir das quais a física pretende explicar uma gama de fenômenos, não subsistem a uma crítica rigorosa da linguagem. O que podemos afirmar que existem são fenômenos aleatórios. Da mesma forma, a lógica não pode acrescentar nada ao nosso conhecimento. Partindo do pressuposto que o pensamento humano é puramente psicológico, não há como afirmar a existência de princípios universais lógicos, partilhados por todas as culturas. Inevitavelmente a posição cética é a mais sensata e a que melhores resultados garante, no que tange à busca da verdade. A rigor, a crítica de Mauthner nasce em contradição e termina em silêncio. Mauthner dá a isto o nome de *suicídio da linguagem*: “*assim que temos alguma coisa a dizer, somos forçados a ficar em silêncio*”⁶⁶.

As conclusões da crítica mauthneana podem ser resumidas em três tópicos: 1) os homens jamais conseguirão ir além de uma descrição metafórica do mundo; 2) o verdadeiro conhecimento é impossível na ciência ou na filosofia; 3) as chamadas leis da natureza não passam de *fenômenos sociais*. A linguagem, a partir desta concepção, não está apta nem mesmo para descrever o mundo. O máximo que ela pode garantir é uma descrição metafórica, sem qualquer garantia de correspondência entre o que está sendo figurado e o complexo aleatório de eventos que constitui a realidade.

Veremos na crítica tractatiana que o ceticismo puro e simples, sem maiores justificativas, que emana da crítica de Mauthner se mostra insustentável para Wittgenstein, conforme a proposição 4.0031: “Toda filosofia é ‘crítica da linguagem’. (Todavia, não no sentido de Mauthner.)...”. Wittgenstein sente a necessidade de uma crítica da linguagem fundamentada em elementos da própria linguagem. Uma crítica que pusesse fim nos abusos cometidos no uso da linguagem, dissolvendo os falsos problemas filosóficos, mas que pudesse, ao mesmo tempo, apartar aquilo que pode ser objeto da formulação verbal, isto é, o factual, daquilo que constitui a esfera dos valores, a qual, como veremos mais à frente, é objeto apenas de um tipo de conhecimento intuitivo.

⁶⁶ MAUTHNER citado por JANIK & TOULMIN. JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 146.

2.3.5 Implicações da vertente ligada à análise da linguagem

É interessante notar que Frege e Russell, mesmo trabalhando isoladamente, chegaram a conclusões praticamente idênticas, nas suas análises lógico-matemáticas. Hertz e Boltzmann, por sua vez, atuando no campo da física apresentaram pontos de convergência com os mestres da filosofia da matemática ao destacarem a dimensão lógica da linguagem e da ciência.

Hertz e Boltzmann realizaram um trabalho que permitiu delimitar o campo de ação dos *modelos físicos* a partir de dentro, concluindo que é possível o conhecimento da natureza. Eles se debruçaram sobre a física teórica e revolucionaram a concepção de ciência da natureza aceita até então, propondo uma teoria de modelos baseados na linguagem matemática. Na nova perspectiva, encontramos esquemas construídos conscientemente, capazes de permitir acesso à realidade sem a necessidade de recorrer a outras formas de conhecimento externas ao âmbito da física, como a psicologia e a filosofia, por exemplo. Esses novos esquemas de conhecimento deveriam apresentar um caráter lógico, estar de acordo com a observação empírica e prezar a simplicidade. Boltzmann, de modo particular, concebeu e desenvolveu modelos baseados em sistemas multidimensionais de coordenadas geométricas, nos quais, por meio de cálculos probabilísticos tornou-se factível a abordagem de qualquer estado de coisas possível.

Os trabalhos de Frege e Russell possibilitaram denunciar os perigos da *forma superficial* das expressões lingüísticas e, por meio da análise lógica, esclarecer os equívocos resultantes do mau uso da linguagem. A análise lógica da proposição permitiu chegar à *forma lógica profunda* das expressões, a qual se encontra velada pela *forma superficial* ou *aparente*. Era certo para eles que os equívocos só seriam eliminados com a construção de uma linguagem que apresentasse o rigor e a simplicidade da matemática, assim como o formalismo artificial capaz de livrá-la da trama complexa da linguagem ordinária. Ao tratarem a proposição como *função*, as noções de *sujeito* e *predicado* perdem o papel preponderante que desempenhavam na análise da sentença. Esta nova conceitografia levará à importante distinção entre *sentido* e *referência* dos signos que constituem a proposição.

Destacamos como ponto de convergência entre Frege, Russell, Hertz e Boltzmann a certeza partilhada na capacidade de uma descrição científica do mundo. Por outro lado, eles se distanciaram de Mauthner, cuja crítica conduziu ao *suicídio da linguagem*, negando que esta

possa fornecer uma descrição científica do mundo.

Pois bem, ainda que Mauthner tenha falhado em sua crítica, ao se apoiar, sobretudo, em elementos psicológicos - externos à análise linguística propriamente dita -, deixando de fazer distinções fundamentais como aquela entre *factos* e *valores*, ele fornece importantes pistas para Wittgenstein. Seja, por exemplo, a afirmação tractatiana de que “Toda filosofia é ‘crítica da linguagem’. (Todavia, não no sentido de Mauthner.)”⁶⁷. A partir daí, podemos ver que, para Wittgenstein, a crítica de Mauthner precisava ser refeita, embora ela fornecesse uma pista importantíssima para quem estava empenhado, senão em resolver, pelo menos em dissolver as grandes questões filosóficas. Neste sentido, podemos dizer que Wittgenstein possuía a convicção de que seria necessário fazer uma crítica da linguagem mais abrangente, cujos resultados dariam conta do ceticismo exagerado assumido por Mauthner. E os instrumentos lógico-matemáticos fornecidos por Russell e Frege seriam fundamentais para a realização da tarefa. Veremos nos capítulos seguintes qual será o resultado de tudo isto.

⁶⁷ WITGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a. 4.0031.

2.4 Vertente ético-metafísica

A leitura que fazemos do *Tractatus* nos leva a concordar com a tese segundo a qual as questões sobre *ética, significado da vida e valores* de um modo geral se situam fora dos limites da linguagem descritiva, tornando-se, desse modo, objetos de experiências místicas, as quais encontram como única forma de transmissão a comunicação *indireta*, isto é, a poesia⁶⁸ Esta é uma das importantes partes do *Tractatus*, cuja compreensão torna imprescindível um levantamento das fontes destas ideias.

Pretendemos, nesta seção, destacar algumas ideias dos filósofos Schopenhauer, Weininger, W. James, Tolstoi e Kierkegaard, com a finalidade de penetrar nas origens da mundivisão de Wittgenstein, acreditando poder, assim, entender o tipo de ética presente no *Tractatus*. Uma vez que Wittgenstein, nessa obra, nos admoesta a silenciar no que tange à esfera dos valores, a investigação que nos propomos a fazer se apresenta como uma segura via de acesso às suas ideias.

2.4.1 Schopenhauer: da soberania à supressão total da vontade

A principal obra de Schopenhauer, *O mundo como vontade e representação*⁶⁹, está dividida em quatro livros. O primeiro e o terceiro livros desenvolvem uma compreensão do mundo como sendo mera *representação*. Os livros segundo e quarto tratam da *Vontade*, sendo que o último é considerado o mais importante pelo próprio autor.

Vontade é o nome que Schopenhauer dá para a *coisa em si* de Kant, com a ressalva de que, enquanto a *coisa em si* em Kant não pode ser alcançada por nenhum meio, sendo totalmente incognoscível, a *vontade* pode se conhecida de modo imediato e seguro, já que esta se manifesta desde sua forma mais simples, nos elementos brutos da natureza, até sua expressão mais plena, no ser humano.

⁶⁸ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 225.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

Ora, a palavra vontade designa aquilo que nos deve descobrir, como uma palavra mágica, a essência de toda coisa na natureza, e não uma desconhecida, ou a conclusão indeterminada de um silogismo. É qualquer coisa de imediatamente conhecido, e conhecido de tal maneira que sabemos e compreendemos melhor o que é a vontade do que qualquer outra coisa⁷⁰.

Toda a argumentação de Schopenhauer, em seu livro, é no sentido de afirmar que fora da *vontade* e da *representação* não se pode pensar coisa alguma. O *fenômeno* é pura *representação*. O mundo, tomado como representação, possui dois componentes que se encontram profundamente imbricados; de um lado está o *objeto*, elemento submetido à categoria espaço-temporal e ao *princípio da razão suficiente*; de outro lado se encontra o sujeito cognoscente, o qual, aplicando a forma *a priori* espaço-temporal aos dados dos sentidos e aplicando, no âmbito do entendimento, o princípio da causalidade, é o responsável pela configuração do mundo enquanto representação⁷¹. A *coisa em si*, por sua vez, é a *vontade*. Então, o mundo se converte numa realidade encerrada nos limites da *vontade*, cuja objetivação se dá na *representação*. Como tal, a existência dessa última está condicionada à percepção de um sujeito. Consequentemente, se a *representação* não tem consistência ontológica por si mesma, a *vontade* se torna a totalidade de todas as coisas possíveis. Ela desponta de modo onipotente, revelando-se criadora dos atos e do mundo, reinando soberanamente sem jamais se deparar com qualquer coisa que não seja ela mesma. Mãe do mundo, serve-se dos atos humanos e do próprio mundo para chegar ao conhecimento de si mesma, visto que fora dela não há nada. O conceito de *vontade*, de modo diverso do que ocorre com todos os conceitos possíveis, não deriva da representação intuitiva, do fenômeno, mas vem da consciência imediata do indivíduo, numa fusão perfeita entre o que conhece e o que é conhecido⁷².

No terceiro livro, § 31 e § 32, Schopenhauer discute as noções de *idéia*, tal como se apresenta no platonismo, e de *coisa em si*, tal como se apresenta em Kant, mostrando o que elas têm em comum e que relações estabelecem com a vontade. Ele começa afirmando que os dois grandes filósofos - para ele, os maiores do Ocidente - perseguiram o mesmo objetivo, embora tenham tomado caminhos diferentes. Fazendo uso de diversos trechos das obras de Platão e de Kant, ele afirma que a *idéia* para Platão é a mesma coisa que a *objetividade*

⁷⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 22.

⁷¹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 2 e § 5.

⁷² SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004. § 21.

imediata da vontade. Em seguida, identifica a vontade com a *coisa em si* de Kant, tentando demonstrar que existe um parentesco entre *ideia* e *coisa em si*, embora não haja equivalência nos dois conceitos. As doutrinas de Kant e Platão sobre o mundo fenomênico são idênticas, mas divergem no que tange ao âmbito do suprassensível⁷³.

Segundo Schopenhauer, a *idéia*, enquanto objetividade imediata da *vontade* (ou *coisa em si*), não comporta nenhuma forma particular do conhecimento. Ela não se submete ao *princípio de razão*. Contudo, diferentemente da coisa em si, a *idéia* comporta a fórmula geral da representação, i. é., ser objeto para um sujeito.

O último livro, diz o autor, seria entendido por certos leitores como sendo a parte prática de sua obra, em oposição à parte teórica que a antecedeu. Mas Schopenhauer adverte que a filosofia é essencialmente teórica, não devendo nos nossos dias se arriscar para além dos limites da simples observação; não lhe cabe o caráter prescritivo. É nesse tom que Schopenhauer pretende afirmar a *liberdade da vontade*. Opondo-se a Kant, diz que não pretende colocar a liberdade nos termos do *dever absoluto* nem da *lei de liberdade*. Considera este modelo inadequado para quem já superou a infância⁷⁴.

Sendo a *Vontade*, na sua concepção, a realidade primeira, fonte de todas as coisas, ela não pode ocupar uma posição secundária em relação ao conhecimento, tampouco ser considerada um ato do intelecto. Ao contrário do que ensinam as velhas doutrinas éticas racionalistas, diante da necessidade da ação, o intelecto nada pode no momento da decisão. Tais doutrinas ensinam que a *vontade* é conseqüente e coerente com o seu conhecimento. Diante de diversos modos de ser, a *vontade*, deliberando, escolhe aquele que melhor lhe convém. Primeiro se conhece, para, em seguida, escolher. Para Schopenhauer, ao contrário, a vontade desponta como soberana, impenetrável, inacessível ao intelecto⁷⁵.

Nos parágrafos seguintes, Schopenhauer discute demoradamente alguns aspectos da condição humana, concluindo ser esta marcada essencialmente por dor e sofrimento. Ambos são inevitáveis, uma vez que uma dor só pode ser substituída por outra dor. Nesses parágrafos é possível identificar claramente, além da doutrina estoica, as quatro nobres verdades do budismo, as quais se assentam na *idéia* inicial de que *tudo é dor*. Neste ponto do texto, Schopenhauer prescreve que os estados extremos de exaltação devem ser evitados. De acordo com ele, a natureza das alturas é tal que só se pode voltar de lá por meio de uma

⁷³ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 53.

⁷⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 53.

⁷⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 55, p. 309.

queda. Portanto, é preciso evitar os estados de alegria ou de tristeza desmedidos, pois a *vida* “não admite nenhuma felicidade verdadeira, que é essencialmente um sofrimento em aspectos diversos, um estado de infelicidade radical”⁷⁶. Esta deve ser uma conclusão *a priori*, diz o filósofo.

Então, como devemos agir para que nossos atos possuam um valor moral? Até agora assistimos à afirmação da soberania da vontade, a qual, como impulso cego e espontâneo, como anseio ávido de vida, é objetividade imediata nas idéias e se objetiva indiretamente na coisa particular. A vontade, com seu movimento impetuoso, é a fonte de todo sofrimento e dor que se perpetuam nos ciclos infundáveis dos nascimentos e renascimentos de tudo aquilo que está sob a lei do *princípio de razão*. A partir desta constatação, Schopenhauer analisa os principais sistemas éticos, destrinchando conceitos como *justiça, bondade e maldade, santidade*, etc., chegando à conclusão de que o remédio para todos os males pode ser encontrado nos grandes mestres das grandes tradições religiosas. Nesse ponto, ele recorre a Angelus Silesius, ao mestre Eckhard, às *Escrituras* e santos cristãos, aos *Vedas*, ao Gautama Buda etc., para justificar a máxima que diz ser preciso se libertar do particular, porque este, operando de maneira egoísta, é a efetivação da *vontade de viver*. A obra schopenhaueriana constitui uma verdadeira máquina de guerra contra as éticas racionalistas e do dever⁷⁷, pois, para Schopenhauer, o saber que possibilita a conduta perfeita resulta de um conhecimento intuitivo, o qual não pode ser transmitido; cada um deve buscá-lo solitariamente num esforço mortificante. “Por conseguinte, não é nas palavras que obtém a sua expressão adequada, mas apenas nos fatos, nos atos, na conduta de uma vida de homem”⁷⁸.

De acordo com Rocha⁷⁹, Schopenhauer escreve sua obra sob influência do movimento romântico, no qual a noção de *intuição* ocupa lugar de destaque. Ao atacar deliberadamente uma visão de mundo fundada na ideia de razão como elemento último do ser e como condição necessária de acesso a ele, o romantismo vê na noção de *intuição* uma alternativa eficaz ao conhecimento racional. Além da *intuição*, para o romantismo, a *vontade* e o *gênio* são, também, noções fundamentais. O gênio não é passível de qualquer definição. “Para os

⁷⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 59, p. 539.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 66, p. 386.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 66, p. 388.

⁷⁹ ROCHA, Frederico Almeida. **A dissociação intuição/discurso como base da argumentação schopenhaueriana em torno da filosofia da vontade**. 1997. Projeto de pesquisa (Relatório final)- Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia Ciências Humanas.

homens vulgares, a faculdade de conhecer é uma lanterna que ilumina o caminho; para o homem de gênio, é o sol que revela o mundo”⁸⁰. O homem comum produz ciência; o gênio cria a arte. O primeiro possui conhecimento abstrato, especulativo, regulado pelo *princípio de razão*; o segundo alcança as *ideias* por meio do conhecimento intuitivo. “A genialidade consiste em 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...”⁸¹.

Schopenhauer analisa o processo de conhecimento, destacando o momento em que se dá a passagem das coisas particulares para o conhecimento da *ideia*. “Numa tal contemplação, a coisa particular torna-se, de um só golpe, a ideia de sua espécie, o indivíduo torna-se puro sujeito que conhece”⁸², ou sujeito transcendental, uma vez que este ultrapassa o grau elementar da mera individualidade. Neste grau elevado de acesso à natureza das coisas, no que tange à relação destas com a *vontade*, o sujeito puro deixa de considerar o tempo, o espaço, o porquê e o para quê das coisas, passando a intuir a coisa sob sua forma eterna, sua natureza essencial⁸³. Nesse momento, já não se pode mais separar *sujeito e objeto*.

Schopenhauer não pretende apontar um caminho por meio do qual os homens possam construir uma sociedade justa, fraterna, movida pelo progresso, assentada sobre o ideal do bem-comum, nem mesmo almeja colaborar para a descoberta de uma via capaz de conduzir o homem à sua plena realização individual. Ao contrário, sua obra aspira revelar a inutilidade da vida em todos os sentidos, onde quer que ela se manifeste. Só há uma maneira de parar com todo o sofrimento que atormenta a natureza e o homem: pôr fim à odisséia da vontade, por meio do conhecimento intuitivo, místico, que possibilitará a destruição impiedosa do “hospedeiro” para se destruir o “invasor”⁸⁴.

Trata-se de um esforço imenso no sentido de colocar fim ao curso de todos os fenômenos cósmicos. Se o mundo é representação do sujeito, ao se aniquilar este último cessam todas as formas de representação. O exemplo a ser seguido é aquele dos grandes místicos. Eles foram capazes de perceber o valor da purificação pela dor e pelo sofrimento; por meio da mortificação, eles destruíram a vontade, negando o *querer viver*. Não foi pelo

⁸⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 36, p. 197.

⁸¹ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 36, p. 195.

⁸² SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 34, p.188.

⁸³ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 34, p. 186.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 66, p. 386.

suicídio que se purificaram, porque o suicídio é a maior afirmação do querer viver. Ao matar o corpo, expressão visível do querer viver, a vontade segue livre e renovada para se objetivar infinitamente. Foi pelo conhecimento que os místicos suprimiram o querer-viver. Pelo conhecimento, a *vontade* suprimiu a si mesma, tomou consciência de sua natureza e aniquilou a dor e o sofrimento, partes inseparáveis do fenômeno.

2.4.2 O dever do gênio, segundo Weininger

Weininger nasceu no ano de 1880, em Viena e, ainda muito jovem, escreveu o livro *Sexo e caráter*⁸⁵ numa tentativa arrojada de enfrentar a decadência sócio-cultural e as “forças desumanizantes” que atuavam no contexto em que ele viveu.

Havia consenso entre certo grupo de intelectuais e artistas, do qual faziam parte Weininger e Karl Kraus, de que todo o mal sentido nesta época resultava da ascensão da ciência (técnica) e do comércio, em detrimento da arte e da música. Além de o livro ter suas raízes na crise protagonizada por seu tempo, a obra também é fruto de uma crise individual, sofrida por um jovem brilhante, disposto a enfrentar um grande e velho problema filosófico, ainda bastante agudo e incômodo em sua época: o problema da pessoa.

O resultado é uma mistura de biologia, psicologia e filosofia com pretensões científicas. Apenas pretensões, pois Weininger sucumbe de imediato ao erro de extrapolar o método científico, transbordando em afirmações inerentes a uma mente jovem - que se pensa ilimitada e que prescinde de confrontar suas hipóteses com outras teorias e com a realidade do mundo. Assim, ele fundamenta dogmaticamente as suas posições e, mais importante, propõe-nas de modo politicamente incorreto.

Francisco Romero, na apresentação do livro de Weininger⁸⁶ sugere o caráter maníaco-depressivo de seu autor, pois seus amigos atestavam que ele era privado de qualquer tipo de alegria e manifestava forte inclinação para o suicídio, não obstante possuir recursos materiais, conhecimentos e habilidades invejáveis. De fato, matou-se com apenas 23 anos de idade, depois de travar uma espécie de “embate espiritual”. O modo dramático pelo qual se matou

⁸⁵ WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Presentacion de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004, p. 228.

⁸⁶ WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Presentacion de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004.

chamou a atenção de muitos, que o interpretaram como uma forma de heroísmo, uma atitude ética.

Segundo Monk⁸⁷, é exatamente aqui que se encontra o ponto digno de maior destaque em sua obra, no que diz respeito às influências da mesma sobre Wittgenstein: trata-se da ética, cuja posição rigorosa afirma o dever moral de que todos têm de desenvolver sua própria genialidade, isto é, de que só se pode viver neste mundo como um gênio. Se se vive uma vida medíocre, o suicídio é a atitude mais sensata. Há dois modos apenas de se viver: como homem comum, medíocre, ou como gênio. Traduz-se, assim, o imperativo categórico kantiano sob a forma de um dever que é de todos: o dever de ser gênio.

O tema central de investigação apresentada no livro de Weininger é a caracterização dos sexos em todos os seus aspectos: biológico, psicológico e filosófico. A obra se divide em duas partes: a primeira - com seis capítulos - é preparatória, e a segunda, bem mais extensa - com quatorze capítulos - é considerada a parte principal⁸⁸.

Weininger afirma que a mulher jamais chegará à moralidade, pois lhe falta, sobretudo, a memória, responsável pela construção da identidade pessoal e relacionada, portanto, com a ética e com a lógica⁸⁹. A memória é atemporal e, por isso, preserva as representações que permitem construir juízos complexos acerca do certo e do errado, do verdadeiro e do falso, de bem e mal. À mulher não cabe esse âmbito exclusivo do masculino em alto grau⁹⁰. O tempo, o valor, o gênio, a imortalidade podem mostrar de modo notável a dependência em relação à memória⁹¹.

Weininger, influenciado pela obra de Schopenhauer, caracteriza detalhadamente, em seu livro, o *gênio* com todos os seus atributos, para, no final, afirmar de maneira definitiva que somente o gênio alcança o elevado estágio dos princípios morais, da abstração lógica, do conhecimento profundo das coisas e, por último, do sentido da vida.

A consciência genial é aquela que mais se distancia do estado de *hênida*⁹², estando a

⁸⁷ MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 36.

⁸⁸ Como nosso interesse, ao expor Weininger, deve limitar-se aos aspectos de sua obra que se mostram relevantes para nossa interpretação do *Tractatus*, deixaremos de expor e discutir outros tantos aspectos com os quais o jovem pensador se ocupou em sua obra.

⁸⁹ WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Apresentação de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004, p. 228.

⁹⁰ WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Apresentação de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004, p. 229-230.

⁹¹ WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Apresentação de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004, p. 224.

⁹² *Hênida* vem do grego *hen*, que significa *um*. Trata-se de um dado psíquico formado por elementos ao mesmo tempo conceituais e emocionais, sem jamais chegar ao grau de clareza e distinção exigido pelo conceito. É algo difuso, não articulado.

mulher inteiramente excluída dela, portanto. A genialidade é uma característica típica da masculinidade superior, responsável por todas as realizações positivas na história. A mulher vive de modo inconsciente; o homem é consciente; todavia mais consciente é o gênio⁹³, pois a consciência do gênio é universal, opõe-se à especialização, sabe de tudo sem haver aprendido das teorias e sistemas científicos. A genialidade é muito mais do que ser talentoso. Nenhum ser masculino está totalmente desprovido de gênio, porém a genialidade completa é um ideal, do mesmo modo que a percepção universal, que não pode ser atribuída a nenhum homem. Há muitos homens geniais, mas ser gênio é uma raridade; poucos são os gênios⁹⁴.

O conhecimento do gênio diz respeito a algo que extrapola o seu tempo, não é circunstancial. A característica do gênio mais segura, geral e fácil de demonstrar é a memória universal⁹⁵. A memória torna as experiências atemporais, elevando o indivíduo para o nível superior das verdades imutáveis, presentes no âmbito da lógica e da ética. Todos os princípios lógicos – princípio da identidade, da não contradição, do terceiro excluído -, na qualidade de condições para todo o pensar, não se sustentam em outra coisa senão na memória, pois consistem em operações de recordação. Desse modo, a ação ética é uma operação lógica, e ambas, lógica e ética, não podem existir sem a memória. Dizer a verdade, por exemplo, é a afirmação da capacidade de distinguir *A* de *não-A*. Mas o que há no gênio que faz de sua memória algo tão claro e profundo, a ponto de suas operações serem lógicas e conscientes, que faz suas ações fundamentarem-se em distinções claras dos valores, a ponto de fazer que nele irrompa o apelo pela atemporalidade como consciência criadora da história, sem se deixar aprisionar por ela? No capítulo V, *Talento e memória*, Weininger diz:

Os homens têm, em geral, igual número de ocasiões para ‘perceber’, porém a maioria dos homens tão somente ‘apercebem’ uma mínima parte. O ideal do gênio seria um ser para o qual todas as ‘percepções’ fossem ‘apercepções’. Tal ser não existe, como tampouco pode existir indivíduos que jamais aperceberam, e só se limitam a perceber^{96 97}.

⁹³ WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Presentación de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004, p. 183.

⁹⁴ WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Presentación de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004, p. 218.

⁹⁵ WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Presentación de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004, p. 186.

⁹⁶ WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Presentación de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004, p. 187.

⁹⁷ Los hombres tienen, en general, igual número de ocasiones para “percibir”, pero la mayoría de ellos tan solo “apercibe” una mínima parte. El ideal del genio sería un ser para el cual todas las “percepciones” fuesen “apercepciones”. Tal ser no existe, como tampoco pueden existir individuos que jamás aperciban, y sólo se limiten a percibir

Weininger, sob a influência de Schopenhauer, dá o nome de *centro de apercepção* ao que este último chamou de *sujeito transcendental*. A relevância da *apercepção*, ou *sujeito transempírico*, em relação à percepção está no fato de ser, a primeira, universal, ampla e capaz de ultrapassar as limitações e distorções da sensibilidade. O que é percebido se insere num conjunto de experiências particulares capazes de atender às necessidades imediatas do indivíduo como ser psicológico. Tais experiências são facilmente formuladas verbalmente e se ocupam delas os homens comuns e os cientistas. Ambas as categorias, gênio e homem comum/cientista, experimentam tanto a *percepção* quanto a *apercepção*. O que torna o gênio especial é sua determinação em desenvolver a capacidade comum a todos os homens de ir além da superficialidade da percepção fenomênica do mundo, alcançando, assim, a essência ou *quid*, fora do espaço e do tempo. Logo, contemplando toda a realidade nesse *centro de apercepção*, o gênio será, num certo sentido, portador da verdade e, por isso, capaz de descobrir o verdadeiro sentido da vida, e sua vivência instaurará novas eras, novos modos de vida, apontando novos rumos para a história.

Todo esse processo vivido pelo gênio retrata sua batalha pessoal para superar seu *eu empírico* a fim de deixar desvelar o eu superior ou *transcendental*. O sucesso nesta batalha depende da determinação em resistir ao instinto acasalador da mulher, a qual, carecendo de uma essência superior, não está apta a colaborar para que o homem descubra a sua alma. O amor é um caminho seguro nesse processo de descoberta. Porém, trata-se de um amor idealizado, não-físico.

2.4.3 William James e os estados místicos de consciência

Em meio a uma variedade de temas abordados por William James, nas suas diversas obras, encontramos *As diversidades da experiência religiosa*⁹⁸, que registram conferências proferidas por ele, em 1902, na Universidade de Edimburgo. O autor, ao analisar a pluralidade das experiências religiosas, mostra grande interesse por aquelas experiências que podem ser sentidas, ainda que não sejam passíveis de formulação verbal, como é o caso das experiências místicas. Na sua primeira conferência, intitulada *Religião e neurologia*, William James, ao

⁹⁸ JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995.

discutir os critérios de verdade no que diz respeito à experiência religiosa, escreve, citando o *Tratado dos afetos religiosos*, de Jonathan Edwards: “As raízes da virtude de um homem nos são inacessíveis. Nenhuma aparência pode constituir-se em prova definitiva da graça. A prática é a única prova segura, até para nós, de que somos genuinamente cristãos”⁹⁹. Constatamos, aqui, sua intenção de destacar a importância da conduta exemplar, quando se tem em conta a validade da religião na vida, ao mesmo tempo em que aponta para o discurso como recurso inteiramente ineficaz, neste caso.

Na segunda conferência, James discute vários conceitos de religião e, pretendendo propor um conceito razoável, afirma que as religiões, de modo geral, levam seus adeptos à consciência de que nem tudo é vaidade no universo. Favorecendo a gravidade, “impõe o silêncio a todas as vãs tagarelices e agudezas de espírito”¹⁰⁰.

E a respeito do divino, ele escreve: “O divino significará para nós tão-somente uma realidade primitiva, de tal natureza que o indivíduo se sente impelido a responder-lhe solene e gravemente, e nunca com uma imprecação nem com um chiste”¹⁰¹.

Comparando o estado de ânimo religioso com o estado de ânimo que nasce de uma atitude moral (racional, especulativa), James escreve que um homem animado pelo espírito religioso:

[...] Vive num plano mais alto e mais amplo. É um homem livre de coração magnânimo e não um escravo choramigas. E, no entanto, carece de alguma coisa que o cristão *par excellence*, o santo místico e ascético, por exemplo, tem em abundância e que faz dele um ser humano digno de uma denominação totalmente distinta¹⁰².

James sustenta que a religião proporciona um estado subjetivo de paixão infinita capaz de mover todo o psiquismo humano para uma atitude semelhante a uma espécie de núpcias com todo o Universo; depois que a batalha exterior foi perdida, no momento em que o ser humano percebe sua real condição, dá-se esse salto para um estado superior e pleno de “felicidade no absoluto”, para o qual a explicação racional jamais nos projetaria. Contudo, essa felicidade traz certa dose de tristeza solene, consentida. Um “amargor na doçura”. Ao contrário do que pensam muitos, não se trata de um mero escape, como ocorre com as outras formas de felicidade capazes de produzir uma satisfação momentânea ou uma pausa no

⁹⁹ JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 25.

¹⁰⁰ JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 35.

¹⁰¹ JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 36.

¹⁰² JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 40.

sofrimento. A felicidade religiosa produz uma consciência grave, capaz de assumir o mal externo como circunstancial e infinitamente inferior ao bem que excede em abundância por toda a eternidade. Nesta perspectiva, o sacrifício assume uma dimensão cósmica repleta de sentido¹⁰³.

Nas Conferências XVI e XVII, James conceitua, exemplifica e caracteriza minuciosamente os “estados místicos de consciência” ou “estados de fé”, expressões que ele considera praticamente intercambiáveis. Ele propõe quatro propriedades básicas para o fenômeno místico, a saber:

1) Inefabilidade - ao escapar totalmente à formulação verbal, os estados místicos são semelhantes a estados de sentimentos e, como tais, só se consegue sentir sua amplitude e significado quando se vive ou se recorda esses estados vividos;

2) Qualidade noética - não obstante seu caráter furtivo no que tange à compreensão intelectual, as experiências místicas fornecem para aqueles que as vivem uma conexão com “realidades” profundas em que se escondem verdades inacessíveis para o intelecto;

3) Transitoriedade - os referidos estados são de curta duração, indo de trinta minutos a duas horas. Podem se repetir e possuem um poder tão grande para envolver o indivíduo que, quando se repetem, são imediatamente reconhecidos;

4) Passividade – aqueles que passam pela experiência mística se sentem como que possuídos por uma realidade bem maior do que eles.

Mesmo se sentindo numa espécie de possessão, o indivíduo não tem sua consciência tomada como se passasse por um certo tipo de interrupção. Persiste na memória o ocorrido e a experiência provoca uma mudança interior significativa no sujeito, cujas faculdades não são anuladas.

Depois de relatar um número considerável de experiências desse tipo, James adverte: “Se quisermos fazer um julgamento espiritual desses estados, não devemos contentar-nos com o linguajar médico superficial, mas indagar-lhes dos frutos para a vida”¹⁰⁴. A esfera mística da consciência - considerada aqui somente uma pequena parte da vastidão de experiências dessa natureza que constituem o misticismo clássico ou religioso - é panteísta e otimista e antinaturalista (estados de espírito ligados a “outro mundo”). James adverte que, mesmo neste âmbito restrito, falta consenso, e a classificação não passa de uma exigência didática.

Apresentadas as características dessas experiências, James se pergunta pela capacidade

¹⁰³ JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 41.

¹⁰⁴ JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995, p. 257.

de autolegitimação das mesmas. E responde em três tempos:

- 1) Os estados místicos, quando bem desenvolvidos, exercem autoridade absoluta sobre aqueles que os sentem;
- 2) Contudo esta autoridade não tem poder algum sobre aqueles que não passaram pela experiência;
- 3) Mas, por outro lado, ela golpeia qualquer tipo de consciência não-mística que se baseie apenas no intelecto e nos sentidos.

James encerra suas conferências dando uma caracterização ampla para a vida religiosa, destacando a importância de sua variedade e a necessidade da atuação de outros elementos que são capazes de restringir e proporcionar um equilíbrio saudável nesse âmbito. Segundo ele, partindo do pressuposto de que o mundo visível depende, tanto ontologicamente quanto simbolicamente, de uma realidade espiritual, toda experiência religiosa tem por finalidade estabelecer um vínculo duradouro entre essas duas dimensões. A conformidade com esta mentalidade produz uma segurança e um estado de bem-estar capazes de estruturar toda a personalidade do indivíduo, agraciando-o com um sentido profundo para sua vida.

2.4.4 Tolstoi e a experiência religiosa autêntica

Dentre as inúmeras obras de Tolstoi,¹⁰⁵ interessa-nos particularmente o seu *Evangelho abreviado*, ou *Breve exposição do evangelho*¹⁰⁶, cuja motivação provavelmente possa ser encontrada numa turbulenta história pessoal.

Apesar da variedade e intensidade das experiências vividas, Tolstoi foi atormentado por um problema que o acompanhou por todos os seus longos 82 anos vividos. Trata-se do vácuo existencial, traduzido pela falta de sentido para a vida. No prefácio da obra *The Gospel in Brief*, encontramos informação de que o angustiado Tolstoi tentou implementar a busca desse sentido existencial nos campos da filosofia e da ciência. Porém, frustrando-se nesse propósito, passou a se dedicar ao estudo das grandes tradições religiosas, como o budismo, o islamismo e o cristianismo, chegando a confortantes conclusões a respeito desse último. Se as instituições cristãs apresentavam graves erros, desvirtuando a mensagem original do seu

¹⁰⁵ Guerra e paz e Ana Karenina são algumas das obras que tornaram Leon Tolstoi (1828-1910) mundialmente conhecido.

¹⁰⁶ TOLSTOI, Leon. **The gospel in brief**. Translated by F.A. Flowers III. Nebraska, USA: Bison Books, 1997.

fundador, Tolstoi achava que pelo menos era possível separar a essência da mensagem - portadora do tão esperado sentido para a vida - de todos os acréscimos prejudiciais e desnecessários.

Tolstoi realiza um confronto de sua vida com os ensinamentos de Jesus e decide imitá-lo, acreditando ter encontrado nesta disposição a solução para o seu drama pessoal e espiritual. Disposto a viver uma vida austera e simples, ele distribuiu seus bens, convicto de poder igualmente se desfazer de seus apegos e vícios carnis, já que esses eram os grandes obstáculos para uma vida autêntica no espírito do *Evangelho*. A esta altura, Tolstoi está igualmente convencido de que será contraproducente recorrer aos vários ramos do conhecimento científico; não obstante o grande sucesso da ciência em responder às suas questões específicas, ela ignora por completo a questão da vida¹⁰⁷.

É, pois, a partir do entendimento dos propósitos vinculados aos ensinamentos e à vida de Jesus que Tolstoi faz da sua vida algo que a assemelha às dos apóstolos de Cristo. Ao tornar públicas suas convicções um tanto exaltadas, atrai místicos do mundo inteiro e entra em choque com as autoridades religiosas e com o poder político vigente, uma vez que suas posições inevitavelmente o aproximam de certo tipo de anarquismo e negam importantes aspectos da religião tradicional. Na mesma proporção, cresce no mundo inteiro sua fama de grande romancista. Contudo, sua vida, marcada sem trégua pela infelicidade, chegou ao seu término com a triste constatação de ter sido frustrada a tentativa de viver conforme o propósito da *Imitação de Cristo*. Mas se o “apóstolo” se sentia insatisfeito na prática do ideal que poderia arrancá-lo do abismo das incertezas e do vazio angustiante da falta do sentido, o caminho percorrido possibilitou a criação de uma importante obra: o *Resumo do evangelho*.

Nesta obra Tolstoi funde os quatro evangelhos sinóticos num único texto, cortando aquilo que, ao seu modo de ver, era inútil e impedia o acesso à verdadeira doutrina de Jesus. Sua síntese considera apenas os ensinamentos, excluindo as genealogias, os relatos de milagres e as discussões sobre a divindade de Jesus. Ele divide o texto em doze capítulos e, convicto de que o “Pai Nosso” encerra toda a doutrina contida nos evangelhos, atribui a cada um deles um trecho da Oração do Pai Nosso:

- 1) Pai Nosso (o homem é filho de Deus);
- 2) Que estais no céu (Deus é o princípio infinito e espiritual da vida);
- 3) Santificado seja o Vosso Nome (que este princípio da vida seja santo);
- 4) Venha o Vosso Reino (que seu poder se afirme sobre todos os homens);

¹⁰⁷ TOLSTOI, Leon. **The gospel in brief**. Translated by F.A. Flowers III. Nebraska, USA: Bison Books, 1997.

- 5) Seja feita a vossa vontade (que se realize a vontade desse princípio infinito na carne...);
- 6) Na terra como no céu (como nele mesmo);
- 7) Dai-nos o pão cotidiano (a vida temporal é o alimento da vida autêntica);
- 8) Este dia (que está no presente real);
- 9) Perdoai as nossas dívidas assim como perdoamos os nossos devedores (E que nossas faltas e erros passados não nos escondam esta vida autêntica);
- 10) Não nos deixeis conduzir à tentação (e que não nos conduzam à mentira);
- 11) Livrai-nos do mal (então não haverá mais mal);
- 12) Vosso é o Reino, o poder e a glória (mas o poder, a força e a razão serão para vós)

108 .

Então, é razoável que se pergunte: qual foi o sentido da vida encontrado por Tolstoi, a partir dos ensinamentos de Jesus? Em termos semelhantes, que tipo de ética derivou das posições assumidas pelo romancista ao escrutinar a mensagem de Jesus?

Tolstoi acredita que só o trabalho “humanamente útil” tem valor; sobretudo o trabalho braçal. Ele procura viver conforme o sentido “desvelado” pela sua leitura particular dos *Evangelhos*. A partir dos ensinamentos de Jesus, fica claro para Tolstoi que o sentido da vida está em viver de maneira simples, ocupando-se de tarefas simples, que permitam suprir as necessidades cotidianas. Acima de tudo, o ser humano deve estar imbuído de um amor autêntico, sem o qual nada pode ter valor. Jesus não veio fazer milagres. Sua missão é mostrar aos homens o caminho que conduz à superação dos enganos de uma vida inautêntica. A vida presente, material, serve de meio para a superação da *vida carnal*. Quando a vontade pessoal é subjugada, alcança-se a *vida espiritual* que consiste na união com Deus, princípio e fundamento de tudo.

Do mesmo modo, está na raiz do pensamento do autor russo a ideia de que a vida só pode ter sentido se for partilhada com os outros. Do mesmo modo, a moralidade - à semelhança de Schopenhauer - é uma experiência puramente social, pois cada um é responsável pela vida do outro: “sou um tipo de guardião do meu irmão”¹⁰⁹.

Esse posicionamento tem grande semelhança com o pensamento de Kierkegaard.

¹⁰⁸ O conteúdo entre parênteses foi retirado de: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p.78-79.

¹⁰⁹ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 182.

Tolstoi, de acordo com Janik e Toulmin¹¹⁰, se identifica como ninguém com as posições assumidas por Kierkegaard, tornando-se um defensor de suas ideias e divulgando-as para o grande público por meio de seus escritos, os quais penetraram nos mais diversos meios sócio-culturais.

De posse dessa e de outras certezas capazes de nortear sua vida, Tolstoi dedica quase todo o seu tempo à literatura, pois a entende como “meio indireto” através do qual poderia transmitir aos outros a descoberta que acabara de fazer. Seus escritos passam a transmitir, de forma simples, a moralidade que encontra no evangelho. Tolstoi quer comunicar aos leitores que a verdade descoberta por ele não resulta de um rebuscado trabalho intelectual, mas sim do contato com camponeses, gente simples. O sentido da vida sempre esteve perto e ele não o percebera, até corrigir a rota de sua vida, aprendendo a reconhecer o Senhor, fonte de tudo, de toda a vida. Como a verdade não é intelectual, mas um dom, argumentos e discursos lógicos não são os meios indicados para sua transmissão. A arte será o meio indireto para se transmitir tais verdades. Para tanto, ela deve se libertar dos vícios da burguesia, que fazem da arte uma espécie de prótese para preencher o vazio e a falta de sentido oriundos da perda da fé no cristianismo. Conforme constatamos na seção “*A Viena de fin-de-siècle*”, a arte burguesa se alienou do seu papel fundamental, da sua função religiosa, que é a de transmitir para os homens de todos os níveis sociais a percepção do artista relativa ao significado da vida.

2.4.5 Razão e intuição em Kierkegaard

À pergunta “o que teria atraído a atenção de Wittgenstein para o pensamento de Soren Kierkegaard (1813 - 1855)?”, Janik e Toulmin¹¹¹ sugerem como resposta que Wittgenstein conhecia a obra de Theodor Haecker (1879-1945), que, por sua vez, foi tradutor e apresentador da obra de Kierkegaard para o alemão. Sua monografia *Kierkegaard e a filosofia da subjetividade*, apresentada em 1913, descreve o pensador dinamarquês como um cético genuíno e crítico da linguagem autêntico e pode ter chamado a atenção de Wittgenstein, uma

¹¹⁰ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

¹¹¹ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991 p. 205.

vez mais, para os problemas que a crítica da linguagem de Mauthner tinha deixado de resolver ou não tinha sequer formulado.

Foi Haecker que tornou Kierkegaard conhecido na Viena de Wittgenstein. De acordo com Janik e Toulmin, Hacker estabelece, na monografia citada, um paralelo entre Kierkegaard e Mauthner, apresentando o primeiro como um autêntico crítico da linguagem, que adere ao ceticismo como opção existencial.

O problema fundamental que a crítica de Mauthner não havia contemplado é o da vida, do significado da existência humana. Para Kierkegaard, em se tratando deste tipo de questão, a razão especulativa não nos pode conduzir para além da perplexidade diante do paradoxo que envolve o sentido da vida. Como a solução se encontra na proposta do cristianismo e este se fundamenta numa certeza altamente problemática, isto é, na ideia de que a bem-aventurança eterna depende essencialmente de um ponto de partida histórico, resta ao homem o “salto para o absurdo”, pois, “nos termos de uma descrição factual, a verdade subjetiva – a verdade que é vida, a verdade moral – é incomunicável”¹¹². Por isso, a solução para o significado da existência humana depende de uma decisão “absurda”, num momento que a razão em nada pode auxiliar. Como consequência, temos que, para Kierkegaard¹¹³, a verdadeira moralidade é associal, porque esta consiste num relacionamento absoluto entre o homem e Deus; a consequência imediata desse encontro é a possibilidade de descobrir a resposta para a questão do significado da existência humana, do sentido da vida. Torna-se compreensível, assim, sua insistência em combater a posição do indivíduo determinada pela moral. Como podemos ver neste trecho: “na concepção moral da existência, trata-se, assim, para o indivíduo, de o livrar de sua interioridade, para expressá-lo em alguma coisa de exterior [...]”¹¹⁴.

O autor demonstra estar convicto de que somente uma paixão subjetiva pode motivar o indivíduo a viver de modo autêntico, de acordo com sua finitude, reconhecendo a necessidade de estabelecer uma relação com o absoluto. “O paradoxo da fé consiste em que existe uma interioridade ilimitada em relação à exterioridade... A fé é antecedida por um movimento de infinito; é apenas então que ela surge, nec inopinate, em razão do absurdo”¹¹⁵.

¹¹² KIERKEGAARD, Soren. **Post-scriptum aux miettes philosophiques**. Trd. Du danois par Paul Petit. Paris: Gallimard, 1949.

¹¹³ KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Exposição do livro, 1964.

¹¹⁴ KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Exposição do livro, 1964, p.63.

¹¹⁵ KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Exposição do livro, 1964, p.63.

Desse modo, percebemos que “o objetivo do homem kierkegaardiano é ‘saltar para o absurdo’, o salto de fé pelo qual a personalidade finita se entrega totalmente ao infinito”¹¹⁶. Nesse sentido, Kierkegaard se empenha na tarefa de tornar as pessoas autenticamente cristãs. Para ele, assim como o era para James, somente o modo pelo qual o homem vive pode indicar, de fato, se ele é cristão. Como o cristianismo tornou-se um sistema especulativo, suas verdades se tornaram distante da vida e, por isso, encontram-se facilmente pessoas que nominalmente se dizem cristãs, mas mantêm uma prática distante do cristianismo. Janik e Toulmin afirmam que os textos de Kierkegaard apresentam uma crítica constante ao modo de vida burguesa. No ensaio *O momento*, escrito em 1885, Kierkegaard diz que seu tempo é marcado por conforto, reflexão, apatia e entusiasmos temporários. Ele critica todos os artifícios modernos utilizados para satisfazer os anseios humanos. A arte, de modo geral, tal como ela estava sendo usada no seu tempo, não podem saciar a sede de absoluto que está na raiz do existir humano¹¹⁷.

Percebemos, também, que Kierkegaard trava uma luta contra a “noção pública”. Segundo ele, o “público” é um fantasma que sufoca e deprime o indivíduo, enquanto este é o que realmente importa. “O paradoxo da fé está, pois, em que o indivíduo está acima do geral... o indivíduo determina a sua relação com o geral tomado como referência o absoluto, e não a relação ao absoluto com referência ao geral”¹¹⁸. Nesse sentido, a verdade especulativa jamais consegue mover o homem para qualquer tipo de escolha. Ela é inoperante no que diz respeito à pessoa existente. A pessoa, como uma realidade em constante construção, não pode se satisfazer, no âmbito da vida, com verdades universais. Nos *Pós-escritos*, Kierkegaard diz que, do mesmo modo que o humor e a arte enganam, o pensamento abstrato também engana e se mostra ineficaz:

A especulação moderna engana da mesma maneira, sim, entretanto, não podemos mesmo dizer que ela engana, porque em breve não haverá mais alguém a enganar, e a especulação o faz de boa fé. Ela faz todo este percurso para compreender o cristianismo, mas não o compreende, observamo-lo bem, cristianamente, mas especulativamente, o que é precisamente o equívoco, porque o cristianismo é precisamente a antítese da especulação (tradução nossa)¹¹⁹.

¹¹⁶ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 177.

¹¹⁷ KIERKEGAARD, Soren. **Post-scriptum aux miettes philosophiques**. Trd. Du danois par Paul Petit. Paris: Gallimard, 1949b, p. 181.

¹¹⁸ KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Exposição do livro, 1964, p.64.

¹¹⁹ KIERKEGAARD. **Post-scriptum aux miettes philosophiques**, 1949b, p. 236: *La spéculation moderne trompe de la même manière, oui, on ne peut même pas dire qu'elle trompe, car il n'y a bientôt plus personne à tromper, et la spéculation le fait de bonne foi. Elle réalise ce tour d'adresse de comprendre tout le christianisme, mais elle ne le comprend pas, remarquons-le bien, chrétiennement, mais spéculativement, ce qui est précisément*

Na verdade, no trecho acima, Kierkegaard quer denunciar a ênfase dada ao pensamento abstrato em detrimento dos verdadeiros sentimentos, como a paixão. A sociedade está carente de valores genuínos porque a paixão está ausente. Uma sociedade desapaixonada não pode manter qualquer princípio de moralidade. Ele escreve no *Diário*: “Nas mentes especulativas atuais a objetividade é tão estúpida que elas esquecem o próprio sujeito pensante”[...] (tradução nossa)¹²⁰. Ao indivíduo interessa muito mais a verdade subjetiva, que não é outra coisa senão a fé, caracterizada por Kierkegaard como um “salto para o absurdo”. Kierkegaard parte da definição escolástica de verdade como adequação do pensamento com o ser. Contudo, o ser, para ele, não é o ser empírico, muito menos o ser abstrato. Trata-se da conformidade de um espírito existente com o ser que é capaz de satisfazer sua paixão. Espírito existente é entendido, aqui, como um sujeito individual, aquele que sente a precariedade da existência, que não tem em si a razão do próprio ser. Assim, a verdade subjetiva diz respeito ao modo como o sujeito individual (existente) se coloca em relação com o absoluto. Esta relação é marcada por uma incerteza objetiva e, por isso, é entendida como um ato apaixonado, de fé, a maior verdade que pode haver para um existente. Para Kierkegaard, o “absurdo” é o apego apaixonado a uma incerteza objetiva que, por sua natureza, ofende o entendimento. A fé é medida pelo risco que ela envolve. Assim, a maior fé possível torna-se o maior risco possível, envolvendo a maior adesão ao que é o máximo de incerteza: o absurdo¹²¹.

2.4.6 Implicações da vertente ético-metafísica

Os autores aqui estudados foram reunidos nesta vertente, em primeiro lugar, porque é possível encontrar traços comuns nas suas filosofias; em segundo lugar, porque o *Tractatus* exhibe elementos ligados a tais doutrinas, mostrando o quanto Wittgenstein foi influenciado

le malentendu, car le christianisme est justement l'antithèse de la speculation.

¹²⁰ KIERKEGAARD, Soren. **Journal**: extraits. Trad. du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard, 1949a: *Chez les têtes spéculatives ce actuelles, l'objectivité est si stupide qu'elles en oublient ce qu'est le penseur lui-même.*

¹²¹ KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Exposição do livro, 1964.

por esses pensadores. No momento, limitar-nos-emos a indicar esses traços comuns, deixando a identificação desses elementos, no *Tractatus*, para o momento adequado, na última parte de nosso trabalho.

Encontramos nas doutrinas dos cinco filósofos, estudados aqui, referência explícita ou implícita a um tipo de experiência mística de natureza não-discursiva, a qual é apresentada como portadora de um tipo de conhecimento capaz de responder à necessidade humana de encontrar um sentido para a vida. Esses *estados místicos de consciência* - espécie de via “irracional”, porque escapa à formulação verbal discursiva - são interpretados como experiências capazes de energizar toda a vida daqueles que as vivem, provocando uma unificação da personalidade do sujeito, a partir de uma espécie de encontro com o que, no *Tractatus*, é denominado de *inefável*: “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o místico”¹²²

Naturalmente, se todos admitem a existência da esfera do *místico*, então deve haver um tipo de conhecimento específico para lidar com ela. Os autores não negam o âmbito da *razão especulativa*, da abstração, contudo, são unânimes em afirmar a existência e a superioridade do *conhecimento intuitivo*. No primeiro caso, referimo-nos ao conhecimento científico, cujo método *analítico* permite lidar com a variedade dos fenômenos naturais por meio das categorias *a priori* espaço-temporais. No segundo caso, trata-se de um tipo de conhecimento *sintético*, o qual possibilita reunir todos os elementos capazes de entrar numa composição abrangente em que se percebe o *mundo sub specie aeternitatis*¹²³.

Contudo, a condição para se alcançar essa esfera *mística*, reino da dos valores, do sentido do mundo e da vida, passa pela aniquilação da *vontade individual*. Os autores, de modo geral, afirmam a necessidade da ascese, da mortificação, do esforço implacável para subjugar todos os enganos dos sentidos. Este é o *dever do gênio*! Não se trata, na visão deles, de uma conquista caprichosa; antes, de uma obrigação para todos os homens. A genialidade, por isso, não leva à *tagarelice*, mas ao silêncio, de onde nascem todas as inspirações genuínas, do ponto de vista da realização humana.

¹²² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.522.

¹²³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.45.

2.5 Implicações gerais

Agora podemos adiantar justificativa para as escolhas que fizemos, tendo que percorrer um longo caminho até aqui. Janik e Toulmin afirmam que a necessidade de uma crítica filosófica geral da linguagem era reconhecida em Viena uns 15 anos antes do *Tractatus* e que a crítica realizada por Mauthner impôs uma condição incômoda, transformando toda tentativa de conhecimento em tarefa fadada ao fracasso, obrigando, pelo menos enquanto atitude intelectual honesta, àqueles que têm algo a dizer a permanecerem no silêncio¹²⁴.

O *Tractatus* seria, então, o resultado de um imenso esforço de Wittgenstein em resolver a dificuldade deixada por Mauthner. O caminho mais viável encontrado por Wittgenstein, para realizar tamanha tarefa, será escrever um tratado capaz de indicar uma maneira possível de reconciliar a física de Hertz e Boltzmann com a ética de Kierkegaard e Tolstoi¹²⁵.

Não estamos em condição, neste nosso trabalho, de reunir todos os elementos necessários para a confirmação da interessante hipótese levantada. Contudo, iremos persegui-la por pensar que ela faz sentido e concorda com nossa leitura do *Tractatus*. Wittgenstein estava ciente dos avanços, afinidades, divergências e limitações das teorias dos autores apresentados nas duas vertentes. Assim, parece razoável supor que ele, ao escrever o *Tractatus*, pretendia apresentar de modo definitivo um método de análise que pudesse ser aplicado à *esfera dos valores* e ao mundo dos *fatos*, mostrando os domínios de cada um. Mas como nosso interesse é mais modesto, avançaremos até o ponto em que ela nos for útil para a explicitação da ética do *Tractatus*. Mas antes da ética, precisamos ter presente a crítica tractatiana da linguagem.

¹²⁴ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 193.

¹²⁵ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 194.

3 A CRÍTICA DA LINGUAGEM

3.1 Considerações iniciais

Vivemos num mundo onde as linguagens crescem e se multiplicam na mesma proporção em que são inventados os meios que as produzem, armazenam e as difundem. A vida humana transcorre hoje em meio às palavras nos jornais, revistas e livros; cada instante vivido se mistura às imagens nas fotografias e vídeos, sons e músicas no rádio, na TV, CDs e DVDs. A revolução da informática e as inovações digitais mais recentes têm suscitado grandes transformações no âmbito das linguagens, as quais se juntam e se harmonizam criando os hipersignos híbridos. Essas hipermídias alcançam enorme poder de atração e comunicação, desempenhando papel preponderante na nossa sociedade, chamada *sociedade da comunicação*.

Passou-se quase um século desde que Wittgenstein realizou a crítica da linguagem até os nossos dias. Chama nossa atenção o fato de, mesmo em meio às grandes transformações no âmbito das linguagens, a crítica Wittgensteiniana se apresentar de modo extremamente atual, ao mostrar que existe uma forma lógica oculta na linguagem e que, após a análise, é possível concluir que toda a linguagem, se esta portar algum *conteúdo conceitual* – mesmo no caso das hipermídias –, é constituída de proposições e que estas se reduzem a proposições elementares.

Mesmo se as afirmações acima já sejam capazes de sugerir em que consiste a crítica tractatiana da linguagem, pensamos que, em nosso contexto atual, a expressão *crítica da linguagem* poderá ser melhor compreendida se propusermos algumas elucidações capazes de especificar, em primeiro lugar, qual o sentido do termo *crítica* e, em segundo lugar, o que é, especificamente, a linguagem no contexto da *crítica*. Trata-se de circunscrever com maior precisão possível o *método* e o *objeto* em questão.

Não obstante nosso interesse fundamental estar voltado para *a ética no Tractatus*, a crítica tractatiana da linguagem impõe-se como pré-requisito para quem desejar fazer uma interpretação razoável da ética que ali se encontra. Pois, como pretendemos deixar claro ao final de nossa exposição, a crítica tractatiana fornece as condições transcendentais de possibilidade de toda a linguagem¹²⁶. Isto implica que toda e qualquer esfera dos saberes,

¹²⁶ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 147.

teórico ou *prático*, depende da crítica para estabelecer parâmetros sobre as possibilidades e impossibilidades de expressão de seu conteúdo em termos lógico-linguísticos. Nesse sentido, parece que a crítica tractatiana abarca toda a pretensão humana de conhecimento. Ela cobre, por exemplo, a ontologia, a ciência, o espaço da cultura de modo geral, a lógica, a matemática e a ética. “Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo”¹²⁷. Ao estabelecer as possibilidades e limites da linguagem – neste caso com a instauração de uma ontologia - a crítica tractatiana propõe um modo específico de lidar com os juízos éticos. Nesse sentido, Janik e Toulmin escrevem: “A crítica da linguagem de Wittgenstein, tal como se expressa no *Tractatus*, é efetivamente - como ele próprio afirmou - só metade de uma crítica”¹²⁸. Eles afirmam explicitamente que a outra metade, aquela que realmente importava para Wittgenstein, não foi escrita. Desse modo, chamamos a atenção para o fato de que a palavra *teoria* deve ser entendida *cum grano salis* todas as vezes que aparecer no nosso texto. Na verdade o *Tractatus* não exhibe uma teoria propriamente dita, pois não encontramos nele uma articulação de proposições em que uma sentença possa se apoiar na outra, constituindo uma argumentação com nível crescente de complexidade. As proposições tractatianas não passam de contrassensos e por isso não podem constituir uma teoria. Como veremos, é a tentativa de enunciar tais contrassensos que gera a experiência de clarificação silenciosa, a qual também não pode aparecer sob a forma de uma teoria. Sendo assim, apesar dos riscos que oferece o longo caminho que pretendemos trilhar, marcado por desvios quase sempre não sinalizados, precisamos percorrê-lo.

Uma tarefa geralmente se tornar inexecutável na falta de instrumentos eficazes para sua realização. Ao tratarmos da crítica wittgensteiniana da linguagem nos deparamos com noções tais como *pensamento*, *estrutura*, *linguagem descritiva*, *proposição*, *signo*, *símbolos*, *objetos* etc. Será indispensável o recurso a todo o aparato lógico-linguístico apresentado e discutido na *contextualização*. Ao mesmo tempo, alertamos aqueles que estão familiarizados com uma tradição filosófica de mais de dois milênios para os cuidados que devem tomar, porque Wittgenstein faz uso de termos e conceitos sem grandes preocupações com seu uso na tradição¹²⁹.

A partir do que foi dito acima, procuraremos, neste capítulo, em primeiro lugar, tendo

¹²⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 5.4711.

¹²⁸ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 227.

¹²⁹ STEGMULLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. São Paulo: EPU, 1977, p. 402.

em vista os problemas que pululavam na cultura e na mente de Wittgenstein – os quais exigiram de nosso autor grande empenho no sentido de encontrar soluções para eles, a partir de um novo referencial – mostrar qual foi *a problemática específica que precedeu a crítica tractatiana da linguagem*. Em segundo lugar, tentaremos reunir informações capazes de trazer elucidacões acerca do *objeto* e do *método* da crítica tractatiana. Em terceiro, iremos tratar do núcleo da crítica tractatiana, demonstrando que esta consiste na *crítica da proposição* – dada como *modelo do fato* –, de onde Wittgenstein postula as amarras lógicas existentes entre *realidade e linguagem* e constrói as condições de possibilidade da linguagem a partir de um postulado transcendental, derivando daí a afirmação da existência de uma essência comum para as duas. Finalmente, colocaremos algumas questões, pretendendo antever as implicações da crítica tractatiana da linguagem para a ética.

3.2 A problemática específica precedente à crítica tractatiana da linguagem

As questões referentes à linguagem sempre estiveram presentes no desenvolvimento da tradição do pensamento ocidental, desde suas primeiras formulações. Com os sofistas, elementos que dizem respeito, particularmente, à oratória e à retórica assumem papel preponderante em relação a outros temas. O esforço visando distinções conceituais presente no método dialético platônico, bem como a discussão realizada na metafísica a respeito dos diversos usos do verbo *ser* e do rigor silogístico na obra de Aristóteles, e, ainda a posição assumida pelos nominalistas medievais, influenciando e provocando Locke, Hume e a outros empiristas e racionalistas modernos são resultantes de análises a respeito do uso, do alcance e da própria natureza da linguagem.

Entretanto, mesmo que os filósofos de todas as épocas tenham sido sensíveis aos problemas que envolvem a relação triádica *lógica, linguagem e realidade*, somente a partir do final do século XIX que a filosofia da linguagem assumirá lugar de destaque, desbancando preocupações de outros gêneros na filosofia. Margutti coloca nos seguintes termos a mudança metodológica que se deu na filosofia; mudança esta, denominada adequadamente, por ele, de *guinada linguística*:

Ao adotar a análise das expressões como tarefa básica da filosofia, os pensadores

contemporâneos que adotam o método analítico produzem uma *nova guinada* nos rumos do pensamento ocidental, desta vez de caráter *lingüístico*, porque substituem a pergunta cartesiana sobre o conhecimento por uma outra, relativa à linguagem. A partir deste momento, a nossa capacidade de expressar lingüisticamente o ser ou o conhecimento do ser é colocada em questão. A pergunta fundamental a que os filósofos analíticos tentam responder não é mais sobre a natureza do ser ou do conhecimento, mas sobre a natureza da linguagem através da qual falamos sobre o ser e o conhecimento¹³⁰.

Trata-se realmente de uma verdadeira mudança de perspectiva no desenvolvimento da filosofia ocidental. A partir dessa *guinada*, vive-se um terceiro momento paradigmático na filosofia: 1) da questão sobre a possibilidade de se conhecer o *ser* – ontologia: *o que são as coisas?* – passou-se para 2) a investigação sobre as garantias dadas pela razão no processo de conhecimento – epistemologia: *como é possível um conhecimento verdadeiro das coisas?* – desembocando por fim para 3) a análise da nossa capacidade de expressar lingüisticamente o ser ou o conhecimento do ser - análise linguística: *como se estrutura a linguagem na articulação do pensamento e na sua representação das coisas?*.

Janik & Toulmin afirmam que o *Tractatus* foi escrito num contexto que exigia e que já estava maduro para uma crítica abrangente da linguagem, programada para reunir e generalizar, em termos filosóficos, todas as críticas mais localizadas e particulares de meios estabelecidos de expressão e comunicação, como, por exemplo, lógica e música, poesia e arquitetura, pintura e física.¹³¹ Como vimos na *contextualização*, a crítica krausiana havia se transformado, em termos metafóricos, em uma verdadeira máquina de guerra contra os personagens de todos os ambientes culturais vienenses, alertando para as ameaças que pairavam sobre a *esfera dos valores*, cujas feridas expostas colocavam em risco a frágil *película* denominada civilização. A crítica da linguagem de Mauthner, por sua vez, se voltou contra o uso abusivo que se fazia da linguagem, porém não chegou a alcançar a profundidade suficiente para atender à exigência de dar solução ao problema do conhecimento e estabelecer, com clareza, os limites da descrição. Agora, chegou o momento de vermos detalhadamente como Wittgenstein irá operar para levar a diante uma crítica que pudesse suprir as deficiências do trabalho que antecede o seu, sem que os resultados fossem tão vulneráveis à refutação, à maneira do que ocorreu com a crítica de Mauthner.

Constatamos grandes semelhanças entre as interpretações do *Tractatus* feitas por Janik & Toulmin e aquela realizada pelo Professor Paulo Margutti. Dos diversos pontos de

¹³⁰ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. O método analítico em filosofia. In: BRITO, Emídio Fontenele de; CHIANG, Luiz Harding. (Org.). **Filosofia e Método**. São Paulo, 2002, v. 15, p. 125-145, p. 2.

¹³¹ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 186.

aproximação, destacamos os seguintes: 1) fermentava, na Viena do jovem Wittgenstein, a necessidade de uma crítica radical e geral da linguagem; 2) Mauthner respirava os ares desse ambiente tumultuado da Viena *fin-de-siècle*, tendo escrito um longuíssimo texto que pretendia fazer a tão urgente crítica geral da linguagem, porém, seu trabalho apresentava resultados apontando na direção de um ceticismo exagerado; 3) Wittgenstein esteve em contato com os autores da nossa contextualização e conhecia bem os pontos de convergência entre eles e parece que estava certo de que Mauthner tinha-se equivocado - há algo sim que pode ser dito, desde que se delimite bem, do “interior” da linguagem, os domínios da descrição científica; 4) A crítica tractatiana, ao se ocupar não tanto com objetos, mas com o modo de conhecê-los, na medida em que esse conhecimento deva ser *possível a priori*, se coloca numa perspectiva kantiana, a qual busca as condições transcendentais de possibilidade da linguagem.

Nossa leitura do *Tractatus* permite aceitar, como hipótese razoável, a interpretação do *Prefácio* da obra como uma indicação de que Wittgenstein a escreveu apostando na possibilidade de apresentar uma solução inédita para as questões que dizem respeito à *esfera dos valores* e aos domínios da *descrição fatural*. Wittgenstein confere grande importância à crítica da linguagem, principalmente porque é por meio dela que se pode estabelecer de algum modo os limites da *descrição fatural*, ou ao menos *mostrar o que não pode ser dito*. Com efeito, “o limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contra-senso”¹³².

O modo como Wittgenstein se posiciona, no início do texto, sugere que o ponto de partida da sua argumentação reúne ideias e autores diversos que, de algum modo, vinham tematizando o assunto¹³³: “Este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso”¹³⁴. Porém, parece que nenhum daqueles que entraram na nossa extensa lista da *contextualização* se mostrou apto a sistematizar de modo abrangente as perspectivas que precisariam ser conciliadas com o objetivo de fornecer uma mundivisão adequada ao terceiro momento paradigmático acima mencionado.

A conjectura que nos tem orientado é aquela que almeja demonstrar que o *Tractatus* cumpriu tal tarefa. De acordo com a interpretação de Margutti, Wittgenstein, nos anos que antecederam a redação do *Tractatus*, viveu uma espécie de drama que consistia no seguinte:

¹³² WITTGENSTEIN, Ludwig. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008b.

¹³³ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 122.

¹³⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008b.

por um lado, ele havia extraído de Schopenhauer e Tolstoi (principalmente) elementos suficientes para construir a noção clara do que seja o sentido da vida. Ao mesmo tempo em que se sente no dever moral de se esforçar no sentido de alcançar o sentido da vida, Wittgenstein tem consciência de que somente por meio da vivência de uma situação limite poderá passar pela experiência mística, na qual todo o sentido podia se revelar. Por outro lado, ele se sentia fortemente atraído para os problemas lógicos herdados de Frege e Russell, pois nosso autor sabia que por meio da resolução deles poderia encontrar um caminho para construir uma perspectiva sobre a linguagem que permitisse uma descrição científica do mundo.¹³⁵ Desta maneira, vão se revelando, ao nosso modo de ler o *Tractatus*, as duas partes da *crítica da linguagem*, as quais podem ser interpretadas como sendo as duas faces de uma mesma e única moeda. Neste capítulo, abordaremos aquela que diz respeito às pretensões de construir sobre bases irrefutáveis uma perspectiva sobre a linguagem que permitisse a esta funcionar como um modelo do fato. Deixaremos a segunda parte para o próximo capítulo.

A estratégia de Wittgenstein parece consistir em reunir todos os elementos capazes de formar um arsenal suficiente para enfrentar o problema. Dos autores da vertente lógico-científica - Frege, Russell, Hertz e Boltzmann, - Wittgenstein vai extrair os esforços no sentido de fundamentar lógico-matematicamente a ciência.

Por um lado, Hertz e Boltzmann delimitam o campo de ação dos *modelos físicos* a partir de dentro, concluindo que é possível a *construção* de um conhecimento da natureza. Os esquemas construídos conscientemente são capazes de permitir um acesso à realidade por meio de um *conjunto de formas lógicas*, anteriores à experiência. Desse modo, fica estabelecido um fundamento lógico-matemático para os *modelos físicos*, sem a necessidade de recorrer a outras formas de conhecimento externos ao âmbito da própria ciência. Então, esses novos esquemas de conhecimento se caracterizam por possuir um caráter lógico, estar de acordo com a observação empírica e prezar a simplicidade. Boltzmann desenvolve modelos baseados em sistemas multidimensionais de coordenadas geométricas, nos quais, por meio de cálculos probabilísticos, torna-se factível a abordagem científica de qualquer estado de coisas físico.

Provavelmente, foi o contato de Wittgenstein com as obras de Hertz e Boltzmann que forneceram os elementos necessários para que o *Tractatus* exibisse um tipo de crítica que o aproxima do criticismo kantiano. Nos trechos do *Tractatus* em que Wittgenstein se refere à linguagem como figuração do mundo, é possível perceber a influência de Hertz, quando este

¹³⁵ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 139-140.

apregoa a função das teorias físicas de criar *imagens (Bilder)* descritivas da natureza.¹³⁶ Parece correto interpretar, aqui, o termo *imagem (Bild)* no sentido de *modelo*. Entendemos que Wittgenstein adere à posição hertziana, sendo razoável lermos o termo *Bild* no mesmo sentido daquele utilizado em *Os Princípios da mecânica*, em que se privilegia o termo alemão *Darstellung* em detrimento do termo *Vorstellung*, preferido por Mach. Tal interpretação pode ser justificada se considerarmos que o termo *Darstellung* designa de modo mais adequado o caráter público e construtivista da ideia de *modelo*, tal como defendia Hertz¹³⁷. Segundo Janik e Toulmin:

Nesse modo de representação, os homens não são meros espectadores passivos a quem as “representações” (como as “impressões” de Hume ou as “sensações” de Mach) simplesmente *acontecem*; pelo contrário, as *darstellungen* são esquemas conscientemente construídos para o conhecimento¹³⁸.

Do mesmo modo, Wittgenstein retirará da mecânica estatística de Boltzmann um elemento indispensável na elaboração da solução que pretendia apresentar para a questão da descrição dos fatos, enquanto eventos dados num espaço lógico. Tudo indica que Wittgenstein aproveitou bem a abordagem proposta por Boltzmann no sentido de resolver o problema geral da mecânica estatística, abordagem esta que consiste em descobrir as relações matemáticas que regulam as frequências em que estados *reais* de um sistema se encontram mesclados a estados *possíveis*, permitindo assim implementar cálculos probabilísticos que determinem em que estado o sistema se encontra. Esta questão deriva da concepção boltzmaniana que caracteriza o *modelo* como sendo um esquema construído no interior de um “espaço lógico”. Esta noção inspirou Wittgenstein para que ele fizesse a devida distinção, na teoria da linguagem como figuração da realidade, entre *estados de coisas possíveis* e *estados de coisas existentes*.

Vimos que Frege e Russell denunciam a *forma superficial* das expressões lingüísticas e, por meio da análise lógica, pretendem realizar um desmonte dos vícios da linguagem, dos quais surgem equívocos resultantes do mau uso das palavras. Por meio da análise lógica da proposição, eles afirmam ser possível chegar à *forma lógica* das expressões, a qual se

¹³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008b. 2.0212, 2.1, 2.15.12, 2.1513, 3.01 etc.

¹³⁷ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 137-131; JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 155-156.

¹³⁸ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 156.

encontra velada pela *forma aparente*. A construção de uma linguagem artificial seria indispensável para se eliminar os equívocos. Neles Wittgenstein encontra, do mesmo modo que em Hertz e Boltzmann, propostas concretas no sentido de fundamentar a ciência em geral, estabelecendo a sua estrutura lógico-matemática¹³⁹.

Dos autores da vertente ético-metafísica – Schopenhauer, Weininger, Tolstoi, Kierkegaard - Wittgenstein vai extrair a ideia da possibilidade de uma experiência de natureza não-discursiva, da qual se podia extrair elementos capazes de suprir a necessidade humana de encontrar um sentido para a vida. Trata-se dos *estados místicos de consciência* que, conforme caracterizados na nossa *contextualização*, são experiências que extrapolam a expressão lógico-conceitual, dependendo, por isto, de um tipo de conhecimento intuitivo de natureza superior ao conhecimento intelectual. Os autores dessa vertente afirmam ser possível alcançar através dessa experiência uma visão contemplativa da essência do mundo, resolvendo, fora da esfera dos fatos, o problema do sentido da vida, agora situado num plano superior. Porém, como já foi assinalado, a condição para se alcançar essa esfera *mística*, reino da dos valores, do sentido do mundo e da vida, passa pela aniquilação da *vontade individual*. Por isso todos os autores desta vertente afirmaram a necessidade do esforço numa ascese contínua para subjugar os enganos dos sentidos. Foi neste ponto que vimos surgir o *dever do gênio* como imperativo moral, pois é encontrando o sentido para vida que cessa toda tendência à *tagarellice* e o silêncio desponta como atitude daquele que apreende a totalidade da existência de modo abrangente, numa visão sintética, em oposição ao conhecimento parcial dado pela ciência.

Ora, era impossível simplesmente ignorar o “problema Mauthner” deixado por resolver. Mauthner tentou realizar uma crítica geral da linguagem, mas ao invés de contribuir no sentido de corrigir os rumos de uma cultura que estava à beira do abismo, sua crítica impôs o silêncio em todos os setores do conhecimento, exasperou o ceticismo aninhado na tradição do pensamento ocidental e condenou a pretensão de fundamentar a ciência, considerando-a uma espiral de esforços inúteis, sem qualquer tipo de validade. Wittgenstein não podia concordar com isso e parecia estar certo de que Mauthner tinha-se equivocado - há algo sim que pode ser dito, desde que se delimite bem, do “interior” da linguagem, os domínios da descrição científica

¹³⁹ Sugerimos, àqueles que desejarem saber detalhes dos elementos das teorias de Frege e Russell que foram aproveitados e aqueles que foram retificados por Wittgenstein, consultar: MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio:** uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 132-135.

3.3 Metodologia e circunscrição dos domínios da crítica tractatiana da linguagem

Como adiantamos no início deste capítulo, a expressão *crítica da linguagem* exige, antes de tudo, esclarecimentos sobre o sentido do termo *crítica*, que entendemos como *método* e sobre a acepção do termo *linguagem*, que entendemos como *objeto*. No primeiro caso, trata-se de interpretar o sentido da *crítica tractatiana*, mostrando sua semelhança com a *crítica kantiana*. Pretendemos, assim, fixar do modo mais claro possível os seus objetivos. No segundo, tendo em vista a complexidade que permeia o termo linguagem, pretendemos circunscrever de modo tão claro quanto possível a especificidade da crítica tractatiana da linguagem, indicando seu verdadeiro foco, ou objeto sobre o qual a *crítica* se aplica.

3.3.1 A crítica enquanto investigação das condições lógico-transcendentais de possibilidade da linguagem

Quanto ao método utilizado na crítica tractatiana, partimos da conclusão de que depois do criticismo Kantiano as pretensões epistemológicas dos filósofos tiveram que se tornar bem mais modestas. Kant, movido pela provocação empirista - particularmente o ceticismo humeniano -, percebeu necessidade de se estabelecer as condições transcendentais de possibilidades do conhecimento.

Foi num contexto de crise do dogmatismo e de “barulho” causado pelo ceticismo que Kant introduziu o termo *crítica*¹⁴⁰ para designar o processo através do qual a razão empreende o conhecimento de si: “o tribunal que garanta a razão em suas pretensões legítimas, mas condene as que não têm fundamento” O sentido, então, que será atribuído à palavra *crítica*, a partir da Modernidade, será “exame minucioso das capacidades humanas a fim de verificar quais objetos nosso intelecto é capaz de considerar”.¹⁴¹ Kant se desdobrou em análise das faculdades do conhecimento, a fim de estabelecer suas condições transcendentais *a priori* de possibilidade. Pretendendo a fundamentação das ciências naturais – de modo especial, a física

¹⁴⁰ KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁴¹ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 223.

newtoniana - Kant analisou minuciosamente a *sensibilidade* e o *entendimento* humanos, chegando à conclusão de que há um aspecto da *realidade em si (noumenal)* para a qual não temos qualquer tipo de via de acesso. Contudo, sua *manifestação* torna possível a construção, por parte do sujeito cognoscente, de um segundo aspecto da realidade, constituído por todos os fenômenos perceptíveis. Segundo Kant, num primeiro momento, a *sensibilidade* colhe todas as impressões a partir de um esquema, *a priori*, espacial temporal; em seguida, o *entendimento* aplica as leis de *causalidade* às impressões sensíveis, construindo, desse modo, os *objetos* que formam o nosso mundo. Desse modo, então, passa a ser considerado um erro conceber *sujeito* e *objeto* como realidades existentes em si e por si mesmas, sem se levar em conta a interdependência que caracteriza ambos. O *sujeito é sujeito* para o *objeto*. O *objeto* resulta da aplicação, pelo sujeito, das intuição espaço-temporal, *a priori*, constitutiva do modo de perceber e da operação do *entendimento*, onde reside o esquema formado pelo *princípio da causalidade*.

Percebemos que na crítica kantiana, enquanto tentativa de estabelecer as condições transcendentais *a priori* de possibilidade do conhecimento, o termo transcendental é usado no sentido de conhecimento que, em geral, se ocupa não tanto com objetos, mas com o modo de conhecê-los, na medida em que esse conhecimento deva ser *possível a priori*. Entendida deste modo, a tarefa da crítica é ao mesmo tempo negativa e positiva: “Negativa enquanto restringe o uso da razão; positiva porque, nesses limites, a crítica garante à razão o uso legítimo de seus direitos”¹⁴².

Fato é que a crítica kantiana provocou uma reviravolta considerada pelo próprio Kant da mesma magnitude da *revolução copernicana*, no âmbito do conhecimento científico da época. Stegmuller apresenta, de maneira condensada, a *revolução* kantiana, cujos detalhes podem ser encontrados na *Crítica da Razão Pura*:

O conhecimento real não consiste em que as propriedades de um mundo que transcende a consciência se refletem na nossa consciência; antes, o chamado “mundo real”, isto é, o único mundo *empiricamente real* que nos é conhecido, do qual podemos falar de maneira adequada, é, nos seus atributos básicos, o produto constitutivo da nossa própria faculdade intuitiva (espacial-temporal) e do nosso entendimento¹⁴³.

Deixando de lado todos os problemas que envolvem a teoria do idealismo transcendental, cujo papel, na análise kantiana, é preponderante, queremos afirmar, de acordo com Margutti Pinto¹⁴⁴, que, à semelhança do que foi feito por Kant na sua filosofia

¹⁴² ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 223.

¹⁴³ STEGMULLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**. São Paulo: EPU, 1977, p.3.

¹⁴⁴ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como

transcendental, na qual se buscavam as condições de possibilidade do conhecimento, a crítica da linguagem, em Wittgenstein, equivale à investigação das condições lógico-transcendentais¹⁴⁵ de possibilidade da linguagem.

Janik e Toulmin¹⁴⁶ destacam o fato de que até Kant a linguagem era concebida simplesmente como meio secundário através do qual o conhecimento era expresso publicamente. A *percepção sensorial (sensibilidade)* e o *pensamento (entendimento)*, entendidos como elementos prévios independentes na experiência, constituíam os tópicos básicos para qualquer teoria filosófica do conhecimento. O trecho abaixo, dos autores, mostra como Kant irá contribuir para resgatar a linguagem do lugar secundário que ela vinha ocupando, submersa por séculos em função de orientações de ordens diversas, assumidas por outros períodos:

A ênfase de Kant sobre o papel das *formas de julgamento* na atribuição de uma *estrutura* ao conhecimento contestou implicitamente o papel subsidiário até então conferido à linguagem e à gramática. De acordo com explicação de Kant, as formas lógicas ou linguísticas de julgamento também eram as formas de qualquer *experiência genuína*. O conhecimento envolve não apenas a interpretação conceitual de impressões (ou *inputs*) sensoriais informes e pré-conceituais¹⁴⁷.

Kant¹⁴⁸ refuta e supera visões estreitas que dominavam o terreno filosófico de sua época, tais como empirismo e racionalismo extremos, mostrando que até mesmo as nossas experiências sensoriais dependem de uma estrutura epistêmica estritamente subsidiada pelas formas de julgamento que se expressam em termos das formas regulares de gramática lógica. Janik e Toulmin expressam do seguinte modo essa perspectiva:

Assim, em vez de iniciarmos nossa análise filosófica do conhecimento com as impressões sensoriais não processadas - como fizeram os empiristas -, devemos agora tratar os dados básicos da experiência como incluindo *representações* sensoriais estruturadas, ou *Vorstellungen*. As formas comuns de linguagem e pensamento foram inseridas desde muito cedo em nossa experiência sensorial, ou representações; e os limites ou fronteiras da *razão* seriam, pois, implicitamente, os também limites ou da representação e linguagem¹⁴⁹.

forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 144-145.

¹⁴⁵ O termo *transcendental* é usado, aqui, no sentido de conhecimento que, em geral, se ocupa não tanto com objetos, mas com o modo de conhecê-los, na medida em que esse conhecimento deva ser *possível a priori*.

¹⁴⁶ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 133-134.

¹⁴⁷ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 134.

¹⁴⁸ KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁴⁹ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 134.

Parece-nos pertinente o paralelo estabelecido entre a *crítica tractatiana* e a *crítica kantiana*. Autores como Margutti, Janik & Toulmin sugerem que ao estabelecer o paralelo entre as duas críticas é possível encontrarmos suas semelhanças e chegam a afirmar que a crítica de Wittgenstein, no campo da linguagem, cumpre função metodológica semelhante àquela desempenhada pela *crítica kantiana* no que diz respeito às possibilidades e aos limites da razão aplicada ao conhecimento.

Pears chama a atenção para as dificuldades encontradas por Wittgenstein em seus procedimentos, ao realizar a crítica da linguagem:

A tarefa é difícil porque não há, exteriormente a todo discurso factual, um ponto arquimédico sobre o qual o filósofo possa apoiar-se e continuar a falar em termos factuais. “Todo” realmente significa ‘todo’. Dessa forma, requer-se que o filósofo tenha algum modo de trabalhar a partir da intimidade do próprio discurso factual¹⁵⁰.

Parece que uma objeção análoga àquela feita por Hegel ao criticismo kantiano, a saber, que não se pode conhecer sem antes conhecer, isto é, que não se pode aprender a nadar fora d’água, ou ainda, que a razão não pode servir-se de si mesma para avaliar as condições de possibilidades dos resultados apresentados por ela, pode ser feita ao linguismo transcendental¹⁵¹ de Wittgenstein. Ao que tudo indica, a linguagem não pode servir-se de si mesma para avaliar as suas próprias condições de possibilidade. Esse empreendimento é autofágico. Tanto é verdade que Wittgenstein, no final do *Tractatus*, reconhece que as proposições da obra são todas contra-sensos e diz que elas servem no máximo como uma escada que deve ser abandonada depois que se chegou ao topo.

É preciso salientar que em Kant, a crítica é elaborada a partir do conhecimento de que o homem já dispõe de modo efetivo. Trata-se de operação que se origina do interior da faculdade humana de conhecer. Em termos analógicos, podemos dizer que Kant analisou os movimentos do nado para determinar as possibilidades efetivas que ele oferece, comparando-as às outras, fictícias, que levariam ao afogamento. Se considerarmos a crítica de Mauthner, observamos que ele avançou em alguns aspectos; contudo, seu método se mostrou falho ao basear sua análise em princípios gerais externos ao tema tratado. Este sim, no mesmo espírito da analogia de que fizemos uso acima, tentou aprender a nadar fora d’água. Insistindo na

¹⁵⁰ PEARS, David. **As idéias de Wittgenstein**. Tradução de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1973, pp. 58-59.

¹⁵¹ Expressão sugerida por Stenius. Cf. STEGMULLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**. São Paulo: EPU, 1977, p. 426.

comparação, aqui, o afogamento equivale ao suicídio da própria linguagem.

A respeito do método que Wittgenstein percorreu, diz Pears:

Dividiu ele a tarefa em duas fases. Em primeiro lugar, trabalhou a partir da bolha do discurso factual ordinário, dirigindo-se para seu centro, as proposições elementares. A seguir, recorreu a formas lógicas, operou centrífugamente até o limite da expansão da bolha¹⁵².

A impressão que se tem, *prima facie*, é que Wittgenstein realizou esse trabalho homérico de modo solitário. Entretanto, sendo ele um pensador diferente dos filósofos convencionais,¹⁵³ torna-se impossível imaginar como faria isto sem levar em conta o clima cultural vienense, no qual tomou corpo a crítica da linguagem, onde sua obra se insere. De acordo com Janik e Toulmin, a crítica wittgensteiniana, para ser bem compreendida, precisa ser analisada a partir do pano de fundo do contexto histórico que antecedeu a I Guerra Mundial, quando havia um problema intelectual geral que atingia de forma aguda toda a cultura vienense e que se tornara o problema crucial da própria filosofia. Nas palavras deles:

Em 1900, como dissemos, o tempo já estava maduro para uma crítica abrangente da linguagem, programada para reunir e generalizar, em termos filosóficos, todas as críticas mais localizadas e particulares de meios estabelecidos de expressão e comunicação já familiares em (por exemplo) lógica e música, poesia e arquitetura, pintura e física. Tal crítica filosófica deve presumivelmente confirmar e justificar a separação entre fatos e valores como uma necessidade filosófica, indo, portanto, muito além das fronteiras de campos específicos¹⁵⁴.

Destacamos, no trecho acima, a natureza essencial dessa crítica, que consistia em assentar as bases irrefutáveis da separação entre *fatos* e *valores*, cuja legitimidade vinha sendo reclamada por vários intelectuais da época. Além de Kraus e Mauthner, muitos outros nomes são apresentados na lista daqueles que trabalharam nessa tarefa¹⁵⁵. A indagação abaixo diz respeito à necessidade da crítica, ao objetivo e ao caminho a ser seguido para sua formulação:

Existe algum método para fazer pela *linguagem em geral* o que Hertz e Boltzmann já fizeram pela linguagem da física teórica? Ou seja, existe algum modo de mapear exaustivamente a extensão e os limites do “dizível” de dentro para fora, de forma que se possa ver como a linguagem descritiva em geral é usada para oferecer uma *bildliche Darstellung* na acepção hertziana de uma representação na forma de um modelo matemático de todas as matérias de fato, e também como o caráter

¹⁵² PEARS, David. **As idéias de Wittgenstein**. Tradução de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 58-59.

¹⁵³ Autores como Janik e Toulmin, Monk afirmam que Wittgenstein não estudou filosofia de modo sistemático.

¹⁵⁴ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 186.

¹⁵⁵ Talvez possamos dizer que este seja o objetivo geral da crítica tractatiana.

“transcendente” de todas as questões éticas - o que as torna somente passíveis de “comunicação indireta” - se *mostra*, ao mesmo tempo, como um subproduto da análise?¹⁵⁶.

Parece-nos que não eram outras as intenções do autor do *Tractatus*. Provavelmente ele se sentia no dever de gastar todas as suas forças e recursos disponíveis para levar à diante a crítica. Porém, nosso autor se meteu numa tarefa de acentuada complexidade. Se sua Crítica geral puder realmente ser dividida em duas partes, isto é, numa primeira, a que foi escrita, útil, mas falha no quesito legitimidade e numa segunda, a não escrita, por escapar à formulação verbal, ficamos imaginando a labuta intelectual vivida por Wittgenstein, nos anos que antecederam o registro escrito do *Tractatus*... Talvez possamos formular da seguinte maneira a situação: por um lado, há algo que pode ser dito. Entretanto o que pode ser dito não é o que realmente importa, não é o essencial para a vida. O que realmente é importante não pode ser escrito; sequer podemos falar a respeito. Porém, se os anos pré-tractatianos não foram fáceis, talvez pior tenha sido o período posterior à sua publicação até o retorno de Wittgenstein à Cambridge. Como convencer seus interlocutores daquilo que realmente prendia dizer no seu livro se a primeira parte é um esboço da mais pura contradição e a segunda decreta o silêncio absoluto?

¹⁵⁶ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 187.

3.3.2 A redução de toda a linguagem às sentenças declarativas

Quanto ao objeto da crítica tractatiana, partimos da noção de que a linguagem, no *Tractatus*, designa uma trama envolvendo um conjunto de elementos, os *nomes simples* (ou *signos*), os quais se mostram capazes de, por meio de combinações diversas, alcançarem sentidos e sair de seus próprios domínios para referir-se a outros elementos, *estados de coisas possíveis*.

Vimos anteriormente que era ponto pacífico em Viena, há algumas décadas antes da redação do *Tractatus*, a necessidade de uma crítica filosófica da linguagem. Mauthner, não obstante ter realizado uma crítica de caráter abrangente, havia deixado uma dificuldade específica, i. é, mesmo que tenhamos algo para dizer, em qualquer área do conhecimento, somos forçados a permanecer calados. Segundo Janik e Toulmin, Wittgenstein descobre que um meio factível para lidar com a *aporia* mauthniana seria a descoberta de um método capaz de reconciliar a física de Hertz e Boltzmann com a ética de Kierkegaard e Tolstoi. E parece que o autor do *Tractatus* entende que seu livro realiza tamanha proeza. Neste sentido é bastante sugestivo o trecho do *Prefácio* ao dizer que: “Este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso”¹⁵⁷. Margutti Pinto¹⁵⁸ sugere como interpretação deste trecho que Wittgenstein está fazendo alusão a um quadro conceitual amplo, onde se insere o *Tractatus*. Continuando a consideração do prefácio do *Tractatus*, vemos que o autor diz que o livro trata de problemas filosóficos e acredita poder mostrar que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Todo o sentido do livro, afirma ele, talvez pudesse ser captado numa espécie de epígrafe conclusiva seguida de um imperativo: “o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”¹⁵⁹. Isto equivale a traçar os limites para a expressão dos pensamentos; se considerarmos, conforme veremos à frente, o pensamento como sendo a proposição com sentido. Por último, encontramos, ainda, no *Prefácio* da obra afirmações de que o *Tractatus* expressa pensamentos cujas verdades são

¹⁵⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008.

¹⁵⁸ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 122.

¹⁵⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008b.

irrefutáveis e, portanto, seu autor pensa ter resolvido de vez “todos os problemas”¹⁶⁰.

Repitamos: “Todos os problemas”. Em que sentido se pode compreender uma afirmação como esta vinda de um pensador que pretende romper com uma cadeia de razões perpetuada por séculos na tradição filosófica? O que significa isto? Como indicamos acima, ao perceber que todos os problemas filosóficos se originam de um mau entendimento da lógica de nossa linguagem, a crítica da linguagem, ao analisar detalhadamente como funciona essa trama, colocará fim aos problemas de toda a filosofia. Contudo, isto nos parece uma generalização extensa demais; não diz, com a precisão esperada de um pensador com formação e amplo conhecimento técnico, o que objetivamente se pretende fazer.

Os temas do *Tractatus* estão agrupados em proposições, no estilo de aforismos, que vão de 1 a 7, constituindo as proposições básicas, as quais se apresentam na forma de teses de que as proposições subseqüentes, numeradas decimalmente, constituem comentários aparentemente elucidativos. A primeira proposição diz que “o mundo é tudo que é o caso”; a segunda, que “o que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas”; a terceira, que “a figuração lógica dos fatos é o pensamento”; a quarta, que “o pensamento é a proposição com sentido”; a quinta, que “a proposição é uma função de verdade das proposições elementares”; a sexta, que “a forma geral da função de verdade é: $[p, \xi \square \xi \square]$ ” e a sétima sentença: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”¹⁶¹.

O *Tractatus* é estruturado por essas sete teses básicas, e se constitui num esforço de explicitação das mesmas. Segundo Margutti¹⁶², um dos títulos cogitados para o *Tractatus*, antes de sua publicação, foi “*A proposição*”. Wittgenstein, provavelmente sob a influência de Moore, parte da linguagem ordinária a fim de descobrir a lógica ocultada no uso natural das diversas línguas. Na *tese 4* encontramos a seguinte afirmação “O pensamento é a proposição com sentido”¹⁶³; na sequência, ao afirmar que “a totalidade das proposições é a linguagem”¹⁶⁴ e que “toda filosofia é crítica da linguagem”¹⁶⁵, Wittgenstein deixa evidente o objeto de sua

¹⁶⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008.

¹⁶¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008.

¹⁶² MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 145.

¹⁶³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.

¹⁶⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.001.

¹⁶⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.0031.

crítica: *a proposição*.

Ora, se a proposição com sentido é o pensamento e se filosofia é crítica da linguagem, a crítica da proposição irá permitir verificar o que pode ser dito e a forma adequada para se dizer qualquer coisa com sentido. Assim, *a crítica da proposição*, para Wittgenstein, se converte na crítica de toda a linguagem. Portanto, o objeto da crítica tractatiana da linguagem é a *proposição*. Ele afirma que todo o seu imenso trabalho consistiu em explicar a natureza da proposição. Margutti¹⁶⁶ sugere quatro justificativas para o fato de Wittgenstein reduzir a crítica da linguagem a uma crítica da proposição:

1) apoiando-se em Frege, Wittgenstein considera que a menor unidade linguística é a sentença, a menor unidade de sentido;

2) as sentenças podem ser selecionadas e agrupadas em função do “conteúdo judicável”;

3) podemos falar de uma equivalência mesma entre uma proposição e uma sentença declarativa, já que esta expressa um dado pensamento. O conteúdo judicável de uma sentença é um pensamento. Logo, a *proposição*, no *Tractatus*, pode ser definida como “*a sentença declarativa enquanto possui um conteúdo judicável, i. é, enquanto envolve a expressão de um pensamento*”;

4) o modo pelo qual a proposição é entendida coloca-a em lugar de destaque na crítica da linguagem, uma vez que toda sentença refere-se a um “conteúdo conceitual”, o qual descreve um fato ou pequeno domínio do nosso mundo. “A rigor, a proposição corresponde à sentença declarativa uma vez que esta exprime o conteúdo descritivo comum a todas as sentenças do grupo considerado”¹⁶⁷.

Uma vez cumpridas as tarefas de estipular o método e delimitar o sentido da crítica tractatiana da linguagem, vejamos, então, em que consiste *a crítica da proposição*.

¹⁶⁶ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 145-146.

¹⁶⁷ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 146. O grupo de sentenças considerado é: “a porta dorme”; “a porta dorme?”; “que a porta durma”; “a porta dorme!”.

3.4 A teoria da proposição como modelo do fato

Pretendendo sustentar a viabilidade da conjectura segunda a qual uma boa maneira de interpretar o *Tractatus* é lê-lo como uma tentativa de compatibilizar a possibilidade de uma descrição, em termos lógico-matemáticos, da natureza com uma ética de inspiração kierkegaard-tolstoiniana apropriada para quebrar a cadeia de razões, dominante nas filosofias morais ocidentais, somos conduzidos a interpretar a crítica tractatiana da linguagem como tarefa que tem por finalidade, por um lado, delinear o modo de operar na descrição fática, e, por outro lado, fixar o perímetro dessa descrição. Em outras palavras, “nada dizer, senão o que se pode dizer”¹⁶⁸.

A idéia central sobre a qual se apóia a crítica tractatiana da linguagem é a de que uma sentença é uma figuração (*bild*) da realidade¹⁶⁹. Pois se “Um nome toma o lugar de uma coisa, um outro, o de uma outra coisa, e estão ligados entre si, e assim o todo representa - como um quadro vivo - o estado de coisas”¹⁷⁰, é porque existe uma correspondência completa, uma espécie de paralelismo entre o mundo dos fatos reais e as estruturas da linguagem. Assim, ao conceber a linguagem como o somatório de todas as sentenças possíveis e a proposição como uma figuração da realidade, da análise tractatiana da linguagem conclui-se que devem existir nela, na proposição, tantos elementos que podem ser separados quanto são os elementos que se encontram combinados nos *estados de coisas* afigurados¹⁷¹. Para Wittgenstein deve haver uma mesma multiplicidade lógica ou matemática entre a proposição (a figuração) e o estado de coisas (o afigurado). O que garante isso é a *forma da realidade*, que pertence ao *espaço lógico* e inclui aquilo que há de comum entre a figuração e o afigurado.

Que exista uma *forma de representação* da sentença, não fica dúvida. Contudo, a sentença não pode afigurar a sua própria *forma de representação*. O que há de idêntico entre o afigurado e a figuração possibilita que a última seja figuração do primeiro. Contudo, “a proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que

¹⁶⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.53.

¹⁶⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 401.

¹⁷⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.0311.

¹⁷¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.04.

se espelha na linguagem, esta não pode representar”¹⁷². Sob o risco de se cair numa regressão ao infinito, fica interdito qualquer discurso com pretensões de dizer algo sobre a forma lógica da linguagem – ou sobre a forma lógica da realidade – que todas as figurações devem possuir, pois do contrário seria necessário supor uma segunda linguagem que representaria a primeira, uma terceira que representaria a segunda, e assim sucessivamente. Ora, para que a análise da linguagem seja válida e capaz de produzir resultados efetivos, ela precisa encontrar termo em algum lugar. Parece-nos que a impossibilidade de representar a *forma lógica* é confirmada de modo ainda mais forte na proposição seguinte: “Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo”¹⁷³.

Depois de afirmar que “a forma proposicional geral é uma variável”¹⁷⁴, deparamos com uma outra asserção que parece sugerir o contrário da anterior: “a forma proposicional geral é: as coisas estão assim”¹⁷⁵. Contudo, entendemos que Wittgenstein está pretendendo afirmar que a forma lógica existe, está lá, “as coisas estão assim”, mas isto não pode ser representado, deve ser postulado.

3.4.1 A linguagem como trama explicada a partir de um postulado transcendental

Em nossa leitura do *Tractatus*, temos procurado não confundir os objetivos de Hertz e Boltzmann com a intenção de Wittgenstein, cujo alcance vai muito mais além. Os dois físicos pretendem encontrar meios para a mera descrição mecânica e científica do mundo. Wittgenstein, por seu lado, afirma que “a filosofia não é uma das ciências naturais. (A palavra ‘filosofia’ deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais.)”¹⁷⁶. Margutti sugere a interpretação que segue para a proposição acima, partindo do pressuposto que o objetivo da filosofia tractatiana da linguagem é estabelecer as condições

¹⁷² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.121.

¹⁷³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.12.

¹⁷⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.53.

¹⁷⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 5.01.

¹⁷⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.111.

lógico-transcendentais de possibilidade da linguagem: “enquanto as ciências naturais meramente realizam a tarefa de descrever o mundo, a filosofia realiza a tarefa mais fundamental de descrever as condições de possibilidade da descrição do mundo”¹⁷⁷. Assim, filosofia e ciência se situam em níveis diferentes.

Wittgenstein afirma no *Tractatus* que todos os problemas da filosofia podem ser *dissolvidos* fazendo-se a distinção entre o que pode ser *dito* e o que é apenas *mostrado*. Nesse sentido, encontramos, no *Tractatus*, a formulação de que filosofia não é teoria, mas atividade¹⁷⁸. Atividade que tem como fim tornar claras as proposições, e não formular proposições acerca de algum aspecto do mundo, qualquer que seja esse aspecto.

A linguagem, entendida agora como tema fundamental da filosofia, cumprirá seu papel elucidativo somente se pudermos postular para ela uma estrutura última, uma essência, isto é, uma *forma lógica*. Conforme mencionado por Pears, a análise tractatiana, pretendendo exibir esta forma lógica da linguagem – condição para se mostrar o que pode e o que não pode ser *dito* –, opera, então, a partir da “bolha” do discurso fatural ordinário, dirigindo-se para seu centro, ou seja, chegando às proposições elementares. Em seguida, Wittgenstein inverte o movimento: apoiando-se na forma lógica da linguagem, ele procede centrifugamente, atingindo o limite da expansão da “bolha”. Ao desvendar a trama lógica envolvendo realidades, aparentemente distintas, a saber, *mundo e linguagem*, fica garantida, no *Tractatus*, a solução para o principal problema da filosofia, na visão de Wittgenstein. Essa atividade permite resolver a questão que a filosofia do *Tractatus* herdou de Hertz e Boltzmann: são postas as condições de possibilidade de uma linguagem descritiva da natureza através da figuração lógica da realidade. Vejamos, então, como ele procedeu.

Quando fizemos a contextualização do *Tractatus*, no início deste trabalho, destacamos o mérito de Frege e Russel por terem mostrado que existe uma *forma lógica* não-aparente nas sentenças da linguagem. Parece que essa certeza é imprescindível à análise wittgensteiniana da linguagem. Também já vimos por que a crítica da linguagem, para Wittgenstein, se reduz à crítica da proposição declarativa. Portanto, ficou esclarecido que o *objeto* da crítica tractatiana da linguagem é a *proposição* e que todo o seu esforço foi orientado no sentido de explicar a natureza da mesma, pois tal análise revela que toda proposição possui um “conteúdo conceitual”, o qual descreve um *fato* ou pequeno domínio do nosso *mundo*. Ora, se a crítica da

¹⁷⁷ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 144.

¹⁷⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 4.112.

linguagem tem por fim circunscrever os domínios da descrição fatural, somente por meio do escrutínio da proposição se pode chegar a conhecer todas as suas partes e suas respectivas articulações lógicas; desse modo, a proposição enquanto figuração da realidade deve exibir tantos elementos que podem ser separados quanto são os elementos que se encontram combinados nos estados de coisas afigurados¹⁷⁹.

Se a linguagem pretende ser uma figuração do *mundo*, ela deve possuir uma *substância*. Sem um ponto de chegada no qual deve findar toda análise, a proposição perderia o sentido, sendo projetada numa espécie de regressão infinita de caráter absurdo que inviabilizaria toda e qualquer descrição. A partir disso, Wittgenstein irá postular a necessidade de um elemento capaz de desempenhar, na estruturação da proposição, papel semelhante àquele desempenhado pelo tijolo na construção de uma parede. Estamos falando do *nome* ou *signo simples*. Os *nomes* são os constituintes elementares de toda sentença. A análise revela que a linguagem é constituída por *proposições complexas* que se decompõem em *proposições elementares* ou *atômicas*. As *proposições elementares*, por sua vez, são constituídas por *nomes* ou *signos linguísticos simples*, nos quais toda análise termina necessariamente. O nome é o último elemento resultante da análise e por isso não pode ser desmembrado, pois se trata de “um sinal primitivo”¹⁸⁰. Conforme veremos à frente, na análise do mundo, os *objetos* – dos quais se sabe apenas que devem possuir as formas *espaço*, *tempo* e *cor* – se concatenam em infinitos modos de configuração, constituindo *estado de coisas* do mesmo modo que os *nomes* se ligam, na *proposição atômica*, a fim de construir a figuração daquele *estado de coisas*.

Sendo os *nomes* ou *signos simples* elementos pontuais de caráter transcendental que não podem ser exibidos no mundo dos fatos, não se pode ir além deles na análise da linguagem. O *nome* é o fundamento da proposição, e sua referência imediata é o *objeto simples*. São esses objetos que formam, no *Tractatus*, a *substância do mundo*, isto é, aquilo que subsiste, o fixo, o que não se altera em meio a tudo que ocorre, ou seja, os fatos¹⁸¹. De acordo com essa trama envolvendo nomes e objetos simples, o *nome* ou *signo* não pode ser arbitrário, pois sua referência imediata aponta para algo fixo, capaz de oferecer uma

¹⁷⁹ Margutti, em seu livro *Iniciação ao silêncio*, foi muito feliz ao fazer uso de uma interessante analogia para expor os resultados da análise tractatiana. Ele supõe ter em mãos uma foto colorida de Fobos, satélite de Marte, enviada por uma sonda espacial. Em seguida, ele formula uma *proposição complexa*, para descrever o *fato complexo*, figurado pela foto e passa a analisar todas as partes da *proposição complexa* e do *fato complexo*, comparando suas partes e estabelecendo as respectivas relações. Em sua analogia, uma *proposição elementar* corresponde a um ponto (*pixel*) da retícula que compõe a imagem. Os *nomes simples* equivalem aos números das coordenadas que, associados, num eixo multidimensional, formam os pontos da retícula.

¹⁸⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 3.26.

¹⁸¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 2.021; 2.0271.

estabilidade que possibilita configurações múltiplas. A fixidez da *referência* dos nomes é a condição de possibilidade de se expressar proposicionalmente a realidade, de acordo com sua forma lógica. Contudo, esse caráter essencialista do nome não implica que ele possua um *sentido*.

Um dos aspectos em que a crítica wittgensteiniana avança em relação aos seus mestres Frege e Russel é exatamente este: quando Wittgenstein afirma não existir sentido para um nome ou signo simples tomado isoladamente. Para o nome só se pode falar de uma *referência*, que corresponde ao *objeto simples*. O nome não assume, no *Tractatus*, o caráter de figuração do objeto. A figuração da realidade só é possível por meio da combinação de nomes. A combinação, como foi visto, é que forma a sentença. Assim, convém destacar mais uma vez que o centro da teoria da linguagem como figuração da realidade são as proposições, definidas como *sentenças declarativas enquanto envolvem a expressão de pensamentos*.

Por isso, a *proposição* precisa ser analisada para, primeiro, serem atingidas suas partes mais elementares e, depois, para determinar seu *conteúdo judicável*. Na crítica tractatiana, “há uma e apenas uma análise completa da proposição”¹⁸². A análise completa revela que “a proposição é articulada. Desse modo, a análise das proposições complexas conduz às proposições atômicas que consistem de nomes combinados e ligados de modo imediato. Essas proposições são as menores unidades de sentido, para Wittgenstein, e, por isso, são chamadas de *proposições elementares*, cuja principal característica é a de representar uma configuração de *fatos atômicos*. A *proposição elementar*, ao ser analisada, se reduz aos signos simples que, numa verdadeira trama, constituem a *substância* da linguagem; portanto, “O postulado da possibilidade dos *sinais simples* é o postulado do caráter determinado do sentido”¹⁸³, sentido este que será encontrado na proposição. Somente após a análise completa da proposição é que podemos perceber de que modo as proposições atômicas figuram a realidade. Disso decorre que a *referência* do nome está para o *objeto simples* assim como o *sentido* da proposição está para os *fatos* no mundo. Parece-nos que a proposição seguinte elucida o que acabamos de dizer: “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado”¹⁸⁴ (ou referência).

No momento em que aparece a distinção entre *sentido* e *referência*, nos deparamos com o esforço de Wittgenstein para apontar uma saída razoável aos problemas lógicos que

¹⁸² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 3.25.

¹⁸³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 3.23.

¹⁸⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 3.3.

atormentavam Frege e Russel. Wittgenstein destaca as tentativas de ambos, no sentido de contornar as dificuldades da linguagem corrente. Porém, critica-os, dizendo que as notações formais de Frege e Russell não conseguem excluir todos os erros¹⁸⁵. Inspeccionando a *Teoria dos tipos* de Russell, diz o autor do *Tractatus*: “o erro de Russell revela-se no fato de ter precisado falar do significado dos sinais ao estabelecer as regras notacionais”¹⁸⁶. De fato, Russell sustenta que *ter significado* é uma noção composta de elementos lógicos e psicológicos e que todas as palavras têm significado na acepção de que são símbolos representativos de outra coisa que não eles mesmos: as entidades indicadas pelas palavras. Vimos que, para Frege, o signo lingüístico possui referência e sentido. Sua referência é o objeto designado por ele; seu sentido é o modo através do qual o signo exhibe o objeto. O exemplo que demos foi o das expressões *estrela da manhã* e *estrela da tarde*, que possuem a mesma referência, i. é, o planeta Vênus; a diferença entre ambas está no sentido de cada uma, pois elas envolvem maneiras distintas de apresentar o mesmo objeto – o planeta Vênus. Analisando assim, Frege pensa que o nome Vênus, por exemplo, deve possuir *sentido* e referência. No *Tractatus*, o problema é superado com a introdução de uma perspectiva linguística que atribui sentido à proposição e referência ao nome. Assim, “à proposição pertence tudo que pertence à projeção; mas não o projetado”¹⁸⁷; isto é, a projeção não possui referência. Por outro lado, não há sentido para o nome, uma vez que somente a proposição, enquanto expressão de um pensamento, é portadora de sentido e é nela que o nome encontra sua referência. Escreve Wittgenstein:

Frege diz: toda proposição legitimamente constituída deve ter sentido; e eu digo: toda proposição possível é legitimamente constituída, e se não tem sentido, isso se deve apenas a não termos atribuído significado a algumas de suas partes constituintes¹⁸⁸.

Reiteramos que a visão da linguagem no *Tractatus*, em que as proposições têm a função de descrever o *mundo*, se sustenta na idéia da existência de proposições elementares, de cujos valores-verdade a proposição complexa constitui uma função, tal como estabelecido

¹⁸⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008,3.325.

¹⁸⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008,3.331.

¹⁸⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 3.13.

¹⁸⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008,5.4733.

pela notação lógico-matemática de Frege¹⁸⁹. Ora, tal postulado, o da existência de proposições elementares, não deve ser arbitrário para não colocar sob suspeita a validade de tal teoria. Então, uma vez que Wittgenstein está empenhado na tarefa de superar deficiências das críticas que o antecederam, devemos buscar nas linhas do *Tractatus* as razões para a afirmação da existência do postulado fundamental.

A afirmação da existência de proposições elementares é resultado da tentativa, no *Tractatus*, de descrever o processo através do qual a proposição afigura a realidade. Essa relação, que constitui uma verdadeira trama lingüística em que a linguagem espelha a realidade, está ancorada no postulado da existência dos *signos simples*, os quais, como já vimos, correspondem às menores partes resultantes da análise da proposição. Não tendo mais como reduzir para além dos *nomes*, estes devem ser evidentes e, como tal, são a condição de possibilidade de existência da proposição com sentido.

Posta a validade do axioma da existência das proposições elementares (ou atômicas), as quais se ancoram firmemente no postulado da subsistência última dos nomes simples, “em certo sentido poder-se-ia dizer que todas as proposições são generalizações das proposições elementares”¹⁹⁰. De fato, se considerarmos que as proposições complexas podem ser reduzidas a proposições elementares, a conclusão é óbvia: “as proposições são tudo que se segue da totalidade de todas as proposições elementares”¹⁹¹. Além disso, o *Tractatus* sugere que ocorre uma relação interna entre as proposições da linguagem, semelhante àquela que ocorre entre os fatos no mundo. Entretanto, essa relação projetiva da linguagem sobre o mundo não pode ser expressa através de proposições com sentido; as proposições podem, no máximo, mostrar ou exibir essa propriedade interna, como elemento constitutivo da linguagem.

Partindo do pressuposto que a proposição complexa se decompõe em proposições elementares e que estas exibem, na sua estrutura, os *nomes simples* enquanto postulado transcendental, torna-se inevitável a pergunta pelo modo através do qual a ciência será capaz de formular proposições verdadeiras sobre a natureza. A respeito da relação existente entre a afiguração e a realidade, Wittgenstein afirma que a primeira “é como uma régua aposta à”¹⁹² à segunda, sobressaindo a ideia da figuração como modelo da realidade. Sobre a proposição, em

¹⁸⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 5.

¹⁹⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008,4.52.

¹⁹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008,4.52.

¹⁹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008,2.1512.

geral, encontramos a seguinte pista: “as possibilidades de verdade das proposições elementares significam as possibilidades de existência e inexistência dos estados de coisas”.¹⁹³ Isto é, existindo o *estado de coisas*, será verdadeira a proposição; não existindo, será falsa¹⁹⁴. Entendemos, aqui, que Wittgenstein, depois de lançar mão dos novos recursos da moderna lógica e estabelecer as condições transcendentais de possibilidade da linguagem, está pretendendo estabelecer critérios para tornar legítima a descrição que a proposição pode fazer da natureza. Ora, se “as proposições elementares são os argumentos de verdade da proposição”¹⁹⁵, a verdade das *proposições da ciência* depende, em última instância, de uma verificação, que consiste em verificar no mundo dos fatos a existência daquilo que elas pretendem afigurar.

Em termos lógicos, Wittgenstein afirma que a função-verdade de uma única proposição p é uma função cuja verdade ou falsidade é fixada, exclusivamente, pela verdade ou falsidade de p . Assim, torna-se possível determinar o caráter verdadeiro ou falso de uma proposição. Duas proposições p e q têm como função-verdade uma proposição cuja verdade ou falsidade é unicamente determinada pela verdade ou falsidade de p e q ; por exemplo, o valor-verdade de $p \ \& \ q$ é o verdadeiro quando p e q são ambas verdadeiras. Se duas proposições não-elementares r e s são funções-verdade de proposições elementares, então as relações lógicas entre r e s se reduzem às relações lógicas entre as proposições elementares que constituem cada uma. Somente o conhecimento da estrutura interna de duas proposições não elementares permite saber quais as relações lógicas que ligam uma a outra, mesmo que se ignore qualquer princípio lógico. As *tábuas de verdade* (ou tabelas), recurso amplamente utilizado pelos lógicos atuais, foram inspiradas por Wittgenstein e aparecem (por exemplo, em 4.31) como método eficaz para determinar as condições de verdade da proposição. Um pouco à frente, em 5.101, Wittgenstein faz uso de uma notação específica e bastante carregada de símbolos lógico-matemáticos, os quais fogem ao nosso propósito de ilustrar aqui, num esquema único, as funções-verdade de um número qualquer de proposições elementares

Da análise tractatiana decorrem dois casos limites, entre os possíveis grupos de condições de verdade das proposições: a *tautologia* e a *contradição*. Usaremos como exemplo, para o primeiro caso, a sentença *chove ou não chove*. Neste caso, temos, para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares, uma proposição sempre verdadeira;

¹⁹³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 4.3.

¹⁹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 4.25.

¹⁹⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 5.01.

a sua negação será sempre falsa. Algo semelhante ocorre com a *contradição*: no caso dela, para todas as possibilidades de combinações de valores-verdade das sentenças envolvidas, a sentença será sempre falsa. Para este caso, se tomarmos como exemplo a sentença *chove e não chove*, a análise mostra a mesma situação da anterior com valores inversos: a afirmativa será sempre falsa e a negação sempre verdadeira. Este tipo de sentença, além disso, não possui o caráter bipolar exigido para toda proposição genuína. A tautologia é um tipo de sentença vazia de sentido por representar uma estrutura logicamente necessária da linguagem, sem descrever fato algum¹⁹⁶. Tanto a tautologia quanto a contradição são destituídas do caráter bivalente (verdadeiro ou falso) que caracteriza toda e qualquer proposição com sentido; portanto, elas não dizem nada sobre a realidade e, por isso, são excluídas do grupo das proposições autênticas, de acordo com a filosofia do *Tractatus*. Apesar de não possuir sentido, esse tipo de “proposição” não representa um contrassenso. Tautologias e contradições se inserem no simbolismo lógico à semelhança do “zero” na aritmética. Para Wittgenstein, todas as “proposições” da lógica são tautologias¹⁹⁷. Como tais, assim como as sentenças matemáticas, não dizem nada sobre o mundo¹⁹⁸. Cabe, então, investigar a função da lógica, uma vez que tanto a realidade e o mundo quanto a linguagem possuem estruturas lógicas.

Até aqui, estivemos considerando a concepção tractatiana de linguagem. Passemos agora para as consequências que a crítica da linguagem traz para a concepção tractatiana de *mundo*.

¹⁹⁶ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 169.

¹⁹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.1.

¹⁹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.21.

3.4.2 A possibilidade de conceber o mundo a partir do postulado transcendental

A palavra *mundo* aparece no *Tractatus* dezenas de vezes. É com o substantivo *mundo* que Wittgenstein inicia a redação do seu texto, e, logo de início, ele faz uma afirmação portadora de grande complexidade, ao conceber o *mundo* não como o somatório das *coisas* (*objetos*), mas como a totalidade dos *fatos*, daquilo que *é o caso*. Na seção anterior, fizemos usos dos termos *mundo*, *estados de coisas*, *fatos e objetos simples* sem maiores explicações sobre seus sentidos e suas interrelações. Para entendermos bem a afirmação de que o *mundo é a totalidade dos fatos*, torna-se imprescindível esclarecer a acepção em que são tomados as expressões *realidade*, *fatos*, *estado de coisas* e *objeto simples*, mostrando as conexões existentes entre eles.

Dado o paralelismo entre a linguagem e o mundo, tal como descrito acima, podemos dizer que, do mesmo modo que a linguagem constitui o conjunto de todas as proposições, o *mundo*, no *Tractatus*, constitui o conjunto de todos os *fatos*. Do mesmo modo que uma proposição complexa é analisável em uma articulação de proposições atômicas, o fato complexo que ela descreve é analisável em uma articulação de fatos atômicos. Do mesmo modo que a proposição atômica resulta de uma combinação de signos simples, o *fato atômico* que ela descreve resulta da combinação de *objetos simples*. Tanto os signos simples como os objetos simples estão numa dimensão logicamente anterior à dos fatos do mundo. Por esse motivo, Wittgenstein afirma: “os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser decompostos”; “Os objetos são incolores”¹⁹⁹. Desse modo, a proposição, ao descrever o *mundo*, descreve *fatos* e não *coisas* ou *objetos*; pois sendo o *objeto* incolor, indivisível, ele não passa de *forma* do mundo; isto é, não possui qualquer propriedade descritível. Sabe-se apenas que, ao combinar-se com outros objetos simples, constituindo um fato atômico, ele gera as propriedades físicas conhecidas, como situar-se no espaço, no tempo e possuir uma cor. Os objetos simples já trazem consigo todas as possibilidades de combinar-se com outros: “Se conheço o objeto, conheço também todas as possibilidades de seu aparecimento em estados de coisas”²⁰⁰. Nessa perspectiva, o conjunto dos objetos simples constitui a substância do mundo, que, como tal, é a única que subsiste às modificações acidentais dos fatos. Esses últimos são acidentais, já que resultam de combinações diversas de

¹⁹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 2.021; 2.0232.

²⁰⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 2.0123.

objetos simples. Ainda que o *objeto simples* possa constituir *fatos atômicos* das maneiras mais variáveis possíveis, uma vez presente num *fato*, ele só pode se apresentar de um único e mesmo modo.

Os *estados de coisas* podem ser distinguidos em *estados de coisas reais* e *estados de coisas possíveis*. Os *objetos simples* não existem no nível fático, apenas subsistem num nível logicamente anterior. Mesmo assim, são combinações de objetos simples que constituem um estado de coisas, seja ele possível ou existente. O *estado de coisas existente* corresponde ao *fato atômico*, àquilo que *é o caso*. *Fatos atômicos* reunidos produzem um *fato complexo* ou *situação*. Embora os estados de coisas existentes sejam acidentais, as relações entre estados de coisas existentes ou possíveis são inteiramente regidas pela lógica. Em virtude disso, a única necessidade que existe no mundo é a de caráter lógico.

Desse modo, apesar de às vezes, no *Tractatus*, o termo *mundo* ser usado no sentido de *realidade*, é possível fazer distinção entre *mundo* e *realidade*. O primeiro corresponderia “à totalidade dos estados existentes de coisas”²⁰¹, a segunda equivaleria ao conjunto de todos os *estados de coisas possíveis*, existentes e não-existentes. Ainda que ambos sejam constituídos pela mesma *forma* dada pelo espaço lógico em que se localizam os *objetos simples*, o *mundo* resulta das combinações efetivamente existentes desses *objetos simples*, que produzem os *fatos* ou *estados de coisas existentes*. O mundo recebe do espaço lógico dos *objetos simples* uma *forma fixa*, a qual se constitui numa espécie de *estrutura* sobre a qual ele é edificado.

À semelhança do que ocorre na análise da linguagem, a qual exige um postulado transcendental, a descrição do mundo no *Tractatus* exige, também, a fixação de uma estrutura última, uma essência, isto é, uma *forma lógica*. Este elemento, o *objeto simples*, é postulado de modo transcendental na análise tractatiana; é, portanto, no *objeto simples* que a análise tractatiana do *mundo* encontra seu termo. Margutti sugere que Wittgenstein deriva o *postulado transcendental do mundo* do seu equivalente encontrado na análise da linguagem.

²⁰² Embora apareça como o termo da análise do mundo, o *objeto simples* não é perceptível nos próprios fatos do mundo. O objeto simples é concebido a partir da busca das condições transcendentais de possibilidade da linguagem e do mundo.

A exposição que fizemos até agora parece mostrar que a primeira parte das intenções de Wittgenstein foi realizada com êxito. O exame cuidadoso do *Tractatus* permite ver como

²⁰¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 2.04.

²⁰² MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

vai ganhando corpo, em suas páginas, a teoria da proposição como modelo do fato fundada na ligação existente entre *proposição atômica* e *fato atômico*. Mostramos ainda como subsistem os postulados lógico-transcendentais para a linguagem e para o mundo. Vimos que as formas lógicas são pressupostas, mas não podem ser descritas pela linguagem. A construção paralela da linguagem e do mundo foi reclamando cada vez mais a existência de um terceiro elemento capaz de fundir *linguagem e realidade*, constituindo um todo que se harmoniza em nosso pensamento. A leitura do *Tractatus* feita pelo professor Margutti²⁰³ mostra que esse elemento imprescindível – no nosso modo de ver – para se alcançar uma visão harmônica da crítica tractatiana é a *lógica*. Na sua interpretação, a *essência* do mundo e da linguagem é uma só. Por isso, é possível ver a articulação existente entre os dois elementos, revelando a trama envolvendo linguagem e realidade. Wittgenstein chama de *cimento comum* o elemento transcendental capaz de instaurar simultaneamente linguagem e *mundo*. Trata-se da lógica, entendida, aqui, portanto, como *essência* do *mundo* (*realidade*), do mesmo modo que é *essência* da linguagem²⁰⁴. Se for permitida a comparação que fizemos, afirmando ser o *nome*, na proposição, e o *objeto simples*, no mundo, semelhantes ao tijolo na parede, pensamos que a *forma lógica* pode ser comparada ao cimento, responsável pela ligação entre os elementos.

²⁰³ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

²⁰⁴ Uma análise mais completa do texto do *Tractatus* deve considerar o papel que a lógica desempenha na estruturação da realidade e da linguagem. Como, em nossa dissertação, não podemos dar conta de todos os elementos relevantes que entram na composição do *Tractatus*, nos limitaremos a, apenas, mencionar alguns deles. Sugerimos a obra do Professor Paulo Roberto Margutti (1998), onde este afirma ser a lógica a própria essência do mundo, na crítica tractatiana.

3.5 Implicações

É inevitável que derivemos das exposições anteriores uma questão de suma importância para nossa pesquisa: temos certeza da existência de um certo tipo de experiência não-linguística, de algo de que temos consciência, de algo que sabemos que se passa, mas que não se deixa capturar pela “rede” da linguagem. Ora, como de fato existem experiências que se situam fora do âmbito da descrição lógico-conceitual e como sabemos que são da maior importância para nossas vidas, de que maneira podemos lidar com tais experiências, se elas rompem a *bolha* do discurso fático? Como romper com a trama de proposições que parecem abarcar tudo de significativo para a existência humana? Surge aqui a necessidade de se distinguir a *esfera dos fatos* da *esfera dos valores*.

A impressão que temos ao ler o *Tractatus* é que o estilo adotado por Wittgenstein corresponde ao estilo dos oráculos ou decretos divinos. Talvez isto se explique pela forte convicção mostrada por Wittgenstein ao expor seus pontos de vista. No prefácio do *Tractatus*, ele escreve: “A verdade dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva”²⁰⁵. Estamos convencidos de que de fato o *Tractatus* pretende resolver problemas, solucionar questões que fermentavam no ambiente cultural e científico em que viveu Wittgenstein²⁰⁶. Por exemplo, parece-nos que basta um mínimo de conhecimento de física atômica para se perceber com certa facilidade uma semelhança entre a conclusão a que ele chega acerca dos objetos simples, na análise do mundo, e o que estava sendo constatado nas novas descobertas da física e da química. Na época de Wittgenstein, novas descobertas no nível subatômico davam conta da existência de partículas que resultavam da subdivisão das partes do átomo. Mas, ao mesmo tempo, mostravam a impossibilidade de acesso a esse nível elementar da matéria, uma vez que os próprios instrumentos utilizados na observação alteram profundamente a natureza do objeto. Do mesmo modo, a perspectiva tractatiana a respeito da linguagem confere ao objeto simples um caráter de absoluta infabilidade em relação aos mecanismos linguísticos de natureza descritiva aplicados ao conhecimento do mundo.

Janik e Toulmin sugerem que, do mesmo modo que Hertz se empenha em fundamentar a mecânica, incrementando-a para torná-la um sistema matemático de axiomas e

²⁰⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008.

²⁰⁶ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

deduções com aplicabilidade descritiva imediata à natureza, revelando-se capaz de mostrar a diferença entre esta e todos os mundos possíveis, Wittgenstein pretende estabelecer um abrangente modelo para a linguagem, capaz de explicar sua estrutura formal em termos completamente gerais²⁰⁷.

Por isto, vamos encontrar no *Tractatus* uma trama lingüística, capaz de resolver o problema da descrição do mundo a partir de uma construção arquitetada sobre a base da lógica. Dado que os pressupostos da linguagem e do mundo são necessários, podemos, fixando o olhar neles, construir uma descrição completa daquilo que é pura contingência. Conforme indicamos acima, a ideia de que a *proposição* afigura o *fato* parece ter permitido a Wittgenstein postular, tanto para a *afiguração* (a *linguagem*) quanto para o *afigurado* (o *mundo*), elementos irreduzíveis - *signos simples* e *objetos simples* - os quais possibilitam uma descrição adequada da natureza.

Valendo-se do simbolismo lógico de Frege e Russell, particularmente do “cálculo proposicional” como modelo formal de linguagem, Wittgenstein se mostra convencido da possibilidade de “criar um sistema *a priori* capaz de modelar o mundo todo e, assim, de fornecer a estrutura lógica de toda descrição”, numa crítica geral da linguagem que contemplasse, num único modelo, Kierkegaard e Hertz. O filósofo universaliza o modelo mecânico incrementado pelo físico, tornando-o aplicável a todo discurso; revelando, assim, a relação afiguradora entre linguagem e mundo, cujo caráter isomórfico a coloca num nível superior ao nível da mera descrição metafórica²⁰⁸.

Notamos que a crítica tractatiana incide de modo decisivo em todas as disciplinas da filosofia. De acordo com a perspectiva da proposição como modelo do fato, ali apresentada, as proposições genuínas se limitam a dizer “como as coisas são”; uma vez evidenciados os limites da linguagem, nenhuma proposição com pretensões de afirmar algo sobre “como as coisas devem ser” resiste à análise crítica da linguagem. Daí a regra estabelecida por Wittgenstein no *Tractatus*: sempre que alguém pretenda “dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições”²⁰⁹. Não cabe ao filósofo outra tarefa senão aquela puramente elucidativa. Partindo do pressuposto que “a forma lógica

²⁰⁷ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 208-211.

²⁰⁸ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 210-213.

²⁰⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.53.

aparente de uma proposição não precisa ser sua forma lógica real”²¹⁰, a filosofia deve possuir, tão-somente, um caráter elucidativo, sem jamais alimentar a pretensão de formular proposições filosóficas.

Segue-se da análise da linguagem que, se no mundo não existe necessidade, se tudo é accidental, um estado de coisas não pode ser inferido a partir de um outro estado de coisas²¹¹. No mundo as coisas são como são; não há como prever um estado de coisas futuro a partir de um estado de coisas passado ou presente. Como consequência, temos que a relação entre a vontade e aquilo que ocorre no mundo é de caráter inteiramente accidental. Nas palavras de Wittgenstein: “O mundo é independente de minha vontade”²¹².

Assim, considerando que a primeira parte das intenções de Wittgenstein tenha sido realizada com êxito através do movimento que nos projetou para o centro do discurso factual, começando pela proposição complexa e chegando às proposições atômicas e aos signos simples e, em seguida, invertendo o movimento e atingindo os limites da bolha, ao passar para os objetos simples enquanto designações dos signos simples e subindo então para os fatos atômicos e os fatos complexos, é necessário, agora, que orientemos nossos passos no sentido de colocar adequadamente a questão central da nossa pesquisa. Aceitando como válida a afirmação de Cortina²¹³, para quem uma das tarefas mais importantes da ética é fundamentar a moralidade, *quais serão as implicações da teoria tractatiana da linguagem como figuração do mundo para a ética?* Posto que o modelo dado no *Tractatus* cuida de preservar a asepsia axiológica das proposições genuínas, construídas com o propósito de descrever estados de coisas existentes, é possível fazer uso da linguagem para formular “proposições” axiológicas? Ou ainda, podemos fazer uso da linguagem para fundamentar discursivamente a moralidade? Que tipo de ética se esconde nos aforismos do *Tractatus*? Eis algumas das questões sobre as quais nos debruçaremos no capítulo seguinte de nossa dissertação.

²¹⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 4.0031.

²¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 2.062.

²¹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.373.

²¹³ CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. *Ética*. Trad. Silvana C. Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

4 A ÉTICA NO *TRACTATUS*

4.1 Considerações iniciais

Procurando encontrar um caminho que nos dê acesso à ética do *Tractatus*, entendemos ser um bom método interpretar filosofia tractatiana como consistindo de duas partes. Segundo esta linha de interpretação, a *primeira parte* foi escrita e trata da construção fracassada de uma teoria da linguagem enquanto descritiva, segundo a qual a linguagem é uma *figuração* da realidade. Conforme o caminho da análise que seguimos no capítulo anterior, a *teoria da figuração* se baseia na ideia de que a *proposição* é um *modelo* do fato e as considerações sobre a crítica tractatiana mostraram como Wittgenstein se valeu dos trabalhos de Frege, Russell, Hertz, Boltzmann e Mauthner – este último, talvez tenha servido mais como contra exemplo – para edificar sua “teoria” da linguagem, cujas características nos permitem chamá-la de *teoria pictórica*.

A *segunda parte* da crítica tractatiana não foi escrita. Parece que o silêncio sobre ela resulta da mundivisão que está por trás do *Tractatus*, cujo pressuposto básico estabelece o silêncio sobre tudo aquilo que realmente importa na vida humana. Se levarmos a sério os resultados da *primeira parte*, a redação da *segunda* fica terminantemente proibida. Como foi visto, Wittgenstein, pretendendo fazer uma crítica geral da linguagem, desembocou inevitavelmente numa ontologia peculiar, cujo fundamento último é um postulado lógico-transcendental, segundo o qual a linguagem exhibe um elemento não arbitrário que funciona como sua *substância*, a partir do qual se torna possível estruturar proposições que figuram a realidade. Devido ao seu caráter *essencial*, portanto *a priori*, a lógica funciona como uma espécie de *cimento* capaz de estabelecer uma correspondência biunívoca entre partículas da *linguagem* e partículas da *realidade*, conferindo às duas uma forma que se harmoniza com as leis do entendimento. Somente por isto tornar-se possível derivar dela os postulados transcendentais da *linguagem* e do *mundo*.

A *primeira parte* da crítica possibilitou, por um lado, além de assentar silenciosamente as bases da descrição científica do mundo, estabelecer os limites da linguagem. Por outro lado, ao estabelecer os limites da linguagem, a primeira parte da crítica levou a uma separação entre a *esfera dos fatos* e a *esfera dos valores*. Se a concepção da proposição como modelo do fato estabelece que a linguagem possui alcance limitado, somente por meio de uma distinção

entre *fato* e *valor* se poderá acessar a segunda parte da crítica, entendendo que o segundo se situa num nível totalmente diferente da esfera fatural. No final do *Tractatus*, Wittgenstein diz: “Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)”²¹⁴. O que estamos considerando a *primeira parte*, Margutti chama de *escada lógica* – a crítica da linguagem. A *segunda parte* ele chama de *escada ética* – alistamento voluntário no exército austríaco na Primeira Grande Guerra para colocar a própria vida em risco e assim criar melhores condições para descobrir o seu sentido. Propondo interpretação do *Tractatus* como experiência de *iniciação*, em que lógica e ética se *complementam*, ele diz:

Nesta, há duas, e não apenas uma escada. A primeira delas é a *escada lógica*, que corresponde à experiência suicida de usar a linguagem para falar sobre os limites da própria linguagem e que termina no silêncio. A segunda é a *escada ética*, que corresponde à experiência igualmente suicida de alistar-se como voluntário da *Primeira Guerra*, colocando a própria vida em risco, e que termina na contemplação mística do eterno presente²¹⁵.

A maior dificuldade encontrada para tratar da segunda parte consiste no fato de que, para Wittgenstein, o que pode ser dito não é o que realmente importa, não é o essencial para a vida. O que realmente é importante não pode ser escrito; sequer podemos falar a seu respeito. Assim, encontraremos apenas no final do *Tractatus* umas poucas sentenças fazendo referência ao assunto, todas em forma enigmaticamente conclusiva. Janik e Toulmin sugerem que “talvez o mais importante requisito prévio para o entendimento do *Tractatus* seja apreender a distinção entre a filosofia que ele contém [...] e a mundivisão (*Weltanschauung*) que Wittgenstein está expondo nele”²¹⁶. Deste modo, a filosofia do *Tractatus* pressupõe uma mundivisão que deverá ser entendida a partir dos autores da nossa segunda lista da *contextualização*. Somente por meio da consideração das ideias de Schopenhauer, Weininger, William James, Tolstoi e Kierkegaard poderemos entender a mundivisão do Wittgenstein do *Tractatus* e conseqüentemente alcançar uma compreensão da sua ética, baseada na contemplação silenciosa do valor absoluto e na impossibilidade das proposições sobre esse tema.

²¹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.54.

²¹⁵ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In: MORENO, A.R. (Org.). **Wittgenstein**: ética, estética e epistemologia. Coleção CLE, v. 43, p. 27, 2006.

²¹⁶ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 225.

Partindo do que foi posto acima, pretendemos no que se segue, em primeiro lugar, confrontar a proposição de caráter prescritivo – portanto, com pretensões de ajuizar algo sobre elementos que não estão contidos na esfera fatural – com a concepção da proposição como modelo do fato e, neste sentido, detectar o lugar reservado, no *Tractatus*, para esse tipo de proposição, que possui natureza ética. Em segundo lugar, tentaremos mostrar onde Wittgenstein situa o *valor*, o *sentido do mundo* e o *sentido da vida*, já que para ele tudo isto “deve estar fora do mundo”²¹⁷. Em terceiro, recorreremos a outros textos de Wittgenstein – *Conferência sobre ética, Cadernos de notas 1914-2-16*, entre outros – entendendo que eles complementam e ajudam a esclarecer alguns elementos enigmáticos encontrados no *Tractatus*, visando mostrar em que sentido a ética dessa obra, ao se basear no *exemplo*, se distancia de uma tradição ética racionalista.

4.2 O *status* das “proposições” éticas frente à teoria da figuração

De acordo com a teoria da figuração, pode-se falar em impossibilidade e em necessidade somente na lógica. Sendo assim, “fora da lógica é tudo um acaso”²¹⁸. Parece razoável compreender o alcance da proposição acima como afirmação de que, exceto a forma lógica presente na ordenação dos objetos simples, tudo que ocorre no mundo se dá por acaso, isto é, não existe outro tipo de necessidade no mundo, exceto a lógica, posta como forma do mundo, estruturando de maneira essencial os fatos. Assim, “não há coerção em virtude da qual, porque algo aconteceu, algo mais deva acontecer. Só há necessidade na lógica”²¹⁹.

Por um lado, o único elemento necessário no mundo é a forma lógica que precede e procede à *ordenação dos objetos simples*. Por outro lado, o único elemento necessário na linguagem é a mesma forma lógica, cuja incumbência é a de *arranjar os nomes ou signos simples*, possibilitando a construção de proposições com sentido. Segue-se que a linguagem exerce uma função descritiva em relação à realidade; pois a proposição genuína refere-se tão-

²¹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.41.

²¹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.3.

²¹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.37.

somente a *fatos* possíveis e existentes e a combinação dos fatos no mundo, as *situações*, as quais ocorrem de modo puramente acidental.

Precisamos, por isto, investigar a natureza das proposições éticas, a fim de verificarmos a possibilidade ou não de incluí-las na lista das proposições com sentido. A partir do que acabamos de dizer, se a proposição não descreve um estado de coisas existente ou possível, ela carece de sentido. Precisamos encontrar, então, se é que existe, uma maneira de lidar com proposições que se referem à *esfera dos valores*.

Depois de ser mencionada duas vezes no *Prefácio*, a palavra *valor* reaparece no *Tractatus* somente no final do texto, na proposição 6.4. Aqui, tomando o termo *valor* no sentido de *valor ético*, Wittgenstein faz uma equiparação entre as proposições, colocando, no âmbito de sua crítica, a “cláusula pétrea”: “Todas as proposições tem igual valor”²²⁰. Para Margutti, a afirmação de que “toda proposição tem igual valor”, no *Tractatus*, equivale a dizer que nenhuma proposição é portadora de qualquer *valor*²²¹. Ora, parece óbvio que se a linguagem é o somatório de todas as proposições com sentido, e se toda proposição com sentido é um modelo do fato, a proposição deve ser neutra no que diz respeito ao *valor*. *Bem e mal* não podem ser expressos na linguagem. Isto é, não pode haver qualquer tipo de *valor* numa proposição com sentido; a linguagem, enquanto figuração da realidade, não comporta o *valor ético*.

Se, na teoria da figuração, à proposição cabe apenas descrever um *estado de coisas*, os *juízos éticos* ficam totalmente interditados. Basta submetemos à análise as proposições que pretendem referir-se ao *valor ético* para percebermos que sua natureza descritiva não é compatível com a expressão de tal de conteúdo. Neste caso, este tipo de proposição refere-se no máximo a *valores relativos*. Se considerarmos que um *valor relativo* pode ser reduzido pela análise a uma mera lista de fatos, deparar-nos-emos com dificuldades intransponíveis no domínio das proposições *éticas*, que pretendem referir-se a *valores absolutos*.

Consideremos o seguinte exemplo de proposição valorativa: *Esta menina é uma boa filha*. De acordo com a teoria da figuração, essa proposição é dotada de sentido porque possui conteúdo descritivo e sua verdade ou falsidade pode ser verificada através do confronto com os fatos. Se a menina de fato observa atentamente as orientações dos pais, vivendo de modo harmonioso e colaborando nas tarefas distribuídas entre os membros da família de um modo geral, podemos afirmar não só que a proposição é dotada de sentido, mas também que é

²²⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.4.

²²¹ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 235.

verdadeira, porque basta uma observação ou verificação para confirmar que o seu conteúdo descritivo corresponde a uma situação existente. Mas os valores que a proposição supostamente estaria expressando foram substituídos por uma lista de fatos a respeito da menina. Desse modo, a proposição não está expressando valores em sentido absoluto, mas apenas em sentido relativo. E valores em sentido relativo nada mais são do que uma lista de fatos.

No nosso modo de ver, afirmações como,

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele 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 mundo²²².

Estão em total harmonia com o que dissemos anteriormente. De fato, se o mundo é “a totalidade dos estados existentes de coisas²²³” e se os estados de coisas existentes resultam de configurações aleatórias, inteiramente acidentais, de fatos, o valor não pode ser encontrado no mundo, pois este é acidental e por isso não pode comportar o absolutamente necessário, isto é, o valor absoluto. A conclusão inevitável a que chegamos é a de que a linguagem fracassa quando tentamos utilizá-la para lidar com valores absolutos. O máximo que ela permite ou suporta são proposições expressando valores relativos; as proposições éticas expressando valores absolutos se revelam contra-sensos, posto que a linguagem é um espelho da realidade fática. Espelhando o “superficial”, a linguagem é carente de recursos que possam penetrar as profundezas do absoluto, já que ela tem a função de descrever o transitório ou acidental.

A partir desse ponto, estamos aptos a entender o que Wittgenstein quer dizer, ao escrever “é por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto²²⁴”. Interpretamos *mais alto*, aqui, como significando o que não se deixa exprimir por meio da nossa capacidade lógico-linguística por se tratar de algo que possui uma natureza superior à natureza das *situações* no mundo, as quais, não sendo as “mais altas”, só podem ser “mais baixas”, isto é, ocorrem de maneira totalmente imprevisível, são

²²² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.41.

²²³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 2.04.

²²⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.42.

acidentais e por isso, deve existir algo mais importante, “mais alto” do que elas, algo que esteja “fora” do mundo.

Não há dúvidas de que a expressão *mais alto*, do contexto em que foi retirada, resulta da tentativa do autor de se referir a algo que diz respeito à esfera dos valores, mesmo que a teoria pictórica proíba o uso da linguagem neste campo. Ora, dado que os estados de coisas existentes são acidentais e que as relações entre estados de coisas existentes ou possíveis são regidas pela lógica, a única necessidade que existe na esfera dos fatos é a de caráter lógico. Logo, um estado de coisas não pode ser inferido a partir de um outro estado de coisas²²⁵. Como vimos, ao contrário do que acontece na linguagem, em que a conexão interna e estrutural das proposições complexas garante a possibilidade de uma ser inferida da outra, no mundo as coisas são como são; não há como prever um estado de coisas futuro a partir de um estado de coisas passado ou presente. Como consequência, temos que a relação entre a *vontade* e aquilo que ocorre no mundo é de caráter inteiramente acidental. Nas palavras de Wittgenstein: “O mundo é independente de minha vontade”²²⁶. Então, se no mundo não há necessidade, parece inevitável a conclusão: o sentido do mundo necessariamente tem de ser transcendental, tem de estar “fora” do mundo.

Janik & Toulmin sustentam que, no *Tractatus*, Wittgenstein pretende retirar a ética do âmbito do discurso racional por entender que ela se situa mais adequadamente nos domínios da *poética*; porque ele crê que a esfera do que só pode ser *mostrado* deve ser protegida daqueles que tentam *dizê-la*. É neste sentido, então, que ele escreveu: “É claro que a Ética não se deixa exprimir. A Ética é transcendental. (Ética e estética são uma só)”²²⁷. No trecho seguinte tal posição se mostra de modo muito claro:

A filosofia do *Tractatus* é uma tentativa de mostrar, a partir da própria natureza das proposições, que a poesia não consiste em proposições. Nessa mundivisão, a poesia é a esfera em que se expressa o sentido da vida, uma esfera que, portanto, não pode ser descrita em termos fatuais²²⁸.

²²⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 2.062.

²²⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.373.

²²⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008a, 6.421.

²²⁸ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 225.

4.3 O valor enquanto prerrogativa do sujeito transcendental

Conforme vimos na contextualização, Schopenhauer e Weininger escreveram suas obras influenciados pelo romantismo. De acordo com Margutti²²⁹ a mundivisão de Wittgenstein reflete o mesmo ponto de vista. Segundo esta perspectiva, o ser humano possui duas dimensões cognitivas distintas que se integram no processo de conhecimento, numa articulação que envolve *conhecimento discursivo* e *conhecimento intuitivo*. O primeiro atende ao espírito científico e ao homem comum. Ele opera dentro de limites bem determinados, não podendo oferecer mais do que uma mera descrição da realidade. Já a intuição é a capacidade humana de ultrapassar os limites da mera descrição fatural; é um modo de conhecer próprio do gênio, daquele que está acima do padrão comum. Weininger, em *Sexo e caráter*, designa esta dimensão de *centro de apercepção*. O equivalente *sujeito transcendental* é uma terminologia que pode ser encontrada na obra de Schopenhauer. Já Wittgenstein adotou, no *Tractatus*, a expressão *sujeito metafísico*. Apesar das diferenças terminológicas, os autores mencionados gravitam numa órbita comum; todos parecem tentar penetrar domínios imperscrutáveis através da linguagem. Segundo Margutti, trata-se do domínio da própria “vontade enquanto portadora do ético²³⁰”.

Para Wittgenstein, a linguagem estabelece os limites do mundo: “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo²³¹”. Desse modo, a representação linguística está circunscrita ao mundo, pois não posso falar, com pretensões de verdade, senão daquilo que se encontra no mundo dos fatos, uma vez que a forma lógica se aplica ao *figurado* e à *figuração*. Percebemos, assim, que a linguagem cobre uma pequena parte das nossas vivências. É como se ela pudesse se ocupar apenas de uma pequena ponta de um imenso *iceberg*, que é o universo das vivências humanas. É no mesmo sentido que Wittgenstein faz importantes afirmações sobre o solipsismo, propondo que sua verdade não pode ser dita, mas que ela se mostra a partir da relação estabelecida entre linguagem e mundo: “... Que o mundo seja meu mundo, é o que se mostra nisso: os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de meu mundo²³²”; “Eu sou meu mundo²³³”. A proposição

²²⁹ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In: MORENO, A.R. (Org.). **Wittgenstein**: ética, estética e epistemologia. Coleção CLE, v. 43, p. 9-57, 2006.

²³⁰ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In: MORENO, A.R. (Org.). **Wittgenstein**: ética, estética e epistemologia. Coleção CLE, v. 43, pp. 9-57, 2006, p.14.

²³¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 5.6.

²³² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP,

5.631 nos informa que uma análise cuidadosa do mundo nos leva a concluir que não há nele sujeito algum, já que a relação entre o sujeito e o mundo é análoga à que existe entre o olho e o campo visual. Ora, “nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho²³⁴”. O sujeito metafísico não está dado dentro de uma realidade espaço-temporal; não sendo percebido, é como se se retirasse fortuitamente quando pesasse sobre ele a ameaça de ser apreendido fenomenicamente.

Com a afirmação de que “o mundo é o meu mundo”, Wittgenstein acredita estar indicando a abertura por onde o *eu* entra na filosofia, não no sentido físico ou psicológico, mas no transcendental. A metáfora do olho e seu campo visual se apresenta como um recurso encontrado por ele para mostrar como as coisas se passam, na relação do *eu* com o *mundo*. Segundo Wittgenstein, a ligação entre o olho e o campo visual faz parte de um tipo de experiência *a priori* e a relação é de complementaridade, não permitindo conceber nenhum dos elementos independentemente do outro. Wittgenstein parece estar pretendendo mostrar que no limite do mundo (campo visual) está o sujeito transcendental (olho). Este, apesar de não poder alterar as *situações* no mundo, consegue alterar o sentido do mundo. Daí a afirmação que diz “o mundo é meu mundo”. A vontade “enquanto portadora do ético”, ou sujeito metafísico não pode alterar os fatos no mundo. Todavia, se “o mundo e a vida são um só” e ainda “eu sou meu mundo”, então a vontade pode alterar os limites do mundo, provocando a sua expansão ou a sua contração, de acordo com o tipo de volição. Não há dúvida de que Wittgenstein se inspirou em Schopenhauer no modo de entender a relação entre vontade e mundo. Com efeito, em Schopenhauer, o mundo se converte numa realidade encerrada nos limites da *Vontade*, cuja objetivação se dá na *representação*. A existência do mundo enquanto representação está condicionada à percepção de um sujeito transcendental que, por sua vez, tem sua existência condicionada pelo mundo enquanto representação por ele percebida. Isso estabelece uma equivalência entre o idealismo transcendental – ponto de vista do sujeito transcendental – e o realismo empírico – ponto de vista do mundo.

O trecho a seguir é bastante esclarecedor, no sentido de mostrar as inspiração schopenhaueriana da mundivisão tractatiana:

2008,5.62.

²³³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008,5.63.

²³⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008,5.633.

Como nosso corpo e, portanto, o nosso eu empírico pertence ao mundo, o sujeito transcendental tem com ele o mesmo tipo de relação que mantém com o mundo: sem sujeito transcendental não há corpo, mas não há nada no corpo que indique a presença de um sujeito transcendental “por trás” do próprio corpo. Do ponto de vista puramente mundano, esta relação é paradoxal. Por um lado, o sujeito metafísico está *no* mundo, pois o contempla através de um corpo que se encontra no mundo. Isto corresponde à verdade do *realismo empírico*. Por outro lado, o sujeito metafísico está *fora* do mundo, pois se encontra para além do próprio corpo, nos limites do mundo. Isto corresponde à verdade do *idealismo transcendental*²³⁵.

Isto indica o quanto devemos tomar cuidado ao ler o *Tractatus*. Com base no trecho acima, é possível afirmar a existência da realidade dos fatos (empírica) e da realidade dos valores (transcendental). Wittgenstein não parece estar pretendendo aniquilar nenhuma das duas. Na verdade vimos que, a partir da análise da linguagem, ele confere o *status* de existente ao mundo dos fatos. Porém, se desejamos colocar cada âmbito no seu devido lugar, é necessário salientar que há uma firme intenção no autor do *Tractatus* de destacar a superioridade da esfera dos valores em seus escritos. Parece não ser possível mais do que um simples *mostrar*, em se tratando da competência da vontade para modificar os limites do mundo, não os fatos; e isto está inteiramente de acordo com a afirmação de que o mundo, enquanto conjunto de todos os fatos, é independente de nossa vontade.

No *Tractatus*, encontramos os seguintes aforismos:

Todas as proposições têm igual valor (6.4).

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; ao contrário, seria algo, por sua vez, casual.

Deve estar fora do mundo (6.41).

É por isso que tampouco pode haver proposições na ética.

Proposições não podem exprimir nada de mais alto (6.42).

Todos esses aforismos reforçam a ideia da existência das duas faculdades distintas que atuam no nosso modo de conhecer, uma vez que é bastante evidente a distinção proposta entre aquilo que pode ser *dito*, quando a linguagem constrói uma figuração do mundo, e aquilo que só pode ser *mostrado*, por estar além dos limites da linguagem e do próprio mundo.

²³⁵ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In: MORENO, A.R. (Org.). **Wittgenstein**: ética, estética e epistemologia. Coleção CLE, v. 43, pp. 9-57, 2006, p.14-15.

Interpretando sentenças como “proposições não podem exprimir nada de mais alto²³⁶”, é possível perceber a intenção na filosofia do *Tractatus* de separar a *esfera dos fatos* da *esfera dos valores*. Segundo a mundivisão que permeia o texto do *Tractatus*, no terreno do fatural não pode existir qualquer tipo de valor. A proposição 6.421, “*a ética é transcendental*”, nos parece dizer que é possível localizar em alguma instância o *valor*, ao mesmo tempo em que nos parece ser ponto pacífico para Wittgenstein a ideia segundo a qual a ética deve ser situada num outro plano. Esse empenho, no *Tractatus*, no sentido de separar a esfera dos valores da esfera dos fatos chama nossa atenção. Perguntamos-nos pelas razões para este radical apartamento perpetrado no *Tractatus*. Parece que a resposta a esta questão exigirá que tratemos da questão intrigante sobre o *lugar* em que o *Tractatus* situa o *valor* e demandará, também, que busquemos as razões de tal procedimento.

Já dissemos que não pode existir proposição ética porque o *valor* deve estar fora do mundo; a afirmação de que ele está fora do mundo equivale a dizer que ele se encontra no limite do mundo. Parece que o texto do *Tractatus* nos permite avançar um pouco na investigação sobre os fundamentos do *valor absoluto*. As indicações, nesse sentido parecem frustrar nossas expectativas, quando, nos últimos aforismos, Wittgenstein aponta para algo totalmente inacessível a que ele denomina de *místico* ou *inefável*. A análise do seu texto nos permite, ainda, expandir o alcance da nomenclatura do *Tractatus*. Ao afirmar que “Deus não se revela no mundo²³⁷”, porque para o Altíssimo é indiferente como o mundo seja, fica estabelecida, ainda, uma identidade entre o *místico* ou *inefável* e Deus.

Na nossa contextualização, vimos que William James, ao analisar nas suas *Conferências* a validade e a importância das experiências religiosas, ressaltou a importância do que ele chamou de *estados místicos de consciência*. A relevância desses estados, segundo ele, está, sobretudo, na capacidade que este tipo de experiência tem de fornecer para aqueles que as vivem uma conexão com “realidades” profundas onde se escondem verdades inacessíveis à *razão especulativa*. Nessa perspectiva, consideremos o aforismo 6.45, que reza: “a intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico²³⁸”. Embora revele claramente a influência de Schopenhauer, ele nos parece confirmar uma convergência com as

²³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.42.

²³⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.432.

²³⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.45.

ideias de William James a respeito da experiência mística. Ao que tudo indica, o aforismo acima está sugerindo que, no *estado místico de consciência*, o sujeito metafísico capta a totalidade como que saltando sobre o mundo, alcançando aquilo que é de natureza essencial e em que se encerra o sentido do mundo e o sentido da vida. A natureza dessa experiência está não apenas além dos fatos no mundo, mas também apartada de modo radical das faculdades especulativas da razão. Desse modo, se alguém tentasse descrevê-la, mesmo recorrendo a todos os meios linguísticos disponíveis, ainda esbarraria no seu caráter intangível e indescritível.

Entendemos que a maneira de Wittgenstein expressar a blindagem que ele quer criar em torno da esfera dos valores pode ser indicada por afirmações como esta: “O enigma não existe²³⁹”. Como não se pode *dizer* nada nesse âmbito, a questão não pode ser posta, pois só se pode perguntar quando há respostas possíveis. Logo, as questões relativas à esfera dos valores não são enigmas insolúveis, mas meros contra-sensos resultantes de um modo equivocado de usar a linguagem. Nesse sentido, o trecho abaixo é bastante esclarecedor:

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa. Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema²⁴⁰.

Dado que as proposições genuínas só podem expressar os fatos no mundo, se elas se multiplicassem em explicações para todos os problemas da natureza, portanto, em proposições das ciências, teríamos segundo o que lemos acima soluções para todos os problemas científicos. Os fatos no mundo, enquanto problema, ou obstáculo, estariam todos sendo enfrentados e adequadamente descritos pela ciência. Contudo, o problema da vida, mais precisamente o sentido da vida não teria sido resolvido. A conclusão, a este respeito, é que o sentido da vida faz parte de uma experiência que só pode ser experimentada em silêncio; é indescritível. É exatamente aí que nasce o sentimento ético: de uma experiência do indizível. “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico²⁴¹”.

Sobre as razões que levaram Wittgenstein a proceder no sentido de apartar a esfera dos valores da esfera dos fatos, Janik e Toulmin citam importantes trechos de cartas escritas por

²³⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.5.

²⁴⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.52.

²⁴¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.522.

ele quando consultava Ficker – com quem manteve contado contínuo de 1914 até 1919 – sobre a possibilidade de publicar o *Tractatus*. Nelas, Wittgenstein explica o espírito em que devem ser lidos os aforismos do *Tractatus*. No primeiro trecho citado, é possível notar o desconforto sentido por Wittgenstein por ter escrito um livro e por desejar publicá-lo, mesmo não vendo utilidade alguma no fato de alguém escrever um livro²⁴². No mesmo trecho da carta citada por Janik e Toulmin, Wittgenstein, ao escrever “se você publica Dallego e Haecker, entre outros, então também poderá editar o meu livro²⁴³”, está pretendendo convencer seu interlocutor de que seus escritos convergem para o mesmo ponto de interesse filosófico e literário de Ficker. Vale lembrar que Haecker foi o contemporâneo de Wittgenstein que tornou Kierkegaard conhecido no meio cultural e filosófico vienense, identificando a obra de Kraus com a obra do existencialista norueguês. Um ponto comum a estes dois pensadores é a convicção de que a ética não é uma ciência da moralidade e que ela não pode ter qualquer relação com fatos:

Sua base é a subjetividade da convicção, e sua esfera não é a da ciência, mas a do paradoxal [...]. Só o aforismo se igualava à expressão da imediação da ética. Assim, o ideal de Haecker para uma crítica da linguagem seria encontrado nos aforismos e polêmicas de Kraus, que era Kierkegaard ‘redivivus’²⁴⁴.

No *Tractatus*, Wittgenstein adota também o estilo dos aforismos, vendo-o como meio indireto através do qual se torna possível tentar *dizer* algo sobre o que só pode ser *mostrado*. Há dois outros trechos que consideramos profundamente esclarecedores e por isto os citaremos na íntegra:

O objetivo primordial do livro é ético. Pretendi certa vez incluir no prefácio uma frase que, de fato, não se encontra aí agora, mas que escreverei aqui para você, porque talvez seja a chave da obra. O que eu queria então escrever era isto: A minha obra consiste em duas partes: uma é a apresentada aqui mais tudo o que *não* escrevi. *E é precisamente essa segunda parte a que é importante*. O meu livro traça limites para a esfera da ética de dentro para fora, por assim dizer, e estou convencido de que esse é o ÚNICO modo rigoroso de traçar aqueles limites.

Em suma, acredito que onde *muitos* outros estão hoje apenas *tagarelando*, eu consegui no meu livro por tudo firmemente em seus devidos lugares silenciando a respeito disso. E, por essa razão, a menos que eu esteja muito equivocado, o livro dirá muita

²⁴² Segundo Figueiredo (2009), Tolstoi sentia o mesmo desconforto no convívio com escritores e por ser autor de romances e contos. Suas críticas só se tornaram mais veementes e mais elaboradas a partir do romance *Anna Kariênina*. Ao redigí-lo (na década de 1870), Tolstoi chegou a declarar numa carta: “*Nosso ofício é horrível. Escrever corrompe a alma*”. E daí para frente, construiu uma verdadeira rede de questionamentos dirigidos não só contra a literatura, mas contra a arte ocidental, em particular, mais tarde reunidos no livro *O que é arte?*

²⁴³ WITTGENSTEIN citado por JANIK & TOULMIN. JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 222.

²⁴⁴ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 207.

coisa que você mesmo quer dizer. Só que, talvez, você não verá que isso está dito no livro. Na verdade, eu recomendaria agora que você lesse o *prefácio* e a *conclusão*, porque contem a mais direta expressão do objetivo do livro²⁴⁵.

Em que pese o tom repetitivo do presente parágrafo, consideramos importante reiterar que Wittgenstein deixa claro que seu objetivo principal, ao escrever o *Tractatus*, é ético; ele afirma que sua obra tem duas partes e quase todo o livro trata da primeira parte apenas, pois a segunda parte, dada a sua importância por se constituir de elementos de natureza “mais alta”, não se deixa expressar pela via do discurso, ou da razão especulativa. O tom grave característico do silêncio diante da esfera dos valores quer indicar, no nosso modo de ver, que seus elementos, na mundivisão de Wittgenstein, não podem ser postos em palavras, ela escapa da rede da linguagem, pois o *valor* somente pode ser intuído na vivência, ele jamais será apreendido através das investidas da razão meramente especulativa. É neste sentido que entendemos a afirmação de que a *ética* é transcendental, pois para Wittgenstein a *ética* não é ciência e como tal, à semelhança da lógica, ela independe dos fatos e, do mesmo modo que a lógica é *a priori*, a esfera dos valores, ainda que não tenha qualquer relação causal com os fatos, é uma condição para o mundo, como mostra o trecho abaixo:

Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem.
Em suma, o mundo deve então, com isso, 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 infeliz²⁴⁶.

A proposição não pode ser figuração de nenhum tipo de *valor*, mas a linguagem, segundo Janik e Toulmin, pode, de modo indireto, pela poesia e pela arte em geral, transmitir o que realmente importa para vida, o que há de “mais elevado²⁴⁷”. Esta hipótese está plenamente de acordo com a afirmação de que o *Tractatus* só pode ser compreendido adequadamente a partir das influências exercidas pelos autores da vertente ético-metafísica sobre Wittgenstein.

Conforme vimos na contextualização, a crítica de Mauthner restringe a questão do sentido da vida à contemplação silenciosa. Vimos também que, para Kierkegaard, em se tratando deste tipo de questão, a razão especulativa não nos pode conduzir para além da

²⁴⁵ WITTGENSTEIN citado por JANIK & TOULMIN. JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 222.

²⁴⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.43.

²⁴⁷ Aqui, vemos Wittgenstein defender os mesmos ideais defendidos por Kierkegaard e Tolstói.

perplexidade diante do paradoxo que envolve o sentido da existência humana. Resta, então, ao homem um *salto para o absurdo*, pois, “nos termos de uma descrição factual, a verdade subjetiva – a verdade que é vida, a verdade moral – é incomunicável²⁴⁸”. Por isso, a solução para o significado da existência humana depende de uma decisão *absurda*, num momento que a razão em nada pode auxiliar. A solução se encontra num relacionamento absoluto entre o homem e Deus, no qual se descobre a resposta para a questão do significado da existência humana, do sentido da vida. No final do *Tractatus*, Wittgenstein caminha em uma direção análoga à desses dois autores, ao dizer: “há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o místico”.²⁴⁹ Um pouco à frente, no mesmo texto, ele acrescenta que se déssemos conta de resolver todos os problemas científicos, ou seja, os problemas que dizem respeito à *esfera do dizível*, o enigma da existência humana ainda permaneceria inteiramente por ser decifrado²⁵⁰.

Na mundivisão que sustenta as proposições do *Tractatus*, as expressões *sentido da vida* e *valor* referem-se ao âmbito da ética, ao que há de mais elevado, “aquilo que faz com que a vida mereça ser vivida²⁵¹”. Foi nesse sentido que Weininger escreveu sobre o dever de ser gênio, elevando-o à categoria de imperativo moral. Uma vida digna somente é conquistada quando se decifra o enigma do sentido da existência. E esse dever só pode ser cumprido através do esforço ético para superar o obstáculo constituído pelos fatos²⁵².

Se no mundo não há valor, então, nessa perspectiva, o mundo pode ser compreendido como o reino do acaso, da total falta de sentido. Nele não há *beleza*, não há *bondade*, não há *verdade* em sentido absoluto. Se o mundo é assim, talvez sua importância para o sujeito resida no fato de ele servir de obstáculo, através do qual o sujeito enfrenta todo tipo de provação, para se elevar além da mera aparência e alcançar a essência, o *quid*. Consideramos que este é um modo adequado de interpretar a sentença “Os fatos fazem todos parte apenas do problema”.²⁵³ Não devemos buscar neles a solução para o problema da existência. Contudo, eles devem ter alguma utilidade. Não são os fatos solução para o problema, mas eles podem pelo menos servir de obstáculo, de resistência para forçar o indivíduo no sentido de buscar a

²⁴⁸ KIERKEGAARD, Soren. **Post-scriptum aux miettes philosophiques**, 1949.

²⁴⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.522.

²⁵⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.52.

²⁵¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Conferência sobre ética**. In: DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 2. ed. São Leopoldo, Unisinos, 1995.

²⁵² MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

²⁵³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.4321.

superação desses limites, chegando assim à experiência do *inefável*, onde se encontra o sentido da vida e o sentido do mundo.

4.4 A ética do exemplo e a esfera dos valores compreendidas com o auxílio de textos colaterais

Parece evidente que, no caso do *Tractatus*, estamos diante de uma posição que desloca a ética do lugar que ela ocupou desde Aristóteles até os sistemas filosóficos modernos. De um modo geral, as chamadas éticas racionalistas aceitam a tradicional divisão hierárquica dos saberes nos níveis *teórico* e *prático*. Para os racionalistas, a ética está tradicionalmente certificada no panteão das *ciências práticas*, exibindo seu *status* de conhecimento fundamentado racionalmente.

A indicação de que expressões axiológicas carecem de sentido pode parecer para o leitor desavisado que a ética, enquanto reino da escolha e da deliberação, perderia sua importância na filosofia do *Tractatus*. Nossa leitura converge para o ponto que permite afirmar exatamente o contrário. Como sugeriram Janik e Toulmin, o *Tractatus* sustenta a ideia de que a esfera do que só pode ser *mostrado* deve ser protegida daqueles que tentam *dizê-la*²⁵⁴.

Quando dizemos que algo precisa ser protegido, entendemos, inicialmente, que se trata de algo que possua algum tipo de valor. Depois, parece claro que se algo necessita de proteção é porque algum tipo de abuso ou violência está sendo praticado contra ele. Normalmente nós guardamos ou protegemos pessoas, uma jóia ou algum tipo de bem ao qual estimamos muito.

Monk diz que o Wittgenstein adulto repetia aos seus amigos uma máxima segundo a qual melhorar a si mesmo é a única coisa que se pode fazer para melhorar o mundo²⁵⁵. As biografias de Wittgenstein atestam que as preocupações éticas estiveram presentes durante toda a sua vida. Ao se alistar como voluntário na Primeira Guerra, chama nossa atenção o fato de Wittgenstein buscar as situações ou posições que envolviam maior risco de morte. Parece

²⁵⁴ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 225.

²⁵⁵ MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 31.

que esta escolha revela a atitude corajosa de quem está inclinado a imitar Weininger, Beethoven e tantos outros que, sob forte inspiração suicida, procuraram resolver o enigma da existência. É neste rumo que aponta Margutti ao afirmar que ir para a Guerra constitui o lado ético da elaboração do *Tractatus*. Monk, citando James, dá a medida exata do esforço de Wittgenstein em conseguir ser moralmente melhor: “Não importa quais possam ser as deficiências de um homem; se ele estiver disposto a enfrentar a morte, ainda mais se a suportar heroicamente, a serviço da causa que escolheu, será consagrado para sempre”²⁵⁶. Nos *Diários* escritos durante a guerra, podemos perceber o quanto Wittgenstein desejava viver essa experiência limite, compreendendo-a como um valor espiritual: “Agora tenho a chance de me tornar um ser humano decente. Talvez a proximidade da morte traga luz à vida”. “Deus, ilumina-me”²⁵⁷. O trecho a baixo é bastante esclarecedor:

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 uma 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 lógica²⁵⁸.

A atitude de Wittgenstein, ao colocar sua vida em risco no *front*, faz lembrar *Temor e tremor*, de Kierkegaard. Em seu livro, o filósofo norueguês interpreta o episódio do *Gênesis* quando Abraão, mais do que colocar sua própria vida em risco, se mostra disposto a sacrificar seu filho Isaac como prova de fidelidade a Deus. Não há dúvida de que um pai que ama seu filho prefere mil vezes se sacrificar a sacrificar o filho amado. O gesto de Abraão impressiona por seu caráter “absurdo”. Segundo Kierkegaard, este salto para o “absurdo” é o único caminho para solucionar o problema da existência humana. A solução consiste numa união mística com Deus.

Tudo isto reforça a ideia da importância que Wittgenstein dava à esfera dos valores. Por um lado, se entendermos a palavra *ética* no sentido de *esfera dos valores, fonte de inspiração para uma vida boa, justa e feliz*, parece-nos como inteiramente cabível a interpretação de Janik & Toulmin, ao sugerirem que Wittgenstein, ao contrário do que parece *prima facie*, pretende preservar a esfera dos valores, subtraindo-a dos enganos e da frieza da

²⁵⁶ JAMES, citado por MONK. MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 112.

²⁵⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, pp. 147-148.

²⁵⁸ MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 112.

razão especulativa para projetá-la a um nível de “certeza absoluta”, em que cessam todas as “tagarelices”²⁵⁹. Sua intenção mostra o quanto as ideias de Kierkegaard a respeito da curta medida da razão meramente especulativa penetraram em sua mente, influenciando-o de maneira considerável.

Por outro lado, se tomarmos a palavra *ética* no sentido de *conjunto de princípios e normas* ou ainda como *disciplina filosófica que constitui uma reflexão de segunda ordem sobre os problemas morais* – como sinônimo de *filosofia moral* – o *Tractatus* poderá ser lido como uma contestação da ética em sentido tradicional, jamais como esvaziamento da moral ou da moralidade; o que Wittgenstein fez foi negar que possa existir uma ciência do *ethos*, pois, de acordo com a filosofia do *Tractatus* não há *factum* da moralidade.

A concepção ética dada no *Tractatus* desperta grande interesse, principalmente por sugerir uma via alternativa, num contexto em que se fala tanto em *crise ética*, entendida como *crise dos pressupostos tradicionais*, responsáveis por balizarem as ações no sentido de se alcançar uma vida boa, justa e feliz. Parece que o imenso edifício moral construído sobre os pressupostos de uma cultura logocêntrica, desde fins do século dezenove, vem dando sinais da necessidade de assentar suas bases sobre outros referenciais. Os grandes acontecimentos mundiais que marcaram todo o século vinte reforçaram a ideia de que os modelos éticos racionalistas podem até se apresentar como construções teóricas bem fundamentadas, porém parecem não apresentar características capazes de qualificá-los para irem além do plano meramente especulativo, atingindo de modo efetivo a *esfera do sentido da vida*, indispensável à existência humana.

Achamos bastante cabível considerar o *Tractatus* uma *proeza ética*²⁶⁰. Achamos necessário, também, destacar a forma enigmática sob a qual sua ética se esconde. É muito difícil, senão impossível compreender a ética do *Tractatus* sem a ajuda dos textos colaterais de Wittgenstein. Como já dissemos, as *sentenças* sobre ética só aparecem no final do texto, de forma brevíssima e conclusiva.

Margutti sugere, como formando parte dos textos que ajudam a entender a ética no *Tractatus*, os *Cadernos de notas (1914-1916)*²⁶¹. Particularmente no trecho que citaremos em seguida, é possível identificar a presença de elementos comuns aos autores da vertente ético-

²⁵⁹ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 228.

²⁶⁰ JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

²⁶¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. “**Notebooks 1914-1916**”. In: von Wright, G. E. M. (orgs.), 1961, pp. 1-92.

metafísica, tais como *sujeito transcendental*, *Deus como sentido da vida*, *prece como união racional com Deus* e *ação moral como mudança de atitude em relação ao mundo*²⁶².

O que sei a respeito de Deus e do propósito da vida?
 Sei que este mundo existe.
 Que estou nele como meu olho em seu campo visual.
 Que alguma coisa nele é problemático, à qual denominamos seu sentido.
 Que este sentido não está nele, mas fora dele.
 Que a vida é o mundo.
 Que minha vontade penetra o mundo.
 Que minha vontade é boa ou má.
 Que, portanto, o bem e o mal se relacionam de algum modo com o sentido do mundo.
 Ao sentido da vida, a saber, ao sentido do mundo, podemos chamar de Deus.
 E ligar com isto a compreensão de Deus com um pai.
 A prece é o pensamento sobre o sentido da vida.
 Não posso dobrar os acontecimentos do mundo de acordo com minha vontade, sou completamente impotente.
 Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim dominá-lo, num certo sentido – na medida em que renuncie a ter influência sobre os acontecimentos²⁶³.

Os temas que inspiraram cerca de dois mil e quinhentos anos de história da filosofia ocupam o centro das preocupações de nosso autor, nessa espécie de declaração sobre os elementos básicos que se articulam na composição de sua mundivisão. São eles: o tema da *ética*, da *existência de Deus*, da *liberdade* e da *imortalidade*. Se quisermos, podemos ainda sintetizá-los de forma geral no problema de *Deus*, do *homem* e do *mundo*. Talvez o que mais cause espanto na filosofia de Wittgenstein seja o fato de ele transplantar esses temas milenares para uma outra esfera, blindando-os, isolando-os, protegendo-os das investidas da razão enquanto faculdade especulativa.

Alguém poderia contra-argumentar a respeito da hipótese que pretende justificar a influência exercida pelos autores da vertente ético-metafísica sobre o Wittgenstein do *Tractatus*, dizendo que *notas* como estas não passariam de anotações esparsas de um soldado em campo de batalha, desesperado e buscando algum tipo de refúgio na iminência de uma morte trágica, ou coisa parecida. Por um lado, diríamos que basta ler com atenção as últimas páginas do *Tractatus*, a partir da proposição 6.4, para se constatar a correspondência, ou a total harmonia entre os textos. O que é apresentado de modo harmônico e articulado, neste trecho dos *Cadernos de Notas*, aparece no *Tractatus* sob a forma de aforismos devido à decisão firme do autor de dividir a crítica em duas partes, sendo que sobre a segunda, a que

²⁶² MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 130.

²⁶³ WITTGENSTEIN. “**Notebooks 1914-1916**”, p. 72-73.

realmente importa, não é permitido falar, a não ser lançando mão de recursos extremados, como desdizer ao final tudo o que foi dito previamente na obra.

Por outro lado, diríamos que um leitor atento e, principalmente, avisado, poderia notar o rumo para onde a análise da linguagem e a conseqüente análise do mundo conduziriam Wittgenstein. O *Tractatus* poderia se restringir a uma análise lógica da linguagem sem se envolver com qualquer tipo de questão que não dissesse respeito ao âmbito da mera descrição científica do mundo. Contudo, não podemos desconsiderar os motivos que levaram nosso autor a fazer a crítica da linguagem. Lembremo-nos de que ela foi arquitetada devido à demanda urgente do contexto cultural, filosófico e científico vienense, que carecia de uma crítica geral dos meios de comunicação, que fosse capaz de colocar adequadamente cada elemento em seu devido lugar.

Essa reorganização dos elementos da cultura em termos amplos, no *Tractatus*, cuidou de separar firmemente os fatos do *mundo*, sem sentido ético, dos *valores*, cujo caráter é inteiramente *místico*. Para Margutti, os traços de misticismo presentes no *Tractatus* parecem possuir como núcleo originário a articulação das ideias presentes no trecho retirado dos *Cadernos de notas*, citado acima²⁶⁴. Margutti sugere ainda que a obra tenha como um dos pontos de partida mais importantes a ideia de que a experiência mística é o fato mais importante da vida humana.

Com relação aos três problemas amplos da filosofia, entendemos que o tratamento dado ao *mundo* no capítulo anterior atende ao quesito básico de mostrar a posição de Wittgenstein a seu respeito, para muitos intérpretes, instaurando uma ontologia bastante peculiar. Naquela ocasião, vimos que para Wittgenstein o mundo é “a totalidade dos estados existentes de coisas”²⁶⁵, com todas as suas implicações. Sobre *Deus*, com exceção das três ocorrências anteriores, quando as referências são feitas no sentido tradicional de *Criador*, a palavra é usada uma única vez. Na sentença 6.432, lemos: “*Como* seja o mundo, é completamente indiferente para o altíssimo. Deus não se revela *no mundo*”²⁶⁶. Porém, como vimos anteriormente, é nítida a relação estabelecida entre *Deus*, o *místico* e o *inefável*. A maneira pela qual os três termos são utilizados, no *Tractatus*, permite-nos fazer uso deles tomando-os como termos intercambiáveis, portanto, como possuindo o mesmo sentido. Finalmente, sobre o terceiro problema, o *homem*, constatamos que a palavra aparece no texto

²⁶⁴ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 130.

²⁶⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 2.04.

²⁶⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.432.

em apenas duas sentenças. Na sentença 4.002, o homem é caracterizado como animal capaz de construir a linguagem. Na sentença 5.641, a ocorrência se dá devido à intenção de Wittgenstein de mostrar que o sujeito metafísico não é o *homem*, tal como este é descrito pelas diversas ciências. Na sentença 6.4312, o homem aparece de modo indireto, ao tratar da noção de *imortalidade temporal da alma humana*. Nela, Wittgenstein afirma que a imortalidade da alma não decorre da análise feita. Portanto, ela não está garantida e, mesmo que estivesse assegurada, ela não ajudaria em nada na solução do enigma da vida. O motivo disto está em que, sugere ele, a vida eterna é tão enigmática quanto a vida presente. Apesar da ocorrência do termo *homem*, no *Tractatus*, ser rara, um aspecto que diz respeito a ele muito nos interessa. Trata-se da *liberdade*.

Tradicionalmente nos referimos à prática como sendo *o reino da liberdade, da deliberação e da escolha*. Aquele que talvez possa ser considerado o mais abrangente, profundo e influente estudo do âmbito do agir humano na tradição racionalista tem como aspecto fundamental a tentativa de afirmar, justificar e explicitar a *liberdade* humana. Estamos falando da obra de E. Kant, particularmente da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Crítica da razão prática*. Kant entende a liberdade como *autonomia*, isto é, a capacidade que todo ser racional possui de dar a si mesmo a lei, tornando-se autolegisador. Sendo assim, seu sistema é orientado no sentido de propor uma ética do *dever* baseada num *imperativo* cuja base inteiramente racional permite falar em *lei moral*, cuja função seria regular toda ação humana. Em nossa contextualização, procuramos mostrar a crítica de Schopenhauer em relação à ética do *dever*. Em nossa leitura, constatamos que, para Schopenhauer, uma ética do *dever* não teria efeito algum sobre a vida das pessoas; ela seria nada mais do que uma construção intelectual rebuscada, restrita a um plano meramente intelectual, sem qualquer aplicabilidade ao homem. Pretendendo afirmar a *liberdade da vontade*, Schopenhauer se opõe a Kant, dizendo que a liberdade não pode ser colocada nos termos do *dever absoluto* nem da *lei de liberdade*. Este modelo não atenderia àqueles que já superaram a infância²⁶⁷. Na verdade, Schopenhauer pretende mostrar que é incorreto atribuir à *vontade* uma posição secundária em relação ao conhecimento, pois ela não seria um ato do intelecto. Diante da necessidade da ação, o intelecto nada poderia no momento da decisão. Enquanto as doutrinas éticas racionalistas ensinam que a *vontade* é consequente e coerente com o seu conhecimento, para Schopenhauer ela é soberana, impenetrável, totalmente

²⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 53.

inacessível ao intelecto²⁶⁸.

Se a redundância é uma falha, erro maior seria, no nosso caso, a omissão de informações. Diante do impasse, optamos pelo mal menor. Por esse motivo, queremos repetir mais uma vez o quanto Wittgenstein foi influenciado por Schopenhauer. Porém, ao fazê-lo agora, iremos destacar aquilo que faz de Wittgenstein um dos mais importantes pensadores do século XX, merecendo, devido à sua genialidade, a atenção daqueles que desejam se situar neste terceiro momento da filosofia, quando a linguagem se torna o foco da atenção. Wittgenstein se confessa, algumas vezes, tributário de grandes nomes da filosofia. Contudo, ele não se limita a parafraseá-los; ele vai além, propondo soluções próprias e originais, ainda que um tanto enigmáticas.

Wittgenstein, no *Tractatus*, fala de *liberdade da vontade* (*willensfreiheit*). Ele não desenvolve o tema da liberdade como nos acostumamos a ver nos filósofos moralistas. A expressão *vontade livre* vai surgir no texto a partir do aforismo 5.1362: “A liberdade da vontade consiste em não poder saber agora quais serão as ações futuras”²⁶⁹. A ocorrência seguinte propõe: “O mundo é independente de minha vontade”²⁷⁰. Até aqui, vemos que Wittgenstein quer deixar claro que não existe qualquer tipo de vínculo lógico entre *vontade* e *mundo*. Então, se acontecesse no mundo um fato que coincida com aquilo que quer a vontade humana, a coincidência seria um mero acaso, pois a *vontade* não tem qualquer tipo de controle sobre os fatos do *mundo*. Não poderia ser de outra forma. Se levarmos em conta que a ética é uma dimensão do sujeito, e este é tido como condição transcendental de possibilidade do mundo, ela é transcendental²⁷¹. O trecho abaixo clarifica esta ideia, mostrando as diferenças de perspectivas sob as quais o mundo pode ser considerado.

Desse modo, os fatos no mundo, quando considerados em si mesmos, não têm qualquer sentido; quando considerados da perspectiva do sujeito transcendental, porém, eles possuem um sentido absoluto. A nossa vida, enquanto fato do mundo, é totalmente arbitrária; enquanto contemplada pelo sujeito transcendental, ela possui um significado ético necessário²⁷².

²⁶⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004, § 55, p. 309.

²⁶⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 5.1362.

²⁷⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.373.

²⁷¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.421.

²⁷² MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 24, n. 77, p. 215, 1997.

Notemos que, diferentemente da lógica, a ética é concebida como reino da mais completa liberdade. Não é o reino da deliberação e da escolha do sujeito empírico, suscetível às situações mundanas acidentais, mas sim o da graça obtida quando o inefável se mostra ao sujeito transcendental. Tudo que diz respeito à esfera dos valores deve se situar fora do mundo, no limite do mundo, coincidindo com o âmbito do sujeito transcendental.

Devemos a esta altura recordar a associação que fizemos dos conceitos *sujeito transcendental*, centro de *apercepção*, *sujeito metafísico* e *vontade enquanto portadora do ético*. Se pudermos nos referir à liberdade, no *Tractatus*, parece-nos que esta deve ser tomada no sentido puramente transcendental. É deste modo que devemos interpretar a afirmação segundo a qual “da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar”²⁷³. Não resta dúvida! Se não há qualquer tipo de relação necessária envolvendo a *vontade* e os fatos, realmente ela não pode ser descrita. Qualquer formulação linguística que envolva a vontade é absurda, um total contrassenso. Contudo, existe um campo de “ação” altamente significativo da *vontade* revelado pelo trecho abaixo:

Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem. Em suma, o mundo deve então, com isso, 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.
274

Entendemos, a partir das afirmações acima e de tudo o que foi dito, que o *Tractatus* se insere numa visão de mundo que afirma a existência da liberdade da vontade num sentido amplo, reconhecendo seu caráter positivo e seu papel preponderante. Provavelmente, como consequência da posição assumida por Wittgenstein a respeito da vontade, em escritos como os *Diários Secretos* nos deparamos com uma batalha bem ao estilo maniqueísta, em que o *bem* – tudo aquilo que se relaciona com o espírito – e o *mal* – a “carne”, enquanto referência a tudo que diz respeito aos desejos e prazeres sensoriais – travam um embate titânico. Margutti, citando Isidoro Reguera, chama nossa atenção para os temas recorrentes ali. Todos se ligam à questão da vontade, principalmente quando entendida no sentido de instância do ético. São eles o *ânimo*, o *espírito*, *Deus* e o *trabalho intelectual*²⁷⁵.

²⁷³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.423.

²⁷⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 6.43.

²⁷⁵ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 126.

No diálogo que Wittgenstein trava consigo mesmo em seus *Diários Secretos*, constatamos diversos registros em que o autor assinala a alternância entre *ânimo* (bom humor) e *desânimo* (mau humor, depressão). Sobretudo no segundo caderno desses *Diários*, encontramos a associação do desânimo com a depressão resultante das derrotas sofridas no combate interior, travado para superar um estado espiritual indigno. Ele fala constantemente em “ânimo instável”, como podemos constatar em anotações que vão de março a abril de 1915: “Mi situación sigue indecisa. Mi ánimo, muy inestable”; “MUY sensual. Espiritu indeciso, intranquilo”; “Situación, sin cambios! — No trabajado. Depresiones. La presión em El pecho. —. —.”²⁷⁶. Parece que o grande desafio do Wittgenstein dos *Diários* consistia em permanecer impassível diante das circunstâncias da vida, fazendo grandes esforços morais para viver no *eterno presente*, dada a natureza efêmera do mundo dos fatos. Uma das coisas que lhe afetavam constantemente o humor era a forma superficial com que seus companheiros de guerra levavam a vida. Ele se referia a eles mostrando um sentimento de repulsa. Sua convicção de que uma vida boa, bela e racional é uma vida feliz²⁷⁷ faz de Wittgenstein um combatente incansável contra as raízes do mal que pode levar o ser humano a perder-se de si mesmo. Reguera exprime com clareza a importância que Wittgenstein dava a manter o ânimo na época dos *Diários*:

Wittgenstein se plantea La felicidad y La alegría como um imperativo moral, igual que El bien o la virtud, equiparando todo ello, además, a la belleza y La racionalidad, suponiendo que lo contrario, la desesperación, son sintomas de lo contrario también, de maldad, vicio, sinrazón y fealdad ²⁷⁸.

A falsidade e o mal são vistos como debilidade. É como se todos tivessem o dever de superar as inclinações para a tristeza, o mau humor, etc., superando até mesmo a inclinação para o suicídio, o qual não resulta de outra coisa senão da falta de ânimo. Wittgenstein revela uma grande sede pela verdade e pela autenticidade, forçando seus pensamentos a se ocuparem constantemente da busca pelo sentido da vida e condenando a fuga da existência pela via do suicídio, considerado, como em Schopenhauer, o pecado capital.

Encontramos alguns registros que indicam o uso por parte de Wittgenstein do *Evangelho segundo Tolstoi* como uma espécie de amuleto. Segundo Monk, Wittgenstein

²⁷⁶ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 131.

²⁷⁷ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 155-156.

²⁷⁸ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 191.

chegou a ser conhecido de seus companheiros de caserna como “o homem com o evangelho”²⁷⁹. “Ayer, trabajado, y no sin algunos resultados. Leído a Tolstoi con gran provecho”²⁸⁰. A biografia de Wittgenstein que consultamos fala claramente da grande influência de Tolstoi sobre Wittgenstein no período em que ele esteve no *front*. Então é razoável ligar a noção de *espírito*, presente do início ao fim dos *Diários*, à compreensão tolstoiniana do tema. Ele escreve: “Una y otra vez me repito interiormente las palabras de Tolstoi: ‘El hombre es impotente en la carne, pero libre gracias al espíritu’”²⁸¹. Segundo Reguera, a noção wittgensteiniana de *espírito* é semelhante ao conceito goethiano de *gênio*, também revelando uma oposição à carne. Talvez seja por isso que, todas as vezes que Wittgenstein registra um estado de ânimo deprimido, aparecem concomitantemente nos *Diários Secretos* referências a um estado de sensualidade exarcebado. A vida segundo o espírito é uma vida livre²⁸². Ela negaria a sensualidade, inclinando o indivíduo à investigação teórica e conseqüentemente para uma vida decente: “Echo de menos una persona decente, pues aqui estoy CERCADO de indecência. Que El espíritu no me abandone y permanezca constante em mi”²⁸³; “Que El espíritu me dé fuerza”²⁸⁴. À semelhança de Kierkegaard e de Tolstoi, para Wittgenstein a tão almejada vida segundo o *espírito* somente pode ser alcançada mediante um mergulho total no caminho de espiritualidade que é o cristianismo.

Segundo Tolstoi, o cristianismo, tal como era vivido e proposto pelas autoridades eclesiásticas da Rússia em particular, apresentava uma série de problemas resultantes de uma espécie de ocultamento da mensagem autêntica de Jesus, desde os primeiros textos dos cristãos – evangelhos e cartas – até os dias do romancista russo. Conforme se pode constatar na nossa contextualização, ao redigir sua versão do *Evangelho*, Tolstoi busca extrair a essência da mensagem de Jesus, excluindo do seu texto tudo aquilo julgado desnecessário. Ele mostra uma convicção firme de que o cristianismo é o caminho seguro em direção à resposta para o enigma da vida.

Parece que Wittgenstein, durante o período que participou da Primeira Guerra, tornou-

²⁷⁹ MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p. 115.

²⁸⁰ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 51.

²⁸¹ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 53.

²⁸² REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 71.

²⁸³ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 89.

²⁸⁴ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 61.

se um seguidor de Tolstói, assumindo uma atitude religiosa e exprimindo nos *Diários* uma avaliação altamente positiva da religião cristã. Após ler possivelmente *O Anticristo*, de Nietzsche, ele faz o seguinte comentário: “Me há impresionado mucho su hostilidad contra el cristianismo. Pues también sus escritos contienen algo de verdad. Cierto es que el cristianismo representa la única vía segura hacia la felicidad”²⁸⁵. Como caminho de espiritualidade, o cristianismo se apresenta como eficaz no papel de ajudar o ser humano no drama existencial para dar um sentido à sua vida, tornando-a decente e fazendo com que valha a pena ser vivida.

Como dissemos, no período da Primeira Guerra Wittgenstein expressou uma religiosidade assumida. Por isto, nos *Diários* a palavra *Deus* aparece com muita frequência, constituindo um tema importante nestes escritos. Sobretudo no *Caderno Terceiro* dessa obra, encontramos traços de religiosidade, ao constatar orações e pedidos de socorro do tipo: “Animo, pues! Dios ayudará”; “que Dios me mejore”; “Dios sea conmigo”; “Que Dios me proteja”; “Gracias sean dadas a Dios. Sólo yo soy un miserable”;²⁸⁶ e tantos outros semelhantes. Parece-nos correta a afirmação de Reguera, segundo a qual neste aspecto tornam-se explícitas as influências de Tolstói, Kierkegaard e William James sobre Wittgenstein. Reguera lembra as diferenças existentes entre religião (credo, rito, magistério), religiosidade (relação pessoal com o *mistério*) e mística (intuições ou sentimentos inefáveis a respeito do misterioso), para afirmar que a experiência mística vivida pelo autor dos *Diários* é de fundo inegavelmente religioso (de religiosidade) e não um mero artifício intelectual adotado por Wittgenstein²⁸⁷.

O trabalho intelectual é o quarto tema recorrente nos *Diários*. Lemos diversas vezes afirmações do tipo: “Trabajo!”; “Trabajado. Lo demás me va mal. No te dejes influir por las personas ordinarias”; “No trabajado”²⁸⁸; “Qué pena ! qué pena! No tengo tiempo para trabajar!”²⁸⁹. Diante da forte inclinação para se chatear com as pessoas comuns que não diziam nada que pudesse lhe interessar, Wittgenstein escreve: “Para llegar a ser bueno, sigue trabajando”²⁹⁰. Ele diz isto um pouco depois de se referir ao trabalho como uma graça.

²⁸⁵ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 109.

²⁸⁶ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 145-153.

²⁸⁷ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 201.

²⁸⁸ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 137.

²⁸⁹ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 153.

²⁹⁰ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 153.

Wittgenstein manifesta, em suas anotações, grande contrariedade quando o mau humor ou as tarefas ordinárias não lhe permitiam pensar, escrever, produzir intelectualmente.

As anotações apresentadas nos *Diários* nos fazem lembrar a posição de Lutero em relação ao trabalho. A máxima luterana segundo a qual “mente vazia é oficina do diabo”, amplamente difundida pelo mundo – sobretudo no mundo germânico –, expressa a doutrina do ex-monge agostiniano que propõe a necessidade do trabalho para se ganhar dignamente o sustento. Da mesma forma, Tolstoi afirma a importância do trabalho simples para se chegar a descobrir um sentido para a vida. Apesar de Wittgenstein, anos depois da publicação do *Tractatus*, ter-se entregado a tarefas como a de simples jardineiro, ao falar de *trabalho* nos *Diários* ele está se referindo ao trabalho intelectual. Este tipo de trabalho, para o pensador austríaco, é sagrado, uma espécie de serviço divino.

Segundo Reguera, os *Diários* narram a guerra pessoal de Wittgenstein; retratam sua batalha diária, envolvendo os opostos vida e morte, carne e espírito²⁹¹. Margutti, ao interpretar o comentário de Reguera, acrescenta que:

"Do ponto de vista das opções oferecidas por Weininger, poderíamos acrescentar que a vitória da carne corresponde à imitação de Weininger, ao passo que a vitória do espírito corresponde à imitação de Cristo"²⁹².

Margutti ainda sugere que um dos motivos pelos quais Wittgenstein foi à Guerra foram seus trabalhos lógicos; a outra motivação foi de ordem moral, configurando uma tentativa de conservar a decência diante do perigo. A luta pessoal de Wittgenstein tinha por objetivo alcançar a condição - diríamos estóica - de *imperturbabilidade* diante dos infortúnios que marcam toda a existência humana.

"Isto constituía para ele a solução do desafio ético que a vida lhe apresentava e tinha um sentido nitidamente religioso de união com Deus na perspectiva do cristianismo tolstoiano, o qual apresentava diversos pontos de contato com as ideias de Weininger"²⁹³.

Outro importante texto de Wittgenstein que pode ajudar a compreender melhor a ética do *Tractatus* é a *Conferência sobre ética*. Ela possibilita perceber com maior clareza a relação entre *valor e sentido da vida*.

²⁹¹ REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 168.

²⁹² MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 24, n. 77, p. 211, 1997.

²⁹³ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 24, n. 77, p. 211, 1997.

Em 1929, Wittgenstein fez uma importante comunicação sobre ética. Em sua conferência, ao contrário do que ocorre no *Tractatus*, Wittgenstein explica detalhadamente o sentido que ele atribui à palavra *ética*, sua posição a respeito de questões relativas aos *valores absolutos* e, finalmente, deixa clara a importância que atribui à ética e à religião.

Ao adentrar no tema, ele afirma que a ética é a investigação sobre o que tem valor, ou sobre o que realmente importa, ou ainda, 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 e acrescenta: “Creio que se observarem todas estas frases, então terão uma ideia aproximada daquilo de que se ocupa a ética”²⁹⁴.

Wittgenstein sustenta a ideia de que a ética trata da esfera dos valores. Ele explica, para a sua platéia, a distinção entre *valores absolutos* e *valores relativos*. Nesse sentido ele escreve: “... apesar de que se possa mostrar que todos os juízos de valor relativos são meros enunciados de fatos, nenhum enunciado de fato pode ser nem implicar um juízo de valor absoluto”. Sua argumentação caminha no sentido de que sobre valores absolutos não se pode falar:

Suponham que alguém de vocês fosse uma pessoa onisciente e, por conseguinte, conhecesse todos os movimentos de todos os corpos animados ou inanimados do mundo e conhecesse também os estados mentais de todos os seres que tenham vivido. Suponham, além disso, que este homem escrevesse tudo o que sabe num grande livro. Então tal livro conteria a descrição total do mundo. O que quero dizer é que este livro não incluiria nada do que pudéssemos chamar juízo *ético* nem nada que pudesse implicar logicamente tal juízo. Conteria, certamente, todos os juízos de valor relativo e todas as proposições científicas verdadeiras que se pode formar. Mas, tanto todos os fatos descritos como todas as proposições estariam, digamos, no mesmo nível. Não há proposições que, em qualquer sentido absoluto, sejam sublimes, importantes ou triviais²⁹⁵.

Ao lermos este trecho, temos a impressão de que Wittgenstein está tentando se redimir por ter escrito uma obra tão enigmática como o *Tractatus*, em que fala tão pouco sobre a ética. A *Conferência* é totalmente diferente, não obstante sustentar as mesmas ideias. Nela, Wittgenstein explica sua concepção ética e assim esclarece um pouco mais a postura assumida no *Tractatus*. Na verdade, ele quer deixar claro que, toda vez que aplicamos a linguagem aos âmbitos ético e religioso, nosso discurso carece de sentido. Se queremos nos referir a valores absolutos ou a Deus, somos obrigados a recorrer a metáforas, porque não encontramos nada nos fatos do mundo que possa corresponder a essas realidades. As metáforas se baseiam em

²⁹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 2. ed. São Leopoldo, Unisinos, 1995, p.2.

²⁹⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 2. ed. São Leopoldo, Unisinos, 1995, p.3.

supostas semelhanças entre o que queremos dizer e os fatos do mundo, mas, quando abandonamos essas metáforas, as semelhanças desaparecem. Isso nos faz perceber que não há conteúdo fático mundano que seja capaz de descrever o que é mais elevado. Em virtude disso, Wittgenstein diz que a falta de sentido constitui a própria essência das expressões sobre a esfera dos valores. Desse modo, se a ética é algo, esse algo possui caráter sobrenatural e, portanto, não-fático. A falta de sentido não é algo a ser superado no momento em que algum intelecto brilhante venha encontrar a análise lógica correta capaz de expressar o que se pretende dizer. A falta de sentido caracteriza uma tentativa de ultrapassar os limites do mundo, um ir além da linguagem significativa, uma corrida contra as paredes de “nossa jaula”. Aqui, recordamos uma sentença citada e discutida anteriormente: “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo”²⁹⁶. Wittgenstein encerra sua comunicação afirmando que a Ética não pode ser uma ciência; ela testemunha uma tendência do espírito humano no seu desejo de dizer algo sobre “o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso” e, por isso, deve ser profundamente respeitada.

Ao contrário de Weininger e tantos outros contemporâneos, que encontraram no suicídio a única saída para aquilo que não tem solução, a saber, o enigma da vida, Wittgenstein parece acreditar numa solução transmundana para a questão do sentido da existência humana. Ele não recorre à “solução” pela via do suicídio, porque este configura a total falta de ânimo, sendo, portanto, um pecado capital²⁹⁷. Todas as questões que dizem respeito ao significado da existência humana somente podem ser experienciadas numa outra esfera, em que se encontra o sujeito metafísico, já que este corresponde à vontade enquanto instância portadora do valor. Por um lado, Wittgenstein se alinha com Schopenhauer no ponto em que as perspectivas de ambos afirmam a necessidade de aniquilação da vontade individual, do sujeito empírico posto como obstáculo para se chegar à experiência mística. Já a Vontade, enquanto arché, que corresponde ao sujeito transcendental, não pode ser aniquilada. Ela se afirma como única realidade que realmente interessa, na busca incansável pelo sentido, busca essa que deve marcar a trajetória humana. Por outro lado, Wittgenstein diverge de Schopenhauer, no ponto em que este último coloca no final da trajetória ética, após o aniquilamento da vontade individual, a contemplação do nada, a vacuidade à semelhança do estado de *nirvana* buscado pelos ascetas orientais. Wittgenstein soluciona a questão do sentido da vida pela contemplação do Deus cristão, assumindo um viés tolstoiano. A

²⁹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008, 5.6.

²⁹⁷ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 24, n. 77, p. 209, 1997.

experiência da guerra foi fundamental para que Wittgenstein confirmasse suas posições em relação ao cristianismo e à religião de um modo geral. Na base de suas convicções religiosas podemos ver claramente as influências de Kierkegaard e Tolstoi, ambos afirmando a sublimidade da experiência do contato pessoal com Deus.

5 CONCLUSÃO

Ao final de nossa tentativa de desvendar a Ética do *Tractatus*, podemos, agora, fazer um breve balanço dos resultados a que chegamos.

Na *Contextualização*, Primeiro Capítulo, em que expusemos e aproximamos as ideias de alguns filósofos cujos traços podem ser encontrados nas páginas do *Tractatus*, tivemos a oportunidade de levantar uma base comum na qual pudemos nos apoiar para esclarecer as origens dos posicionamentos assumidos por Wittgenstein, que em muitos ainda causam perplexidade. Porém, antes de tratar da ética propriamente dita, tivemos que passar pela crítica da linguagem, posto que esta se tornou imprescindível para se entender a ética tractatiana.

Assim, no Segundo Capítulo, *A crítica da linguagem*, constatamos que, além de ter assentado silenciosamente as bases da descrição científica do mundo com base na ideia de que a *proposição* é um *modelo do fato*, estabelecendo, assim, os limites da linguagem, a última sentença do *Tractatus* mostra que o livro cumpriu a função de produzir uma espécie de *douta ignorância*, ao determinar que se deve calar sobre o que não se pode falar. Essa sentença parte da certeza de que não há proposição com sentido na filosofia, e que essa última, portanto, serve apenas como método elucidativo para *mostrar* o que não pode ser *dito*, sem qualquer pretensão de *dizer* alguma coisa. Como os problemas da vida não se reduzem ao nível fático, os enigmas do sentido do mundo e do sentido da existência humana são projetados para um nível em que a atividade especulativa perde a razão de ser. De acordo com a sentença 6.5, não se pode formular questões sobre uma matéria para a qual não exista resposta. Wittgenstein, com o *Tractatus*, num só golpe minou os fundamentos da dúvida cética e do dogmatismo agnóstico, os quais, respectivamente, apontam para a falta de um critério racional que atendesse à exigência básica para qualquer tomada de decisão sobre as diversas teorias da “verdade” e consideram contraproducente qualquer esforço humano com pretensões de conceber e conhecer um sentido transcendente para o mundo e para a existência humana. Uma grande diferença de Wittgenstein em relação àqueles que combateram os mesmos “inimigos” é que sua principal arma não é a argumentação racional. Como vimos, para Wittgenstein o sentido existe e constitui o que há de mais essencial na vida humana, porém não pode ser colocado no nível fático; ele precisa ser projetado para fora do mundo, para o limite do mundo, que ultrapassa o nível fático e por esse motivo não pode ser expresso pela linguagem. É neste sentido que podemos dizer que no *Tractatus* não há uma teoria propriamente dita.

Assim, Wittgenstein cuidou de alertar para o fato de as próprias proposições do *Tractatus* constituírem contrassensos, dizendo que elas servem para elucidar o fracasso de toda tentativa de explicar metafisicamente o sentido da vida. Comparando suas proposições a uma escada, afirma que depois de ter escalado através delas, por meio delas e para além delas, é preciso descartá-las: é preciso tentar dizer o que não pode ser dito e fracassar nessa tentativa para atingir a clarificação silenciosa.

Finalmente, no Terceiro Capítulo, *A ética no Tractatus*, mostramos que Wittgenstein, apoiando-se na distinção entre *dizer* e *mostrar*, oferece um método eficaz para a dissolução de vários problemas. Neste sentido, lemos no final do seu texto que só pode existir dúvida onde existe uma pergunta; uma pergunta, só onde existe uma resposta; e esta, só onde algo possa ser dito. É assim que Wittgenstein resolve a questão fundamental que Mauthner havia deixado pendente. A conclusão a que o *Tractatus* nos permite chegar é esta: da mesma forma que é possível à ciência formular proposições verdadeiras apropriadas para uma descrição do mundo, as questões fundamentais da vida, questões éticas – não alcançáveis pela ciência – não podem logicamente e não devem eticamente ser tematizadas através do discurso racional. A proposta de uma separação radical entre a esfera dos valores e a esfera dos fatos pretende mostrar que tudo que diz respeito ao valor não pode ser resolvido no âmbito teórico, especulativo. Há necessidade de uma experiência limite, a qual se apresenta como condição de possibilidade de contemplar o sentido da vida e o sentido do mundo. A “porta” que permite uma relação entre as duas esferas é representada pelo sujeito transcendental. Uma vez que este não pode ser verificado como mais uma entidade *subsistente* entre os fatos no mundo, ele se *mostra* como evidente na análise que revelou que o valor deve estar “fora” do mundo.

É verdade que a ética do *Tractatus* está excluída do conjunto das disciplinas científicas. Nesse perspectiva, um oponente poderia argumentar que tal posição reduz a importância da ética, já que aqui ela não poderia ser justificada racionalmente. Para alguém que fala do “lugar” ocupado pelos herdeiros da “razão” iluminista, não há alternativa; há que se concordar com tal objeção. Contudo, não podemos perder de vista o contexto em que o *Tractatus* foi concebido. Wittgenstein faz parte de uma geração que sente de forma aguda os efeitos da degradação da moral tradicional, a qual apresenta traços característicos de uma cultura logocêntrica. No *Tractatus*, ele demonstra estar certo de que a ciência não está habilitada para lidar com o que há de mais significativo para o ser humano. Mesmo depois de um exaustivo trabalho que fosse suficiente para responder todas as questões possíveis, mesmo que não houvesse mais questões, os problemas da vida – que não são científicos – sequer terão sido tocados. Tudo isto permite concluir que mesmo o deslumbramento de Wittgenstein

pelas ideias do grande lógico Frege e pelo pensamento de Russell não foi suficiente para afastá-lo definitivamente das doutrinas de Schopenhauer e dos demais pensadores ligados à tendência ético-metafísica.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. 3. ed. Lisboa: Presença Editorial, 1984. v. 13.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- CIVITA, Victor (Ed.). **História das grandes idéias do mundo ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1972, v. 3-4. (Os Pensadores).
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. Trad. Silvana C. Leite. São Paulo: Loyola, 2005.
- FIGUEIREDO, Rubens. **Tolstoi: a literatura que não é literatura**. Cult, São Paulo, n. 132, fev. 2009. Disponível em < <http://revistacult.uol.com.br/novo/dossie> > Acesso em: 08 ago. 2009.
- FREGE, Gottlob. Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática sobre o conceito de número. Seleção e Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. In: PEIRCE, Charles S.; FREGE, Gottlob. **Escritos coligidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980a. 278p. p. 199-278. (Os pensadores)
- FREGE, Gottlob. Sobre a justificação científica de uma conceitografia. In: PEIRCE, Charles S.; FREGE, Gottlob. **Escritos coligidos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980b. 278p. p. 199-278. (Os pensadores)
- FREGE, Gottlob. "Sobre o sentido e a referência". In: FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem**. Tradução de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix, 1978, p. 59-86.
- FREGE, G. **Begriffsschrift, a formula language, modeled upon that of arithmetic, for pure thought** ". L. Nebert (Halle), 1879. Trad. ingl: J. Heijenoort, "From Frege to Gödel", Harvard U, 1967.
- FREGE, Gottlob. **Os Fundamentos da Aritmética**. In: Peirce, Ch. S. Escritos Coligidos. Seleção de Armando Mora de Oliveira. Tradução de Armando Mora de Oliveira e Sergio Pomerangblum. Frege, G. Sobre a Justificação Científica de uma Conceitografia. Os Fundamentos da Aritmética. Seleção e tradução de Luís Henrique dos Santos. 2 ed. S. Paulo: Abril Cultural, 1980.

- GERASSO, Natália. Pesquisas de aprofundamento sobre o romance social na Inglaterra e na Rússia: romancistas e teóricos. Disponível em <http://www.lettras.ufrj.br/veralima/tempo_e_memoria/4b_producao_g2_2005_1/seminarios/hauser_cap3_rom_social/escritores/tolstoi_natalia.htm>. Acesso em 3 ago. 2009.
- GONÇALVES, C. A. V. Uma história bélica e bela: impasses na doutrina neogramática. In: CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOGIA, 1, 1998, São Gonçalo: UERJ, 1997. v. 1. p. 224-237.
- HERTZ, H. **Principles of mechanics presented in a new form**. New York: Dover, 1956.
- JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).
- KIERKEGAARD, Soren. **Journal: extraits**. Trad. du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard, 1949.
- KIERKEGAARD, Soren. **Les miettes philosophiques**. Traduit du danois par Paul Petit. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- KIERKEGAARD, Soren. **Post-scriptum aux miettes philosophiques**. Trd. Du danois par Paul Petit. Paris: Gallimard, 1949.
- KIERKEGAARD, Soren. **Temor e Tremor**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Exposição do livro, 1964.
- MACH, Ernst. **The science of mechanics**. La Salle: Open Court Publishing Co, 1989.

- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. Aspectos da influência de Weininger sobre Wittgenstein. **Síntese: revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 24, n. 77, p. 199-223, 1997.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In: MORENO, A.R. (Org.). **Wittgenstein: ética, estética e epistemologia**. Coleção CLE, v. 43, p. 9-57, 2006.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. O método analítico em filosofia. In: BRITO, Emídio Fontenele de; CHIANG, Luiz Harding. (Org.). **Filosofia e Método**. São Paulo, 2002, v. 15, p. 125-145.
- MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao silêncio**: uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- MONK, Ray. **Wittgenstein, o dever do gênio**. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- MOREIRA, I. C. As visões física e epistemológica de Hertz e suas repercussões. **Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência**, v. 13, p. 33-44, 1995.
- MORENO, Arley R. **Wittgenstein através das imagens**. Campinas, SP: Unicamp, 1995.
- MORENO, Arley R. **Wittgenstein**: ensaio introdutório. Rio de Janeiro: Taurus, 1986.
- PEARS, David. **As idéias de Wittgenstein**. Tradução de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1973.
- REGUERA, Isidoro. Cuadernos de Guerra. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- ROCHA, Frederico Almeida. **A dissociação intuição/discurso como base da argumentação schopenhaueriana em torno da filosofia da vontade**. 1997. Projeto de pesquisa (Relatório final)- Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Filosofia Ciências Humanas.
- RUSSELL, Bertrand. Da denotação. In: RUSSELL, Bertrand. **Ensaio escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 222p. (Os pensadores).

- RUSSELL, Bertrand. **Introdução à filosofia da matemática**. Trad. de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1966.
- RUSSELL, Bertrand. Lógica e conhecimento. In: RUSSELL, Bertrand. **Ensaios escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 222p. p. 30. (Os pensadores)
- RUSSELL, Bertrand. **Lógica e conhecimento**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. 415p. (Os pensadores ; 42)
- RUSSELL, Bertrand. **Os princípios da matemática**. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.
- RUSSELL, Bertrand. **Significado e verdade**. Trad. de Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. **Russell: Vida e Obra**. RUSSELL, Bertrand. **Ensaios escolhidos**. Sao Paulo: Abril Cultural, 1978. 222p. (Os pensadores)
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **De la cuádruple raiz del principio de razón suficiente**. Madrid: Gregos, 1998.
- SIECZKOWSKI, João Batista Cichero. Elementos importantes da obra de Frege "Os fundamentos da aritmética" para uma concepção da metafísica como teoria da estrutura da realidade. **Estudos Leopoldenses: Ciências Humanas**, v.34, n.153, p.117-136, ago.1998.
- STEGMULLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**. São Paulo: EPU, 1977.
- TOLSTOI, Leon. **The gospel in brief**. Translated by F.A. Flowers III. Nebraska, USA: Bison Books, 1997.
- WEININGER, Otto. **Sexo y carácter**. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Apresentação de Francisco Romero. Madrid: Losada, 2004.
- WHITEHEAD, Albert North; RUSSELL, Bertrand. **Principia Mathematica**. New York: Cambridge University Press, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferência sobre ética. In: DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein**. 2. ed. São Leopoldo, Unisinos, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diários secretos**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

WITTGENSTEIN, Ludwig. “**Notebooks 1914-1916**”. Ed. by von Wright & Anscombe, G. E. M. 2 ed. Chicago: The Un. of Chicago Press, 1979.

WITTGENSTEIN, Ludwig. ***Tractatus logico-philosophicus***. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Prefácio. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. ***Tractatus logico-philosophicus***. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008.