

A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein¹

Paulo Roberto Margutti Pinto²

“A linguagem de Wittgenstein é a linguagem da crença muda. Desta atitude, em pessoas aptas para ela, surgirão novas formas sociais que não precisarão de comunicação verbal alguma, mas serão vividas e, por isso, mostradas por essas pessoas. No futuro não se comunicarão os ideais por meio de tentativas de descrevê-los, inevitavelmente falsificadoras, mas apenas mediante modelos de um modo adequado de viver” (Paul Engelman).³

I - Introdução

O objetivo central do presente texto é apresentar uma hipótese relativa à questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. De acordo com essa hipótese, a experiência mística de contemplação do sentido da vida constitui o objetivo central do pensamento de Wittgenstein em todas as suas fases e o sujeito transcendental, entendido como a vontade enquanto portadora do ético, desempenha um papel fundamental nessa contemplação.

A comprovação da importância da experiência mística e do papel nela desempenhado pelo sujeito transcendental já foi estabelecida de maneira relativamente consistente no caso do *Tractatus*, como se pode verificar pela leitura de meu livro *Iniciação ao Silêncio – Análise do Tractatus de Wittgenstein*. Todavia, ela parece encontrar enormes dificuldades no caso das *Investigações*, cuja insistência na pluralidade das formas de vida e dos jogos de linguagem parece apontar na direção do abandono tanto da dimensão ético-religiosa tractatiana como da noção de *sujeito transcendental*. E o silêncio das *Investigações* a respeito desses problemas torna as coisas mais problemáticas. Em que pesem estas dificuldades, parecem existir alguns pontos que permitem fortalecer a hipótese acima levantada.

¹ Publicado em Moreno, Arley (Org.). *Wittgenstein. Ética - Estética - Epistemologia*. Campinas : Unicamp/CLE, 2006, p. 9-58.

² Departamento de Filosofia da UFMG. A presente versão deste texto envolve alterações feitas a partir dos debates realizados por ocasião do III Colóquio Wittgenstein, de 29 a 30/09/2005, no IFCH da UNICAMP. Agradeço aos demais participantes do Colóquio, meus colegas Arley Moreno, Guido Imaguire, Darlei Dall'Agnol, Silvia Faustino, Ivo Ibri e Eduardo Gomes de Siqueira, pelas críticas e sugestões que inspiraram estas modificações, as quais continuam sendo de minha inteira responsabilidade.

³ Engelman, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967, p. 135.

Por motivos de espaço, vou partir do pressuposto neste trabalho, de que existem indícios claros, nos textos e nos registros biográficos de Wittgenstein, de que a dimensão ético-religiosa esteve sempre presente nas suas reflexões e constituiu a parte mais importante de sua filosofia. De maneira análoga ao caso de Kierkegaard, a chave para a compreensão do pensamento de Wittgenstein está na sua postura ético-religiosa. Considerados em conjunto, os indícios mencionados deixam claro que Wittgenstein era fascinado pela religião e que aceitava a pluralidade de manifestações religiosas, embora não acreditasse em milagres e não participasse de rituais religiosos. Sua maneira de lidar com a religião era inteiramente pessoal e original, envolvendo, acima de tudo, a preocupação de ser honesto consigo mesmo e a visão de todos os problemas a partir de um ponto de vista religioso. O pressuposto acima é partilhado por inúmeros autores, dentre os quais se destacam Ray Monk, com a biografia *Wittgenstein – O Dever do Gênio*,⁴ Cyrill Barrett, com o livro *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*,⁵ Isidoro Reguera, com o texto *Cadernos de Guerra*,⁶ Paul Shields, com o livro *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*,⁷ Iris Hermann, com o artigo *Ludwig Wittgensteins Schmerzbegriff im Dialog mit Fernando Pessoa, Franz Kafka und Clarice Lispector*,⁸ Daniel Hutto e John Lippitt, com o artigo *Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein*,⁹ e D. Z. Phillips, com o livro *Wittgenstein and Religion*.¹⁰ A leitura destes autores mostra que a idéia da permanência da religiosidade mística, que funcionaria como pano de fundo para uma mudança na maneira de fazer a filosofia em Wittgenstein, não constitui uma novidade. Todavia, nenhum deles explicitou adequadamente em que consiste essa intuição ético-religiosa de fundo. Para fazer isso, temos de ser capazes de mostrar *como* se dá uma articulação adequada entre a religiosidade mística, que permanece mais ou menos a mesma, e cada uma das diferentes versões da crítica da linguagem, respectivamente no *Tractatus* e nas *Investigações*. Como a discussão deste assunto é bastante longa, deter-me-ei aqui na consideração de quatro pontos, que considero os

⁴ Monk, R. *Wittgenstein. O Dever do Gênio*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1995.

⁵ Barrett, C. *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1991.

⁶ Reguera, I. *Cuadernos de Guerra*. In: Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Edición de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. *Cuadernos de Guerra*, de Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1991, p. 161-231.

⁷ Shields, P. R. *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago and London: The Un. Of Chicago Press, 1993.

⁸ Ver Hermann, Iris. *Ludwig Wittgensteins Schmerzbegriff im Dialog mit Fernando Pessoa, Franz Kafka und Clarice Lispector*. (Veröffentlicht in: *Zeitschrift für Linguistik und Literaturwissenschaft*, September 1999, Jahrgang 29, Heft 115, Heft "Wittgenstein", S. 67-89). Disponível em: <www.lili.uni-bielefeld.de/~zeitung/6witt.htm> Acesso em: 14 jan. 2004.

⁹ Hutto, D. D. & Lippitt, J. *Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein*. In *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xcvi, part III. 1998, p. 263-276. Disponível em <www.herts.ac.uk/humanities/philosophy/Aris_Soc.html>. Acesso em 04/10/2005.

¹⁰ Phillips, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. N. Yor.,: St. Martin's Press, Inc., 1993.

mais importantes para justificar a minha hipótese. Eles podem ser resumidos através das seguintes teses: 1) a concepção de linguagem e a visão de mundo ético-religiosa do *Tractatus*, embora compatíveis, são independentes entre si; 2) a concepção de linguagem das *Investigações* e a visão de mundo ético religiosa do *Tractatus* são compatíveis, permitindo o acoplamento de ambas no período maduro da filosofia de Wittgenstein; 3) seguindo o espírito das afirmações tractatianas sobre o solipsismo, é possível interpretar as críticas feitas a essa tendência por Wittgenstein na segunda fase de sua filosofia como relativas à *dizibilidade* do solipsismo e não à sua *realidade enquanto tal*; 4) as críticas feitas à sublimidade da lógica, nas *Investigações*, dizem respeito à concepção de linguagem do *Tractatus*, que foi rejeitada, e não afetam a visão de mundo ético-religiosa desta mesma obra, visão esta que foi preservada na evolução do pensamento de Wittgenstein. É claro que não será possível justificar aqui de maneira exaustiva essas cinco teses. Uma discussão completa exigiria um livro sobre o assunto. Mesmo assim, pretendo efetuar uma discussão envolvendo pelo menos os argumentos mais relevantes a favor destas teses. Como, porém, a natureza do assunto é tal que não comporta demonstrações seguras, a expectativa é a de que seja possível mostrar, pelo menos em suas grandes linhas, a possibilidade da permanência da perspectiva ético-religiosa na evolução do pensamento de Wittgenstein.

Para realizar esta tarefa, apresentarei inicialmente a minha hipótese, da maneira mais detalhada possível. Em seguida, procurarei justificar cada uma das teses acima indicadas. Finalmente, farei um apanhado das conclusões do debate aqui realizado.

II – Apresentação da hipótese geral

Em 11/06/1916, nos *Cadernos de Notas (1914-6)*, Wittgenstein fez o seguinte balanço de suas crenças àquela época:

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 o 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 comparação 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
acontecimentos.¹¹

Esse balanço constitui uma verdadeira “declaração de princípios”, a qual expressa de maneira bastante enfática a visão de mundo do jovem Wittgenstein. Ela não está formulada de maneira clara e acredito que nunca saberemos ao certo em que consiste o *sentido da vida* para Wittgenstein, dado o caráter privado da experiência envolvida em sua contemplação. Mesmo assim, penso que algumas indicações mais ou menos genéricas podem ser feitas, indicando ao menos a direção seguida pela evolução de seu pensamento. Podemos contar, por exemplo, com alguns indícios nos textos e na vida de Wittgenstein, que fornecem uma noção, ainda que precária, acerca do teor da experiência envolvida. Assim, nos arredores da passagem acima, também nos *Cadernos de Notas*, encontramos diversos comentários sobre a posição filosófica envolvida. Ficamos sabendo, por exemplo, que há duas entidades supremas, o mundo e meu eu independente; que a vontade “entra de fora”, enquanto o mundo “já está lá”, é “dado”; que a vontade é um limite do mundo, enquanto este constitui uma representação; que a vontade é uma pressuposição da existência do mundo, enquanto este é independente da vontade; que a vontade é o sujeito que quer, enquanto o mundo constitui um base para ela; que a vontade dá “significado” às coisas, enquanto o mundo fornece um objeto para a vontade; que a vontade está ligada à ética e à estética, que são a mesma coisa, enquanto o mundo está ligado à lógica. Acreditar em Deus significa acreditar que a vida tem um sentido e que os fatos do mundo não são o fim da questão. O sentido do mundo está “fora dele”.¹² Em que pesem algumas diferenças de detalhe, trata-se fundamentalmente de uma visão de inspiração schopenhaueriana, em que a realidade surge a partir do encontro de duas entidades fundamentais, mutuamente excludentes e complementares: o *sujeito transcendental* e o *mundo*. O primeiro conhece o mundo sem ser conhecido. Ele é o sujeito puro do conhecimento, que possui um corpo, mas não se identifica com ele. A vontade,

¹¹ Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-16*. Ed. by von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. Oxford: B. Blackwell, 1961, p. 72-3.

¹² Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-16*. Ed. by von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. Oxford: B. Blackwell, 1961, p. 73; 74; 77; 79; 83; 84; 85; 87; 89.

enquanto essência do mundo, é que produz o sujeito e suas ações. A vontade é o conhecimento a priori do corpo; o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade.¹³

Essa perspectiva pode ser interpretada como uma forma peculiar de cristianismo, em que em que a renúncia à vontade individual – ou derrota da *carne* e vitória do *espírito* – abre o caminho para a contemplação da Vontade enquanto princípio de onde provêm todas as coisas. Este é, na verdade, o cristianismo de Tolstói, que realiza uma fusão das doutrinas de Schopenhauer com as de Cristo. A adesão de Wittgenstein a essa variante do cristianismo é confirmada pelas referências ao *Resumo do Evangelho*, de Tolstói, e pelas inúmeras e comoventes súplicas que ele faz a Deus nos *Diários Secretos*, as quais também revelam sua personalidade profundamente religiosa.¹⁴

A visão de mundo de Wittgenstein é romântica como a de Schopenhauer, para quem o ser humano possui duas dimensões cognitivas mutuamente excludentes, mas complementares. A primeira delas é o *poder de intuição*, próprio do gênio, aí incluídos o artista e o filósofo. Esse poder intuitivo possui caráter ontológico e consegue contemplar o *quid*, a essência do mundo. A segunda é a nossa *capacidade discursiva*, própria do cientista e do homem comum. Esse poder discursivo possui caráter instrumental e consegue apenas descrever *como* o mundo é. A nossa dimensão discursiva é limitada e só tem importância enquanto oferece um obstáculo a ser vencido para a plena realização da capacidade intuitiva. Esta última corresponde, em Schopenhauer, ao *sujeito transcendental*; em Weininger, ao *centro de apercepção*; em Wittgenstein, ao *sujeito metafísico*, ou, para utilizar uma expressão mais expressiva da minha hipótese, à *vontade enquanto portadora do ético*. Esta entidade ocupa os limites do mundo, numa relação semelhante à que existe entre o olho e seu campo visual. Como o nosso corpo e, portanto, o nosso eu empírico pertence ao mundo, o sujeito transcendental tem com ele o mesmo tipo de relação que entretém com o mundo: sem sujeito transcendental não há corpo, mas não há nada no corpo que indique a presença de um sujeito transcendental “por detrás” do próprio corpo. Do ponto de vista

¹³ Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. de M. F. Sá Correia. Porto: Rés-Editora Ltda., s/d, §§ 2, 5, 18.

¹⁴ Ver Wittgenstein, L. *Diários Secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1991, *passim*. A ocorrência destas súplicas é impressionante. Em 1914, elas aparecem em 6/10, (p. 65), 11/11, (p. 69), 20/10, (p. 75), 25/11, (p. 77), 9/11, (p. 91), 13/11, (p. 93), 26/11, (p. 103), 30/11, (p. 105), 1/12, (p. 105), 2/12, (p. 105), 6/12, (p. 107). Em 1915, elas surgem em 10/02, (p. 125), 13/02, (p. 125). Em 1916, elas retornam em 29/03, (p. 141), 7/04, (p. 143), 18/04, (p. 145), 20/04, (p. 145), 26/04, (p. 145), 27/04, (p. 147), 28/04, (p. 147), 29/04, (p. 147), 30/04, (p. 147), 3/05, (p. 147), 4/05, (p. 147-9), 6/05, (p. 149), 7/05, (p. 149), 10/05, (p. 151), 11/05, (p. 151), 16/05, (p. 151), 21/05, (p. 151), 25/05, (p. 151), 27/05, (p. 151), 28/05, (p. 153), 29/05, (p. 153), 26/07, (p. 155), 6/08, (p. 157), 13/08, (p. 157), 19/08, (p. 157). Ao todo, são 38 ocorrências no período coberto pelos *Diários Secretos*.

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, 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*. É neste sentido que a filosofia schopenhaueriana deve ser entendida, como uma associação entre essas duas tendências. Do mesmo modo, é neste sentido que deve ser entendida a filosofia tractatiana como uma associação entre o *realismo*, representado pelo mundo fático, e o *solipsismo*, representado pelo sujeito transcendental. Para evitar comprometimentos com o psicologismo, porém, Wittgenstein reformulou a distinção schopenhaueriana entre *intuição* e *discurso*, adotando aquela entre *mostrar* e *dizer*. A noção de *intuição*, na primeira dessas distinções, enfatiza a dimensão psicológica do sujeito que intui a realidade, enquanto a noção de *mostrar*, na segunda, enfatiza a dimensão objetiva da realidade que se mostra ao sujeito. Ponto digno de nota tanto em Schopenhauer quanto em Wittgenstein é o fato de que a visão filosófica de base depende de uma experiência de caráter intuitivo que não pode ser racionalmente demonstrada e que, uma vez obtida, fornece uma convicção tão firme que pode durar por toda uma vida.

Cabe observar aqui que, no *Tractatus*, Wittgenstein se inspira em Schopenhauer, mas certamente tem uma idéia diferente do que vem a ser o *sujeito transcendental*. Em Schopenhauer, este sujeito constitui uma condição de possibilidade da representação, condição esta que se encontra nos limites da mesma e cuja ação cognitiva envolve a aplicação, ao objeto da representação, das intuições do espaço e do tempo e da categoria de causalidade. Ora, este não é o caso em Wittgenstein. Em primeiro lugar, ele nos diz, em 2.0232, que os objetos simples que constituem a substância do mundo são desprovidos de cor. Isto significa que, enquanto condições de possibilidade de todos os estados de coisas, os objetos simples também estão “fora” do espaço e do tempo físicos. Os objetos simples estão contidos em um outro espaço, de caráter atemporal, o espaço lógico de todos os possíveis estados de coisas. É isso que leva Wittgenstein a afirmar, em 2.0131, que um objeto espacial deve estar localizado no espaço, ou que uma mancha visual não deve ser vermelha, por exemplo, mas deve ter necessariamente uma cor, assim como um som deve ter uma altura. Apenas os fatos, que surgem a partir das combinações de objetos simples, estão no espaço e no tempo físicos e possuem propriedades determinadas. Assim, diferentemente de Schopenhauer, o sujeito transcendental tractatiano não aplica ao objeto da representação as intuições puras do espaço e do tempo.

Em segundo lugar, Wittgenstein também afirma, em 5.13-56-5.1361 que não se pode inferir, da existência de uma situação, a existência de uma outra e que o nexo causal é a superstição. Além disso, ele completa, em 6.33-6, que a lei de causalidade não é uma lei, e sim a forma de uma lei. Isto significa que o sujeito transcendental tractatiano ou não aplica ao objeto da representação a categoria da causalidade ou a aplica de um modo diferente do schopenhaueriano.

Ao afirmar que Wittgenstein se inspira em Schopenhauer, estou querendo dizer que a função básica do sujeito transcendental deve ser análoga nestes dois autores. Em Schopenhauer, que se encontra numa perspectiva da teoria do conhecimento, esta função consiste em organizar o objeto da representação, através das intuições do espaço e do tempo e da categoria de causalidade. Em Wittgenstein, que se encontra na perspectiva da crítica da linguagem, esta função consiste em organizar a possibilidade de descrever lingüisticamente o mundo, através da aplicação do espaço lógico aos fatos atômicos. Esta parte de minha interpretação converge com a de João Vergílio Cuter, em seu artigo *A Ética do Tractatus*.¹⁵

A visão de mundo até agora apresentada implica em que cada um de nós, do ponto de vista ético, está sujeito neste mundo ao grande desafio de renunciar à vontade individual, para assim colocar em ação o centro de apercepção que nos dá a essência do mundo e, portanto, o sentido da vida. Não é outro o objetivo da declaração de Wittgenstein a Drury, quando disse a este último que não estamos neste mundo para nos divertir.¹⁶ Responder a este desafio é a tarefa fundamental de cada ser humano neste mundo e, no caso de Wittgenstein, ela se encontra radicalizada por um imperativo categórico inspirado em Weininger. De acordo com este último, o ser humano já nasce com o dever de buscar, com autenticidade radical, a clareza conceitual, para, assim, entrar em sintonia com o universo. Aquele que vence suas fraquezas consegue essa sintonia e se realiza como gênio. Com sua atitude, ele contribui para alterar o curso da história. Cristo constitui um paradigma desse tipo de genialidade. Aquele que se deixa dominar pelas suas fraquezas não consegue esta sintonia e não merece sequer viver. O suicídio constitui uma fuga

¹⁵ Cuter, J. V. Gallerani. *A Ética do Tractatus. Analytica*, vol. 7, nº 2, 2003, p. 43-58. As principais diferenças em nossas maneiras de entender a obra talvez estejam na concepção do que seriam os signos e objetos simples e qual o tipo de ligação que eles entretêm entre si. Outra diferença importante está em que concordo com Arley Moreno, para quem João Vergílio fundamenta sua interpretação no *ato de nomear* realizado pelo sujeito transcendental, desconsiderando o fato de que isso envolve uma *aplicação da lógica*, que Wittgenstein descarta na filosofia tractatiana.

¹⁶ Drury, o' C. Some notes on conversations with Wittgenstein. In: Rhees, R. (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford Un. Press, 1984, p. 88. Cit. por Shields, P. R. *Logic and Sin in the Writings of L. Wittgenstein*. Chicago and London: The Un. Of Chicago Press, 1993, p. 6.

covarde ao desafio que este mundo nos oferece, mas surge, para o fraco, como alternativa viável. O próprio Weininger, que se suicidou por não ser capaz de vencer suas fraquezas, constitui um paradigma deste tipo de covardia. *Imitação de Cristo* ou *imitação de Weininger*: eis os modelos de atitude ética diante da vida que balizavam a vida de Wittgenstein no período tractatiano.

Com base nos elementos até agora apresentados, penso que minha hipótese geral sobre a continuidade da perspectiva ético-religiosa na evolução do pensamento de Wittgenstein pode ser formulada como segue. O cerne da visão wittgensteiniana de mundo se encontra na “declaração de princípios” por ele feita em 11/06/1916 e apresentada acima. Esta visão de mundo se encontra também formulada no *Tractatus*, como se pode ver pelos seguintes aforismos:

O mundo é independente de minha vontade (6.373).

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. [...] (6.41).

A ética é transcendental. (Ética e estética são uma só) (6.421).

Da vontade enquanto portadora do ético, não se pode falar. E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia (6.423).

Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos [...]. O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz (6.43).

[...] A solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo (6.4312).

O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é (6.44).

A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico (6.45).

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados [...] (6.52).

Essa visão de mundo, em que a vontade precede o intelecto, constitui o cerne da perspectiva ético-religiosa de Wittgenstein e se manteve praticamente constante durante toda a evolução de seu pensamento. Os textos posteriores ao *Tractatus* a confirmam indiretamente porque ou silenciam a respeito dela ou se revelam compatíveis com ela. Esta afirmação, para ser plenamente justificada, exigiria um exame exaustivo de todos os textos pós-tractatianos relevantes, coisa que não pode ser feita aqui. Já fiz uma parte desse trabalho ao mostrar a compatibilidade entre a visão de mundo ético-religiosa do *Tractatus* com trechos posteriores de *Cultura e*

Valor.¹⁷ Aqui, indicarei apenas dois casos em que outras pistas da compatibilidade podem ser encontradas. O primeiro deles é o das *Observações sobre o Ramo de Ouro*, de Frazer. Ali, Wittgenstein afirma que o maior erro, no estudo das práticas religiosas do homem primitivo, está em buscar uma explicação teórica para as mesmas. Isto só revela a estreiteza da vida espiritual do cientista que pretende fazer tal coisa. Nas sociedades primitivas, a prática e a visão de mundo vêm juntas. O homem primitivo não age a partir de opiniões que ele tem sobre as coisas. O símbolo religioso não repousa em opinião alguma. A compreensão que os selvagens têm dos assuntos espirituais não está muito longe daquela que o inglês do s. XX tem a respeito. O máximo que podemos fazer quando essas questões estão envolvidas consiste em dizer que a vida humana é assim. A solução do enigma da vida não é menos inquietante do que o próprio enigma. Nessa perspectiva, a explicação de Frazer é insatisfatória e ele se revela mais selvagem do que os selvagens que está estudando.¹⁸ Todas essas declarações podem ser interpretadas no sentido de que há algo mais importante por trás das práticas religiosas e que esse algo não pode ser colocado em palavras. Isto pode ser inferido principalmente das afirmações de que o símbolo religioso não repousa sobre uma opinião – que constitui uma expressão lingüística – e de que a solução do enigma não é menos inquietante do que o próprio enigma. O segundo caso em que podem ser encontradas pistas da compatibilidade em questão é o das *Conferências sobre a Fé Religiosa*, em que Wittgenstein reconhece a peculiaridade desse tipo de crença, que regula tudo na vida de alguém. Na questão relativa a acreditar ou não no dia do juízo final, a expressão dessa crença pode desempenhar um papel secundário. A crença religiosa não constitui uma hipótese, uma probabilidade ou um conhecimento. Ela não é uma crença científica nem uma questão de racionalidade. Ela faz parte de um sistema particular.¹⁹ Estas declarações deixam claro que a expressão lingüística da crença religiosa é problemática e que ela não pertence ao domínio do racional. A proximidade com a visão ética tractatiana se revela maior quando, mais adiante, Wittgenstein afirma que *crer* não é uma palavra usada ordinariamente quando se refere à religião. O critério aqui para significar algo diferente está nas evidências, nas reações das pessoas,

¹⁷ Ver Pinto, P. R. M. *A questão da continuidade do pensamento de Wittgenstein*. A ser publicado no livro de atas do Colóquio Wittgenstein, realizado em 2003 pelo Programa de Pós-Graduação da UFC.

¹⁸ Wittgenstein, L. *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Ed. by R. Rhees. Transl. by A. C. Miles, revised by R. Rhees. Retford, Nottinghamshire: The Brynmill Press Ltd., 1979, p. 1; 2; 3; 5; 6; 8-9; 17; 18.

¹⁹ Barrett, C. (ed.). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religion, 1938; 1942-46*. Compiled from the notes taken by R. Rhees, Y. Smithies & J. Taylor. Oxford: B. Blackwell, 1960, p. 53-59.

etc.²⁰ Se o uso ordinário das palavras constitui o critério para a posse de significado, então o discurso envolvendo a crença religiosa possui, em última instância, um estatuto anômalo na filosofia das *Investigações*. O jogo de linguagem religioso pretende significar algo diferente do usual e, para atingir este objetivo, enfatiza, por exemplo, as reações das pessoas. O ponto mais importante a ser destacado nas *Conversações* de Wittgenstein está, contudo, em sua afirmação de que não podemos falar sobre o que vem depois da morte. O máximo que pode ser dito é que estamos associando um uso particular com uma imagem. Mas isso é apenas uma observação gramatical. *Dizer mais do que isso equivale a ser filosoficamente arrogante.*²¹ Esta última passagem fala por si mesma.

Se a perspectiva ético-religiosa permanece constante, o que muda em Wittgenstein é a maneira de exercer a crítica da linguagem, que vai gerar duas concepções diferentes de *linguagem*. No caso do *Tractatus*, a linguagem é *descritiva e privada*. No caso das *Investigações*, a linguagem é *jogo* e possui *caráter público*. Nos dois casos, porém, o objetivo principal está claramente estabelecido no *Prefácio* do *Tractatus*. Ali, Wittgenstein afirma que pretende traçar um limite para a expressão dos pensamentos e que tal limite só pode ser traçado na linguagem. O que estiver além do limite será contra-senso.²² Tudo indica que o objetivo permaneceu o mesmo nas *Investigações*, embora a maneira de traçar o limite no interior da linguagem tenha sido alterada de maneira radical.

Outro ponto digno de nota está em que os resultados das diferentes críticas da linguagem são praticamente os mesmos nas duas filosofias e podem ser resumidos através das seguintes afirmações, espalhadas entre os aforismos do *Tractatus*:

De fato, todas as proposições de nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem (5.5563).

Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão. *O enigma* não existe. Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se *pode* responder (6.5).

O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um contra-senso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar. Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa* ser *dito* (6.51).

²⁰ Barrett, C. (ed.). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religion, 1938; 1942-46*. Compiled from the notes taken by R. Rhees, Y. Smithies & J. Taylor. Oxford: B. Blackwell, 1960, p. 62.

²¹ Barrett, C. (ed.). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religion, 1938; 1942-46*. Compiled from the notes taken by R. Rhees, Y. Smithies & J. Taylor. Oxford: B. Blackwell, 1960, p. 59; 65; 70-72 (grifo meu).

²² Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, Apresentação e Ensaio Introdutório por L. H. Lopes dos Santos. 2 ed. S. Paulo: EDUSP, 1994, p. 131.

Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento deste problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?) (6.521).

Parece-me que todas as afirmações acima poderiam ser adaptadas, com poucas modificações, para se tornarem compatíveis com a filosofia das *Investigações*. Aqui, embora por motivos radicalmente diferentes daqueles do *Tractatus*, também se poderia concluir coisas semelhantes. Não poderei fazer uma justificação detalhada disso, mas vou justificar pelo menos o caso do estatuto do discurso ético. Este, para muitos intérpretes de Wittgenstein, sofreu alterações profundas na passagem da filosofia do *Tractatus* para a das *Investigações*, alterações essas que, devidamente levadas em conta, permitiriam algumas objeções importantes à minha hipótese. A primeira delas está na constatação de que, ao retirar o privilégio concedido à linguagem puramente descritiva, Wittgenstein teria sido levado a admitir a pluralidade dos jogos de linguagem, incluindo o discurso religioso no domínio das expressões dotadas de sentido. Isto significaria uma abertura para o relativo e não para o Absoluto. Esta objeção me foi feita por Sílvia Faustino, durante a apresentação de meu trabalho.²³ De acordo com minha hipótese, contudo, os jogos de linguagem admitidos pela segunda filosofia se referem a manifestações contingentes numa dada forma de vida, não alcançando a região dos valores transcendentais, aqueles que realmente importam. Nesse caso, seria válida não só na primeira, mas também na segunda filosofia de Wittgenstein, a declaração do *Prefácio* do *Tractatus*, segundo a qual se procura mostrar como importa pouco resolver os problemas ligados aos limites da linguagem.²⁴ Com efeito, a solução do problema do sentido da vida não se encontra na determinação desses limites, que nos ensinam apenas o que pode e o que não pode ser dito. O sentido da vida é obtido através de uma experiência de caráter místico. Uma vez alcançada esta experiência, a determinação dos limites da linguagem só auxilia na constatação de que o conteúdo experienciado não pode ser colocado em palavras. É isto que significa o comentário no aforismo (5.62): o que o solipsismo quer significar é inteiramente correto, mas isto é algo que não se pode dizer e que apenas se mostra. Essa idéia está complementada pela observação no aforismo 6.521, segundo a qual aqueles para os quais o sentido da vida se fez claro não são capazes exprimi-lo linguisticamente.

²³ Tendo em vista que esta objeção me foi feita verbalmente, há o risco de que eu não a tenha compreendido de maneira adequada. De qualquer modo, este ponto merece discussão por si só.

²⁴ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, Apresentação e Ensaio Introdutório por L. H. Lopes dos Santos. 2 ed. S. Paulo: EDUSP, 1994, p. 133.

A segunda objeção se baseia numa interpretação alternativa das *Investigações*, segundo a qual não há uma pluralidade de formas de vida. O que existe é a *forma de vida humana*. Este conceito desempenha na gramática filosófica uma função tal que ele não pode ser tomado empiricamente nem transcendentemente. A pluralidade dos jogos de linguagem está ancorada na forma de vida humana. Isto permitiria pensar o místico a partir de nossa perspectiva humana, sem cair no relativismo. Esta objeção me foi feita por Darlei Dall'Agnol, que concorda com B. Williams na idéia de que a evolução do pensamento de Wittgenstein evolui do solipsismo transcendental do *Tractatus*, centrado no “eu”, para o lingüisticismo transcendental das *Investigações*, centrado no “nós”.²⁵ Dall'Agnol pensa que isto faz com que o verdadeiro “sujeito” da linguagem sejamos nós, a forma de vida humana. Nessa perspectiva, Wittgenstein teria deixado de pensar que a linguagem religiosa representa uma corrida contra os limites da linguagem. Na segunda filosofia, os jogos de linguagem religiosos possuiriam seus próprios padrões internos de sentido e objetividade. Mesmo assim, ao coibir os entrecruzamentos dos jogos de linguagem, Wittgenstein estaria também coibindo a teorização da experiência religiosa. Esta última é mais uma questão de *atitude frente ao mundo* do que de um conjunto de crenças teóricas.²⁶

Em resposta a isso, gostaria de observar inicialmente que o estatuto do conceito de *forma de vida humana*, no qual Dall'Agnol se baseia, me parece discutível. Não é fácil compreender algo que não pode ser tomado empiricamente nem transcendentemente. A forma de vida possui uma posição privilegiada, é verdade, mas enquanto constitui o fim da cadeia das razões e não enquanto condição de possibilidade de qualquer conceitualização. Wittgenstein enfatiza o fato de que *falamos assim* porque *fazemos assim*. A prioridade está na ação e não nos conceitos, que dela dependem. Desse modo, o conceito de *forma de vida humana* parece introduzir uma nova entidade no mundo, algo “semi-metafísico” ou “para-essencial”, que consistiria numa mistura de aspectos empíricos e transcendentais. Ora, esta entidade não possui os atributos necessários para permitir uma experiência mística nos moldes buscados por Wittgenstein, que queria sentir-se *absolutamente seguro*, conforme confessa na *Conferência sobre a Ética*. Isto somente seria possível através do sujeito transcendental ou vontade enquanto portadora do ético. Se esse argumento está correto, então Wittgenstein certamente veria a experiência religiosa como uma

²⁵ Williams, B. “Wittgenstein and Idealism”. In: Vesey, G. (ed.). *Understanding Wittgenstein*. N. York: Saint Martin's Press, 1974, p. 79; 85.

²⁶ Estas informações foram obtidas através de troca de mensagens eletrônicas com Darlei Dall'Agnol.

questão de *atitude frente ao mundo* e não como um conjunto de crenças teóricas. Mas ele dificilmente teria deixado de pensar que a linguagem religiosa representa uma corrida contra os limites da linguagem, como se pode inferir da análise que fiz acima das passagens das *Conversações sobre a Crença Religiosa*.²⁷ Para finalizar este ponto, cabe lembrar que o próprio B. Williams, em cuja interpretação Dall'Agnol se baseia, afirma estar oferecendo no máximo um “um vago esboço”, o “delineamento de uma perspectiva” a respeito da filosofia das *Investigações*. Ele não pretende afirmar categoricamente que Wittgenstein manteve uma posição idealista transcendental, mas está apenas oferecendo um modo de avaliar o material posterior ao *Tractatus*.²⁸ Comparando as duas propostas, penso que a minha é mais adequada ao tipo de religiosidade que caracteriza Wittgenstein.

Levando à frente a discussão, gostaria de lembrar que, ainda de acordo com minha hipótese, certos aforismos tractatianos sobre a indizibilidade da ética também seriam válidos nas *Investigações*:

[...] tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto (6.42).

É claro que a ética não se deixa exprimir [...] (6.421).

Sobre o que não se pode falar, deve-se calar (7).

Se entendermos a ética como correspondendo à experiência de contato com o valor absoluto por meio do sujeito transcendental, certamente ela não se deixa exprimir em palavras. Embora haja inúmeros jogos de linguagem de caráter religioso, todos eles pertencem a formas de vida contingentes. Os valores envolvidos não são transcendentais, mas relativos, porque até mesmo a linguagem pública não é capaz de exprimir algo mais elevado. Portanto, até mesmo nas *Investigações* vale a constatação de que, embora exista algo profundamente importante em nossas vidas, esse algo não pode ser colocado em palavras e deve ser contemplado em silêncio.

Entendido deste modo, o sujeito transcendental ou vontade enquanto portadora do ético parece compatível tanto com a perspectiva do *Tractatus* como com a das *Investigações*. Podemos dizer que Wittgenstein esteve sempre interessado, como pensador romântico de tipo schopenhaueriano que sempre foi, no contato com o Absoluto, seja na forma do *quid* ou essência do mundo, seja na forma do *Valor* em sentido absoluto. O mundo sensível, com suas manifestações fenomênicas

²⁷ Reconheço que minha troca de correspondência com Dall'Agnol não foi suficiente para que eu tivesse conhecimento pleno de sua posição. Espero não ter cometido nenhuma injustiça para com ele na discussão acima.

²⁸ Williams, B. “Wittgenstein and Idealism”. In: Vesey, G. (ed.). *Understanding Wittgenstein*. N. York: Saint Martin's Press, 1974, p. 85.

particulares e contingentes, sempre foi um obstáculo ligado à *carne*, para ser vencido pelo *espírito*. Minha hipótese supõe, assim, que a chave de leitura para a filosofia de Wittgenstein é religiosa. O paradigma para a sua compreensão é Kierkegaard, para quem a única verdade do homem é a de Deus, que o homem não pode recuperar em sua integridade.

Um último ponto merece ser destacado aqui. Ao elaborar minha interpretação do *Tractatus*, concluí que os aforismos dessa obra podem ser compreendidos como fazendo parte de uma tentativa bem intencionada, mas fracassada, de dizer aquilo que só se mostra e não pode ser dito. Esta tentativa envolve uma experiência ética necessária para que possamos ver o mundo corretamente, ainda que sob a forma da contemplação silenciosa.²⁹ Esta conclusão parece refletir adequadamente o espírito do *Tractatus*, mas, para ser obtida, exigiu uma investigação que não pôde ficar limitada a critérios acadêmicos estritos. Se isto é verdade, então é bem possível que Wittgenstein tenha deixado seu leitor numa situação muito semelhante no caso das *Investigações*. O trabalho de exegese desta obra não pode prender-se excessivamente ao texto publicado, mas deve buscar subsídios em outros textos de Wittgenstein, em outros autores que o influenciaram e na própria vida do pensador austríaco. A esse respeito, o próprio *Prefácio* das *Investigações* faz uma sugestão digna de nota:

Há quatro anos atrás, tive ocasião de reler meu primeiro livro (*Tractatus*) e esclarecer seus pensamentos. Subitamente pareceu-me que deveria publicar estes antigos pensamentos juntamente com os novos: que os últimos poderiam ser vistos na luz correta apenas por contraste com e contra o pano de fundo de minha antiga maneira de pensar.³⁰

Nesta passagem, Wittgenstein declara explicitamente que as *Investigações* só podem ser compreendidas através do *contraste com e contra o pano de fundo* do *Tractatus*. Aqui, a palavra *contraste* envolve o aspecto da *mudança* da primeira para a segunda filosofia. Para entender esta última, é preciso compreender tanto as críticas feitas à filosofia do *Tractatus* como as conseqüências lógicas dessas críticas, nem sempre explicitadas por Wittgenstein. Já a palavra *pano de fundo* envolve o aspecto da permanência. Esta se liga àquilo que, embora pertencendo à primeira filosofia, não foi abandonado e continuou válido na segunda. Para determinar este pano de fundo, é preciso buscar os aspectos da filosofia do *Tractatus* que não só sobreviveram às críticas, mas se revelaram compatíveis com a nova filosofia, embora tenham sido

²⁹ Ver Pinto, P. R. M. *Iniciação ao Silêncio. Análise do Tractatus*. S. Paulo: Loyola, 1998.

³⁰ Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Transl. by G. E. M. Anscombe. 2 ed. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998, *Prefácio*, sem indicação de página.

deliberadamente silenciados por Wittgenstein. Bartley III, Pears e Chauviré fazem uma leitura semelhante dessa passagem, embora tirem conclusões diferentes.³¹ De qualquer modo, a convergência entre essas leituras e a minha sugere que este é um bom caminho na interpretação das relações entre a filosofia das *Investigações* e a do *Tractatus*. Esta postura metodológica também permite elaborar uma sugestão importante para a minha hipótese: se, nas *Investigações*, Wittgenstein está explicitamente preocupado em corrigir os graves enganos que teria cometido ao escrever o *Tractatus* – dimensão do *contraste* –, ele também estaria implicitamente preocupado em preservar os grandes acertos de sua primeira filosofia – dimensão do *pano de fundo*.

É essa reflexão que me permite supor que a visão ético-religiosa baseada no solipsismo transcendental constitui o pano de fundo da primeira e da segunda filosofia de Wittgenstein, permitindo contemplar misticamente os valores absolutos. Também faz parte deste pano de fundo a constatação de que estes valores não podem ser expressos linguisticamente. A dimensão do contraste entre as duas filosofias é constituída oposição entre a semântica transcendental tractatiana, aplicada à linguagem entendida como fenômeno privado, e a pragmática destranscendentalizada das *Investigações*, aplicada à linguagem entendida como fenômeno público. Nos dois casos, somente os valores em sentido relativo poderão ser linguisticamente expressos. Os valores em sentido absoluto continuam pertencendo ao limite do mundo e jamais poderão ser colocados e palavras. Em síntese, o elemento comum ao *Tractatus* e às *Investigações* está na visão de mundo ético-religiosa; a diferença entre as duas obras está na concepção de *linguagem* e no método usado para investigá-la.³²

³¹ Cfr. Bartley III, W. W. *Wittgenstein*. 2 ed. La Salle, Illinois: Open Court, 1985, p. 131; Pears, D. *Wittgenstein*. 7th impr. Glasgow: William Collins Sons and Co., 1981 p. 95; Chauviré, C. *Wittgenstein*. Trad. de M. L. X. de A. Borges. Rio, Jorge Zahar Editor, 1991, p. 63-4.

³² Se esta interpretação está correta, então Hacker nos dá um exemplo de como Wittgenstein *não deve ser lido*. Para Hacker, as equações do solipsista (*o mundo e a vida são um, o homem é o microcosmo, eu sou meu mundo*) nada têm a ver com o misticismo tradicional e não são descrições de experiências místicas. Elas também não estão ligadas ao estoicismo. Elas expressam a doutrina do *solipsismo transcendental*, que envolve uma crença na idealidade transcendental do tempo e presumivelmente do espaço, uma interpretação perversa da doutrina kantiana da unidade da apercepção juntamente com a reificação schopenhaueriana da unidade da consciência, ao lado de outras doutrinas relacionadas e não digeridas sobre ética, vontade, estética e religião. A originalidade das doutrinas de Wittgenstein é negligenciável, sua genealogia, de duvidosa legitimidade e sua validade, muito questionável. O argumento de Wittgenstein em apoio à inefabilidade do ético é tênue, para dizer o mínimo. Ele depende de nada mais do que a não-contingência do ético, um ponto mais afirmado do que demonstrado. As pseudo-proposições da ética não são tautologias ou contradições, e certamente não é óbvio que os predicados éticos sejam conceitos formais. A carta de Wittgenstein a von Ficker é ou auto-ilusória ou insincera (ver Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 75-6; 83). Tais

III – A independência entre a concepção de linguagem e a visão de mundo ético-religiosa no *Tractatus*

Em geral, os intérpretes de Wittgenstein aspiram mostrar que há uma articulação harmoniosa entre a concepção de linguagem e a experiência mística no *Tractatus*. A realização dessa tarefa envolve a apresentação de uma articulação adequada entre a lógica e a ética. Embora ela seja prenunciada em autores que influenciaram o jovem Wittgenstein, como Weininger, essa articulação não é fácil de realizar. Em meu livro sobre o *Tractatus*, tentei fazer alguma coisa nesta direção, mas o máximo que consegui foi mostrar que a lógica e a ética *se complementam* numa experiência de iniciação. 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 na Primeira Guerra, colocando a própria vida em risco, e que termina na contemplação mística do eterno presente. Quando a experiência mística está envolvida, a tentativa fracassada de dizer aquilo que se mostra mas não pode ser dito produz, por um lado, a clarificação lógica a respeito dos limites da linguagem e, por outro, a contemplação silenciosamente beatífica do sentido da vida.³³ Embora possam ser articuladas de maneira eficaz para atingir os objetivos da contemplação silenciosa, a lógica e a ética se revelaram independentes.

Hacker, em sua interpretação de Wittgenstein, aponta na mesma direção, mas é menos condescendente com qualquer possibilidade de harmonia entre lógica e ética no *Tractatus*. De acordo com ele, é comum ver o *Tractatus* como uma obra completa e integrada, de tal forma que as partes “místicas” sejam uma culminação, repercutindo em tudo o que veio antes. Hacker pensa que isto é, na melhor das hipóteses, enganador, e, na pior, errado. A conexão entre as últimas seções do *Tractatus* e o que veio antes é tênue. Elas não se seguem das seções iniciais do livro. É falso que não se possa aceitar a semântica sem cair no solipsismo, no não-cognitivism ético e no inefabilismo estético.³⁴ A originalidade de Wittgenstein está em sua tentativa de

afirmações só poderiam ser feitas de uma perspectiva excessivamente acadêmica, iluminista, absolutamente alheia à visão de mundo wittgensteiniana, em que a vontade precede o intelecto.

³³ Ver Pinto, P. R. M. *Iniciação ao Silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. S. Paulo: Loyola, 1998, p. 337-358.

³⁴ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 78.

harmonizar estas doutrinas com a teoria sofisticada do significado do *Tractatus*. Diferentemente de Kant e Schopenhauer, Wittgenstein pensava que suas doutrinas idealistas transcendentais, embora profundamente importantes, eram literalmente inexpressíveis.³⁵

No que segue, vou discutir essa interpretação de Hacker, com o objetivo de extrair argumentos favoráveis à minha hipótese. Pode-se dizer que, por um lado, ele está errado, pois é possível mostrar que a conexão entre a última parte do *Tractatus* e as anteriores não é tênue, embora elas sejam independentes. Conforme mencionado acima, a semântica transcendental produz como resultado a constatação de que há coisas importantes que se mostram e não podem ser ditas e, por causa disso, se harmoniza perfeitamente com a visão idealista transcendental, que só pode ser experienciada em silêncio. Tanto a semântica transcendental como a visão idealista transcendental conduzem à contemplação silenciosa. Mas é importante notar aqui que Wittgenstein não estava considerando que a aceitação da semântica transcendental implica na aceitação da visão idealista transcendental, como afirma Hacker. Pelo contrário, para Wittgenstein, a visão idealista transcendental já constitui um ponto de partida, uma convicção íntima, à qual a semântica transcendental vai ser acoplada. Isto pode ser inferido pela simples releitura da declaração de princípios feita em 06/11/1916, nos *Cadernos de Notas*: ali, toda a visão de mundo romantico-schopenhaueriana já está presente *antes* da elaboração da teoria pictórica. Por outro lado, pode-se dizer que Hacker está certo, pois a semântica tractatiana e a visão idealista transcendental são independentes uma da outra. Elas podem ser acopladas, como efetivamente o foram no *Tractatus*, mas a aceitação da perspectiva semântica não implica em cair no solipsismo, no não-cognitivismo ético e no inefabilismo estético. Assim, a originalidade de Wittgenstein está, como pensa Hacker, na tentativa de harmonização entre a sofisticada doutrina tractatiana do significado e a visão idealista transcendental de caráter inexprimível. Neste ponto, o argumento de Hacker fortalece a minha hipótese, pois admite implicitamente que as duas são independentes. Nesse caso, a visão de mundo idealista transcendental pode ser conservada, mesmo se for alterada a maneira de fazer a crítica da linguagem. Isso significa que a originalidade de Wittgenstein poderia ir mais além, pois, nas *Investigações*, ele estaria tentando harmonizar esta mesma visão idealista transcendental com uma nova concepção de *linguagem*, agora entendida como *prática social*.

Há outros pontos da interpretação de Hacker que merecem consideração. Em primeiro lugar, em que pesem as suas considerações favoráveis a uma separação

³⁵ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 76.

entre a parte semântica e a parte mística do final da obra, ele surpreendentemente admite terem caído, juntamente com a teoria tractatiana do significado, o solipsismo e o transcendentalismo implícito que a acompanhavam. Ora, se essas doutrinas estão mal articuladas, como poderia o colapso de uma levar ao colapso da outra? Em segundo lugar, Hacker afirma que as doutrinas éticas permaneceram em 1929-30. Isto gera uma outra dificuldade: como poderiam elas ter permanecido, se seus constituintes essenciais, o solipsismo e o transcendentalismo, já tinham sido abandonados? Não me parece que essas questões possam ser respondidas satisfatoriamente por Hacker. Se seguirmos minha hipótese, porém, as coisas ficam mais claras: a visão ético-religiosa, marcada pelo solipsismo e pelo transcendentalismo, sobreviveu ao colapso da teoria tractatiana do significado e, como tal, pôde ficar flutuando livremente, até ser acoplada a uma nova concepção de linguagem. Todo esse trabalho tenta mostrar, na medida do possível, como isso se deu.

Há dois outros autores cujas idéias contribuem para reforçar minha hipótese. Trata-se de Janik e Toulmin, para os quais a visão tractatiana da ética não pode mais ser defendida com base na perspectiva das *Investigações*, em virtude da incompatibilidade entre as filosofias envolvidas.³⁶ Embora Janik e Toulmin aceitem a idéia de que as *Investigações* devam ser lidas contra o pano de fundo vienense do pensamento de Wittgenstein, eles argumentam que a demolição da perspectiva lingüística do *Tractatus* implica, ainda que de forma inadvertida, a destruição das bases da perspectiva ética da obra.³⁷ A admissão de uma pluralidade de jogos de linguagem nas *Investigações* exige reconhecer que *todas* as expressões lingüísticas são dotadas de significado, em virtude dos papéis por elas desempenhados na forma de vida. Esta constatação teria levado Wittgenstein a abandonar a distinção entre enunciações descritivas e discurso ritual e também aquela entre fatos "dizíveis" e valores "transcendentais". Em virtude disso, na fase final da evolução de seu pensamento, Wittgenstein não teria como rejeitar o argumento segundo o qual, numa dada forma de vida, os jogos de linguagem éticos e religiosos são dotados de sentido como quaisquer outros. Mesmo assim, com base nas conversações de Wittgenstein sobre a crença religiosa, Janik e Toulmin pensam que ele permaneceu, até o fim de sua vida, tão perplexo como sempre com respeito ao caráter do discurso religioso.³⁸ Um ponto digno de nota na análise destes dois autores está em que eles também

³⁶ Ver Janik, A. & Toulmin, S. *Wittgenstein's Vienna*. London: Simon a & Schuster, 1973, p. 230-8.

³⁷ Janik, A. & Toulmin, S. *Wittgenstein's Vienna*. London: Simon a & Schuster, 1973, p. 233.

³⁸ Janik, A. & Toulmin, S. *Wittgenstein's Vienna*. London: Simon a & Schuster, 1973, p. 234.

admitem que a filosofia das *Investigações* não poderia, *em princípio*, justificar nem refutar a dissociação tractatiana entre o reino dos valores e o reino dos fatos. Para explicar como isto seria possível, eles sugerem que talvez o Wittgenstein maduro tenha distinguido entre *sentido* e *conteúdo* das proposições éticas. Com base nela, ele poderia preservar o *conteúdo* essencialmente privado dessas proposições, ficando dispensado da discussão sobre a "verdade" ou "validade" dos critérios públicos que determinariam o seu *sentido*. Isto daria ao argumento da linguagem privada uma função de caráter ético, embora Janik e Toulmin pensem que isto não passa de especulação. Para eles, o máximo que podemos saber a este respeito é que a dicotomia entre fatos e valores era muito importante para Wittgenstein.³⁹

Em minha opinião, a sugestão de que Wittgenstein deve ser compreendido a partir do contexto vienense em que foi educado está inteiramente correta, pois toda a evolução de seu pensamento depende das fortes convicções éticas, de inspiração weiningeriana e krausiana, que ele recebeu em sua formação. Mas a idéia de que a mudança de perspectiva filosófica nas *Investigações* o levou inadvertidamente a entrar em conflito com estas convicções é inadequada. Ela parte do pressuposto de que a filosofia das *Investigações* se opõe à visão de mundo ético-religiosa do *Tractatus* e, para garantir a permanência desta mesma visão de mundo no pensamento do Wittgenstein maduro, força os nossos autores a apelar para o que poderíamos denominar um "descuido" filosófico. Ao formular sua segunda filosofia, nosso pensador teria, "inadvertidamente", destruído as bases da perspectiva ético-religiosa que lhe era tão cara. Assim, a filosofia das *Investigações* rejeitaria a ética tractatiana, mas Wittgenstein não teria percebido isso com clareza, o que explicaria inclusive a sua perplexidade para com a religião, mesmo na fase madura.

Creio que temos dois problemas com essa interpretação. O primeiro deles está em que ela justifica a suposta oposição entre a filosofia das *Investigações* e a visão ético-religiosa do *Tractatus* através do argumento segundo o qual a admissão da pluralidade de jogos de linguagem implica o abandono não só da distinção entre enunciações descritivas e discurso ritual, mas também da distinção entre *fatos dizíveis* e *valores transcendentais*. Certamente, a admissão da pluralidade dos jogos de linguagem envolve o abandono da distinção tractatiana entre enunciações descritivas e discurso ritual. Mas a idéia de que isto envolve também o abandono da distinção entre *fatos dizíveis* e *valores transcendentais* merece qualificações. É verdade, por um lado, que, nas *Investigações*, as enunciações descritivas perdem o *status* privilegiado que possuíam no *Tractatus*. Em virtude disso, a distinção entre *fatos* e *valores* deixa

³⁹ Janik, A. & Toulmin, S. *Wittgenstein's Vienna*. London: Simon & Schuster, 1973, p. 235.

de fazer sentido na segunda filosofia. Mas isto não significa que os valores transcendentais tenham desaparecido ou que perderam a importância para Wittgenstein. Ele poderia ter aderido a uma nova distinção, entre *jogos de linguagem dizíveis* e *valores transcendentais indizíveis*. De acordo com ela, as expressões pertencentes aos diversos jogos de linguagem de uma dada forma de vida estão marcadas pela historicidade e contingência. Os valores que elas expressam são relativos à forma de vida, não são transcendentais nem absolutos. Mas estes últimos poderiam ter continuado acessíveis apenas ao sujeito transcendental, permanecendo tão indizíveis quanto o eram à época do *Tractatus*. Ao usar uma terminologia tractatiana para descrever a situação, Janik e Toulmin escamoteiam esta possível solução, que permitiria, na filosofia das *Investigações*, a coexistência sem contradição da visão de mundo ético-religiosa com a forma de vida contingente. A proposta de Janik e Toulmin no sentido de que talvez o Wittgenstein maduro tenha distinguido entre *sentido público* e *conteúdo privado* das proposições éticas caminha em direção a uma explicação desse tipo, embora estes autores considerem que se trata de pura especulação. Considero frutífera a explicação pelo viés dessa distinção, mas não acho que se trate aqui de *pura* especulação, pois a segunda filosofia de Wittgenstein oferece pistas bastante importantes na direção da hipótese que estou propondo.

O segundo problema com a interpretação de Janik e Toulmin está no apelo que fazem a um “descuido” filosófico por parte de Wittgenstein. Isso envolve uma aplicação muito pobre do princípio de caridade. De acordo com eles, com efeito, um dos maiores filósofos do s. XX, conhecido pela busca incansável da autenticidade e da clareza conceitual, teria experimentado, de maneira mais ou menos inconsciente, e justamente na fase madura de seu pensamento, um conflito entre sua concepção de linguagem e sua visão ético-religiosa. Embora não seja impossível, esta interpretação me parece pouco provável. Seria melhor tentar explicar a permanência da perspectiva ético-religiosa através de uma compatibilidade com a nova concepção de linguagem das *Investigações*. Ora, a existência desta compatibilidade é admitida pelos próprios Janik e Toulmin, que, conforme mencionado, reconhecem que a filosofia das *Investigações* não poderia, *em princípio*, justificar nem refutar a dissociação tractatiana entre o reino dos valores e o reino dos fatos. Desse modo, parece claro que a interpretação destes dois autores envolve uma inconsistência. Por um lado, eles partem do pressuposto de que há uma incompatibilidade entre a visão ético-religiosa do *Tractatus* e a filosofia das *Investigações*. Por outro, eles reconhecem que esta última é compatível com a primeira, uma vez que não poderia, em princípio, refutá-la nem justificá-la. Isto significa que, mesmo se Janik e Toulmin estivessem certos a respeito da oposição entre a visão de mundo ético-religiosa e a filosofia do período maduro, a explicação

deles como um todo é inadequada, em virtude da inconsistência apontada. Mas o ponto importante a destacar aqui está em que a argumentação desses dois autores também contribui para reforçar minha hipótese de que a concepção de linguagem e a visão ético religiosa são independentes entre si no *Tractatus*.

IV – A compatibilidade entre a concepção de linguagem das *Investigações* e a visão ético-religiosa do *Tractatus*

De acordo com minha hipótese, a filosofia das *Investigações* corresponde a uma tentativa de articular a perspectiva ético-mística, que teria permanecido constante por toda a vida de Wittgenstein, com uma concepção de *linguagem enquanto fenômeno público*, decorrente da constatação da existência de erros na abordagem tractatiana e dos resultados produzidos pelos novos estudos logico-gramaticais, a partir das influências recebidas de Ramsey, Brouwer, Sraffa e Spengler. Desse modo, a religiosidade de Wittgenstein teria permanecido mais ou menos intocada em sua pragmática da forma de vida, apesar da recusa da semântica tractatiana.

Para ilustrar a possibilidade de ligar o schopenhauerianismo com uma noção de *linguagem como prática social*, vou recorrer aqui às idéias de Brouwer, o matemático intuicionista cuja conferência *Matemática, Ciência e Linguagem*, proferida em 1929, despertou Wittgenstein para um retorno à atividade filosófica.⁴⁰ De acordo com Brouwer, a matemática, a ciência e a linguagem são as funções principais da atividade humana pela qual a ordem e a inteligibilidade são impostas à natureza. A vontade de viver se manifesta de três maneiras: a) na reflexão matemática; b) na abstração matemática; c) na imposição da vontade por meio de sons. Os dois modos fundamentais de apreensão que a vontade impõe ao mundo são o tempo e a causação. Não há nexos causais objetivos, a causação é meramente o nosso meio de ordenar os fenômenos, capacitando-nos a distinguir a experiência subjetiva do mundo fenomênico. A suposição do mundo objetivo espaço-temporal e fenomênico é o resultado primário da reflexão coletiva da humanidade. A abstração matemática envolve o afastamento da sucessão temporal e da correlação causal para a simples noção de diferença, a partir da qual a série dos números naturais e a matemática podem ser construídas. A essência da linguagem natural está no fato de que ela é um meio de expressão ou transferência da vontade. Sua origem na sociedade primitiva

⁴⁰ Brouwer, L. E. J. *Mathematik, Wissenschaft und Sprache, Monatshefte für Mathematik und Physik*, xxxvi, 1929, p. 153-64. Infelizmente, não consegui o texto original de Brouwer. Tive de me contentar com o resumo feito por Hacker. Ver Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 99-104.

está em gestos e gritos. Em uma sociedade desenvolvida, sistemas de comunicação mais complexos, envolvendo regras gramaticais complexas de uma linguagem organizada, são necessárias. A linguagem é uma função da atividade social do homem. Os usos não-comunicativos da linguagem, como, p. ex., o registro de memórias em solidão, são parasitários com respeito a seus usos sociais. A certeza e a exatidão não devem ser encontradas na linguagem ou na matemática. Incompreensões no discurso e enganos de memória não podem ser nunca eliminados. O empreendimento formalista de construir uma meta-linguagem em que a certeza e a clareza estejam completamente asseguradas é fútil. Trata-se de uma ilusão baseada na fé irrefletida na lógica clássica.⁴¹

Brouwer admite também a existência do *místico* e a ele se refere em sua conferência, definindo-o como o lar mais profundo da consciência, ou seja, como a sabedoria em que a distinção sujeito/objeto desaparece.⁴² Neste lar profundo, nossa experiência oscila entre a imobilidade tranqüila e o ter sensações. Nossa percepção dos objetos e de outras pessoas surge em vários estágios do que Brouwer denomina o *êxodo* do lar profundo pela consciência. Através de um ato livre da vontade, a consciência introduz a percepção do tempo, pré-condição para perceber objetos e pessoas. Através do tempo, é possível distinguir entre o *eu que experiencia* e *aquilo que é experienciado*, pois o primeiro permanece sempre no *agora*, enquanto o segundo retrocede no passado, como memória. Isto constitui a *mente*, que, em seguida, organiza as sensações em *coisas* e em *cadeias causais*. É o próprio *eu* que se prende a estes conteúdos, embora ele possa em princípio libertar-se desta ligação. E essa libertação envolve uma experiência interna em que a percepção do tempo e a distinção eu/mundo desaparece.⁴³ A matemática é construída a partir de nossa

⁴¹ Brouwer, L. E. J. *Mathematik, Wissenschaft und Sprache. Monatshefte für Mathematik und Physik*, xxxvi, 1929, p. 153-64. *Apud* Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 100-101.

⁴² O resumo de Hacker não faz alusão ao misticismo de Brouwer, que não parece ter desenvolvido de maneira detalhada esse assunto em sua conferência. Tudo indica que o apelo a outros escritos seus seja necessário para tornar mais claras suas idéias a este respeito. Infelizmente, também não consegui acessar os demais textos de Brouwer sobre esse tema. Tive de me contentar com as informações extraídas de van Atten, M. & Tragesser, R. *Mysticism and Mathematics: Brouwer, Gödel, and the common core thesis*. Publicado em Deppert, W. & Rahnfeld, M. (eds.). *Klarheit in Religionsdingen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003, p. 145-160. Disponível em <www-ihpst.univ-paris1.fr/_sources/mvan_goedelbrouwer.pdf>. Acesso em 15/07/2004.

⁴³ Este ponto importantíssimo foi tratado por Brouwer em sua conferência, como se pode inferir da seguinte passagem da mesma, traduzida por van Atten e Tragesser: “qualquer um pode ter a experiência interior de que ele pode à vontade se imaginar sem percepção do tempo e sem a separação entre o eu e o mundo das percepções, ou produzir esta última separação por seu próprio esforço” (Brouwer, L. E. J. *Mathematik, Wissenschaft und Sprache. Monatshefte für Mathematik und Physik*, xxxvi, 1929, p. 154. Cit. por van Atten, M. & Tragesser, R. *Mysticism and Mathematics: Brouwer, Gödel, and the common core thesis*. Publicado em Deppert, W. &

experiência do tempo, surgindo por um ato da vontade que não descreve uma realidade independente. A formalização elimina os elementos volitivos. O sujeito criativo não é passível de formalização. Na sabedoria, não há lógica. O objetivo da vida, portanto, está na abolição e no abandono de toda matemática. Ela é pecaminosa, pois introduz o sofrimento e afasta da sabedoria. O acesso a Deus só é possível quando o intelecto é desligado. A prática mística é uma tarefa séria e solitária.⁴⁴

Hacker argumenta a favor de uma possível influência de Brouwer sobre Wittgenstein em direção a uma semântica construtivista, mas se recusa a aceitar a continuidade da perspectiva ético-religiosa na filosofia das *Investigações*.⁴⁵ Contra ele e em favor de minha hipótese, gostaria de sugerir que a influência de Brouwer sobre Wittgenstein pode ter acontecido no sentido de preservar a perspectiva ético-religiosa do *Tractatus*, acoplando-a com uma visão pragmático-construtivista da linguagem nas *Investigações*. Com efeito, as idéias de Brouwer ilustram a possibilidade de combinação de um misticismo de tipo schopenhaueriano com uma concepção de *linguagem enquanto prática social*. Em sua conferência, Brouwer não faz referência direta ao *sujeito transcendental*, mas sua ênfase na vontade e sua descrição schopenhaueriana da libertação do eu como envolvendo uma “experiência interna” em que desaparecem a percepção do tempo e a distinção eu/mundo aponta nesta direção. A atemporalidade e a ausência de distinção entre o eu e o mundo fazem suspeitar que essa “experiência interna” se dê justamente no limite do mundo, no domínio do sujeito transcendental. E as afirmações de que o acesso a Deus depende da desativação do intelecto e de que a prática mística constitui uma tarefa séria e solitária apontam na mesma direção. O mais importante, contudo, está na ênfase que Brouwer schopenhauerianamente coloca na vontade, em detrimento do intelecto. Todas estas teses convergem com a visão ético-religiosa do *Tractatus*. Ora, essas mesmas teses são acopladas com uma concepção de linguagem como atividade social do homem, que a utiliza como instrumento para dominar o mundo. Se isso é verdade, então a filosofia de Brouwer ilustra o fato de que a noção de *sujeito transcendental* não é necessariamente incompatível com a de *linguagem enquanto*

Rahnfeld, M. (eds.). *Klarheit in Religionsdingen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003, p. 145-160. Disponível em <www-ihpst.univ-paris1.fr/_sources/mvan_goedelbrouwer.pdf>. Acesso em 15/07/2004).

⁴⁴ Todas as informações acima, sobre o misticismo brouweriano, foram extraídas de van Atten, M. & Tregesser, R. *Mysticism and Mathematics: Brouwer, Gödel, and the common core thesis*. Publicado em Deppert, W. & Rahnfeld, M. (eds.). *Klarheit in Religionsdingen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003, p. 145-160. Disponível em <www-ihpst.univ-paris1.fr/_sources/mvan_goedelbrouwer.pdf>. Acesso em 15/07/2004.

⁴⁵ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 102; 104.

fenômeno público. Nessa perspectiva, a influência exercida por Brouwer sobre Wittgenstein poderia ser justamente no sentido de levar este último a alterar sua concepção tractatiana de *linguagem como fenômeno privado* para a sua concepção mais madura de *linguagem como fenômeno público*, sem abandonar por causa disso a visão ético-religiosa de mundo, baseada na noção de *sujeito transcendental*.⁴⁶

Um outro autor importante para ilustrar a possibilidade de ligar o schopenhauerianismo com a idéia de linguagem como *prática social* é Mauthner. Vale a pena observar aqui que a segunda filosofia de Wittgenstein corresponde, de algum modo, a um retorno às idéias ou pelo menos ao espírito filosófico de Mauthner. Com efeito, apesar de explicitamente mencionado e criticado no aforismo 4.0031 do *Tractatus*, Mauthner defende muitas doutrinas que reaparecem, muitas vezes em forma implícita, nas *Investigações*. Dentre elas, destacam-se a idéia da *crítica da linguagem* como descrição das práticas linguísticas, a ênfase no *uso* como perspectiva mais adequada para compreender a linguagem, a concepção de linguagem como *fenômeno público*, como *força social*. Até mesmo a conhecida metáfora wittgensteiniana, que associa a linguagem a uma cidade e seu crescimento, encontra suas origens em Mauthner. Ora, ele também defende uma concepção de *misticismo*, segundo a qual há um sujeito metafísico capaz de intuir a verdadeira realidade. O *eu*, como representação da realidade, é uma ilusão da linguagem. O sentimento do *eu*, porém, é reconhecidamente uma realidade efetiva. Levado ao extremo, este sentimento corresponde ao solipsismo, que consiste na afirmação de que somente o meu *eu* é real. Nessa perspectiva, o solipsismo é logicamente irrefutável, mas alienado, porque não pode ser logicamente comprovado. O sujeito metafísico é irrepresentável, o que torna impossível a ciência do espírito. Daí a necessidade de calar-se, que depende do caráter. O ponto de chegada da filosofia é o silêncio.⁴⁷

Certamente, Brouwer e Mauthner não tiveram suas doutrinas integralmente adotadas pelo segundo Wittgenstein. Na verdade, há diferenças marcantes entre eles. Mas o que importa aqui é destacar o fato de que tanto Brouwer como Mauthner ilustram muito bem a possibilidade de se compatibilizar um misticismo baseado na noção de *sujeito transcendental* ou de *vontade enquanto portadora do ético* com uma concepção de *linguagem como prática social*. E as ligações entre estes autores e as

⁴⁶ Neste ponto, alguém poderia objetar que essa influência dificilmente teria ocorrido, em virtude das críticas feitas por Wittgenstein a Brouwer nas *Notas sobre a Filosofia da Matemática*. Em resposta a isso, eu diria que as críticas a Brouwer se referem à sua concepção de matemática, e não ao seu misticismo, que pode ser bastante análogo ao wittgensteiniano.

⁴⁷ Mauthner, F. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Zur Sprache und zur Psychologie*. Dritte Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Erster Band, 1921, p. 668-669.

idéias de Wittgenstein contribuem para reforçar a minha hipótese da permanência da visão de mundo ético religiosa na filosofia das *Investigações*.

V – A interpretação das críticas ao solipsismo na segunda filosofia de Wittgenstein como relativas à sua dizibilidade e não à sua realidade

Para realizar o que estou propondo nesta etapa, começarei pela discussão das idéias de Hacker, pois este autor defende uma tese que se opõe frontalmente à minha hipótese. Ele argumenta que a mosca arquetípica a ser libertada da garrafa é o solipsista e que a refutação do solipsismo em Wittgenstein tem três fases. A primeira está nos escritos e relatórios do período de transição de 1929 ao ano acadêmico de 1932/3. As *Bemerkungen* são particularmente importantes aqui, mas as notas de Waismann e Moore também têm o seu valor. A segunda fase, mais reveladora, no que diz respeito à denúncia dos erros do solipsismo em particular e do idealismo em geral vai de 1933 a 1936. O *Caderno Azul* e as *Notas para Conferências sobre “Experiência Privada”* e *“Dados Sensoriais”* contêm os argumentos mais importantes de Wittgenstein para refutar o solipsismo.⁴⁸ A terceira fase encontra sua expressão completa nas *Investigações* e em *Zettel*. Nesses textos, o interesse manifesto e direto com o solipsismo diminui e seu lugar é tomado pelo argumento da linguagem privada, do qual já há um breve esboço nas *Notas para Conferências*. Embora o solipsismo seja mencionado apenas de maneira indireta, a maior parte dos argumentos desenvolvidos na segunda fase reaparecem numa forma altamente condensada nas *Investigações* e em *Zettel*.⁴⁹

Em sua análise, Hacker destaca três definições que Wittgenstein deu do solipsismo: 1) sempre que algo é realmente visto, sou eu que o vejo (*Caderno Azul*); 2) a única realidade é minha experiência presente (*Conferências de Wittgenstein em 1930-33*, de Moore); 3) sempre que algo é visto, é isto que é visto (*Caderno Azul*). A partir delas, Hacker faz um apanhado dos principais argumentos usados por Wittgenstein contra o solipsismo, antes de chegar ao da linguagem privada. O primeiro desses argumentos mostra que é redundante para o solipsista dizer que só sua experiência do *momento presente* é real. O segundo mostra que o *eu* do solipsista não faz referência ao eu empírico, mas sim ao “olho geométrico”, que constitui uma condição formal de existência da representação. O terceiro mostra que, ao falhar em

⁴⁸ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 185.

⁴⁹ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 186.

dar uma explicação adequada do sujeito da experiência, o solipsista não pode explicar o que significa *possuir* uma experiência. O quarto mostra que, ao invés de dizer *quando algo é visto, sou sempre eu que o vejo*, o solipsista deveria dizer *quando algo é visto, sempre algo é visto*. O quinto mostra que o solipsista está errado quando pensa que um predicado experiencial pode ter sentido mesmo se sua atribuição a outros é inconcebível. O sexto e último argumento mostra que, ao apontar para seu campo sensorial e dizer *quando algo é visto, é isto que é visto*, o solipsista rouba de seu gesto qualquer sentido possível, pois está conectando inseparavelmente aquilo que aponta com aquilo que é apontado.⁵⁰

Hacker pensa que o argumento mais importante de Wittgenstein contra o solipsismo em particular e contra o idealismo em geral é o da linguagem privada. Ele solapa tanto o solipsismo propriamente dito como o solipsismo metodológico, do mesmo modo que refuta o idealismo e o fenomenismo lingüístico.⁵¹ O argumento tem dois aspectos principais. Por um lado, ele envolve uma crítica detalhada a uma teoria do significado. Por outro, ele constitui uma crítica a um conjunto de doutrinas epistemológicas e metafísicas que geram uma série de incompreensões quanto à natureza da experiência e do conhecimento. Dentre estas doutrinas enganadoras, destaca-se o solipsismo, tanto em sua forma transcendental como em outras. Mas o idealismo, o fenomenismo e o realismo epistemológico também fazem parte da lista. É óbvio que o adversário de Wittgenstein no debate representa as pressuposições da metafísica e da epistemologia modernas, de Descartes ao positivismo lógico.⁵² Uma das teorias epistemológicas pressupostas pelo lingüista privado é o solipsismo, que constitui uma conjunção da doutrina da privacidade epistêmica – só eu sei o que experimento – com a doutrina da posse privada – só eu possuo a experiência – e com a teoria do significado privado – só eu entendo o que esta palavra significa. A palavra *experiência* quer dizer algo que é unicamente meu. Supor que poderia haver outros sujeitos é contra-senso; acreditar que outros têm experiências é fazer uma hipótese que transcende a experiência; esta hipótese não poderia ser garantida pelo significado.⁵³ Em sua crítica à doutrina da privacidade epistemológica, Wittgenstein mostra que não apenas podemos conhecer algumas vezes o estado interior de outras pessoas, mas também que algumas vezes dizemos de uma pessoa que ela nos é

⁵⁰ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 201-212.

⁵¹ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 201.

⁵² Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 215-216.

⁵³ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 232-233.

completamente transparente.⁵⁴ Em sua crítica à doutrina da posse epistemológica, Wittgenstein mostra que, enquanto faz sentido dizer que minha dor é a mesma que a de outra pessoa, é também possível para nós dois termos a mesma dor. O critério para a posse da dor não é dado pela localização da dor no corpo, mas a conduta de dor da pessoa que sofre. Quem manifesta a dor é quem a possui.⁵⁵ Desse modo, a proposição *as sensações são privadas* pode ser interpretada como exprimindo não verdades metafísicas, mas apenas verdades gramaticais – privacidade epistemológica e de posse – de maneira comparável a *paciência se joga sozinho*.⁵⁶

Talvez Hacker tenha razão, quando afirma que a mosca arquetípica a ser libertada da garrafa é o solipsista. Resta saber, porém, em que consiste a almejada libertação. Para esclarecer essa questão, farei a distinção entre *solipsismo vivenciado* e *solipsismo linguisticamente descrito*, que se encontra implícita no aforismo 5.62: “o que o solipsismo quer significar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra”. O solipsismo vivenciado corresponde à experiência do *centro de apercepção*, do *olho geométrico* que existe em cada um de nós e decorre do fato de que tal centro está no limite do mundo e constitui uma condição de possibilidade deste. O solipsismo vivenciado é de tipo schopenhaueriano, envolvendo a contemplação de valores absolutos pelo sujeito transcendental. Não há aqui qualquer privacidade, seja epistemológica, seja de posse, porque, no domínio da essência, dos valores absolutos, não há distinção entre sujeito e objeto, esvaziando-se assim a idéia de *experiência privada*. Até mesmo o uso do termo *solipsismo* é perigoso aqui, pois não se trata de um sujeito único e fechado em si mesmo, como no caso do cartesianismo, mas de um centro de apercepção que, quando colocado em ação, se identifica de algum modo com uma “síntese dos contrários”. Com efeito, se o *eu penso* kantiano é schopenhauerianamente deslocado para o limite do mundo, transformando-se num ponto sem dimensões que tangencia os fenômenos, ele se torna paradoxal. Apesar de compartilhar alguma coisa com os fenômenos no ponto de tangência, ele não pertence ao mundo e não pode ser descrito através dos atributos mundanos, exigindo o exercício da intuição para entrar em ação. Não há espaço para a demonstração racional nesta visão profundamente romântica. É exatamente isso o que acontece no *Tractatus*, embora de maneira mais ou menos implícita: o sujeito metafísico existe e “vê” o mundo, mas não faz parte do mundo.

⁵⁴ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 245.

⁵⁵ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 246-247.

⁵⁶ Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 249.

A tentativa de descrever lingüisticamente o solipsismo transcendental enfrenta o desafio de colocar em palavras a situação paradoxal acima. Como o sujeito transcendental “toca” o mundo em pelo menos um ponto, o filósofo que tenta descrever tal sujeito se vê na contingência de ter de usar os atributos fenomênicos do ponto de tangência para caracterizar algo que está “para além” daquele ponto. Ao tentar este empreendimento no *Tractatus*, Wittgenstein foi levado a elaborar uma descrição envolvendo a conjunção do princípio de imanência cartesiano, ligado à privacidade epistemológica e à de posse, com uma concepção da linguagem como fenômeno privado. A concepção de linguagem como fenômeno privado se acha expressa, no *Tractatus*, no aforismo 5.6: “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo”. Isto é explicado por um pequeno trecho do aforismo 5.62, que Russell, em sua *Introdução ao Tractatus*, interpreta corretamente da seguinte maneira:

que o mundo seja *meu* mundo revela-se no fato de que os limites da linguagem (a única linguagem que eu entendo) indicam os limites de meu mundo.⁵⁷

Como se pode ver, a *minha linguagem* constitui a única linguagem que eu entendo e são os limites desta linguagem que significam os limites de *meu* mundo. O apelo às expressões *minha linguagem* e *meu mundo* ilustram a concepção de linguagem e o cartesianismo da descrição feita por Wittgenstein. Mas essa descrição e todas as demais do *Tractatus*, abrangendo a obra como um todo, estavam fadadas ao fracasso em sua própria origem. Com efeito, o centro de apercepção está “fora” do mundo e da linguagem. Ele não pertence ao nível do discurso e só entra em ação quando a vontade individual é negada.

Com base na distinção feita acima, pretendo defender aqui que Hacker não leva em conta a diferença entre o solipsismo vivenciado e o lingüisticamente descrito, tal como ocorre no *Tractatus*. Isto o leva a acreditar que a impossibilidade de expressar lingüisticamente o solipsismo corresponde à rejeição do solipsismo vivenciado. Ora, a tentativa fracassada de colocar em palavras o solipsismo vivenciado constitui o fundamento da visão ético-religiosa de Wittgenstein no *Tractatus*. Se esta última permaneceu constante na evolução do pensamento de nosso autor, então a mesma tentativa deve fazer parte da filosofia das *Investigações*. Desse modo, os inúmeros argumentos elencados por Hacker, na segunda filosofia de

⁵⁷ Russell, B. Introdução. In: Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, Apresentação e Ensaio Introdutório por L. H. Lopes dos Santos. 2 ed. S. Paulo: EDUSP, 1994, p. 124. Ver também, a esse respeito, Marques, J. O. de A. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Luiz H. Lopes dos Santos (trad.), In: *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofia. Wittgenstein*. vol. XVIII, nº 2, outubro de 1995, p. 458.

Wittgenstein, não são, como ele pensa, contra o solipsismo vivenciado. Eles são dirigidos contra a tentativa de descrição lingüística da experiência solipsista. Em outras palavras, é possível interpretar todos os argumentos de Wittgenstein contra o solipsismo como sendo contra a dizibilidade da intuição solipsista, a qual continua sendo uma experiência fundamental na vida humana, embora não possa ser colocada em palavras. Dada a profundidade e a força das convicções geradas pelo solipsismo vivenciado, tudo indica que ele sobreviveu na evolução do pensamento de Wittgenstein, tendo sido, nas *Investigações*, acoplado a uma concepção de linguagem como fenômeno público, de acordo com o modelo proposto por Brouwer e, de certo modo, renunciado por Mauthner. De acordo com minha hipótese, é nesse espírito que a argumentação de Wittgenstein deve ser compreendida, tanto na primeira como na segunda filosofia.

VI – A sublimidade da ética pode ser interpretada como independente da sublimidade da lógica

Uma última dificuldade, bastante forte contra o estabelecimento da minha hipótese, tem a ver com o papel desempenhado pela lógica na intuição mística tractatiana. Com efeito, embora constitua a essência do mundo no *Tractatus*, a lógica perde a sua sublimidade nas *Investigações*. Ora, se ela está ligada à essência do mundo e se seu *status* privilegiado foi abandonado posteriormente, isto leva a crer que a visão ético-religiosa, a ela ligada, também foi abandonada na nova filosofia de Wittgenstein. Há inclusive uma passagem nos *Cadernos de Notas* que confirma essa tese, pois nela a ética é definida como a contemplação do mundo *sub specie aeternitatis* e que isto equivale a ver algo juntamente com todo o espaço lógico.⁵⁸

Todavia, em defesa de minha hipótese, gostaria de lembrar um aspecto importante da filosofia de Schopenhauer. Nela, a função organizadora do sujeito transcendental na constituição da representação desempenha um papel muito reduzido na *transformação transcendental* que corresponderia à experiência mística. Essa última ocorre através da negação da vontade, que envolve o abandono das aparências individuais para chegar à contemplação da essência do universo. Essa contemplação é marcada pelo esquecimento de si mesmo como indivíduo, pela negação do corpo, pelo desinteresse com relação às coisas do mundo. Isto produz, como consequência, a transformação radical da representação, que não mais opõe

⁵⁸ Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-16*. Ed. by von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. Oxford: B. Blackwell, 1961, p. 83.

sujeito e objeto, unificando-os no êxtase.⁵⁹ Esta experiência, tal como descrita por Schopenhauer, poderia ser mais ou menos adaptada à perspectiva tractatiana. Não me atreverei, porém, a empreender essa tarefa aqui, dado o elevado grau de especulação que ela envolveria. O máximo que posso fazer é deixar indicada essa possibilidade, dado o caráter eminentemente privado e inexprimível da experiência em questão.

Se esta possibilidade é aceitável, a inspiração schopenhaueriana do *Tractatus* permite que, de algum modo, a experiência mística seja separada da lógica enquanto espaço *a priori* de relações que emuladura o mundo fático. A lógica constitui condição de possibilidade da descrição lingüística do mundo, mas pode ser schopenhauerianamente “abstraída” quando o sujeito transcendental entra em ação para contemplar a vontade enquanto princípio fundante de toda a realidade. Desse modo, existe uma possibilidade de que, embora sublime por constituir a essência do mundo fático, a lógica deixe de ser importante quando o sujeito transcendental contempla o *quid*. Este sujeito veria o mundo enquanto manifestação da vontade para além do espaço lógico, na fonte de todo ser.

Este argumento poderia ser reforçado se nos lembrarmos de que, embora a lógica e a ética se complementem de maneira harmoniosa no *Tractatus*, elas não se confundem. A transcendentalidade da lógica não é da mesma ordem que a da ética. Isto envolve uma diferença entre o *mostrar lógico* e o *mostrar místico*. No *Tractatus*, Wittgenstein entende a linguagem como essencialmente descritiva e adota a perspectiva de uma semântica transcendental para investigá-la. Em virtude disso, ele postula as condições transcendentais de possibilidade da linguagem descritiva, condições essas que possuem um estatuto paradoxal. Por um lado, elas estão presentes em toda proposição dotada de sentido. Por outro, elas não podem ser descritas através de uma proposição dotada de sentido, já que esta, para ser dotada de sentido, teria de pressupor as condições mesmas que pretende descrever. Daí o apelo ao *mostrar lógico*, que revela algo presente na proposição dotada de sentido, como sua condição de possibilidade, mas que não pode ser descrito através de uma proposição. Isto significa postular que aquilo que se *mostra logicamente* só pode ser contemplado pelo sujeito transcendental, mas numa perspectiva diferente do *mostrar místico*. Seguindo o espírito da experiência schopenhaueriana apresentada acima, que deve constituir a matriz da experiência tractatiana, o *mostrar místico* envolve não as condições de possibilidade da proposição, mas a abstração da lógica e a contemplação beatífica, pela vontade enquanto portadora do ético, do sentido da vida

⁵⁹ Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. de M. F. Sá Correia. Porto: Rés-Editora Ltda., s/d, § 54; § 123.

que está “fora da linguagem”. Aqui, a vontade contempla a si própria como *quid*, ou seja, a vontade contempla o valor absoluto enquanto objeto ético existente numa dimensão transcendental. É difícil dizer em que consiste isso, mas, como se trata de um *quid*, possivelmente a vontade estaria contemplando o Ser enquanto Belo, Bom, Verdadeiro e Racional.⁶⁰

Para reforçar o argumento a favor da distinção acima e do real papel desempenhado pela lógica na filosofia de Wittgenstein, vou recorrer ao trabalho de Daniel Hutto e John Lippitt, *Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein*.⁶¹ Neste brilhante texto, estes autores defendem a existência de uma ligação entre Kierkegaard e Wittgenstein, contestando as interpretações de James Conant e Cora Diamond.⁶² Estes últimos põem em questão a idéia de que Kierkegaard e Wittgenstein tenham seriamente defendido a perspectiva de que devemos reconhecer algo que é, ao mesmo tempo, contra-senso e significativo. Por motivos de espaço, vou limitar-me aqui à discussão das idéias de Wittgenstein. Para Conant e Diamond, o que define a continuidade da filosofia de Wittgenstein é o processo terapêutico de conduzir o leitor de um contra-senso disfarçado para um contra-senso manifesto. Em virtude disso, Hutto e Lippitt denominam tal posição *interpretação terapêutica* de Wittgenstein e argumentam que a mesma pode obscurecer importantes aspectos do desenvolvimento e do próprio caráter de seu pensamento.

Como alternativa às interpretações doutrinal e terapêutica, Hutto e Lippitt oferecem uma *interpretação evolutiva*. Para entendê-la, consideremos a proposição 6.54 do *Tractatus*, segundo a qual aquele que compreende Wittgenstein eventualmente reconhece as proposições do livro como contra-sensos e as abandona de maneira semelhante a quem deixa de lado uma escada, depois de subir através dela. A leitura *terapêutica* da revogação do *Tractatus* tenta fazer sentido da alegação de que devemos jogar fora a escada sem nos comprometermos com a idéia de que a obra culmina em um paradoxo irreconciliável. Wittgenstein emprega conscientemente um método “estritamente incorreto” para fins terapêuticos: ele faz com que o leitor perceba a impossibilidade da filosofia tradicional ironicamente deixando-o imaginar que pode conferir sentido às pseudo-proposições tractatianas para depois subitamente

⁶⁰ Há pistas para isso em algumas passagens dos *Diários Secretos*. Ver Wittgenstein, L. *Diários Secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1991, p. 67; 71; 143; 155; 157.

⁶¹ Hutto, D. D. & Lippitt, J. Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein. In *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xcvi, part III. 1998, p. 263-276. Disponível em <www.herts.ac.uk/humanities/philosophy/Aris_Soc.html>. Acesso em 04/10/2005.

⁶² Ver Conant, J. Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense. In: Cohen, T. et al. (eds.). *Pursuits of Reason*. Texas Tech Un. Press, 1993 e Diamond, C. *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press; London: Bradford Books, 1991, Chapter 6, Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*, p. 179-204.

puxar o tapete debaixo de seus pés. O problema com esta leitura é que ela não explica a mudança substancial de abordagem nas *Investigações*, em que o método “estritamente incorreto” do *Tractatus* é substituído pelo de oferecer lembretes de como funciona a linguagem. Além disso, a leitura terapêutica não consegue explicar essa dificuldade recorrendo à vida e à obra de Wittgenstein.

De acordo com a leitura *evolutiva* de Hutto e Lippitt, a proposição 6.54 deve ser entendida como expressão de uma conclusão problemática e, portanto, como um incitamento ao seu desenvolvimento futuro e um ímpeto para o refinamento da abordagem filosófica. Nesta perspectiva, a revogação da proposição 6.54 envolve a percepção de uma tensão genuinamente presente na filosofia de Wittgenstein. Ele tinha herdado, de maneira não crítica, uma concepção sobre a essência da linguagem como representação dos fatos que resultou na idéia da *forma geral da proposição*. Mas esta última não se encaixa bem ao viés transcendental do *Tractatus*. Isso permite constatar que este livro constitui uma primeira tentativa imperfeita de tratar sistematicamente essa questão através da concepção de filosofia como atividade de clarificação que objetiva evitar o contra-senso. A posição de Wittgenstein a respeito do contra-senso se revela em seu ataque à idéia de que as constantes lógicas representam objetos. Tal ataque só faz sentido contra o pano de fundo da teoria pictórica, que articula as condições de possibilidade da representação lingüística dos fatos. As proposições da lógica são não-representacionais, ou seja, não podem ser capturadas pela linguagem fatural. As tabelas de valores-verdade do *Tractatus* são estratégias para mostrar que os signos para as conectivas lógicas não correspondem a coisa alguma. Aqui, assim como nas *Investigações*, o objetivo é a clarificação: a atenção ao simbolismo lógico ou ao uso cotidiano tem como finalidade evitar o enfeitiçamento de nossa inteligência pela linguagem.

A leitura evolutiva é fundamental para compreender o papel desempenhado pelas observações tractatianas relativas à ética, estética e religião. Elas se referem ao transcendental, mas são contra-sensos. Graças a isso, elas também são não-representacionais. Mas sua não-representacionalidade é diferente daquela das “proposições” lógicas: as “proposições” éticas envolvem aquilo que está “fora da linguagem”, enquanto a lógica envolve aquilo que é interno à linguagem. É neste ponto que se revela a fraqueza da interpretação de Diamond, que não leva a sério a teoria pictórica e com isso não consegue explicar a importância concedida por Wittgenstein ao ético. Para contornar o problema, ela faz uma distinção entre a atração exercida pelas sentenças éticas e a atração exercida por outras formas de contra-senso. Segundo Diamond, a leitura correta do *Tractatus* produz dois resultados diferentes com respeito a estes tipos de atração. Aquela exercida pelas sentenças filosóficas

desaparecerá através da clarificação objetivada pelo livro, mas a atração exercida pelas sentenças éticas, não. Isto é assim porque as sentenças éticas são casos de compreensão de uma pessoa dizendo em seu coração algo que não faz sentido, algo que, enquanto agentes morais dotados de recursos de imaginação, apreendemos como atraente.⁶³

Hutto e Lippitt concordam com Diamond quando ela diz que atribuir a Wittgenstein “doutrinas” ou “proposições éticas” seria empobrecer a sua filosofia. Mas, para eles, a leitura de Diamond falha quando ela exclui uma compreensão mais sofisticada das observações éticas, que se articula com a evolução da concepção wittgensteiniana de linguagem. Isto é consistente com a idéia de que há uma tensão no *Tractatus*, no qual Wittgenstein está comprometido com a idéia de que há “formas profundas de contra-senso” em oposição aos contra-sensos ligados à lógica, que não são profundos, mas simplesmente resultados de confusão. À medida que a concepção da essência da linguagem se desvanece, certos domínios de discurso não mais precisam ser considerados contra-sensos meramente porque se localizam fora dos limites do fático. Não obstante, sua profundidade permanece. A ética continua importante e a lógica, que era a base transcendente da linguagem fática, é substituída pelas formas de vida que são “dadas” como fundamento de nossa prática lingüística. Assim, nas *Investigações*, Wittgenstein elabora uma expansão da sua concepção de filosofia, rejeitando a idéia de que a linguagem possui uma forma geral e concentrando o foco no uso da linguagem em contextos particulares. O fato de que Wittgenstein estava preparado para permitir a existência de formas profundas de contra-senso em sua primeira filosofia é vital para a compreensão do homem e do que ele considerava importante. Como Kierkegaard, Wittgenstein está, nas *Investigações*, profundamente preocupado em compreender as formas de vida particulares que dão sentido aos jogos de linguagem religiosos e éticos.⁶⁴

Como se pode ver pela discussão acima, a leitura evolutiva parece mais adequada para compreender o pensamento de Wittgenstein do que as interpretações doutrinal e terapêutica. As críticas feitas por Hutto e Lippitt a Conant e a Diamond são bastante sensatas e adequadas, pois procuram recuperar a dimensão ética do

⁶³ Diamond, C. Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*. In: Heinrich, R. & Vetter, H. (eds.). *Bilder der Philosophie*. Wien: R. Oldenbourg Verlag, 1991, p. 84; 80. Cit. por Hutto, D. D. & Lippitt, J. Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein. In *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xcvi, part III. 1998, p. 263-276. Disponível em <www.herts.ac.uk/humanities/philosophy/Aris_Soc.html>. Acesso em 04/10/2005.

⁶⁴ Hutto, D. D. & Lippitt, J. Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein. In *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xcvi, part III. 1998, p. 263-276. Disponível em <www.herts.ac.uk/humanities/philosophy/Aris_Soc.html>. Acesso em 04/10/2005. Todas as informações acima, sobre as idéias de Hutto e Lippitt, foram extraídas do texto disponibilizado neste endereço.

pensamento de Wittgenstein. Ao adotarem o método evolutivo, Hutto e Lippitt assumem de maneira correta o contexto da vida e da obra de Wittgenstein, que são imprescindíveis para compreender o seu pensamento. Não há dúvida também de que a leitura evolutiva é a única que permite a compreensão das observações tractatianas com respeito à ética, à estética e à religião. A transcendentalidade e a indizibilidade destes domínios, pontos cruciais de minha hipótese, são aceitas sem maiores problemas por estes autores.

Há, porém, alguns pontos de divergência, que vou desenvolver aqui com o objetivo de tornar mais clara a minha hipótese e reforçá-la. O primeiro deles tem a ver com a maneira pela qual devemos interpretar as motivações que levaram Wittgenstein a abandonar a filosofia do *Tractatus*. Para Hutto e Lippitt, isso aconteceu em virtude da “tensão” expressa no aforismo 6.54. Com essa hipótese, eles parecem pressupor que a segunda filosofia de Wittgenstein envolve uma liberação para o discurso a respeito dos valores. Todavia, se a permanência da perspectiva ético-religiosa em Wittgenstein depende da apreensão de valores absolutos a partir da vontade enquanto portadora do ético, fica claro que, mesmo com a ampliação do domínio das expressões lingüísticas dotadas de sentido, o problema da dizibilidade de tais valores continua sem solução. Com efeito, embora a rejeição da teoria pictórica tenha possibilitado uma abertura para os jogos de linguagem religiosos e éticos, não há como negar que todos eles pertencem a formas de vida contingentes e só conseguem expressar adequadamente valores relativos. Tais jogos de linguagem jamais darão conta dos valores absolutos apreendidos pela vontade enquanto portadora do ético. Desse modo, não é só a profundidade do ético que permanece no segundo Wittgenstein, mas também a sua indizibilidade. Isto significa que não existe a “tensão” identificada por Hutto e Lippitt no aforismo 6.54. É verdade que a não-representacionalidade das “proposições” da ética é diferente daquela das “proposições” da lógica, como alegam Hutto e Lippitt, uma vez que as primeiras envolvem aquilo que está “fora da linguagem”, enquanto as últimas envolvem aquilo que é interno à linguagem. Mesmo assim, a teoria pictórica tractatiana é suficiente para rejeitar com eficiência os dois tipos de “proposições”, com base em que falta a ambos o necessário conteúdo descritivo para que possam ser expressas lingüisticamente. Assim, a linguagem essencialmente descritiva do *Tractatus* se revela incapaz de ir além da mera descrição dos fatos, sem revelar qualquer “tensão” quando aplicada à linguagem ética.

De qualquer modo, ao distinguirem as “proposições” lógicas das éticas através da diferença entre os tipos de não-representacionalidade envolvidos, Hutto e Lippitt reconhecem implicitamente a distinção que faço entre *mostrar místico* e *mostrar lógico*. No caso do *mostrar místico*, não há necessidade de admitir “formas profundas

de contra-senso”, pois os contra-sensos éticos são, do mesmo modo que os lógicos, tentativas fracassadas de dizer o que não pode ser dito. A tentativa de dizer tem profundidade ética, não o contra-senso resultante. Quanto ao *mostrar lógico*, ele corresponde à contemplação, pelo sujeito transcendental, da forma lógica da proposição, que está no interior da linguagem. O *Tractatus* é bem claro a este respeito: para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo (4.12). Como se pode ver, a contemplação da forma lógica só pode ocorrer a partir de um lugar fora da lógica e fora mundo. Mas isto não é a descrição de um mero absurdo, pois corresponde à posição ocupada pelo sujeito transcendental. E, como já foi esclarecido por Hutto e Lippitt, essa contemplação não é de objetos, pois não há objetos lógicos a mesmo título que objetos éticos. Embora a lógica seja transcendental, ela não o é a mesmo título que a ética. O mostrar lógico fornece apenas a *forma* do mundo, enquanto o mostrar místico fornece o seu *conteúdo*. Isto é assim porque o *Tractatus* parte do pressuposto de que a linguagem é essencialmente descritiva. Se ela é descritiva, então deve se compor de proposições atômicas; estas devem se compor de signos simples em correspondência biunívoca com objetos simples; estes devem se articular em fatos atômicos que constituem o mundo. Deve haver, então, um isomorfismo lógico entre a linguagem e o mundo, o que confere à lógica a função de “cimentar” a articulação de ambos. Daí a afirmação de que a lógica preenche o mundo, de que os limites do mundo são também seus limites (5.61). Todas essas “doutrinas”, porém, são “verdadeiras” se a linguagem é essencialmente descritiva. Mudando a concepção de linguagem, essas doutrinas também podem mudar. Não é a mesma coisa que a contemplação dos valores absolutos, que dão o sentido da vida e não dependem de concepção de linguagem alguma. O *mostrar lógico*, em que pese o seu caráter intuitivo, ainda possui uma dimensão “teórica”, à medida que pretende fornecer as condições de dizibilidade do discurso a partir de uma concepção prévia da linguagem como essencialmente descritiva. Se houver alguma “tensão”, ela está aí, pois Wittgenstein parece ter antes formulado teoricamente as condições de possibilidade da proposição descritiva e depois, ao constatar que tais condições não eram dizíveis, apelou para o *mostrar* das mesmas. Isto é um problema teórico disfarçado, muito diferente da contemplação beatífica do sentido da vida, que depende exclusivamente da postura ética de negação da vontade individual. Esta interpretação permite inclusive oferecer uma explicação da definição da *ética*, feita pelo jovem Wittgenstein nos *Cadernos de Notas*, como contemplação de algo juntamente com o espaço lógico: ao escrever essa passagem, ele ainda não teria tido a experiência mística e a estaria descrevendo como imaginava que ela seria. Assim, a própria natureza da experiência

mística efetivamente vivida teria sido, posteriormente, um dos fatores que teriam levado Wittgenstein a reformular a filosofia tractatiana. É claro que esta explicação é altamente especulativa, mas gostaria de lembrar aqui que a passagem em questão é a única em que Wittgenstein liga explicitamente a ética com o espaço lógico e que as demais pistas indicadoras da permanência da visão ético-religiosa tractatiana na evolução do pensamento de Wittgenstein são numerosas o suficiente para enfraquecer sensivelmente esta contra-evidência.

Se as considerações acima estão corretas, então será o colapso da concepção tractatiana de linguagem que levará ao seu abandono e à sua substituição pela concepção das *Investigações*. Ao estudar a forma lógica das proposições atômicas envolvendo cores, Wittgenstein percebeu que elas eram dependentes umas das outras e que formavam um sistema. Esta constatação foi o ponto de partida para a rejeição da concepção tractatiana de linguagem, e não alguma suposta “tensão” entre as “proposições” da lógica e as “proposições” da ética, como querem Hutto e Lippitt. A perspectiva tractatiana é compatível com a visão ética sem a necessidade de se apelar, como faz Diamond, à “atração exercida pelas proposições éticas”, ou às “formas profundas de contra-senso”, como fazem Hutto e Lippitt. É verdade que os dois últimos estão atribuindo este problema a Wittgenstein e não à própria leitura que fazem do *Tractatus*. Mas, dadas as considerações acima, penso que é possível argumentar que, apesar de apontarem na direção certa, eles fazem uma aplicação muito parcimoniosa do Princípio de Caridade ao *Tractatus*.

Ao terminar esta seção, reconheço que não é possível estabelecer, de maneira definitiva, *como* a sublimidade da ética independe da sublimidade da lógica. Isto é assim em virtude da precedência da vontade em relação ao intelecto e do caráter impessoal e intransferível da experiência vivida por Wittgenstein. Já que não temos acesso a ela, o máximo que podemos fazer é apontar em direção à sua possibilidade. Este é o paradoxo que Wittgenstein nos teria legado com sua segunda filosofia. Espero que as considerações feitas nessa seção tenham mostrado este ponto de maneira satisfatória.

VII – Observações Finais

Tentei apresentar e justificar, na medida do possível, a hipótese segundo a qual a visão de mundo ético-religiosa constitui a parte mais importante e permanente da evolução do pensamento de Wittgenstein. Partindo do pressuposto de que existem indícios a este respeito, tanto nos textos como nos registros biográficos de Wittgenstein, apresentei inicialmente a minha hipótese de maneira detalhada, tentando

mostrar que diversas passagens do *Tractatus*, que expressam essa visão de mundo, poderiam ser consideradas válidas ainda no período das *Investigações*. A mais importante é a “declaração de princípios” feita por Wittgenstein nos *Cadernos de Notas*, em 11/06/1916, que revela uma perspectiva de inspiração schopenhaueriana. No *Tractatus*, destacam-se os aforismos relativos ao sujeito transcendental ou vontade enquanto portadora do ético. Em todos os casos, a visão de mundo envolvida pressupõe a precedência da vontade sobre o intelecto e admite a possibilidade de um contato direto com valores em sentido absoluto. Forneci também algumas indicações de que os textos pós-tractatianos confirmam indiretamente esta hipótese, porque ou silenciam a respeito dela ou são compatíveis com ela.

Para justificar minha hipótese, discuti quatro pontos relevantes. Em primeiro lugar, argumentei que a concepção de linguagem, entendida como essencialmente descritiva e fundada no espaço lógico, e a visão de mundo ético-religiosa, baseada no sujeito transcendental, ambas pertencentes ao *Tractatus*, são independentes entre si. Aproveitei-me das leituras de Hacker e de Janik e Toulmin para reforçar essa idéia.

Em segundo lugar, aleguei que a concepção de linguagem como fenômeno público ligado a uma prática social nas *Investigações* e a visão de mundo ético-religiosa do *Tractatus* são compatíveis entre si. Isto teria permitido a articulação de ambas no período maduro da filosofia de Wittgenstein. Para ilustrar essa possibilidade, recorri a uma apresentação das idéias de Brouwer e de Mauthner, dois autores que reconhecidamente influenciaram Wittgenstein e que associam uma visão de mundo ético-religiosa com uma concepção de *linguagem como prática social*.

Em terceiro lugar, sugeri que é possível interpretar as críticas feitas ao solipsismo por Wittgenstein na segunda fase de sua filosofia num sentido mais benévolo. Contra Hacker, mas no espírito mauthneriano que inspira o *Tractatus*, elas poderiam ser interpretadas como dirigidas à *dizibilidade* do solipsismo e não à realidade da experiência envolvida.

Em quarto e último lugar, argumentei que as críticas feitas à sublimidade da lógica, nas *Investigações*, não afetam necessariamente a visão de mundo ético-religiosa do *Tractatus*. Elas concernem a concepção tractatiana de *linguagem*, que foi rejeitada. Para tanto, fiz uma distinção entre *mostrar lógico* e *mostrar místico*, alegando que o primeiro diz respeito apenas às condições de possibilidade da linguagem, enquanto o segundo faz abstração dessas condições para que a vontade portadora do ético possa contemplar o *quid*. As condições de possibilidade da linguagem envolveriam, em última instância, uma doutrina teórica disfarçada em mostração. Para reforçar minha hipótese, aproveitei-me aqui dos resultados da avaliação das idéias de Hutto e Lippitt.

A discussão aqui desenvolvida pretendeu apenas apresentar uma hipótese interpretativa. Caso as justificativas para ela sejam aceitáveis, teremos melhores condições de compreender, de maneira mais articulada e harmônica, não só o sentido da maneira de filosofar de Wittgenstein, mas também o espírito ético-religioso que parece perpassar toda a evolução de seu pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barrett, C. *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1991.
- Barrett, C. (ed.). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religion, 1938; 1942-46*. Compiled from the notes taken by R. Rhees, Y. Smithies & J. Taylor. Oxford: B. Blackwell, 1960.
- Bartley III, W. W. *Wittgenstein*. 2 ed. La Salle, Illinois: Open Court, 1985.
- Chauviré, C. *Wittgenstein*. Trad. de M. L. Borges. Rio, Jorge Zahar Editor, 1991.
- Cuter, J. V. Gallerani. A Ética do Tractatus. *Analytica*, vol. 7, nº 2, 2003, p. 43-58.
- Diamond, C. *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press; London: Bradford Books, 1991.
- Drury, M. O'C. Some notes on conversations with Wittgenstein. In: Rhees, R. (ed.). *Recollections of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 87.
- Engelmann, P. *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Hacker, P. M. S. *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Hermann, Iris. Ludwig Wittgensteins Schmerzbegriff im Dialog mit Fernando Pessoa, Franz Kafka und Clarice Lispector. (Veröffentlicht in: *Zeitschrift für Linguistik und Literaturwissenschaft*, September 1999, Jahrgang 29, Heft 115, Heft "Wittgenstein", S. 67-89). Disponível em: <www.lili.uni-bielefeld.de/~zeitung/6witt.htm> Acesso em: 14 jan. 2004.
- Hutto, D. D. & Lippit, J. Making Sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein. In *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xcvi, part III. 1998, p. 263-276. Disponível em <www.herts.ac.uk/humanities/philosophy/Aris_Soc.html>. Acesso em 04/10/2005.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience*. N. York: Penguin Books, 1982.
- Janik, A. & Toulmin, S. *Wittgenstein's Vienna*. London: Simon a & Schuster, 1973.
- Malcolm, N. *Ludwig Wittgenstein: a Memoir*. London: Oxford University Press, 1958.
- Marques, J. O. de A. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Luiz H. Lopes dos Santos (trad.), In: *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofia. Wittgenstein*. Vol. XVIII, nº 2, outubro de 1995, p. 445-464.

- Mauthner, F. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Zur Sprache und zur Psychologie*. Dritte Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Erster Band, 1921.
- Monk, R. *Wittgenstein. O Dever do Gênio*. S. Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- Pears, D. *Wittgenstein*. 7th impr. Glasgow: Willian Collins Sons and Co., 1981.
- Phillips, D. Z. *Wittgenstein and Religion*. N. Yor,: St. Martin's Press, Inc., 1993.
- Pinto, P. R. M. Crítica da Linguagem e Misticismo no Tractatus. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LVIII, Fasc. 3, 2002, p. 497-518.
- Pinto, P. R. M. *Iniciação ao Silêncio. Análise do Tractatus*. S. Paulo: Loyola, 1998.
- Schopenhauer, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. Trad. de M. F. Sá Correia. Porto: Rés-Editora Ltda., s/d.
- Shields, P. R. *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago and London: The Un. Of Chicago Press, 1993.
- van Atten, M. & Tregesser, R. *Mysticism and Mathematics: Brouwer, Gödel, and the common core thesis*. Publicado em Deppert, W. & Rahnfeld, M. (eds.). *Klarheit in Religionsdingen*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003, p. 145-160. Disponível em <www-ihpst.univ-paris1.fr/_sources/mvan_goedelbrouwer.pdf>. Acesso em 15/07/2004.
- Williams, B. "Wittgenstein and Idealism". In: Vesey, G. (ed.). *Understanding Wittgenstein*. N. York: Saint Martin's Press, 1974.
- Wittgenstein, L. A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, 74, 1930, p. 3-26.
- Wittgenstein, L. *Culture and Value*. Ed. By G. H. von Wright in collaboration with H. Nyman. Transl. by P. Winch. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. *Cuadernos de Guerra*, de I. Reguera. Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1991.
- Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-16*. Ed. by von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. Oxford: B. Blackwell, 1961, p. 1-92.
- Wittgenstein, L. Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data", ed. Rush Rhees, *The Philosophical Review*, lxxvii, 1968, p. 275-320.
- Wittgenstein, L. *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Ed. by R. Rhees. Transl. by A. C. Miles, revised by R. Rhees. Retford, Nottinghamshire: The Brynmill Press Ltd., 1979.
- Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, Apresentação e Ensaio Introdutório por L. H. Lopes dos Santos. 2 ed. S. Paulo: EDUSP, 1994.
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Transl. by G. E. M. Anscombe. 2 ed. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998.