

ASPECTOS DA INFLUÊNCIA DE WEINIGER SOBRE WITTGENSTEIN

[Publicado em Síntese Nova Fase, vol. 24, nº 77, abril-junho 1997, p. 199-223]

Paulo Roberto Margutti Pinto (UFMG)

ABSTRACT

In the current paper, the Author argues that the Tractarian philosophy becomes unintelligible when related only to the logic works of Frege and Russell. We must also connect the “Tractatus” at least with some of the works of Schopenhauer, William James, Mauthner, Tolstoi and Weininger. This will enable us to envisage the tractarian philosophy in a new light. But the results may be disturbing, as far as Weininger is concerned. The aim of the Author is to check the possibility of ascribing some of Weininger’s “politically incorrect” views to the early Wittgenstein. The main results obtained reveal that the young Wittgenstein’s ethical attitude may be explained by Weininger’s ethics, and that the tractarian ethics may be seen not only as cohering with, but also as developing, the Weiningerian views.

RESUMO

No presente artigo, o autor argumenta que a filosofia tractatiana se torna ininteligível quando relacionada apenas aos trabalhos lógicos de Frege e Russell. Devemos também conectar o “Tractatus” pelo menos com algumas das obras de Schopenhauer, William James, Mauthner, Tolstoi e Weininger. Isto nos capacitará a encarar a filosofia tractatiana sob uma nova luz. Mas, no que diz respeito a Weininger, os resultados podem ser perturbadores. O objetivo do autor é verificar a possibilidade de atribuir algumas das teses “politicamente incorretas” de Weininger ao primeiro Wittgenstein. Os principais resultados obtidos revelam que a atitude ética do jovem Wittgenstein pode ser explicada por meio da ética de Weininger e que a ética tractatiana pode ser vista não apenas como compatível com a perspectiva weiningeriana, mas também como um desenvolvimento dela.

I - INTRODUÇÃO

A partir de meus estudos sobre o “Tractatus”, pude concluir que a filosofia expressa nesta obra se torna ininteligível quando a relacionamos apenas aos estudos lógicos de Frege e Russell. É imprescindível que também façamos a conexão do “Tractatus” com alguns dos escritos de Schopenhauer, William James, Mauthner, Tolstoi e Weininger. Isto nos permite ver a filosofia tractatiana sob nova luz, a qual pode ser perturbadora sob certos aspectos, principalmente no que diz respeito à influência de Weininger sobre Wittgenstein. Assim, o

objetivo fundamental do presente trabalho é verificar a possibilidade de se atribuir algumas das teses weiningerianas politicamente incorretas à filosofia do “Tractatus”.

Ray Monk, em sua interessante biografia de Wittgenstein, levanta a seguinte hipótese. De todos os livros que leu na adolescência, “Sexo e Caráter” foi o que teve o maior e mais duradouro impacto na sua concepção de vida. Monk considera particularmente importante a distorção que Weininger faz do imperativo categórico kantiano, impondo ao homem o dever inviolável de ser honesto e descobrir em si mesmo a genialidade. Tornar-se gênio, de acordo com esta visão, é mais do que uma nobre aspiração: é um imperativo moral. Wittgenstein teve idéias recorrentes de suicidar-se entre 1903 e 1912 e só parece ter desistido delas quando Russell reconheceu sua genialidade. Segundo Monk, este fato sugere que Wittgenstein aceitou o imperativo weiningeriano em toda a sua terrificante severidade (Monk 1995: 38).

Escrevendo para um público de língua inglesa, mais interessado em questões de lógica e filosofia da linguagem, Monk não vai muito além de meramente sugerir esta hipótese, chegando mesmo a mitigá-la no que diz respeito à questão do significado da mulher na filosofia tractatiana. Meu objetivo aqui é verificar esta hipótese um pouco mais a fundo. Os problemas que considerarei, dentro das limitações de tempo impostas pela natureza do presente texto, são os seguintes: 1) Até que ponto a hipótese de Monk acerca da influência de Weininger sobre Wittgenstein pode ser considerada correta? 2) Caso a resposta seja afirmativa, até que ponto a moral tractatiana pode incluir teses politicamente incorretas? 3) Como têm os intérpretes do “Tractatus” lidado com esta possibilidade?

Para responder a estas questões, darei os seguintes passos. Em primeiro lugar, farei uma recapitulação sucinta das principais idéias de Weininger em “Sexo e Caráter”. Em segundo lugar, procurarei mostrar que os fatos relevantes da vida do jovem Wittgenstein à época da redação do “Tractatus” podem ser explicados através da ética weiningeriana. Em Terceiro, procurarei mostrar que visão ética do “Tractatus” é não apenas compatível com a ética weiningeriana, mas também pode ser interpretada como constituindo um desenvolvimento desta última. Isto me permitirá discutir até que ponto as idéias politicamente incorretas de Weininger podem fazer parte da visão de mundo tractatiana. Em quarto e último lugar, à guisa de conclusão, farei um sumário dos resultados obtidos e tentarei mostrar o que levou os comentadores do “Tractatus” a ignorar tais resultados.

Antes de passar para a próxima seção, gostaria de frisar que meu objetivo exclusivo no presente texto é contribuir para o esclarecimento dum aspecto obscuro da ética tractatiana. Não é minha intenção levantar qualquer suspeita quanto à idoneidade moral de Wittgenstein. Uma interpretação neste sentido seria profundamente equivocada. Se minha conjectura estiver correta, a única conclusão a que poderemos chegar é a de que, embora Wittgenstein possa ter assumido uma moral considerada equivocada nos dias de hoje, ele a assumiu de forma radical e sofreu intensamente para colocá-la em prática. Toda sua vida espelha uma personalidade autêntica e rigorosamente ética. Neste sentido, estou apenas contribuindo para tornar mais claro o drama existencial e moral desse pensador à época da redação do “Tractatus”.

II - A MORAL WEININGERIANA EM “SEXO E CARÁTER”

Otto Weininger nasceu e viveu em Viena, de 1880 a 1903. Sua obra máxima, “Sexo e Caráter”, é uma tentativa de situar as relações do sexo sob uma luz nova e decisiva. Seu objetivo principal é explicar a diferença entre homens e mulheres através de um princípio único, proveniente de uma psicologia filosófica (Weininger 1906: ix). O resultado é uma verdadeira metafísica dos sexos, que, embora baseada numa visão de mundo que se liga a Platão, Kant e o cristianismo, defende certas teses hoje em dia consideradas ‘politicamente incorretas’.

Na primeira parte do livro de Weininger, o aspecto mais importante é a afirmação de que cada indivíduo corresponde a uma mistura particular de masculino e feminino. Qualquer indivíduo é um composto de caracteres masculinos e femininos em diferentes proporções (ib.: 8-9). E a lei que regula a verdadeira união sexual estabelece a necessidade de que a soma dos caracteres masculinos e femininos produza um homem completo e uma mulher completa, mesmo que tais caracteres estejam distribuídos diferentemente nos dois indivíduos envolvidos (ib.: 29). Assim, um indivíduo 75% masculino e 25% feminino só encontrará completa afinidade sexual ao lado de um indivíduo 25% masculino e 75% feminino (ib.: 30). Esta lei explica inclusive o homossexualismo (ib.: 45 ss.).

Na segunda parte do livro, que é a principal, Weininger afirma que ‘homem’ e ‘mulher’ devem ser considerados apenas como tipos. Os indivíduos existentes são misturas, em diferentes proporções, destes mesmos tipos (ib.: 79).

A mulher, entendida como tipo, está inteiramente mergulhada no sexo (ib.: 88). O homem é parcialmente sexual, ao passo que a mulher é apenas sexual (ib.: 91). Neste sentido, enquanto o homem possui órgãos sexuais, a mulher é possuída pelos órgãos sexuais (ib.: 92).

Para estudar a consciência masculina e feminina, Weininger enfatiza o fato de que cada percepção clara e cada representação passa por um estágio de indistinção (ib.: 94). Para designar o dado psíquico neste estágio inicial, Weininger recorre à palavra ‘hênida’, proveniente do grego ‘hén’, que significa ‘um’, porque, nela, é impossível distinguir percepção e sensação como dois fatores analiticamente separáveis (ib.: 99). Para a mulher, pensar e sentir são idênticos; para o homem, eles estão em clara oposição. A mulher tem muitas de suas experiências mentais como hênidas, ao passo que, no homem, tais experiências passam por um processo de clarificação (ib.). Prova disso é o fato de que, sempre que um novo juízo deve ser feito, a mulher espera do homem a clarificação de seus dados, a interpretação de suas hênidas (ib.: 101). É por isso que tantas garotas dizem que só poderiam casar-se com ou apaixonar-se por um homem mais inteligente que elas (ib.: 101-2).

Neste ponto, Weininger introduz o conceito de ‘gênio’, cuja característica fundamental é a clareza de consciência, a qual o coloca o mais distante possível do estágio de hênida (ib.: 103-11). Em virtude disso, constata-se que a mulher não tem consciência de gênio. Este último está definitivamente ligado com hombridade, representando a masculinidade ideal na sua manifestação mais elevada. A mulher leva uma vida inconsciente; o homem comum, uma vida consciente; o gênio, a vida mais consciente de todas (ib.: 113). A marca característica do gênio é a lembrança universal de todas as suas experiências (ib.: 114-5). Através da lembrança, a experiência vivida se torna atemporal (ib.: 132). A memória transcende o tempo (ib.). E aquilo que transcende o tempo é somente aquilo que interessa ao indivíduo, aquilo que tem significado para ele, em suma, aquilo a que ele dá valor. É o valor que cria a atemporalidade (ib.: 133). Assim, o gênio é o único homem atemporal. Com seu desejo apaixonado e urgente pela atemporalidade, ele é o homem com o maior desejo pelo valor (ib.: 136). Exemplos de gênio são

o artista e o filósofo, que criam uma apresentação do mundo que é imperecível, imutável e atemporal (ib.).

A memória se relaciona com a lógica e com a ética. Por um lado, a memória constitui a base para o pensamento lógico. O princípio de identidade, por exemplo, se baseia em concepções lógicas que independem do tempo. Para construí-las, o homem, enquanto entidade psicológica, tem não apenas que efetuar uma abstração, mas também preservá-la. Ora, a faculdade que permite preservá-la é a memória. Assim, se o homem fosse desprovido de memória, ele perderia a capacidade de pensar logicamente, pois esta possibilidade está encarnada num meio psicológico (ib.: 147). A memória constitui uma parte necessária da faculdade lógica. A lembrança contínua nada mais é do que a expressão psicológica do princípio de identidade. O mesmo se aplica aos princípios de não contradição e do terceiro excluído, e também à possibilidade de extrair a conclusão das premissas do silogismo (ib.: 148). Por outro lado, a base de todo erro na vida é o fracasso da memória. Somente ela garante o arrependimento. Todo o esquecimento é imoral. Uma criatura, por exemplo, que não consegue apreender a exclusão mútua de A e não-A, a qual se fundamenta na memória, não tem qualquer dificuldade em mentir. Nesta perspectiva, a verdade deve ser considerada como o valor real da lógica e da ética (ib.: 150). Assim, a memória não constitui um ato lógico e ético, mas é um fenômeno simultaneamente lógico e ético (ib.: 149).

Aquilo que permite ao homem ter uma relação autêntica com a verdade e remove sua tentação de mentir deve ser um “centro de apercepção”, absolutamente imutável e independente do tempo (ib.: 151). As provas da existência deste sujeito noumenal, trans-empírico, provêm da lógica e da ética. No que diz respeito à lógica, podemos dizer que ela trata do verdadeiro significado do princípio de identidade. Este é o princípio de toda verdade, mas não pode ser ele mesmo uma verdade especial (ib.: 155). Os princípios lógicos não constituem conhecimentos, atos separados do pensamento, mas o padrão comum para todos os atos de pensamento. Ora, a regra do processo de pensamento deve estar fora do pensamento. O princípio de identidade é ou desprovido de significado ou significa tudo (ib.: 156). O puro pensamento lógico seria atributo da divindade. O ser humano sempre pensa de modo parcialmente psicológico, porque possui não apenas razão, mas também sentidos. A lógica constitui, porém, o supremo padrão pelo qual o indivíduo pode testar suas representações psicológicas e as dos

outros. A constância absoluta e a coerência absoluta, que não podem provir da experiência, constituem a essência da concepção daquele poder escondido nas profundezas da mente humana. Elas correspondem à regra da essência, não da existência efetiva. Ao dizer que $A = A$, não estamos pressupondo que A existe, mas sim a existência de $A = A$, que não é um resultado da experiência. Ora, uma existência foi pressuposta. Se não é a existência do objeto A, então é a existência do sujeito que é pressuposta. A proposição ' $A = A$ ' nada mais é do que a proposição 'eu sou' (ib.: 157-8).

No que diz respeito à ética, ela nos diz que o dever do homem, enquanto ser lógico, é encontrar a verdade. O dever da cognição envolve a possibilidade do conhecimento, a liberdade de pensamento e a esperança de assegurar a verdade. Inspirando-se explicitamente na filosofia moral kantiana, Weininger declara que a parte mais profunda, inteligível, da natureza do homem é aquela que escolhe livremente o bem ou o mal, fora do domínio da causalidade (ib.). E o bem consiste em ser verdadeiro, puro, fiel e correto consigo mesmo. O dever é apenas dever para consigo mesmo, dever do ego empírico para com o ego inteligível. Neste sentido, a moralidade constitui a regra última da conduta humana, não podendo ser explicada ou inferida teoricamente (ib.: 176). Tendo em vista que o dever aparece sob a forma de dois imperativos, a saber, a lei lógica e a lei moral, Weininger conclui:

Lógica e ética são fundamentalmente o mesmo, elas nada mais são do que dever para consigo mesmo. Elas celebram sua união pelo serviço mais elevado da verdade, que é obscurecida em um caso pelo erro e, no outro, pela inverdade. Toda ética é possível apenas pelas leis da lógica, e a lógica é nada mais do que o lado ético da lei. Não apenas virtude, mas também intuição, não apenas santidade, mas também sabedoria, são os deveres e tarefas da humanidade. Através da união delas, sozinhas, vem a perfeição (ib.: 159).

Todo gênio tem, em algum momento de sua vida, uma experiência de algo mais elevado em seu ego (ib.: 164). Essa experiência assume as mais variadas formas. Todavia, enquanto visões intuitivas do cosmo, elas têm em comum o fato de serem provenientes apenas da excitação do ego, da convicção do gênio de que ele possui uma alma que está solitária no universo, encarando-o e compreendendo-o (ib.: 167). O ego do gênio é compreensão universal, o centro do espaço infinito. O grande homem contém o universo inteiro dentro de si próprio: ele é o microcosmo vivo. Nele, e através dele, todas as manifestações psíquicas se harmonizam e constituem experiências reais, e não um aglomerado de partes, à maneira da ciência. Para o

gênio, o ego é tudo e vive o todo; as relações entre as coisas relampejam nele intuitivamente; ele não tem de construir pontes entre elas. Sua intuição não é função do tempo, mas parte da eternidade (ib.: 169).

Todavia, o contato direto com o verdadeiro eu não deve ser encetado através do conhecimento teórico e ninguém tentou, até agora, expressá-lo em forma de filosofia sistemática. Essa experiência, portanto, constitui antes uma fase do verdadeiro eu do que uma manifestação essencial do mesmo. É a partir dela que o gênio constrói uma apresentação original do mundo (ib.: 166).

As considerações acima deixam claro que o gênio constitui a mais elevada forma de moralidade e, portanto, o dever de cada um. O gênio deve ser atingido através de um supremo ato da vontade, no qual o universo inteiro é afirmado no indivíduo. Ele constitui a maior miséria e o maior êxtase do homem. Um homem pode tornar-se gênio, se assim o desejar (ib.: 183).

Estabelecidos os princípios da psicologia weiningeriana, podemos agora responder à questão sobre o significado do homem e da mulher no universo. Nas palavras do próprio Weininger:

As mulheres não têm existência e nem essência; elas não são, elas nada são. A humanidade ocorre como macho ou fêmea, como algo ou nada. A mulher não tem qualquer participação na realidade ontológica, qualquer relação com a coisa em si, a qual, na interpretação mais profunda, é o absoluto, é Deus. O homem, na sua forma mais elevada, o gênio, tem tal relação, e para ele o absoluto é ou a concepção do valor mais elevado da existência, em cujo caso ele é um filósofo, ou o maravilhoso reino encantado dos sonhos, o reino da beleza absoluta, e então ele é um artista. Mas ambas as concepções significam o mesmo (ib.: 286).

Para o homem, enquanto tipo ideal, as conseqüências da análise weiningeriana são muito estimulantes. Ele é um ser que pensa através de representações claras, possuindo o poder de distinguir o verdadeiro do falso, o certo do errado. Ele tem uma alma e é livre, podendo escolher entre o masculino e o feminino. Seu dever ético interior consiste em escolher a dimensão masculina e, na medida em que se aproximar dela, também se aproximará do homem ideal, que é o gênio. Este último nada mais é do que aquele que cumpriu integralmente o dever que habita o interior de todos nós. O homem deve sobrepujar o eu empírico ilusório e encontrar seu verdadeiro eu num nível superior. Isto pode ser feito através do amor, no sentido de amor platônico. O único amor realmente valioso é o do Absoluto. O desejo sexual é uma manifestação

dos sentidos e se opõe ao amor (ib.: 239 ss.). Isto permite estabelecer uma íntima ligação entre lógica, ética e estética: todas dependem da vontade livre do sujeito (ib.: 250). A psicologia do homem, enquanto tipo ideal, contudo, é impossível como ciência, pois ela pretende deduzir a essência do homem e, se esta última fosse dedutível, ela não seria livre (ib.: 208-9). Para a mulher, enquanto tipo ideal, contudo, as conseqüências são desastrosas. Ao pensar apenas por hênidas, a mulher revela-se incapaz de distinguir o verdadeiro do falso; ela não tem critérios para distinguir o certo do errado (ib.: 100-2; 191). Além disso, ela não tem memória (ib.: 124-5). Portanto, a mulher desconhece qualquer imperativo moral ou lógico: ela não possui alma, não é livre, não tem caráter (ib.: 186; 197; 286). A maior humilhação da mulher encontra-se no ato sexual; a sua suprema exaltação, no amor. Uma vez que a mulher deseja o sexo e não o amor, ela prova que deseja ser humilhada e não, adorada. O maior inimigo da emancipação feminina é, portanto, a mulher (ib.: 336).

O capítulo 13 da segunda parte do livro de Weininger é dedicado ao judaísmo. Por 'judaísmo' Weininger entende nem uma raça, nem um povo, nem um credo reconhecido. Ele o entende como uma tendência da mente, como uma constituição psicológica que é uma possibilidade para toda a humanidade, mas que se tornou efetiva da maneira mais conspícua apenas entre os judeus (ib.: 303). Assim, quando Weininger fala do 'judeu', ele não se refere a um indivíduo ou a um conjunto deles, mas à humanidade em geral, na medida em que ela participa da idéia platônica do Judaísmo. Os fatos mais significativos sobre o 'judeu' são os seguintes. A análise revela uma homologia entre o judeu e a mulher (ib.: 309). Da mesma forma que a mulher, o judeu não possui nem alma nem sentido ético. A religião judaica é negativa; ela constitui a expressão da covardia. Neste sentido, Cristo foi um grande exemplo para todos os homens, pois superou o judaísmo que havia nele mesmo e estabeleceu as bases do cristianismo, a religião em sentido positivo (ib.: 301-330).

Ironicamente, o anti-exemplo para todos os homens é o próprio Weininger. Em que pese o caráter radical de suas teses, ele era, paradoxalmente, homossexual e judeu. Ele revelou-se incapaz de obedecer ao dever moral interior, que lhe exigia sobrepujar o seu lado feminino, estabelecendo as condições para desenvolver uma experiência de algo mais elevado em seu ego. Por causa disso, sua curta vida terminou abrupta e teatralmente aos 23 anos de idade, quando se suicidou com um tiro. Seu corpo foi encontrado na mesma casa em que tinha morrido

Beethoven, que Weininger considerava o maior de todos os gênios. Seu suicídio foi considerado a consequência lógica do problema moral colocado por “Sexo e Caráter”: se só for possível a alguém viver como ‘mulher’ ou como ‘Judeu’, então este alguém não deve viver. Weininger teria agido de maneira perfeitamente ética, aceitando corajosamente a conclusão lógica de que não merecia viver. Sua atitude inspirou uma série de suicídios do mesmo tipo na Viena da época. Rudolf, irmão de Wittgenstein, suicidou-se seis meses depois de Weininger, em circunstâncias igualmente teatrais.

III - A ATITUDE ÉTICA DO JOVEM WITTGENSTEIN ENQUANTO EXPLICADA POR “SEXO E CARÁTER”

Para aplicar a moral exposta em “Sexo e Caráter” ao caso específico de Wittgenstein, o primeiro ponto a ser levado em conta é ele também era, como Weininger, homossexual e judeu. A este respeito, a hipótese de Ray Monk pode ser desenvolvida como segue: inspirado pela moral weiningeriana, Wittgenstein estabelece uma dicotomia entre viver como ‘mulher’ ou ‘judeu’, ou seja, dominado pela feminilidade, que envolve a escravidão à sensualidade e aos desejos mundanos, e viver como ‘homem’ ou ‘gênio’, ou seja, liberto da sensualidade e dos desejos mundanos. A opção que se coloca é entre a imitação de Weininger e a imitação de Cristo.

Ora, a pergunta que se coloca aqui é a seguinte: até que ponto esta hipótese pode ser justificada pelos fatos da vida de Wittgenstein e pelo próprio “Tractatus”? Depois de considerar essa questão, a conjectura que fazemos é a seguinte. Podemos interpretar não só os principais fatos da vida do jovem Wittgenstein, mas também a vivência ética envolvida pelo “Tractatus” como perfeitamente compatíveis com as idéias de Weininger.

Consideremos, em primeiro lugar, os fatos da vida do autor do “*Tractatus*”. A hipótese de Monk é inteiramente compatível com a situação moral em que se encontrava o jovem Wittgenstein antes da guerra. Sabemos que, apesar de dispensado do serviço militar em virtude

de uma hérnia que tivera em 1913, ele alistou-se como voluntário no exército austríaco. E foi lutando na frente de batalha que terminou sua obra.

Sabemos também que, quando se alistou, encontrava-se em uma situação de crise. Tinha rompido com Russell e Moore e encontrava-se distante do amado David Pinsent. Esta crise é assim caracterizada por Isidoro Reguera:

Tormentos espirituais, depressões, efervescências anímicas, tensão íntima extrema; este é o panorama interior de Wittgenstein na Noruega, imediatamente antes da guerra (Reguera 1991: 171).

Foi com esse estado de espírito que ele chegou a Viena no verão de 1914. Ao que tudo indica, sua vida carecia de sentido, permitindo prever seja um desfecho trágico, através do suicídio, seja uma alteração radical da personalidade de Wittgenstein.

A crise mencionada parece ter sido motivada pelo urgência que impelia Wittgenstein no sentido de acertar contas consigo mesmo, sem quaisquer concessões. Este desejo parece ter surgido a partir do aparente conflito entre os estudos lógicos que ele vinha desenvolvendo e a atitude ética que deveria tomar em sua vida. Isto pode ser depreendido do texto de uma carta que Wittgenstein escreveu a Russell provavelmente em dezembro de 1913:

Talvez você julgue essas reflexões sobre mim mesmo um desperdício de tempo - mas como posso ser um lógico antes de ser um ser humano! De longe a coisa mais importante é acertar contas comigo mesmo! (Cit. por Monk 1995: 99).

Temos fortes motivos para suspeitar que este acertar contas consigo mesmo constituía a condição para resolver a questão lógica. E Wittgenstein tinha perfeita consciência de que um dia seria capaz de solucionar este problema, pois, ainda na mesma carta, afirmou:

(...) profundamente dentro de mim há um perpétuo fervilhar, como a base de um gêiser, e fico esperando que as coisas entrem em erupção de uma vez por todas, para que eu possa me transformar numa pessoa diferente (id., ib.).

Como, porém, estimular a erupção do gêiser? Parece que a opção de alistar-se no exército funcionou neste sentido. Em “As variedades da experiência religiosa”, William James enfatiza o valor moral de enfrentar a morte com heroísmo. Idéia semelhante é defendida por Schopenhauer, que, conforme sabemos, também exerceu influência sobre Wittgenstein. Assim,

para travar sua batalha moral, nenhum lugar seria mais adequado que as trincheiras da Primeira Grande Guerra.

Com base nisso, poderíamos dizer que Wittgenstein foi corajosamente buscar o sentido da vida na proximidade com a morte. O problema está em que, quando se alistou, sua situação era a mais miserável possível. De um lado, a mais completa solidão. Ele tinha rompido a amizade com Russell e com Moore; o querido David estava muito longe, separado pelo obstáculo intransponível do front. De outro lado, o medo, a sensação de ter a vida por um fio. Para piorar mais as coisas, ele sempre se oferecia para executar as tarefas mais perigosas no campo de batalha.

Este conflito íntimo pode ser apreendido da leitura dos diversos “Cadernos de Notas” que ele escreveu durante a guerra. Muito mais tarde, provavelmente em 1950, Wittgenstein mandou destruí-los. Por sorte, alguns deles escaparam. Nos Cadernos que sobraram, chama a atenção a forma como foram escritos. Do lado direito, Wittgenstein redigiu em alemão corrente suas observações sobre a lógica. Do lado esquerdo, ele registrou em código suas preocupações éticas pessoais. No final, só há observações do lado direito. Talvez para tentar proteger a imagem de Wittgenstein, seus executores testamentários publicaram em 1960 apenas as anotações do lado direito, sob o título de ““Cadernos de Notas” (1914-6)”. Foi somente em 1985, a partir dos trabalhos de Wilhelm Baum e Andrés Sanchez Pascual, que as anotações do lado esquerdo foram publicadas em Barcelona, sob o título de “Diários Secretos”.

São estas anotações em código que revelam o drama existencial de um homem solitário que busca o sentido da vida no perigo da frente de batalha. Isidoro Reguera assim resume o significado dos Diários Secretos:

(...) estas páginas são o diário de um jovem de vinte e cinco a vinte e sete anos que conta ‘sua guerra’, sua batalha diária com a vida e a morte, a carne e o espírito, consigo mesmo e com os demais, e, pelo que nos interessa acima de tudo, com seu trabalho filosófico. Uma guerra paralela à Grande Guerra, que ele escolheu voluntariamente como prova de fogo de seu caráter intelectual e moral, que para ele eram o mesmo (1991: 168).

Tudo isso revela o teor do desafio que se apresentava a Wittgenstein e que, em termos weiningerianos, pode ser assim descrito: para tornar-se um gênio e atingir o eu inteligível, o judeu Wittgenstein deveria derrotar um temperamento cuja sensualidade mergulhava fundo na

homossexualidade. E a estratégia utilizada foi optar por uma situação limite, em que este temperamento seria colocado à prova de maneira radical.

IV - PARALELO ENTRE A MORAL TRACTATIANA E A WEININGERIANA

Passemos agora para vivência ética envolvida tanto pelo “*Tractatus*” como pelos textos que o precederam. A influência das idéias de Weininger pode ser reconhecida no espírito em que foram redigidos os Diários Secretos e pelos temas ali tratados. Dentre estes últimos, Isidoro Reguera destaca o do ‘ânimo’, o do ‘espírito’, o de ‘Deus’ e o do ‘trabalho intelectual’ (1991: 190-228). Nos Diários Secretos, o tema do ânimo revela a luta desesperada de Wittgenstein para permanecer impassível diante do desfile de sofrimentos que é o mundo, vivendo no instante eterno do presente (Reguera 1991: 190). Acompanhando o espírito da filosofia clássica, Wittgenstein equipara a vida feliz a uma vida boa, bela e racional (Wittgenstein 1991: 143; 157). Em contraposição, a vida infeliz é má, feia e sem razão (ib.). A vida feliz é cheia de ânimo; a infeliz, sem ânimo. Assim, ser feliz é um imperativo moral. A pedra de toque do ânimo parece ser a maneira de enfrentar a morte (Reguera 1991: 191). Nesta perspectiva, o suicídio é caracterizado como o pecado elementar, pois corresponde à falta de ânimo absoluta (ib.). Mas sua contrapartida, o apego demasiado à vida, também é pecaminoso, significando igualmente pouco ânimo (ib.: 193-4). Para escapar da tentação de deixar que seu ânimo se torne débil, Wittgenstein recorre a três pontos de referência: o espírito, Deus e o trabalho intelectual (Ib.: 194).

A noção de espírito parece constituir, nos Diários Secretos, a introjeção de todos os ideais morais do jovem Wittgenstein, correspondendo à imagem ideal que ele faz de si mesmo (ib.: 196). O espírito funciona como aquele lugar em que ele se sente seguro com relação à carne. Esta só faz espicaçá-lo e dispersá-lo entre as coisas (ib.: 197). Através do espírito, ele consegue a liberdade e a indiferença frente ao mundo exterior, ele atinge a vida atemporal do instante pela consideração das coisas do ponto de vista do eterno (ib.). Assim entendido, não há como negar que o tema do espírito revela a grande influência exercida por Tolstoi sobre o jovem Wittgenstein

e está ligado à declaração explícita de fé cristã nos Diários. Ela ocorre quando, depois de ler Nietzsche, Wittgenstein fica muito impressionado com a hostilidade deste contra o cristianismo e afirma:

é certo que o cristianismo representa a única via **segura** para a felicidade (1991: 08/12/14, 109).

Mas convém lembrar que esta afirmação de fé revela também a influência indireta de Weininger, que vê em Cristo o modelo de homem a ser seguido. Além disso, o cristianismo tolstoiano possui uma conotação schopenhaueriana que o aproxima de Weininger. Segundo Tolstoi, é o cristianismo que dá sentido à vida, na medida que nos ensina ser necessário vencer a mentira da carne, que nos faz prisioneiros do tempo, e atingir a vida verdadeira, que é a contemplação do presente autêntico. O verdadeiro cristão deve ser capaz de negar a vontade pessoal e submeter-se à vontade divina, conseguindo, assim, a união atemporal com Deus, princípio e fundamento de tudo. Ora, esta concepção está bem próxima de Weininger, para quem o divino no homem, o Deus no homem é a própria alma humana (Weininger 1906: 313).

Ligado ao tema do espírito, os Diários Secretos desenvolvem o de Deus. ‘Espírito’ e ‘Deus’ são conceitos que coincidem e se complementam nestes escritos (Reguera 1991: 199). Isto também está presente na interpretação tolstoiana dos Evangelhos. Deus não é visto ali como criador, mas como juiz, pai, amor. A vida do espírito nos leva diretamente à identificação mística com Deus. Estas idéias também podem ser consideradas muito próximas das de Weininger.

O terceiro tema importante nos Diários Secretos é o do trabalho intelectual. Conforme Reguera, há duas coisas que surpreendem aqui. Em primeiro lugar, o fato de ter ocorrido nas condições adversas da guerra; em segundo, a sua grande mudança de conteúdo (1991: 210). Se levarmos em conta, porém, os objetivos de Wittgenstein ao alistar-se como voluntário, o fato desse trabalho ter ocorrido na frente de batalha não é tão surpreendente assim. Além disso, o próprio Reguera considera que, nos Diários, o trabalho intelectual é entendido como serviço ao espírito ou serviço divino (ib.: 212). Na verdade, ele é sacralizado, tornando-se ao mesmo tempo uma missão, uma oferenda e um dom (ib.: 213). Quanto à mudança de conteúdo, as anotações de Wittgenstein mostram que, no início, o trabalho intelectual se dirige para a natureza da proposição, a lógica e a matemática. Aos poucos, graças à sofrida experiência da frente de batalha, ele se desloca para o problema da essência do mundo e o místico, revelando, mais uma vez, grande proximidade com a perspectiva weiningeriana..

Os Diários Secretos foram escritos no estilo do diálogo consigo mesmo, na perspectiva de uma pessoa atormentada que busca, através do trabalho intelectual santificado, a solução do enigma da vida. Na opinião de Reguera, os Diários contam a guerra pessoal de Wittgenstein, paralela à Grande Guerra. Trata-se do relato sofrido da sua batalha diária com a vida e com a morte, a carne e o espírito (Reguera 1991: 168). Do ponto de vista das opções oferecidas por Weininger, poderíamos acrescentar que a vitória da carne corresponde à a imitação de Weininger, ao passo que a vitória do espírito corresponde à a imitação de Cristo. Através desses escritos, podemos supor que Wittgenstein foi à guerra por motivos intelectuais (seus trabalhos lógicos) e morais (conservar a decência diante do perigo). A pista mais importante que eles nos fornecem, todavia, está em que a luta pessoal de Wittgenstein tinha por objetivo encontrar uma forma de permanecer impassível diante das desgraças do mundo, vivendo imperturbavelmente no instante eterno do presente. Isto constituía para ele a solução do desafio ético que a vida lhe apresentava e tinha um sentido nitidamente religioso de união com Deus na perspectiva do cristianismo tolstoiano, o qual apresenta diversos pontos de contato com as idéias de Weininger..

Algumas anotações dos “Cadernos de Notas” (1914-6), além de confirmarem parte das idéias mencionadas acima, introduzem evidências que enriquecem a nossa conjectura. Para ilustrar, basta citar os registros de 11/06/1916, nos quais encontramos a seguinte declaração de princípios:

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 (Wittgenstein 1914-6: 72-3).

Nesta passagem, estão presentes todos os temas que confirmam a presença de idéias ético-metafísicas de tipo weiningeriano nas preocupações de Wittgenstein: o do sujeito

inteligível, o de Deus como o sentido da vida, o da prece como união com Deus, o da ação moral como mudança de atitude face ao mundo. Na verdade, a articulação destas idéias parece constituir o núcleo místico originário que será expresso no *“Tractatus”*. Isto tudo confirma a idéia de que o quadro moral e intelectual que levou Wittgenstein à guerra e à redação do *“Tractatus”* possui uma forte inspiração weiningeriana.

Quanto ao próprio *“Tractatus”*, se o entendermos como uma obra iniciática, veremos que muitas das idéias de Weininger são compatíveis com as do jovem Wittgenstein. Na verdade, as principais teses de Weininger parecem ter sido assumidas e desenvolvidas por Wittgenstein. Isto pode ser inferido a partir do seguinte paralelismo entre as idéias de *“Sexo e Caráter”* e do *“Tractatus”*.

Em primeiro lugar, consideremos as opções que se oferecem ao homem. Para Weininger, elas são duas: ou deixar a tendência judaica dominar a sua vida ou vencê-la e atingir a genialidade. O *“Tractatus”* formula estas opções da seguinte maneira. O sujeito metafísico que subjaz em cada um de nós não pode modificar os fatos; mas pode, em contrapartida, modificar a sua maneira de encarar os fatos. Modificando assim a sua atitude, ele consegue modificar o mundo como um todo. Enquanto contemplado do ponto de vista de seu limite, o mundo pode crescer ou diminuir como um todo. Assim, o mundo daquele que é feliz - ou eticamente bom - é radicalmente diverso do mundo daquele que é infeliz - ou eticamente mau. Para o primeiro, o mundo cresce infinitamente; para o segundo, ele diminui infinitamente (Cf. 1922: 6.43). Não parece haver incompatibilidade alguma quando afirmamos que o mundo daquele que é feliz é o mesmo mundo de Cristo ou do gênio, ao passo que o mundo do infeliz é o mesmo do indivíduo Weininger, que não conseguiu vencer o judaísmo que minava seu caráter e se suicidou.

Em segundo lugar, vejamos as relações entre lógica e ética. Para Weininger, elas são fundamentalmente o mesmo, expressando o dever do homem para consigo mesmo. A ética é possível através das leis da lógica; a lógica é entendida normativamente como o lado ético da lei. A perfeição vem da união delas. Ora, conforme já mostrei em trabalho anterior, a filosofia do *“Tractatus”* resulta de dois movimentos de pensamento a princípio independentes que acabaram por confluir e produzir uma síntese como resultado final. Por um lado, temos a questão ética sobre o sentido da vida, que Wittgenstein tenta resolver alistando-se como voluntário na guerra; por outro, temos a questão lógica sobre o estatuto da proposição, que apenas aparentemente é

independente da primeira. Conforme já tentei demonstrar anteriormente, isto envolve, na verdade, duas “escadas”, ao invés de uma única: a “escada ética” do alistar-se como voluntário, deliberadamente esbarrando com os limites da moral e colocando a vida em risco; a “escada lógica” da crítica da linguagem, deliberadamente esbarrando com os limites do sentido e colocando a lógica em risco. À medida que o sofrimento proporcionado pela guerra vai-se acentuando, ele experimenta uma vivência mística. Paralelamente, a crítica da linguagem vai revelando a impossibilidade de descrever qualquer aspecto relacionado com esta vivência mística. No final, as duas “escadas” confluem para o mesmo ponto e o resultado obtido poderia ser resumido como segue: embora haja um sujeito metafísico que constitui o limite do mundo e que contempla misticamente a sua essência, nada disso pode ser descrito pela linguagem, que se limita à descrição dos fatos do mundo. A clarificação ética constitui uma experiência mística sobre o sentido da vida; a clarificação lógica constitui a constatação de que tal experiência não pode ser descrita pela linguagem. Não pode haver qualquer doutrina, qualquer teoria: apenas elucidação conceitual. Assim, conscientemente ou não, Wittgenstein estabelece um paralelismo entre a “escada ética” (alistar-se como voluntário), que se decide a galgar durante a guerra, com a “escada lógica”, representada pela crítica da linguagem. A primeira permite uma elucidação do sentido da vida, através da experiência do contra-senso da guerra (sofrimento proporcionado pela proximidade da morte); a segunda permite uma elucidação do que pode ser dito, através da experiência do contra-senso da crítica da linguagem (sofrimento proporcionado pela proximidade do ilógico). A “escada ética”, ao ser galgada, possibilita um renascer ético, caracterizado pela mudança radical de atitude face ao mundo contemplado do ponto de vista do eterno (mostrar místico); a “escada lógica”, ao ser galgada, possibilita um renascer lógico, caracterizado pela mudança radical de atitude face à linguagem (mostrar da forma lógica). Em algum momento da vida do soldado Wittgenstein, as duas “escadas” convergem para o mesmo ponto no topo: a experiência mística da unidade entre o sujeito transcendental e a essência da realidade, experiência esta que, embora se mostre ao sujeito, não pode ser colocada em palavras. A “escada ética” mostra o místico; a “escada lógica” mostra que o místico não pertence ao domínio do que pode ser dito. No espírito de Weininger, a perfeição surge da união da ética e da lógica.

Em terceiro lugar, consideremos a marca do gênio. Para Weininger, a característica fundamental do gênio é a clareza de consciência, a qual lhe permite afastar-se do

estágio de hênida. De acordo com o “Tractatus”, o fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos (Wittgenstein 1922: 4.112). Estas teses tractatianas permitem supor que Wittgenstein também concebia a clareza de consciência como a marca fundamental do gênio.

Em quarto lugar, tomemos a experiência mística. Para Weininger, todo gênio tem, em algum momento de sua vida, uma experiência de algo mais elevado em seu eu. O que caracteriza o gênio é a lembrança universal de todas as suas experiências. Essa lembrança transcende o tempo. E aquilo que transcende o tempo está ligado ao valor. O gênio é atemporal. Seu ego é o centro do universo, é tudo e vive tudo, ele é o microcosmo vivo. Mais ainda, ele apreende as relações entre as coisas de maneira intuitiva, e este contado direto com a eternidade do verdadeiro não pode ser expresso de forma sistemática. É a partir dessa experiência inefável que o gênio constrói uma apresentação original do mundo. Segundo o “Tractatus”, a palavra ‘eternidade’ deve ser entendida não no sentido de ‘duração temporal infinita’, mas de ‘atemporalidade’. A experiência mística que revela o sentido da vida envolve um sentimento de estar “fora” do tempo, ou seja, de vivenciar a eternidade no momento presente. Como essa experiência é vivida pelo sujeito metafísico, que é limite do mundo, isso leva Wittgenstein a dizer que a nossa vida é sem fim: do mesmo modo que o campo visual não apresenta limites para o olho, o mundo dos fatos não apresenta limites para o sujeito (Cfr. 1922: 6.4311). Esta perspectiva claramente weiningeriana é desenvolvida para muito além de “Sexo e Caráter” em outros pontos do “Tractatus”. Mas o desenvolvimento é feito de modo tal que os resultados ainda são compatíveis com o núcleo weiningeriano originário de onde foram extraídos. Assim, p. ex., Wittgenstein acrescenta que a experiência mística nos mostra **que** o mundo é, não **como** ele é (1922: 6.44). Ela nos revela a essência do mundo, não os eventos do mundo. Ela constitui uma visão do mundo do ponto de vista do eterno (sub specie aeterni), que corresponde a uma visão do mundo como totalidade limitada (1922: 6.45). Além disso, o sentido do mundo deve estar fora dele (1922: 6.41). Realmente, os fatos são como são, acontecem como acontecem. Em outras palavras, são acidentais. A vida, enquanto fato do mundo, também é acidental. Ora, a atribuição de um sentido ao mundo ou à vida consistiria em atribuir valor a cada um. Isto conferir-lhes-ia um caráter não acidental, pois os valores não são acidentais. Desse modo, não pode haver valores

no mundo. Se algo não acidental estivesse no mundo, este algo se tornaria também acidental. Se houvesse valores no mundo, eles não mais poderiam ser valores e se tornariam fatos. Por conseguinte, se há algum valor em sentido absoluto, ele deve estar fora dos fatos do mundo (ib.). Isto significa que, apesar excluído do domínio dos fatos, o valor ético deve existir sob alguma outra forma. Sabemos que a filosofia tractatiana envolve duas entidades fundamentais: o sujeito metafísico e o mundo, que estão entre si assim como o olho está para o seu campo visual. O olho não se encontra no campo visual, mas é **limite** do mesmo. De maneira análoga, o sujeito transcendental não se encontra no mundo, mas é **limite** do mesmo. Assim, embora não pertençam ao mundo enquanto conjunto de fatos, os valores pertencem ao sujeito transcendental enquanto limite do mundo. A ética é uma dimensão do sujeito, que é condição transcendental de possibilidade do mundo. Daí a conclusão: a ética é transcendental (1922: 6.421). Desse modo, os fatos do mundo, quando considerados em si mesmos, não têm qualquer sentido; quando considerados da perspectiva do sujeito transcendental, porém, eles possuem um sentido absoluto. A nossa vida, enquanto fato do mundo, é totalmente arbitrária; enquanto contemplada pelo sujeito transcendental, ela possui um significado ético necessário. Pertencendo ao limite do mundo, a ética é inexprimível. Isto não significa, contudo, que ela não exista. Wittgenstein também acrescenta, sem apresentar qualquer justificativa, que ética e estética são uma só (ib.). De qualquer modo, o porquê dessa identificação não parece muito difícil de encontrar. Já sabemos que, acompanhando o espírito da filosofia clássica, os Diários Secretos equiparam a vida feliz a uma vida boa, bela e racional (Wittgenstein 1991: 143; 157). A vida infeliz, por sua vez, é caracterizada como má, feia e irracional. Isto nos permite concluir que o “*Tractatus*” radicaliza a visão clássica a ponto de identificar ética e estética. Se a vida feliz é, ao mesmo tempo, boa e bela, então a ética é inseparável da estética e vice-versa. E aquilo que uma obra de arte expressa está diretamente relacionado com o sentido ético de nossas vidas.

Em quinto lugar, consideremos o significado do Cristianismo. Para Weininger, Cristo foi o homem que derrotou dentro de si o judaísmo, a maior das negações, e criou a cristandade, a maior afirmação e o oposto mais direto do judaísmo. A velha Israel dividiu-se em judeus e cristãos. Na história do mundo, cristianismo e judaísmo representam negação e afirmação respectivamente (Weininger 1906: 327-8). Nada é mais fácil do que ser judeu, nada é tão difícil como ser cristão. O judaísmo é o abismo sobre o qual a cristandade se erigiu, e por esta

razão o ariano teme tão profundamente o judeu (ib.: 328). No “Tractatus”, Wittgenstein afirma que como é o mundo é completamente diferente para o mais elevado e que Deus não se revela no mundo (1922: 6.432). O aforisma pressupõe que existe algo de mais elevado e sugere que este algo é Deus. Além disso, Deus é separado de como o mundo é. Se levarmos em conta que o Místico se mostra inefavelmente (1922: 6.522), que o Místico não é como o mundo é, mas que ele é (ib.: 6.44), fica clara a possibilidade da ligação de Deus com o Místico no “Tractatus”. Em outras palavras, a verdadeira realidade, que neste momento Wittgenstein denomina ‘Deus’, não se revela no mundo dos fatos - domínio do espaço e do tempo - mas “fora” dele (ib.). Neste ponto, de maneira um tanto misteriosa, Wittgenstein afirma que, embora os fatos pertençam todos à missão (Aufgabe), eles não fazem parte da solução (1922: 6.4321). É certo que a palavra alemã ‘Aufgabe’ é normalmente traduzida por ‘trabalho’, ‘problema’, ‘tarefa’. Mas ela está sendo usada aqui mais propriamente no sentido de ‘tarefa conferida’ ou ‘missão’. Esta interpretação sugere que cada um de nós está no mundo para cumprir uma missão, que cada um de nós tem uma “tarefa ética” a realizar: solucionar o “enigma da vida”. Os fatos constituem um obstáculo a ser vencido para que a solução possa ser alcançada. Se nos lembrarmos agora das declarações de fé feitas por Wittgenstein nos Diários Secretos, fica claro que o cristianismo tolstoiano ali defendido é pressuposto pelo “Tractatus” e se acha muito próximo do cristianismo tal como Weininger o entende.

Se o que foi dito até agora é verdadeiro, a pergunta que se coloca é a seguinte: até que ponto vai a compatibilidade entre as idéias de Weininger e as do “Tractatus”? Pode-se dizer que Wittgenstein também assumiu as doutrinas politicamente incorretas de Weininger a respeito da mulher e do judeu?

Tudo indica que sim, embora o “Tractatus” não seja explícito a respeito. As razões para esta conclusão são as seguintes. Em primeiro lugar, com base na exposição que fizemos, é possível afirmar que a visão moral do mundo expressa pelo “Tractatus” é inteiramente compatível com a ética weiningeriana. Isto se dá não apenas quando comparamos as grandes linhas de ambas, mas também quando nos aprofundamos em certos detalhes. Neste sentido, as teses sobre a mulher e o judeu, enquanto tipos, revelam-se perfeitamente compatíveis com a filosofia tractatiana. A idéia de que a mulher é incapaz de formular conceitos, e portanto, de pensar e de agir moralmente alimenta a idéia de que o judeu é um ser inferior em virtude da

dominação exercida por sua parte feminina. Isto também condiz com a idéia de que o judeu Wittgenstein, cujo homossexualismo revela a extrema dominação exercida por sua parte feminina, deveria realizar um esforço sobre-humano para ultrapassar essa situação e desenvolver uma alma caracterizada pela predominância do masculino, capaz de pensar logicamente e agir eticamente.

Em segundo lugar, muitos anos depois, em 1931, Wittgenstein ainda faz declarações que refletem a influência de Weininger em suas idéias a respeito dos judeus. Segundo Monk, neste ano Wittgenstein chegou a recomendar a leitura de “Sexo e Caráter” a dois de seus alunos, Lee e Drury, e também a Moore. Nenhum deles gostou da obra e Wittgenstein teve que dar explicações. Em uma carta a Moore, Wittgenstein culpa a bestial tradução inglesa e o fato de que Weininger deveria soar muito estranho a seu colega (Monk 1995: 284). Neste ponto, Wittgenstein faz uma crítica que aparentemente destrói todo o argumento até agora apresentado. Ele afirma que o equívoco colossal de Weininger é que é grandioso. E acrescenta que, se colocássemos o símbolo ‘~’ da negação diante do livro todo, ele revelaria uma grande verdade (ib.). Quanto à tese de que a feminilidade é a fonte de todo o mal, Wittgenstein chegou a exclamar diante de Drury: “como ele [Weininger] estava errado, meu Deus, como ele estava errado!” (Monk 1995: 284).

Para explicar a crítica a “Sexo e Caráter”, Monk chega a sugerir que o verdadeiro significado deste ‘não’ a ser colocado diante do livro seria a constatação de que Weininger teria captado a essência do homem e da mulher, mas teria colocado a culpa na mulher, quando o verdadeiro culpado é o homem (Monk 1995: 284). Acho muito difícil comprovar isto, uma vez que negar a culpa da mulher não implica em afirmar a culpa do homem. Além disso, esta manobra apenas significaria a substituição de uma tese politicamente incorreta sobre a mulher por outra sobre o homem, uma vez que o que está em jogo é a essência do ser humano, e não as características culturalmente adquiridas pelo mesmo.

Quanto à questão do feminino como a raiz de todo o mal, que é aparentemente negada na declaração feita por Wittgenstein a Drury, Monk acrescenta que não há nada nos escritos autobiográficos de Wittgenstein que sugira que ele considerasse sua natureza ‘não heróica’ e ‘repulsiva’ fosse decorrente de qualquer traço feminino. Desse modo, Wittgenstein

poderia ser poupado pelo menos no que diz respeito às teses politicamente incorretas sobre a mulher.

Parece-me que Monk está certo com relação ao significado do judeu enquanto tipo ideal. De fato, em “Cultura e Valor”, como ele próprio aponta, encontramos uma série de passagens a respeito do judeu, principalmente no ano de 1931, das quais algumas seguem abaixo, a título de ilustração:

A tragédia consiste em que a árvore não se curva, mas quebra. A tragédia é algo não-judaico. Mendelssohn é o mais não-trágico dos compositores (Wittgenstein 1984: 1).

O ‘Gênio’ judeu é apenas um santo. O maior pensador judeu é apenas talentoso. (Eu, por exemplo).

Penso que há alguma verdade na minha idéia de que realmente só penso reprodutivamente. (...).

(...) É apenas quando a natureza de uma obra judaica é confundida com a de uma obra não-judaica que existe algum perigo, especialmente quando o autor da obra judaica cai ele mesmo na confusão, o que é muito fácil. (...).

É típico para uma mente judaica entender o trabalho de uma outra melhor do que entende a si própria (ib.: 19).

Poder e posse não são a mesma coisa. Ainda que a posse também nos traga poder. Se se diz que os judeus não têm qualquer sentido de propriedade, isto pode ser compatível com o fato de gostarem de ser ricos, uma vez que, para eles, o dinheiro é um tipo particular de poder, não propriedade (ib.: 21).

Algumas vezes foi dito que a natureza velhaca e furtiva dos judeus é um resultado de sua longa perseguição. Isto certamente é falso; por outro lado, é certo que eles continuam a existir apesar desta perseguição apenas porque possuem uma inclinação para tal dissimulação. Assim como podemos dizer que este ou aquele animal escapou da extinção só por causa de sua capacidade ou habilidade de se esconder. Certamente não considero isso uma razão para recomendar esta capacidade, de maneira alguma (ib.: 22).

Acredito que minha originalidade (se esta é a palavra correta) é uma originalidade pertencente antes ao solo do que à semente. (Talvez eu não tenha semente própria). Jogue uma semente em meu solo e ela crescerá diferentemente do que em qualquer outro solo (ib.: 36).

Estas passagens deixam clara a coincidência entre as idéias de Wittgenstein e as de Weininger sobre os judeus. Na verdade, algumas dessas idéias estão expressas de maneira até mais radical que em “Sexo e Caráter”. Se isto é verdade, parece mais sensato supor que a crítica feita por Wittgenstein a Weininger na carta que escreveu a Moore se relaciona com a constatação perplexa de que, em sua adolescência, ingenuamente assumira teses inconvenientes ou dificilmente defensáveis nos novos tempos do pós-guerra. Nesta perspectiva, a carta expressaria a primeira reação de Wittgenstein, mais ou menos estabanada, diante do problema.

Com relação às teses weiningerianas sobre a mulher, parece-me, contudo, que Monk se equivoca. Para começar, podemos dizer, contra Monk, que há pelo menos uma passagem nos escritos autobiográficos que permitem associar o judaísmo à feminilidade num sentido weiningeriano. Com efeito, em 1937, seis anos depois do incidente ligado à

recomendação do livro de Weininger aos colegas britânicos, nas anotações de “Cultura e Valor”, Wittgenstein descreve a seguinte experiência:

Acabei de tirar algumas maçãs de um saco de papel em que elas tinham ficado por muito tempo. Tive de cortar metade de muitas delas e jogar fora. Mais tarde, quando estava copiando uma sentença que tinha escrito, metade da qual era ruim, imediatamente a vi como uma maçã podre pela metade. E comigo é sempre assim. Tudo o que se apresenta em meu caminho torna-se uma imagem para mim daquilo que estou pensando no momento (1984: 31).

Em seguida, Wittgenstein se pergunta: “há algo feminino nesta atitude?” (ib.). Parece claro aqui que a feminilidade tem a ver com a influência exercida por aquilo que imediatamente percebemos sobre o nosso pensamento. A percepção da maçã é tão forte que “contamina” aquilo sobre o que Wittgenstein está pensando no momento. A sentença ruim pela metade é imediatamente comparada com uma maçã podre pela metade. Em termos weiningerianos, o que existe de feminino nesta maneira de considerar as coisas e que leva Wittgenstein a questionar-se estaria na sua tendência a “henidizar” o objeto do pensamento, obscurecendo a clareza conceitual por meio da associação com dados dos sentidos.

Ora, se levarmos em conta que Wittgenstein está aqui descrevendo um traço de seu caráter e que, em outras ocasiões, já descreveu a si mesmo como ‘judeu’, podemos supor que a feminilidade apontada na passagem também tem a ver com o judeu entendido como tipo ideal. Isto é perfeitamente possível, pois, em “Cultura e Valor”, os traços do judeu são todos “femininos” em sentido weiningeriano. Com efeito, o judeu não pode ser trágico porque se dobra diante das circunstâncias. Enquanto pensador judeu, o próprio Wittgenstein é apenas talentoso e só pensa reprodutivamente. O judeu é capaz de entender o trabalho de outro melhor do que entende a si próprio; ele gosta de ser rico, uma vez que, para ele, o dinheiro é um tipo particular de poder, não propriedade; o judeu possui inclinação para a dissimulação. Com base na passagem citada, poderíamos acrescentar: o judeu pensa de maneira feminina, pois possui a tendência de “henidizar” os conceitos.

Ora, se isto é verdade, podemos concluir que o desprezo de Wittgenstein para com o judeu só pode ser compreendido na medida em que este último é caracterizado como dominado pela feminilidade. Mas então a feminilidade é um mal em si mesmo, o que nos leva de volta à suposição de que a tese politicamente incorreta sobre a mulher também deve ser implicada pela filosofia tractatiana. Nesta perspectiva, a exclamação de Wittgenstein a Drury pode ser entendida como uma confissão do próprio engano. O que ele queria de fato dizer era: “como eu estava

errado, meu Deus, como eu estava errado!” Mesmo assim, parece-me que este desabafo deve ser interpretado também como uma reação intempestiva e desastrada diante das inesperadas críticas que seus amigos fizeram a Weininger. A prova de que Wittgenstein não conseguiria descartar-se tão facilmente da influência de seu mentor intelectual na adolescência está na pergunta que fez a si próprio muitos anos mais tarde, na passagem citada.

Se minha interpretação está correta, o equívoco de Weininger não parece tão colossal quanto Wittgenstein o pintou. Levando em conta a grande compatibilidade revelada entre as principais teses éticas de “Sexo e Caráter” e do “Tractatus”, fica difícil compreender o que Wittgenstein pretende quando afirma que, acrescentando-se um ‘não’ à primeira dessas obras, ela revelará uma grande verdade. O símbolo ‘~’ usado na carta a Moore sugere que é a operação lógica da negação que está em jogo. Neste caso, cada um dos livros em questão deve ser entendido como uma conjunção lógica de teses, como, p. ex., ‘p & q & r & s & ...’. Ora, colocar uma negação diante de um deles nos daria ‘~(p & q & r & s & ...)’, que equivale à disjunção ‘~p v ~q v ~r v ~s v ...’. Para que a última expressão seja verdadeira, basta que pelo menos uma de suas componentes, p. ex., ‘~q’, seja verdadeira. Não é necessário que todas as negações das proposições envolvidas sejam verdadeiras. Em outros termos, colocar uma negação diante duma conjunção lógica de teses equivale a afirmar que pelo menos uma das teses da conjunção é falsa, e não que todas devem ser falsas. Desse modo, a “grande verdade” a ser revelada pela operação de negar a conjunção das teses de “Sexo e Caráter” poderia ser expressa por uma nova conjunção, na qual pelo menos uma das teses dessa obra é falsa. Não sabemos qual ou quais dessas teses se tornaram falsas, mas as passagens citadas sugerem fortemente que isso não aconteceu com as teses relativas à mulher e ao judeu. Voltando o argumento contra o próprio Wittgenstein, poderíamos dizer que, dado o grande parentesco entre as obras envolvidas, a operação de colocar um ‘não’ diante de “Sexo e Caráter” seria equivalente à de colocar um ‘não’ diante do próprio “Tractatus”, cujo equívoco seria tão colossal quanto o de Weininger.

V - OBSERVAÇÕES FINAIS

Podemos agora fazer um balanço de toda essa discussão. A conjectura de que a ética tractatiana envolve as teses equivocadas sobre a mulher e o judeu tem, a seu favor, as seguintes evidências. Primeiro, determinados aspectos da contextualização do “Tractatus”, aqui representados pelos problemas que podem ser identificados como partilhados por Weininger e Wittgenstein. Segundo, algumas passagens dos escritos pré-tractatianos e o próprio texto do “Tractatus”, que revelam a presença de temas weiningerianos nas preocupações do jovem Wittgenstein. Terceiro, algumas passagens de “Cultura e Valor”, nas quais a influência weiningeriana a respeito do judeu e do modo feminino de pensar é patente. Contra a conjectura feita, temos a passagem da carta de Wittgenstein a Moore e o testemunho de Drury. O problema está em que há uma contradição entre quase tudo o que Wittgenstein escreveu desde a época da guerra até 1937 e suas declarações a Moore e Drury. Em algum momento, ele deve ter faltado com a verdade. Achei mais sensato considerar que as declarações feitas a Moore e Drury deveriam suportar este ônus, uma vez que podem ser explicadas como uma reação estabaneada de um Wittgenstein atônito diante da rejeição que seus colegas britânicos revelaram com respeito a Weininger. Isto não faz de Wittgenstein uma pessoa de moralidade duvidosa, mas apenas nos faz ver que, apesar de todo o seu radicalismo ético, ele era também um ser humano, capaz de desviar-se da trilha correta em determinadas situações. Além disso, esta é a única maneira de preservar não só a autenticidade e sinceridade da esmagadora maioria dos textos wittgensteinianos no período considerado, mas também a conexão entre a filosofia tractatiana e as idéias de Weininger. Assim, embora as evidências não sejam absolutamente conclusivas, elas pelo menos apontam no sentido de fortalecer a conjectura feita. Desse ponto de vista, parece-me mesmo que nos encontramos numa situação melhor do que os investigadores que analisam os fragmentos dos pré-socráticos. Com efeito, Wittgenstein viveu no século XX e, graças a isso, dispomos não apenas de textos fragmentários seus, como “Cultura e Valor”, mas também de obras acabadas como o “Tractatus”; conhecemos o meio em que viveu, boa parte dos livros que leu, assim como fatos relevantes de sua biografia.

Foram estes elementos que me permitiram formular a conjectura apresentada acima e me colocam agora em condições de formular respostas adequadas às questões formuladas

no início deste texto. A primeira delas refere-se à correção da hipótese de Monk sobre a influência de Weininger sobre Wittgenstein. Parece-me claro que, se contextualizarmos o “Tractatus”, se encarmos a atitude do jovem Wittgenstein sob a perspectiva da ética weiningeriana e se buscarmos pistas em escritos posteriores, a hipótese de Monk se revela fundamentalmente correta. A segunda questão refere-se à possibilidade da moral tractatiana incluir algo que corresponda às teses politicamente incorretas de Weininger. Se a interpretação apresentada aqui está correta, então podemos dizer que há elementos que justificam a afirmação de que a ética tractatiana envolve, de algum modo, a perspectiva weiningeriana relativa à mulher e ao judeu enquanto tipos ideais. Em que pese a tentativa de Monk de amenizar a presença, no “Tractatus”, das idéias weiningerianas sobre a mulher, parece evidente que a ética tractatiana envolve uma visão mais ou menos deformada da natureza humana, de acordo com a qual a mulher é um ser inferior. A terceira questão tem a ver com a maneira como os intérpretes do “Tractatus” têm lidado com esta situação. Em outras palavras, uma vez que o alcance da influência de Weininger sobre Wittgenstein tem sido ignorado pela maioria esmagadora dos comentadores, a pergunta que se coloca naturalmente neste ponto é a seguinte: que procedimento hermenêutico tem sido por eles utilizado, no sentido de permitir que estas idéias politicamente inconvenientes continuem ignoradas? A resposta, parece-me, é uma só: conscientemente ou não, o certo é que eles ignoraram a articulação das partes da filosofia tractatiana e deixaram de relacioná-la com as obras e os fatos da vida de Wittgenstein que a inspiraram. Nesta perspectiva, os britânicos enfatizam exageradamente a parte lógica e desprezam a parte ética do “Tractatus”, declaradamente a mais importante. Os amigos austríacos, como Engelmann, enfatizam mas a parte ética, em detrimento da parte lógica. Aqui, embora a parte ética seja considerada a mais importante, as teses politicamente incorretas de Weininger não são mencionadas. É certo que Monk sugere uma outra via, mais realista, que procura levar em conta alguns dos aspectos discutidos no presente trabalho. Ele enfatiza a articulação entre a parte lógica e a parte ética do “Tractatus”, admitindo ao mesmo tempo a influência de Weininger. O problema está em que ele admite a presença da perspectiva weiningeriana sobre o judeu, mas coloca em dúvida a presença da visão weiningeriana da mulher, sob a alegação de que os dados são insuficientes. Ora, tendo em vista que a concepção do judeu só faz sentido a partir da concepção da mulher, fica claro que esta parte da hipótese de Monk é equivocada. Parece que uma leitura efetivamente adequada do

“Tractatus” exige a articulação harmônica da lógica com a ética e esta articulação assume sua maior força e radicalismo morais, próprios do caráter do jovem Wittgenstein, se incluir as teses politicamente incorretas sobre a mulher e os judeus.

Antes de terminar, gostaria de observar que o caso do “Tractatus”, embora muito interessante e sugestivo, não é único na história do pensamento ocidental. Basta que nos lembremos, p. ex., dos textos de Platão sobre o amor, que envolvem a questão do homossexualismo, fortemente presente na cultura grega; ou dos textos de Hegel sobre a natureza, considerados por alguns como a parte vergonhosa do sistema. Um dos exemplos mais recentes é o da descoberta das idéias politicamente incorretas de Frege. É bastante conhecida a desolação de Dummet, quando constatou que o grande lógico e filósofo da linguagem, cujas idéias revolucionárias inspiraram toda uma geração de pensadores do século XX, não passava de um reacionário mesquinho em política. O caso de Frege, porém, tinha uma solução relativamente fácil. Bastava permanecer fiel à distinção tradicional entre problemas lógicos e problemas políticos. Se Frege era equivocado em política, isto não o impedia de ser um gênio em lógica. O caso do “Tractatus”, porém, é mais complicado, pois ética e lógica não são facilmente separáveis em Wittgenstein. Aqui, o dilema é claro: ou aceitamos que a filosofia tractatiana envolve uma ética profundamente equivocada ou fazemos uma leitura do “Tractatus” que evite, de algum modo, a inclusão desta ética inconveniente. A primeira alternativa parece ser a mais correta e honesta. Neste caso, a questão seria: podem-se obter os mesmos resultados que o “Tractatus” a partir duma concepção menos equivocada sobre a natureza humana? Talvez seja possível, mas não é o caso de respondê-la aqui. No momento, o recurso que nos resta é aprender a conviver com a idéia de que até mesmo uma filosofia tão fascinante como a tractatiana pode não ser tão maravilhosa quanto parece à primeira vista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- MONK, R. (1995). Wittgenstein. O dever do gênio. Trad. de Carlos Afonso Malferrari. S. Paulo, Cia. das Letras.
- REGUERA, I. (1991). Cuadernos de Guerra. In: Wittgenstein (1991): 161-231.

- WEININGER, O. (1906). *Sex and Character*. Authorised Translation from the sixth German Edition. London, W. Heinemann; N. York, G. P. Putnam's Sons.
- WITTGENSTEIN, L. (1991). *Diarios Secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza Editorial, S.A.
- (1914-16). *Notebooks 1914-16*. In: von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. (eds.) (1961), pp. 1-92.
- (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. B. Russell, F. R. S. - Introdução. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. S. Paulo, EDUSP, 1995.
- (1984). *Culture and Value*. Ed. by G. H. von Wright in collaboration with Heikki Nyman. Translated by P. Winch. Oxford, B. Blackwell.