



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

YURI ZACRA DA SILVA

**A Fisionomia do espírito: um estudo sobre o
Tractatus Logico-Philosophicus
sob o prisma do estilo.**

CAMPINAS,

2017

Yuri Zacra da Silva

A Fisionomia do espírito: um estudo sobre o
Tractatus Logico-Philosophicus sob o prisma
do estilo.

Dissertação de mestrado apresentada ao
Instituto de Estudos da Linguagem da
Universidade Estadual de Campinas para
obtenção do título de Mestre em Teoria e
História Literária na área de Teoria e Crítica
Literária.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Alcir Bernardez Pécora.

Este exemplar corresponde à versão
final da Dissertação defendida pelo
aluno Yuri Zacra da Silva orientado
pelo Prof. Dr. Antonio Alcir Bernardez Pécora.

.

CAMPINAS,

2017.

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CAPES

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-4848-894>

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Crisllene Queiroz Custódio - CRB 8/8624

Z12f Zacra, Yuri, 1990-
A fisionomia do espírito : um estudo sobre o Tractatus logico-philosophicus sob o prisma do estilo / Yuri Zacra da Silva. – Campinas, SP : [s.n.], 2017.

Orientador: Antonio Alcir Bernardez Pécora.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. Tractatus logico-philosophicus. 2. Estilo (Filosofia). 3. Filosofia austríaca. 4. Lógica. 5. Ética. I. Pécora, Alcir, 1954-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The physiognomy of the spirit : a study of Tractatus Logico-Philosophicus under the prism of style

Palavras-chave em inglês:

Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951. Tractatus logico-philosophicus

Style (Philosophy)

Austrian philosophy

Logic

Ethics

Área de concentração: Teoria e Crítica Literária

Titulação: Mestre em Teoria e História Literária

Banca examinadora:

Antonio Alcir Bernardez Pécora [Orientador]

João José Rodrigues Lima de Almeida

Marcelo Seravali Moreschi

Data de defesa: 28-08-2017

Programa de Pós-Graduação: Teoria e História Literária



BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Alcir Bernardez Pécora.

Prof. Dr. João José Rodrigues Lima de Almeida.

Dr. Marcelo Seravali Moreschi.

**IEL/UNICAMP
2017**

Ata da defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA – Sistema de Gestão Acadêmica.

Dedico esta dissertação aos meus pais.

Agradecimentos.

Agradeço profundamente ao prof. João José R. L. de Almeida por ter se comprometido tal como um Virgílio perante o meu caminho de pesquisas e estudos a respeito de Wittgenstein e também por sua amizade durante esses anos. Agradeço também aos colegas de geração Matheus Mendes e Diego Lanciote, com os quais discuti, expus e coloquei à prova com grande frequência muito dos assuntos e temas aqui presentes. E por fim, agradeço ao fomento da CAPES.

Resumo:

Tendo levado em consideração o enunciado da proposição 6.54 do *Tractatus Logico-Philosophicus* que indicaria que o próprio livro não se sustentaria propriamente em seu conteúdo positivo e que o correto a se fazer seria considerá-lo tal como uma escada; um mero texto instrumental, a presente dissertação investiga o que estaria em jogo relativamente a leitura e a escrituração do livro para que esta atividade pudesse ser levada a cabo, e para isso, foram tanto mobilizadas as possíveis ligações com o contexto do começo do séc XX nas imediações da inteligência vienense, sobretudo, sobre o tema central da ideia gestada de Estilo, quanto as práticas e técnicas transhistóricas da filosofia antiga e do pensamento religioso sobre a escrita de si.

Abstract:

Having taken into account the statement of proposition 6.54 of the *Tractatus Logico-Philosophicus* that would indicate that the book itself would not properly hold in its positive content and that the correct thing to do would be to consider it as a ladder; a mere instrumental text, the present dissertation investigates what would be at stake regarding the reading and scripturation of the book so that this activity could be carried out, and for this, we regarded the possible connections with the context of the beginning of the 20th century near the Viennese intelligence, especially on the central theme of the idea of style, as the practical and technical transhistorical of ancient philosophy and religious thought about the writing of the self.

Sumário

Introdução.....	10
Parte I. Da filosofia ao estilo.	19
Capítulo 1. A dinâmica da vida moderna.	20
Capítulo 2. A imaginação reprodutora e a linguagem das coisas.	25
Capítulo 3. A linguagem enquanto espelho da natureza.	44
Capítulo 4. A <i>Bildung</i> da objetividade.	49
Capítulo 5. O apocalipse alegre de Viena.....	62
Capítulo 6. Cultura, Ornamento e Estilo nas imediações de Wittgenstein e o <i>simplex sigillum veri</i>	75
Capítulo 7. As filosofias do estilo e a filosofia de Wittgenstein.	99
Parte II. O estilo da filosofia.	119
Capítulo1. Pequenas Considerações teóricas sobre a razão da linguagem no <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>	120
Capítulo 2. O misticismo lógico, o paradoxo do milagre e a fisionomia do espírito.....	128
Capítulo3. A forma contemplativa da visão do alto.....	153
Bibliografia.	172

Introdução.

Sob aquele dezembro gélido de 1919, como se coubesse agora ao clima corresponder àqueles últimos graves eventos sucedidos no território europeu, já se podia, mesmo parcamente, sentir as brumas recentes dos bombardeios e as valas das trincheiras querendo se dissipar por completo da paisagem, procurando se subtrair da memória coletiva, visto que logo tudo se transmutariam na impassibilidade de meros fatos históricos. Novamente a vida comum comprometia-se em voltar a suas atividades, mesmo que o preço fosse o irremediável sono da reconstrução. Imersos nesta atmosfera, foi que se reencontraram Russell e Wittgenstein no território neutro de Haia, pondo fim ao grande hiato que o conflito armado impusera em suas relações de amizade e de trabalho em conjunto.

Durante toda aquela semana em que ficaram hospedados no Hotel Twee Steden, Wittgenstein rotineiramente saltava de manhã bem cedo da cama, e sem muito comedimento, malhava a porta do quarto de Russell até que o barulho o acordasse e o fizesse dar as caras; disto resultaram horas a fio, sem interrupções, de conversações entre os dois filósofos mais representativos do séc. XX, nas quais debatiam, quase que exclusivamente, as novas concepções a cerca da lógica que a recente obra escrita de Wittgenstein, nem sequer ainda publicada, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, trazia à luz do mundo. No decorrer destas reuniões, Wittgenstein parecia viver sob um estado eufórico por poder finalmente explicar para aquele que ele considerava ser o seu tutor e um dos maiores filósofos de sua época o resultado, linha por linha, de quase seis anos de dedicação filosófica. Raramente tratavam de algum assunto de ordem pessoal, apesar de Wittgenstein trazer ainda fresca na memória a experiência de sua incursão nas trincheiras do leste europeu. De fato, os anos de separação ditavam que não se poderia perder muito mais tempo.

Contudo, logo passada a surpresa provocada pela assimilação daquelas novidades que o pensamento contido no *Tractatus* anunciava, deu lugar em Russell repentinamente uma constatação a respeito do comportamento de Wittgenstein. Não haveria dúvida alguma, de que ele voltara diferente após a experiência de ter escrito este seu livro, algo nele despertara e o fizera mudar radicalmente a tessitura de sua existência. É importante notar que não me refiro com isso à experiência própria da guerra. Caso se considerasse este, chamemos assim, despertar como uma questão

central, encontraríamos, na verdade, em primeiro plano no *Tractatus*, a ideia de que a filosofia poderia ser entendida enquanto uma prática instrumental do pensamento voltada à conversão a um modo de vida filosoficamente adequado à capacidade de encontrar uma forma de bem viver. Não devemos esquecer o que se assevera no quase desfecho do livro: Deve-se então, por assim dizer, sobrepujar as proposições do livro, para além dele, por ele e através dele, a fim de, como após ter alcançado o último degrau de uma escada, poder ver o mundo *corretamente* (6.54).

Com efeito, Russell relata estar impressionado com o que ele denominava a postura profundamente votada aos modos místicos de pensamento que encontrara naquela ocasião em Wittgenstein. Certamente, de um ponto de vista teórico, esta impressão era o resultado também da ideia de que, segundo o *Tractatus*, não poderia haver uma metalinguagem que pudesse tratar das formas de significação da linguagem, isto é, o que fundamenta a linguagem, a sua estrutura lógica, não poderia ser expressa por esta mesma linguagem, todavia, poderia ser mostrada. A reconhecida distinção entre dizer (*sagen*) e mostrar (*zeigen*) presente no *Tractatus* ameaçava os projetos que Russell até então desenvolvera, como p.ex., a pretensão de criar uma categorização da linguagem por uma diferença de tipos utilizando como fundamento axiomas da teoria dos conjuntos.

Estas ideias provocavam em Russell “certa sensação de desconforto intelectual”¹. Ele acostumava acreditar que, na verdade, a inclinação de Wittgenstein ao misticismo residiria no fato deste poder fazê-lo parar de pensar, e que no final das contas, estes modos de sensibilidade, tão estranhos a sua compreensão, só poderiam dizer respeito, por assim dizer, àquelas “coisas de austríaco”.

Esta dissertação, contrariando estas superstições, subtrai delas sua razão de existência. O motivo é simples: a impressão de Russell fez escola; de fato, foi hegemônica discursivamente e formou toda uma mentalidade ou um faz-de-conta a respeito de Wittgenstein. Por este mesmo motivo blindou-se o *Tractatus* por muitos anos contra qualquer aproximação ou abordagem que não privilegiasse unicamente como tema central do livro o âmbito das inovações técnicas da lógica. Deste modo, fizeram de seu livro aquilo que ele desejava que não o fosse: “Este livro [...] – Não é,

¹ Cf. Introdução ao *Tractatus Lógico-Philosophicus* redigida por Bertrand Russell.

pois, um manual. – Teria alcançado seu fim se desse prazer a alguém que o lesse e entendesse.”.

Só atualmente observamos algum tipo de redescoberta do *Tractatus* e de sua filosofia de modo geral. O rótulo surrado de filósofo exclusivo da lógica vem sendo revogado, e abre-se toda uma nova extensão de interesses frente ao vislumbre da vacuidade deixada pela adesão daquela postura interpretativa unilateral e tão nociva. Em certo sentido, tal postura migrou como verdade hereditária para o que hoje compreendemos como o campo da filosofia analítica, percebemos isto a partir de seu próprio modo de operação e de como o autor é concebido por ela: como um filósofo doutrinário e responsável por certos aparatos estanques, p.ex., a exposição de que as proposições lógicas seriam, na verdade, tautologias, o aperfeiçoamento do atomismo lógico, o invento da fórmula geral da proposição conjuntamente com a possibilidade de um cálculo lógico estatístico, a teoria pictórica da linguagem, posteriormente, a assumpção de uma perspectiva pragmática, pela qual a linguagem teria seus critérios de funcionamento proveniente do “uso”, e assim por diante.

Penso que caso esta dissertação, mesmo que muito provisoriamente, dê conta de evidenciar as bases para uma outra leitura possível do *Tractatus* além desta padrão, assim, já me darei por satisfeito. Meu desejo fora refulgir em luzes, cada vez mais claras, os aspectos que até então foram negligenciados ou deixados às sombras, concedendo visibilidade ao que Wittgenstein, na verdade, de modo constante, arrogava para si a partir das figuras de um autor com pretensões, além de filosóficas obviamente, literárias, de crítica cultural e religiosas. Acredito que tais instâncias se perderam, de certo modo, na apreciação de sua obra e seria urgente retomá-las.

Alguns poderiam contra argumentar que essa situação interpretativa da filosofia de Wittgenstein já se encontraria superada relativamente a um bom tempo. Nestes mais de cinco anos de dedicação ao estudo do *Tractatus*, os quais, de certo modo, acabaram por definir a identidade desta dissertação, enfrentei durante todo este tempo a complexidade desta obra de modo independente e recorrendo apenas a minha própria vontade e intuição. Embora, houvesse, mesmo que lentamente, uma superação progressiva dos conteúdos formais do livro, me refiro exatamente a toda a carga teórica que não omitia a necessidade de um conhecimento consistente em lógica, ainda assim, sentia que a minha apreensão da obra se encontrava muito debilitada. Ao olhar para o

Tractatus, depois de uma secessão árdua de exegese, percebia ao final do dia, que não havia alcançado, por assim dizer, uma compreensão global daquele texto. A literatura especializada, apesar de vasta e variada, pouco me dava as condições para sanar as indagações que me acometiam.

Deste sentimento fui levado a compreender que a minha perspectiva de leitura dependia assim da fusão de duas interrogações: (1) a pergunta pelo gênero da escrita: da compreensão do porquê Wittgenstein ter escolhido aquela forma de escrita e nenhuma outra em seu lugar, isto é, as tão afamadas formas breves enumeradas. Indo mais adiante, haveria ainda outra questão, aparentemente de natureza próxima, a respeito da pretensão de dissolução completa do próprio livro. (Que tipo de livro seria este que se autodemoliria? Poderia ser ele um gênero tradicional de nossa escrita?). Tal desmantelamento poderia ser observado a partir da conclusão da série continua de aforismos que compõem o livro (6.54), o qual decreta a retirada massiva de todo o corpo do texto, identificado agora pela figura de uma escada, a fim de deixar antever uma *persona*, denominemos assim ainda em termos precários, do próprio autor, uma vez que, o livro não recorreria a ele próprio para por fim a sua série de contrassensos, mas convocaria uma figura de autoridade externa, confirmada a partir da declaração “quem me entende” (*welcher mich versteht*). O entendimento destes pontos, na minha visão ainda teriam relação essencial com o que Wittgenstein assumira frente ao seu possível editor von Ficker: “O trabalho [o *Tractatus*] é estritamente filosófico e literário ao mesmo tempo, contudo sem haver nele nenhuma tagarelice”. (2) a pergunta sobre o que seria a sua filosofia de um modo específico e o que o livro pretenderia afinal: De acordo com o aforismo 4.112, conseguiríamos compreender, a princípio, que a filosofia, de modo algum, para Wittgenstein, se relacionaria com um aspecto teórico. Pois, não condiria com a sua natureza criar um corpo de teses ou doutrinas, mas sim comprometer-se com uma noção prática, constituindo, portanto, uma atividade singular de elucidação. Tal atividade assumiria uma atuação, por assim dizer, negativa, ao buscar amplamente a clarificação das proposições, tornando, neste processo de esclarecimento lógico, os pensamentos antes turvos e indistintos, agora claros e delimitados, conforme o método de separação dentre proposições significativas, as sem sentido e os contrassensos ou absurdos. Muito bem: contudo, não seria ilícito imaginar que esta atividade esconderia em seu íntimo uma finalidade alternativa, na qual o seu desenvolvimento recairia, neste momento, sobre aquele que propriamente a levasse a

diante, realizando então uma atividade filosófica sobre si mesmo. Hipótese possível, na medida em que este exercício inicialmente destinado a limitar as possibilidades do dizível, poderia ir muito mais além, insinuando que reconhecer e atender a esta limitação diria respeito também a subordinar-se a um estado de harmonização com o mundo e com a linguagem. A partir deste instante começaríamos a esbarrar na questão do místico no *Tractatus*.

Dando continuidade à questão, ao que tudo indica, o livro dá a entender que ao conhecer os fundamentos do mundo e da linguagem, isto é, ao conhecer a lógica ela-própria, poderíamos avistar de modo privilegiado as determinações que coincidiriam com o nosso lugar na ordem das coisas do mundo. Alcançar esta visão tanto objetiva quanto contemplativa do mundo faria parte exclusivamente da experiência mística da apreensão deste mundo em sua totalidade: 6.44 O que é concernente ao místico não é como o mundo é, mas que ele é; 6.45 O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico. É por estas razões, as que irão estabelecer o fundamento de minha leitura do *Tractatus Logico-Philosophicus*, que seria possível ver de outro modo as visões sintomáticas de Russell. Há pois algo grandioso naquele apaziguamento místico pressentido em Wittgenstein, e também naquela atribuição de seu estado como sendo proveniente de seus antecedentes culturais austríacos.

Por conseguinte, é preciso deixar claro alguns princípios que nos orientarão daqui em diante. Considerando aquelas duas vertentes de perguntas supramencionadas, as quais foram mobilizadas para a escrita desta dissertação, logo se perceberia que uma das minhas necessidades iniciais era a de tratar, de algum modo, sob uma única e mesma tendência tanto o problema da escrita, fundamentado na pergunta por um gênero literário possível, quanto o problema da alteração e conformação da existência, transformada a partir de uma apreensão renovada do mundo. Existiria apenas um conceito, ou melhor, somente um campo semântico, que seria capaz de atender ao mesmo tempo estas duas direções. Esta confluência repousaria só sob a ideia do **estilo**, espaço de significação que promoveria a integração tanto do que chamamos de o estilo de escrita quanto o que entendemos como um estilo de vida (concepção que se avultará nas páginas da presente dissertação, ainda como: modo de vida, forma de vida, etc.). Ambos os usos do conceito de estilo mostram, por uma absorção mútua, indicando uma similitude que parece ser mais clara na superfície da letra do que propriamente em nosso entendimento, que poderíamos agora encontrar um ponto de apoio para demonstrar a

possível existência de uma identificação imediata entre escrita e caráter. Constatção que, em proporções muito mais alargadas, abriria também espaço de reflexão sobre um provável âmbito relacional entre cultura e personalidade.

Todavia, só me dei conta muito mais tarde que a boa realização da minha interpretação proposta agora nesta dissertação dependeria deste regime de reversibilidade presente na noção de estilo. O que me fez, verdadeiramente, despertar para estas questões fora, a princípio, o contato especificamente com a obra *Hermenêutica do sujeito*, de Michel Foucault, e *O que é a filosofia antiga?*, de Pierre Hadot, das quais fui capaz de subtrair uma ideia alternativa do que consistiria a filosofia e sua própria prática e função social, isto em conformidade com o que era corrente na mentalidade, segundo esses autores, da antiguidade grega e latina.

Tal concepção de filosofia era aparentemente tão evidente e trivial para o entendimento daquela época, que ela até mesmo acabou servindo como motivo de uma das sátiras de Luciano, mais precisamente a *Filósofos à venda* de sua autoria. De saída, terem optado pela tradução do título desta forma já corrobora para a obliteração da perspectiva antiga. O título desta sátira de Luciano, *Bíon prâsis*, se traduziria, na verdade, por algo como o mercado dos modos de vida, dos gêneros de vida ou ainda dos estilos de vida. Com efeito, era a partir desta dimensão que efetivamente os filósofos da antiguidade poderiam ser considerados enquanto tais. Como nos propõe o enredo da sátira, no qual os diferentes filósofos estão expostos em vitrines de uma imaginária loja gerenciada por Mercúrio, a escolha dos supostos “compradores” estaria atrelada necessariamente às alterações nos modos de existência que cada filósofo, de acordo com a sua doutrina, providenciaria àqueles seus interessados. Ainda que a sátira aproxime a filosofia das categorias próprias de uma mercadoria, perceberíamos que seus representantes, na condição de representarem seus respectivos modos de vida filosóficos, seriam, pois, verdadeiros mestres da conduta, atletas, por assim dizer, do cuidado de si, responsáveis por um tipo de treinamento intelectual, que se encaminharia a uma prática habitual de direção da existência, esta que sempre procuraria um estilo de vida conveniente e propício. Era isto que os filósofos naquele contexto, em última instância, eram encarregados de oferecer.

Há ainda muitas entradas para este tema em particular. Contudo, é relativamente por esta inserção, a qual exemplifiquei muito brevemente e de modo ilustrativo pela

sátira de Luciano, que acessaríamos o que tanto Hadot e Foucault, cada um a sua maneira e em conformidade com seus interesses, quiseram provar, a saber, que houvera um dado momento na história das ideias em que o próprio espaço discursivo da filosofia se preencheu por certas formas de meditação ou de exercícios espirituais voltados a conhecimentos específicos, que uma vez passados e repassados na consciência, pretendiam transformar o modo de ser do sujeito, o encaminhando, por um gesto de direção permanente, a uma verdadeira forma, que duraria, conseqüentemente, a duração propriamente de uma vida inteira, de como aprender a viver. Todo o conjunto de disposições mentais e técnicas para conquistar tamanha aprendizagem; o cultivo da ousadia e da coragem, a altivez na fuga de qualquer temor, a procura pela autarquia e pela satisfação por estar-se consigo próprio numa relação plena consigo mesmo, a análise das representações na consciência, o entendimento da vida enquanto prova a percepção adequada do mundo objetivo, a velha distinção do que depende e do que não depende de si, e assim por diante, poderiam ser chamadas de práticas de uma dimensão ética do cuidado de si ou da cultura de si.

Foi por meio desta perspectiva vigente no período helenístico-romano do que poderia consistir o discurso filosófico e suas práticas que pude compreender por comparação o que se realizava no *Tractatus Logico-Philosophicus* em sua unidade livresca. Se a obra como anteriormente argumentamos pretenderia alcançar a partir de sua própria superação aquela “visão correta do mundo”, e para isto, lançava mão de um conjunto de conhecimentos sobre a estrutura do real, que ao terem sido já assimilados por Wittgenstein, e ainda poderem ser introjetados por aqueles que lessem sua obra a partir de um processo de subjetivação, conduziriam à oportunidade de uma conversão de si rumo a uma perspectiva sobre o modo precisamente como deveríamos dirigir nossa existência, então, o *Tractatus*, de alguma maneira, se aproximaria da filosofia antiga entendida nestes termos, ao propor, em plena modernidade, um conjunto similar de práticas de si.

Tendo em vista corresponder as delimitações de extensão impostas por uma dissertação optamos por privilegiar, dentre estes recursos estratégicos do cuidado de si, a figura da *parrhesía* e a figura da visão do alto, ambas consideradas em comparação com algumas obras de Sêneca. A *parrhesía*, a *libertas* ou ainda o franco-falar talvez fora a disposição discursiva mais importante para o desenvolvimento do cuidado de si, e também fora a disposição a qual Foucault especialmente mais se deteve e se dedicou.

Acreditamos que a *parrhesía* enquanto forma retórica iria de encontro em cheio àquela noção antes mencionada presente no *Tractatus Logico-Philosophicus*, a saber, aquela que pretenderia promover a substituição completa dos aforismos da obra pela instanciação provocada por aquele “quem me entende”, havendo assim, de mesmo modo, uma identificação entre sujeito de enunciação e de ação em prol de estabelecer a veracidade discursiva daquele movimento de conversão. Portanto, nossa intenção fora a partir da forma da *parrhesía* alcançar a clarificação deste efeito geral do *Tractatus*.

Por fim, nos parece evidente que Wittgenstein reencontrou ou soube reaprender tais práticas do cuidado de si, é possível dizer até mesmo que houvera algum tipo de inconsciência em todo este processo. Do contrário, Wittgenstein não teria batizado este seu conjunto de especulações e práticas filosóficas de místicas, mas de puramente filosóficas num acepção restrita. Disto se soergueria ainda uma última indagação necessária para por fim em nosso esquema conceitual e hermenêutico. Como e em quais condições foi possível a Wittgenstein no *Tractatus* chegar a reavivar uma filosofia voltada a interdependência do conhecimento filosófico e a realização de um modo de vida, de modo que, ela se encontrava tão distante do que era tendência ou do que se esperava em sua época, e aparentemente sem nenhuma ligação imediata ao contexto de sua produção original?

Para a minha surpresa, fui capaz de encontrar todo um contexto de produções intelectuais em língua alemã contemporâneas da época de Wittgenstein, que se demarcariam exatamente por disputarem entre si a determinação do que poderia ser considerado o conceito de estilo. Passando por Franz Boas, Dilthey, Spengler, Adolf Loos, Hermann Broch, Karl Kraus, entre outros, veríamos que todos estes autores se preocuparam, cada um a seu modo, com a dinâmica presente entre os modos de vida e suas expressões, e com a possibilidade de haver algum tipo de relação entre a expressão de um estilo e a elaboração de um caráter. Com isso, perceberíamos o contexto emergencial pelo qual a filosofia presente no *Tractatus* estabeleceria seu lugar próprio e de destaque. Em certo sentido, boa parte desta dissertação se tornou uma narrativa que pretendeu encenar o drama em torno do conceito de estilo na confrontação do que era supérfluo no homem e pela busca do que ainda em nós estaria vinculado ao resgate de uma esfera autêntica de expressão contida na mais profunda voz de nossa interioridade. É por isso, que se trata de um assunto também atualíssimo ou ainda sempiterno. Como

pretende esta dissertação o *Tractatus Logico-Philosophicus* poderia ser entendido como a imagem destas relações postas em cena.

Parte I. Da filosofia ao estilo.



Capítulo 1. A dinâmica da vida moderna.

As interpretações de Georg Simmel e de Franz Boas sobre a vida moderna – A dinâmica da diferenciação e da indiferenciação – O uso da capacidade ociosa no homem primitivo e no moderno (Boas) – O problema da partilha – Padrão de cultura *versus* o auto-aperfeiçoamento – A oferta dos modos de vida – O contexto das grandes cidades (Simmel) – O denominador indiferente do dinheiro – A condição moderna enquanto o impasse da realização liberal e romântica – Viena e a *coincidentia oppositorum* do *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Caso recorêssemos às interpretações que Georg Simmel e Franz Boas atribuíram à condição da vida moderna perceberíamos certos pontos importantes e coincidentes. Estes autores se aproximam ao afirmarem que, em certo sentido, a época moderna teve êxito em produzir a excitação no desenvolvimento tanto da existência individual, da personalidade e da liberdade pessoal, quanto da aplicação técnica, do progresso material e da economia monetária. De sorte que, se alguém quisesse formalizar a história deste desenvolvimento, encontraria a diferenciação progressiva do homem em modos de vida cada vez mais especializados, e em contrapartida, a indiferença contida nos modos de interpelação do mundo por meio de gramáticas objetivas, formais ou matematizadas.

Franz Boas anteviu que o acelerado desenvolvimento científico conjuntamente com sua aplicabilidade favoreceria o estabelecimento, de modo aparentemente satisfatório, de uma classe ociosa crescente, a qual por direito exerceria o auto-cultivo e a emancipação como forma de aproveitamento deste tempo conquistado e das novas formas de bem-estar. Contudo, Boas adverte que a fruição da ociosidade pelo homem moderno se distingue sensivelmente daquela praticada pelo homem primitivo.² Segundo sua versão, nas sociedades primitivas a aplicação do tempo ocioso, sendo ele raro ou sazonal, direcionado pelo único padrão de cultura vigente nesta própria sociedade, se converteria, em todo caso, em afirmação ou enriquecimento da matriz cultural singular em questão. Em compensação, haveria, em certo sentido, na sociedade moderna uma distribuição inadequada desta capacidade ociosa. Apesar dos avanços no conhecimento técnico, na racionalização da produção e na abundância de recursos, esta suposta facilidade na manutenção da vida na modernidade fora também responsável por restringir os participantes no par produção-consumo, retirando uma grande parte das

² Cf. *Modern life and primitive culture* (p.202-247) In: BOAS, Franz. **Anthropology and modern life**. New York: Dover publications Inc., 1986.

pessoas do fluxo de integração social, expondo, na verdade, que tais avanços não foram acompanhados por um ajuste social correspondente no que diz respeito a questão da partilha da capacidade ociosa. Com isso, o que poderíamos chamar de “progresso cultural” só poderia servir em um sentido muito restrito, o qual estaria intimamente ligado a um paradigma ordenado pela forma do mais simples ao mais complexo, referindo-se ao aumento somente do conhecimento tecnológico e do controle da natureza.

Em aparente contradição a esta força de subtração de cerne objetivo, Boas chega a anunciar que comparativamente em nenhuma outra época houve um apelo tão recorrente ao dever do auto-aperfeiçoamento (*self-perfection*). Nas sociedades primitivas, como Boas imaginara, haveria apenas um único padrão de comportamento, decorrente daquela estrutura existente nas condições materiais, na crença e nas práticas tradicionais, ficaria evidente, portanto, a dificuldade, ou a quase impossibilidade, do indivíduo ter sucesso em imprimir suas qualidades sob o ambiente social. Esta unidade centrípeta, como denomina Simmel, que achataria o conteúdo da vida e a mentalidade do indivíduo, ao expô-lo a uma limitação tanto interna em relação à sua autonomia e diferenciação quanto externa em relação ao seu deslocamento e vínculo com os círculos vizinhos, seria condição própria dos círculos sociais pequenos, enquanto que com o crescimento e a dinamização destes pequenos círculos, sendo sua melhor expressão a cidade grande, haveria uma nova divisão mais elástica em oposição à limitação rigorosa anterior. De modo que, o que observamos sob o problema da escolha entre alternativas culturais conflitantes, entre como sugere Boas, individualismo contra socialização, nacionalismo contra internacionalismo, eficiência contra o aproveitamento da vida, racionalismo contra sentimentalismo, tradição contra pensamento puro, etc., seria a evidência de que nosso mundo atual se conforma na oferta de uma infinidade de estilos ou modos de vida, sendo que cada uma das variedades pessoais crescentes em conformidade com suas respectivas *Weltschauungen* considerariam ora como progressivas ora como regressivas as resoluções desta decidibilidade do presente.

Simmel acrescenta ainda a todas as dimensões descritas o âmbito particular das grandes cidades e o poder nivelador do dinheiro.³ Na ausência daquela integração restritiva entre cultura e personalidade, esta última ficara sob o encargo de si mesma. Esta situação ficaria ainda mais intensificada a partir da disputa característica, em termos gerais, pela singularidade da oferta que a vida citadina impõe, seja ela por conta da elevada divisão econômica do trabalho e da quantidade de especializações existentes, todas elas voltadas a encontrar uma fonte de ganho ainda não esgotada neste grande círculo urbano, seja por conta do desejo de ganhar para si a consciência do grupo social, o que demandaria uma diferenciação também nos modos de existência e na capacidade de provocar pela distinção o interesse nas outras sensibilidades, dando lugar a comportamentos repletos de extravagâncias, refinamentos e preciosismos, próprios do meio das grandes cidades, como tentamos ilustrar adiante através da figura do *homem do kitsch*.

Contudo, a dinâmica dos modos de existência, sujeita a variadas situações de vida em seu itinerário, interage simultaneamente com formas de organização social que conferem a ela conteúdos e programas impessoais. Não é difícil de compreender que a cidade grande é cenário e o espaço para as instituições que crescem além de tudo o que é pessoal. Simmel dá uma atenção especial à condição monetária moderna. O dinheiro e as demais representações por ele evocadas, com a aptidão incolor de equivaler as coisas mais diferentes, denominador comum que planifica todas as relações de valor entre os homens, transformaram a pose, que antes exigia o comprometimento por inteiro do homem, num desdobramento autônomo entre propriedade e proprietário, o que, por um lado, garantiu uma liberdade individual até então inexistente, ao mesmo tempo que conferiu à orientação do conteúdo de vida a redução dos valores qualitativos a valores quantitativos.

Vê-se de imediato que a totalização das formas monetárias contribuíra para o caráter racional e calculador da presente época, tendo em vista que as operações contábeis, matemáticas e de transmutação do próprio valor no exercício da precificação

³ Cf. os ensaios: *As grandes cidades e a vida do espírito* (1903; p.311-329) e *O dinheiro na cultura moderna* (1896; p.330-350) In: *ESSENCIAL sociologia*. Organização de André Botelho. São Paulo: Penguin: Companhia das Letras, 2013.

preencheram essencialmente grande parte de nossas relações cotidianas. De todo modo, tanto para Boas quanto para Simmel, a abertura para o desenvolvimento da diferenciação por meio dos modos de vida, ou pelo menos, sua concepção teórica a respeito da subjetivação, deveria conectar-se ou concorrer com sua própria condição material de aparecimento, a saber, a cultura objetiva que de qualquer maneira se apresentaria também enquanto uma *Weltschauung* entre outras. Com isso, Simmel adverte que o liberalismo e a invenção do sujeito universal de direito, considerando que o dinheiro e a gramática da racionalidade foram os meios pelos quais se acreditava sair de um estágio anterior de superstição para um âmbito civilizacional, e a aspiração por distinguir-se uns dos outros, o caráter romântico herdado por nossa época, pulsão responsável por administrar os processos de subjetivação, constituiriam dois vetores de orientação, aos quais estaríamos antagonicamente submetidos no interior da vida moderna:

Na luta e nas escaramuças mútuas dessas duas modalidades, a fim de determinar o papel dos sujeitos no interior da totalidade, transcorre a história interior de nossa época. A função das cidades grandes é fornecer o lugar para o conflito e para as tentativas de unificação de ambos, na medida em que as suas condições peculiares se nos revelam como oportunidades e estímulos para o desenvolvimento de ambas. (SIMMEL, 2013, p.328).

Tais suposições bem poderiam servir como contexto teórico para dar vida à *coincidentia oppositorum* orientadora desta dissertação, isto é, a vacuidade operativa existente no *Tractatus Logico-Philosophicus* representada pela ideia de uma *fisionomia do espírito*. Por ventura, caso nos fosse dado a eleger um desses palcos-cidade, como veremos a seguir, é Viena, em certo sentido, que dará abrigo a nossa narrativa. Para alguns, como no caso do círculo de Viena, a matéria do *Tractatus* aparentemente poderia ser interpretada enquanto uma atitude voltada a reafirmar ou reforçar a modalidade objetiva, tanto que este mesmo círculo oferece como garantia ou justificação para o seu manifesto em favor de uma visão científica do mundo (*Wissenschaftliche Weltanschauung*) as resoluções que teriam sido preservadas de Wittgenstein via *Tractatus*. O despistamento ou a leitura enviesada que a obra provoca devido ao seu materialismo expresso pela teoria pictórica, resultado da permanência de um princípio de representação ainda de caráter mentalista, é um dos temas centrais dos próximos capítulos (2, 3 e 4). Quanto à historicidade do conceito de *estilo de vida* e a sua interação com o projeto existente no *Tractatus*, considerando aqui a *performatividade* encontrada na obra ao ser levada a cabo, trazendo consigo um

movimento de *metanoia*, uma mudança de perspectiva ou transformação espiritual do leitor, circunstância na qual estaria também em jogo a identificação da filosofia ela-própria com uma forma de atitude de conversão, este será o tema que abordaremos ao longo dos capítulos seguintes (5, 6 e 7).

Capítulo 2. A imaginação reprodutora e a linguagem das coisas.

O *leitmotiv* do *Tractatus* – Uma filosofia do limite – Um outro tipo de criticismo – O empirismo, Ernst Mach e o esquema do *Tractatus* – A psicofísica e a retomada do empirismo de Hume – Dois tratados: o *Tratado da natureza humana* e o *Tractatus Logico-Philosophicus* – Verdade e realidade – A similaridade entre os esquemas: impressões/ideias e fatos/proposições – A perspectiva *in medias res* – A eliminação da narrativa de gênese e o mundo enquanto dado – Possibilidade versus probabilidade – A lógica cuida do possível – O equívoco do *fisicalismo* – O aparato lógico de permeio e as ciências – A definição de representação do *Tractatus* – Pensar é pensar o possível – A filosofia ordinária de Hume – O processo mental da produção de imagens – A comunicação com C.K Ogden – A tradução de *die gedachte Welt* – Pensar e imaginar são sinônimos – A imaginação reprodutora – A relação de pertinência – A atuação da linguagem e a teoria do erro – Comparação metodológica entre Hume e Wittgenstein – Teoria do erro de Hume: a não-pertinência – A reflexão assegurada entre a factualidade e a imagem – A linguagem é um espaço de polaridade e um elemento de incorreção – A caixa de reverberação – O trabalho da linguagem e o *absurdo* – O *péras* do mundo/pensamento e o *apeirón* da linguagem – A linguagem descritiva como a única válida – A mente produz ideias originais? – O papel do hábito no *Tratado da natureza humana* – O conceito de **maneira** – Freud e o trabalho do sonho como uma **maneira** de conceber – Referencialidade, **maneira** e a teoria do erro – O combate à reificação – Termos que padecem de reificação segundo o *Tractatus* – O *Tractatus* acusa-se a si próprio – A defesa contra a reificação – A imagem é um fato – A linguagem das coisas.

Em linhas gerais, caso seja lícito reduzir de forma provisória o *Tractatus Logico-Philosophicus* a um único *leitmotiv* básico, encontraríamos, por fim, a pretensão de circunscrever e de delimitar rigorosamente o limite de tudo aquilo que pode ser dito, isto é, de ser representável: as expressões significativas são reduzidas restritamente a proposições, as quais se referem objetivamente ao mundo e apresentam sempre no espaço lógico uma condição de verdade: são ou verdadeiras ou falsas de acordo com a presença ou não da situação projetada pela proposição na realidade descrita; o que se deixa exprimir, se deixa devido ao caráter representacional da proposição e por sua igualdade estrutural (forma lógica) com o mundo. Tudo o que se pode dizer se diz claramente a partir do paralelismo entre as proposições e os fatos, e desse modo, tudo o que se pode dizer é o mesmo que o conjunto de todas as proposições da ciência natural (4.1, 4.11⁴). Eventualmente, alguns interpretes e estudiosos se sentiram seguros em

⁴ Todas as citações do *Tractatus Logico-Philosophicus* serão apresentadas pelas suas referências correspondentes numéricas e foram extraídas da tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos:

sugerir que não haveria outro projeto filosófico que mais se assemelhasse às pretensões gerais do *Tractatus* do que aquele pensado por Kant, pois, de fato, haveria certa relação forte de aproximação, na medida em que se levasse em conta como critério o criticismo enquanto a filosofia de demarcação de limites. Caso se considerasse tal suposição, que ao meu ver expõe bem o espírito da obra, embora acabe por atribuir sua causa a uma precedência teórica controversa, poderia ficar justificada a orientação própria do *Tractatus* em procurar traçar as fronteiras da validade e da positividade da linguagem⁵, o que é o mesmo que, segundo a distensão de algumas de suas definições, assegurar que este mesmos traços fronteiriços são equivalentes aos limites também do pensável, na medida em que os pensamentos são compreendidos como sendo constituídos por proposições dotadas de sentido (4⁶). O que faz com que fiquemos de frente também a uma assinalação de um limite de natureza cognitiva. Se entendida de certa maneira, esta demarcação poderia evidenciar ao mesmo tempo um indício de desconfiança quanto à potência, por assim dizer, expressiva do dizível, uma vez que, ela passaria a atender uma esfera delimitada, contudo, a única possível, das representações. Como Bouveresse bem observa, o que também se supõe facilmente a partir de algumas passagens do *Tractatus* (6.4, 6.41, 6.42), é que diante de tal demarcação, o que ficaria de fora deste limite é: “*et ce qui est à l’extérieur de ces limites est, comme l’indiquent clairement certaines remarques des Carnets, les ‘sens’ ou la ‘valeur’.*”⁷ Quanto ao que permanece à margem e além deste limite ainda veremos detalhadamente sua importância.

De fato, a presença da disposição para traçar um limite para o dizível insinuaria haver uma aproximação ou uma apropriação ao que Kant determinara como esquema para o seu criticismo. Contudo, embora a divisão empírico-transcendental se encontre numa disposição produtiva internamente à gestão conceitual do *Tractatus*, o ponto de mais intensa determinação filosófica não se destina ao estabelecimento daquela divisão

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. 3. ed. 2. re. São Paulo, SP: EDUSP, 2010.

4.1 A proposição representa a existência e a inexistência dos estados de coisas.

4.11 A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais).

⁵ Recorro aqui a um trecho do prefácio que já evidencia prontamente este ânimo contido na proposta filosófica geral do *Tractatus*: “O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não poder ser pensado). O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso.”.

⁶ 4. O pensamento é a proposição com sentido.

⁷ BOUVERESSE, Jacques. **Wittgenstein: la rime et la raison : science, éthique et esthétique**. Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p.42.

própria da *crítica* entre os fundamentos anteriores que condicionam a experiência e a própria experiência, tampouco, se preocupa em determinar alguma forma pura do entendimento, a qual, afinal, corresponderia à ânsia de assentar o esquematismo de uma filosofia crítica a partir, em última instância, da expectativa de que algo em nossa relação com os fenômenos e o que há, por assim dizer, além destes, deveriam transmitir ou conter o sentido de uma natureza perene e autogerada. Dentre as três tradições inventariadas por Allan Janik e Stephen Toulmin que serviram de estrutura básica ou ponto de partida para o fenômeno mais geral da *crítica da linguagem* no contexto do início do séc. XX em Viena; a saber, o neoempirismo de Ernst Mach, o neokantismo, e as filosofias irracionais e voluntaristas (Schopenhauer/Kierkegaard/Nietzsche)⁸, considero que o projeto de circunscrição dos limites válidos da linguagem, ou melhor dizendo, o método ele-próprio do *Tractatus Logico-Philosophicus*, sofrera influência considerável, na verdade, de certas doutrinas do empirismo.

Ernst Mach, embora tenha sido um influenciador crucial para boa parte do desenvolvimento do positivismo lógico, representando o avanço e a sofisticação da tradição materialista científica própria de Viena⁹, não fez mais do que adaptar certos princípios do empirismo de Hume à nova realidade científica europeia. Sua proposta de um novo campo de investigação denominado *psicofísica*, pelo qual caberia esclarecer a convergência existente entre, por um lado, a conexão das sensações (física), e por outro, a conexão das ideias (psicologia), tendo considerado a equidade e o paralelismo existente na relação de ambas as extensões, as tornando assim dois modos de uma mesma realidade, teria como princípio a tese de que nosso mundo constitui-se tão somente de sensações e que nosso conhecimento estaria restrito e condicionado a estas. Com isso, Mach reiteraria na reverberação de um eco o quase dogma que servira de fundamento e articulação para o pensamento de David Hume: “*que todas as ideias são*

⁸ Cf. TOULMIN, Stephen Edelston; JANIK, Allan. **Wittgenstein's Vienna**. New York, NY: Simon & Schuster, 1973, p.119; e o Cap.1 “Science and Irrationalism in Liberal Vienna”, 1848-1900: In. LUFT, David S. **Eros and inwardness in Vienna: Weininger, Musil, Doderer**. Chicago, IL: Univ. of Chicago, 2003, p.13-42.

⁹ “Austria’s political and intellectual isolation from northern Germany during the Romantic era and the Prussian reform movement meant that Austrian intellectual life was almost untouched by the ideas of Fichte and Schelling, Hegel and Schleiermacher, between 1795 and 1815. Instead, a distinct philosophical and literary tradition emerged in Austria, influenced by Goethe and neohumanism, by G. W. Leibniz and Christian Wolff, as well as English and French thought; in Austria, Enlightenment values of reason, nature, and humanity blended with reformed Catholicism that emphasized the objectivity and reality of God’s world. Austria developed a mainly realistic tradition in philosophy that was resistant to Kant and even more so to his successors in the idealist tradition.” LUFT, David S., op. cit., p. 23.

copias de nossas impressões”¹⁰, e que estas últimas são antes mais vivas do que as *ideias*, que, por sua própria natureza, são mais fracas e pálidas; portanto, excluída a diferença entre os graus de intensidade, são iguais em todos os demais aspectos. Não só a perspectiva de que o mundo é a soma total do que é apercebido por nossos sentidos é pega de empréstimo do empirismo tradicional, mas Mach também volta a sustentar uma das inferências extraídas deste raciocínio, a qual determina que sob a uniformidade de nossas percepções não haveria nenhuma autoridade ontológica que pudesse ainda garantir algum tipo de traço distintivo entre as nossas experiências interiores e as nossas experiências exteriores¹¹.

Tal ideia como veremos adiante, repercutiu decisivamente no conteúdo de alguns aforismos presentes no *Tractatus*. Por ora, tendo em vista, assinalar aquela proximidade que sugeri haver entre algumas características elementares do método filosófico do *Tractatus* e algumas posturas específicas da perspectiva do empirismo, poderíamos suplantarmos esquematicamente a influência de Ernst Mach e nos voltarmos seguramente para David Hume e o seu *Tratado da natureza humana*.

Apesar de não se encontrar em circulação em nenhum momento termos como impressões, percepções ou sensações, comumente associados a uma capacidade intuitiva ou meramente passiva da mente, uma vez que Wittgenstein teria substituído tais noções pela concepção de modelo cognitivo-pictórico (Cf. p.ex 4.01), haveria ainda um fator essencial em comum entre o *Tractatus Logico-Philosophicus* e o *Tratado da natureza humana* de Hume. Se poderia afirmar prontamente que em ambas as obras haveria o estabelecimento, em certo sentido, de um enfoque estratégico-conceitual próprio, caracterizado por dar como definitivos e indisputáveis certos conteúdos positivos. Mesmo na condição de pressupostos, tais conteúdos não se vinculariam de modo algum a uma fundamentação transcendental, mas antes estariam já incluídos na

¹⁰ Cf. livro1, parte3, sec.2, §7 e livro1, parte 3, sec.14, §16 In: HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. 2. ed. Ver. E ampliada. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2009.

¹¹ Esta mesma noção inspirou Robert Musil a conceber o tema de seu romance *O homem sem qualidades* e os dilemas de seu personagem central (Ulrich), não se tratando assim de um homem sem aptidões ou virtudes, mas ainda de um modo mais radical, trata-se de um homem que por si próprio não teria a capacidade de se fundar ontologicamente, recompondo a famosa fórmula de Ernst Mach de base empirista: “*Das unrettbares Ich*” (O Eu irrecuperável). Cf. o capítulo “Mach e a eclosão de uma crise do sujeito” In: SILVA, Jose Fernando. **O Tractatus de Wittgenstein e as crises culturais da Viena fin-de-siecle**. 2008. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

própria experiência, sendo concebidos enquanto inteiramente dados. De modo geral, por haver no pensamento de Hume um critério também de *referencialidade*, seu empirismo asseguraria que o que é verdade deve estar na realidade e nela estar para a percepção. Em similaridade, o mundo factual proposto por Wittgenstein se impõe, de mesmo modo, enquanto realidade entregue de forma imediata, um sempre-aí já passível de existência e estruturação. E apesar das diferenças, tanto o esquema *impressões/ideias* de Hume quanto o esquema *fatos/proposições* de Wittgenstein possuem a aptidão de repelir toda e qualquer busca por argumentos de fundamentação de origem, isto devido, justamente, por esta perspectiva singular posta *in medias res*.

Recordemos a abertura do *Tractatus* que nos coloca já entre “as coisas”, ou melhor dizendo, dentre a possibilidade de conexão e existência dos elementos que compõe a realidade. No caso, a anfibialegoria presente no argumento de tipo *in medias res* deve ser assentida: além de incutir figurativamente a impressão de podermos verdadeiramente nos encontrar entre-as-coisas, num processo que depende não só da aceitação dos aforismos, mas da capacidade de podermos nos imaginar participando de uma organização mais geral, e por assim dizer, de um *cosmos*, ainda haveria, por conta deste mesmo recurso, o fato de que a incidência discursiva se colocaria amplamente distante de qualquer ponto de partida provável. De fato, quando esta perspectiva é adotada enquanto orientadora de um conjunto de ideias filosóficas, a exigência ou a necessidade por uma *narrativa de gênese* é totalmente suplantada.

Ainda que se pense por razões tão somente derivadas de uma historiografia filosófica viciada, que o que reconhecemos sob o nome de empirismo se determine convencionalmente pela ideia de que a noção de *experiência* possa ser sempre convertida nos dados presentes dos sentidos, em Hume já encontraríamos o que viria a ser mais satisfatoriamente esquematizado no *Tractatus*, a saber, a noção de que a possibilidade se definiria enquanto instância prévia em relação a atualidade. Haveria assim, numa provável reconsideração de algumas doutrinas do empirismo por parte do *Tractatus*, uma preocupação voltada mais a uma estrutura formal, papel urdido para a lógica, responsável agora por gerenciar os encontros contingentes dos fatos, sendo estes quantos possíveis, instaurando uma operação de caráter necessário que se mostraria evidentemente independente da existência ou da não-existência de qualquer estado de coisas presentes. No caso de Hume, averiguar o livro 1, parte 3, secção 11 do *Tratado da natureza humana* e sua concepção de estado original de indiferença da mente e o

problema da noção de uma combinação superior de chances. Hume procura se furtar da expectativa do dado presente nas circunstâncias nas quais a inferência por indução se impõe, a considerando um efeito do hábito sob a razão. Sem as intensificações acidentais provenientes das repetições vivenciadas, nossa mente se destinaria mais em reconhecer a *possibilidade* do que a *probabilidade*, premissa que realizaria sua razoabilidade por meio da confrontação e distinção das noções tradicionais de *acaso* e *causalidade*¹².

É por este motivo, o da premência da possibilidade sobre a atualidade, determinação que Glen T. Martin assinalaria como fundamental para o que ele denominaria de o *pressuposicionalismo*¹³ do *Tractatus*, que a lógica como pensada por Wittgenstein, em sua tarefa de mover-se, por assim dizer, por toda a possibilidade que ela mesma estrutura e de ser capaz de constituir um meio de comparação entre linguagem, pensamento e os fatos, sendo, deste modo, como destaca o aforismo 6.375, necessária e a única detentora do que poderia ser um critério verdadeiramente de impossibilidade. Para tanto, a lógica, de modo algum, poderia ser compreendida como submissa ao mero reflexo estrutural de fatos atuais ou de proposições empíricas atuais. Em todo o caso, a admissão da submissão da lógica do *Tractatus* à reflexividade aos fenômenos empíricos atuais e não à capacidade de distribuição de antemão de toda a possibilidade¹⁴ fora um resultado de uma tentativa de aproximação da obra àquela visão sectária do empirismo antes mencionada, inconformidade posta em circulação, em certo sentido, pelo Círculo de Viena com seu *fisicalismo*. Esta doutrina concebera, em certo sentido, ser possível que a lógica, a cada novo fenômeno conhecido, pudesse acrescentar algo de novo a si mesma. Tal equívoco parece resvalar sobre a relativa posição da lógica frente às ciências naturais. Wittgenstein esclarece a questão quando

¹² Assim como se afirma no aforismo 4.11, a filosofia se distingue da ciência natural, sendo a primeira responsável pelo estudo, instrumentalizada pela lógica, de toda a *possibilidade*, enquanto a ciência ao estudar cada caso em particular depende ou se baseia na *probabilidade*.

¹³ Cf. Capítulo “Metaphysics in the Tractatus”. In: MARTIN, Glen T. **From Nietzsche to Wittgenstein: the problem of truth and nihilism in the modern world**. New York: P. Lang, 1989, p. 181-186.

¹⁴ 2.0121 Pareceria como que um acaso se à coisa, que pudesse existir só, por si própria, se ajustasse depois a situação.

Se as coisas podem aparecer em estados de coisas, isso já deve estar nelas.

(O que é lógico não pode ser meramente-possível. A lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são fatos seus.)

Assim como não podemos de modo algum pensar em objetos espaciais fora do espaço, em objetos temporais fora do tempo, também não podemos pensar em *nenhum* objeto fora da possibilidade de sua ligação com outros.

Se posso pensar no objeto na liga de estado de coisas, não posso pensar nele fora da *possibilidade* dessa liga.

examina a mecânica newtoniana no *Tractatus* (6.431, 6.342); enquanto as ciências podem ser representadas imagetivamente na forma de tessituras ou tramas de rede, as quais se comprometeriam em fornecer descrições do mundo em apenas um único plano sob determinadas configurações condicionadas por opções que privilegiassem como critério ora a simplicidade, ora a precisão, etc., ou seja, sob critérios pragmáticos, configurando o que Wittgenstein chamaria de aparato lógico de permeio (*logischen Apparat hindurch*), a lógica, por sua vez, cuidaria, por assim dizer, de toda a possibilidade, pois seu escopo seria correspondente a cada singularidade que constituísse o real (2.0121). Se cabe à ciência produzir uma descrição segundo uma perspectiva homogênea, na qual seria determinante a presença de padrões de aferição mais ou menos arbitrários e que se redefinissem conforme os resultados das comparações com o seu objeto de descrição, seus resultados só poderiam ser completamente gerais, e segundo o aforismo 6.3432, tratariam de falar de pontos materiais quaisquer, e nunca, por oposição, como se encarrega a lógica por abarcar toda a expressão de singularidade de cada estado de coisas, tratariam de falar de pontos determinados.

Como vimos até então, na tentativa de avizinhar alguns pensamentos sinuosos de Hume com outros de natureza similar de Wittgenstein, se somos impulsionados à forma imediata da realidade a partir não só da exposição de conteúdos filosóficos, mas, sobretudo, a partir de uma organização textual peculiar situada *in medias res*, e embora este mesmo mundo material apresentado, aquilo “que é o caso” no *Tractatus*, corresponda a um lugar ontologicamente *a posteriori* à possibilidade como antes argumentamos¹⁵, concluiríamos que conceber um pensamento ou produzir sentenças é o mesmo que articular o que é **possível** de acordo com os próprios **limites do possível** dentro de um meio pertinente à representação.

Eis aí o desenrolar de uma das teses de maior dimensão do *Tractatus Logico-Philosophicus*, que o que a mente concebe de modo algum poderia estar em desacordo com o conjunto dos eventos possíveis: 3.02 O pensamento contém a possibilidade da situação que ele pensa. O que é pensável [*denkbar*] é também possível [*möglich*]. Comparativamente, em muito pouco tal assertiva estaria distante do que David Hume considerava, em suas palavras, “uma máxima estabelecida da metafísica”: “que tudo

¹⁵ Cf. 5.61 e 2.00121

que a mente concebe claramente inclui a ideia da existência possível, ou, em outras palavras, que nada que imaginamos é absolutamente impossível”.¹⁶

No *Tratado da natureza humana*, o porquê do trabalho da mente apresentar esta autossuficiência em suas representações não se demonstra de modo explícito, uma vez que esta mesma noção se insinua mais como um *truísmo* em conformidade com aquela feição filosófica pertinente ao empirismo de Hume, que valoriza o contexto ordinário enquanto ponto de resolução de problemas abstratos e especulativos, ao passo que também suprime a alternativa por uma fundamentação mediada por critérios lógico-formais, visto a necessidade da precedência da representação sensível à própria representação mental. A fundamentação deste esquema já foi apresentada quando a bordamos o par impressões/ideias. Contudo, por sua vez, no *Tractatus*, Wittgenstein parte, por assim dizer, também de certo conteúdo preestabelecido, embora na ocasião compreendido como um axioma referente ao comportamento que caracteriza nosso processo mental: “2.1 Nós produzimos [fazemos/construímos] para nós mesmos imagens dos fatos.”¹⁷ Adiante, Wittgenstein expõe a premissa pela qual toda e qualquer **imagem** teria êxito em refletir, ilustrar ou descrever (*abbilden*) seu fato correspondente: “2.18 O que toda figuração [*Bild*], qualquer que seja sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – afigurá-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade.”. Por conseguinte, posto que a imagem se encarrega de replicar a realidade e a forma lógica é a forma comum que compõe tanto a realidade quanto a imagem que a representa, tal atividade de reflexão ficaria resumida a nada mais que ao ato de pensar propriamente: “3. A figuração lógica [*das logische Bild*] dos fatos é o pensamento”.

Algumas das soluções estabelecidas em comunicação com C. K. Ogden, tradutor responsável pela versão do *Tractatus* para a língua inglesa de 1922, a qual foi supervisionada pessoalmente e assentida posteriormente por Wittgenstein, explicitam

¹⁶ Cf. livro 1, parte 2, seção 2, §8; livro 1, parte 3, seção 6, §5 In: Hume, op.cit.

¹⁷

A fim de apreender a ideia contida nos termos *Bild* e *abbildung*, é importante a ação de cotejar a tradução para o nosso idioma, com a tradução oficial de Ogden, e com, obviamente, o alemão de Wittgenstein: 2.1 We make to ourselves pictures of facts. 2.1 Figuramos os fatos. 2.1 Wir machen uns Bilder der Tatsachen. Devemos notar também que esta inclusão proposta pelo uso do “the royal We” é significativa, conduzindo a condição de se produzir imagens como uma condição humana universal. Para a tradução de Ogden usamos: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Major Works: Selected Philosophical Writings**. New York, NY: Harper Perennial Modern Classics, 2009.

com maior amplitude a atuação projetiva da mente e sua qualidade reprodutora a partir de imagens. Testemunhamos que em certas passagens, nas quais comparecem o campo semântico representado pelo verbo *denken* e suas demais derivações (p.ex, *gedacht*), Ogden adere pela substituição deste espaço de significação pelo sentido presente no conceito de imaginação. A tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos por consenso com este legado manteve também a mesma interpretação. Na proposição 2.022¹⁸, evidencia-se que mesmo quando nos apoiamos num *gedachte Welt* (um mundo concebido pelo pensamento ou simplesmente pensado) tão diferente quanto possível do mundo real, o produto de nossos pensamentos manteria impreterivelmente, como se sugere, um traço em comum ainda com a realidade, e que este estaria indicado por uma estrutura formal compartilhada. A par deste contexto e das sugestões encaminhadas por Wittgenstein, Ogden considerou que este tal “mundo concebido pelo pensamento” (*gedacht Welt*) se trataria então de um mundo imaginário (*imagined world*).

A autorização para esta convergência gramatical entre os regimes de sentido sugeridos pelos conceitos *pensamento* e *imaginação*, Ogden a extraiu do esclarecimento que Wittgenstein dá para a sua sentença capital complementar à proposição 3.001: [...] *Wir können uns Bilder machen*. O aforismo define que o que participa da limitação da região do pensável, ou seja, o que diz respeito a tudo aquilo que nossos processos mentais se ocupam por direito, coincide com a capacidade, reconhecida como nossa capacidade natural, de projetar no palco de nossas representações apenas **imagens** de estados de coisas possíveis. Wittgenstein em sua elucidação para a tradução de Ogden vai adiante assegurando ainda que produzir para si imagens não seria outra coisa do que o ato próprio de imaginar, trocadilho (*pun*) que, por extensão, abrangeria também o sentido de pensar: “3.001 I don’t know how to translate this. The German ‘Wir können uns ein Bild von ihm machen’ is a phrase commonly used. I have rendered it by ‘we can imagine it’ because ‘imagine’ comes from ‘image’ and this is something like a Picture. In German it is a sort of pun you see.” (WITTGENSTEIN, 1973, p.24).

Doravante, o que se revelaria por detrás desta substituição semântica estaria de acordo com a hipótese de que o conceito de imaginação no *Tractatus* teria suportado

¹⁸ Novamente as duas versões e o texto de Wittgenstein para se pensar no efeito mesmo de casa tradução e na compreensão de sua ideia de imagem e imaginação: 2.022 Es ist offenbar, daß auch eine von der wirklichen noch so verschieden **gedachte Welt** Etwas – eine Form – mit der wirklichen gemein haben muß./ 2.022 It is clear that however different from the real one an **imagined world** may be, it must have something – a form – in common with the real world./ 2.022 É óbvio que um mundo imaginário, por mais que difira do mundo real, deve ter algo – uma forma – em comum com ele.

incólume o rearranjo teórico da estética romântica que atribuíra diferentemente a este mesmo conceito, tanto características passivas (imaginação reprodutora), quanto ativas (imaginação criadora). Sem ter introduzido a função criadora da imaginação, o que na tradição filosófica muitas vezes se assimilou pelo termo de *fantasia*, o que o *Tractatus* se compromete em asseverar é certo paralelismo, no qual pensar ou, sem nenhuma perda de valor, imaginar seria o mesmo do que reproduzir **isomorficamente** todos os elementos que venham a participar da realidade em e por outros meios. Sendo assim, aqui teríamos chegado no ponto pelo qual a sugerida parecença com algumas concepções de Hume se torna evidente; na medida em que a mente articula-se unicamente por seu empenho reprodutivo, traçar um limite para as nossas representações, em ambos autores, dependeria exclusivamente de uma relação de **pertinência**, isto é, que de imediato se determinasse que o funcionamento de nossa imaginação, ou seja, o mesmo que nosso ato de pensamento, tivesse que estar já submetido à condição de coextensividade com a realidade.

O criticismo do *Tractatus* atendendo o projeto de demarcação de um limite para as nossas representações, ao ter levado em consideração aquela hegemonia da matéria nos dada logo a vista de modo impactante pela forma *in medias res*, se conforma à noção de que o conjunto de representações atuantes em nosso pensamento é relativo ao conjunto de objetos provenientes da nossa experiência, e o que compõem formalmente os estados de coisas compõem de igual modo nossas imagens mentais, oficializando assim enquanto critério de efetividade crítica uma relação de **pertinência**. Todavia, ainda se garante com este arranjo teórico a independência essencial da nossa capacidade de representar em relação ao que se apresenta atualmente no mundo. Neste sentido, se desmente o caso de que o criticismo do *Tractatus* se apoiaria na fundamentação de condições de possibilidade à maneira de Kant. Na verdade, o que estaria subordinado a esta atuação crítica seria a checagem ou não de uma relação de pertinência, como a definimos anteriormente, entre os enunciados e a realidade (hipoteticamente, poderíamos imaginar que tal checagem poderia ser representada por meio de diagramas de Venn-Euler).

Para o melhor esclarecimento da questão, ainda deveríamos indicar, como logo faremos adiante, aquilo que por ventura chamaríamos de uma “teoria do erro” particular do *Tractatus*, concepção, que nos mais das vezes, acompanha economicamente a realização teórica de grande parte dos filósofos. Quem prescreve a teoria do erro do

Tractatus é a própria constituição material da linguagem; há um desnível entre a *referencialidade* total garantida entre mundo e pensamento por um lado e o insubmisso da linguagem por outro. Wittgenstein apresenta a linguagem como um campo potencialmente indistinto, seus contornos não são assegurados, e quando, por assim dizer, a linguagem não atina¹⁹, ela é capaz ainda de atualizar sua velha dinâmica, já diferenciada por Hesíodo no nascimento polarizado de seus numes²⁰, oscilando ora enquanto *horkos* ora enquanto *eris*, ou modernamente enquanto sentido e não-sentido ou absurdo. Resta, contudo, para por fim em nossa argumentação e comparação, confrontar as passagens subsequentes na intenção de ponderar de que modo a perspectiva da “teoria do erro” seria codependente ao substrato do criticismo e ao seu método positivo de dissolução de problemas considerados filosóficos e como exatamente esse vínculo garantiria as feições singulares e mais algumas pretensas afinidades que afirmamos entre o pensamento de Wittgenstein e o de Hume:

[Prefácio] O livro trata dos problemas filosóficos e mostra – creio eu – que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

6.53 O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se poderia dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia: e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia: mas *esse* seria o único rigorosamente correto.

*

[Sinopse §7] Nosso autor pensa “que não poderia haver descoberta mais feliz para a solução de todas as controvérsias em torno das ideias que esta: todas as impressões sempre precedem as ideias, e toda ideia contida na imaginação apareceu primeiro em uma impressão correspondente. As percepções deste último tipo são todas tão claras e evidentes que não admitem qualquer discussão, ao passo que muitas de nossas ideias são tão obscuras que é quase impossível, mesmo para a mente que as forma, dizer qual é exatamente sua natureza e composição”. Assim, sempre que uma ideia é ambígua, ele recorre à impressão, que deve torná-la clara e precisa. E quando

¹⁹ Wittgenstein em alguns momentos humaniza a linguagem ao produzir metáforas para o seu funcionamento. Uma das melhores sem dúvida é esta: §38 “[...] Denn die philosophischen Probleme entstehen, wenn die Sprache *feiert*” (when language goes on Holiday/ sai de férias).

²⁰ Cf. os versos de 226-232 da *Teogonia*, pertencentes à geração das filhas da noite, ocasião na qual se sugere o nascimento de uma protolinguagem baseada na dicotomia presente na possibilidade de um acordo e no conflito sempiterno.

suspeita que um determinado termo filosófico não possui nenhuma ideia vinculada a ele (o que é muito comum), sempre pergunte: *de que impressão essa pretensa ideia é derivada?* E caso não se possa apresentar nenhuma ideia, ele conclui que o termo é completamente sem sentido. É desse modo que examina nossa ideia de *substância* e de *essência*; e seria desejável que esse método rigoroso fosse mais praticado em todos os debates filosóficos. (HUME, 2009, p.686).

Observamos, de imediato, que além das figuras correlatas que dão forma àquela oposição essencial presente na natureza do equívoco, na ocasião, transmitidas pelas noções de obscuridade ou ambiguidade existente em certas ideias, da inarticulação da forma metafísica ou pela reivindicação contrária à falta de significado de certos sinais ou ainda de termos ausentes de sentido, e assim por diante, haveria certo direcionamento potente destinado a realizar a subtração de todos os maus entendidos, ou em outras palavras, uma atitude própria da crítica que deve promover a conversão ou o regresso destes estados de erro para uma forma já antes concebida como clara e distinta. Ademais, não há dúvida, que o modo de enunciação de ambas as passagens solicitam um engajamento hipotético, isto devido ao caráter propositivo presente: mostrar, como Wittgenstein sugere, a alguém que o que foi dito apresentou uma quebra de significação, ou apreender um procedimento de checagem do sentido contido em nossas expressões, como Hume expõe, por sua série de perguntas retóricas.

O que lemos acima se destaca enquanto revelação de um método filosófico propriamente dito, a vereda que se percorrida garantirá a recuperação da apreensão correta do mundo²¹, mesmo que, em contrapartida, o que deve ser sacrificado seja a credibilidade ou a valia do próprio estatuto do discurso filosófico enquanto ferramenta ativa deste processo de resolução. Há por certo em Hume um espírito anti-filosófico ou uma rejeição aos possíveis descaminhos da abstração. E sem dúvida, esta tendência em Wittgenstein é ainda mais proeminente. Apesar das diferenças, poderíamos indicar como razão desta postura a exigência atuante em seus sistemas de pensamento pela confrontação de qualquer modo de representação com uma perspectiva primordialmente, por assim dizer, voltada a uma tendência de consideração materialista.

Hume adverte no *Tratado da natureza humana*, desprestigiando a legitimidade dos termos filosóficos, que é necessário a decomposição destes a fim de aferirmos se

²¹ Não é a toa, como veremos mais adiante, que na proposição seguinte (6.54), Wittgenstein a encerra com a promessa de uma visão correta do mundo.

tais ideias de fato decorrem de impressões, lembrando que, de acordo com o que já definimos como a atividade da imaginação reprodutora, os conteúdos mentais sem referencialidade às percepções empíricas (impressões) são expedientes vazios de sentido, elucubrações anômalas da mente sobre si mesma. Decorre-se que o erro para Hume (“sua teoria”) começa a partir da situação de não-pertinência de algumas ideias frente ao arcabouço de impressões, isto é, fantasias criadas quando o dispositivo de reprodução característica da mente faz-se inoperante pelo hábito, anulando, deste modo, o atributo essencial da imaginação reprodutora.

Em contrapartida, Wittgenstein no *Tractatus*, ao desenvolver as bases de uma teoria do erro também sob a relação de pertinência, considerada do mesmo modo enquanto navalha de Occam para o projeto crítico, inclui, todavia, um terceiro campo antagonico. Se como vimos anteriormente é assegurada a reflexão entre os fatos e suas imagens correspondentes, é de se presumir que toda a operação de representação contida no par *factualidadelimagem* constitui-se plena em sua realização, não havendo aparentemente lugar algum para a elaboração de uma teoria do erro. Neste espaço irrestrito de positividade não haveria, portanto, como traçar um limite, uma vez que, este mesmo espaço seria constituído de toda a validade. É exatamente por este motivo que Wittgenstein indica um deslocamento austero na conexão entre por um lado os fatos e as imagens e por outro a linguagem. A obra não trata de estabelecer um risco fronteiriço a partir da flexibilidade do pensamento em seu conjunto de imagens do mundo, mas adota, na verdade, a linguagem para este fim enquanto ela concede a polaridade entre o sentido e sua falta. Dito de outra maneira, Wittgenstein não admite o impensado ou a falibilidade da mente. A teoria pictórica assegura que o comportamento mental se resume a uma caixa de reverberação, executando uma difusão idêntica em termos formais do nível factual; o além do limite ou o absurdo estaria unicamente restrito ao *trabalho da linguagem*:

[Prefácio] O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – **não para o pensar**, mas para a expressão dos pensamentos: **a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite** (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado). O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso.

Com isso, ficaria claro também, a suposição de que, na verdade, os pensamentos, as imagens que temos do mundo ou o conteúdo da nossa imaginação correspondem a

uma parcela restrita da linguagem: 4. O pensamento é a proposição com sentido. Ainda veremos com a devida profundidade a tipificação proposta pelo *Tractatus* das proposições em conformidade com as regras estabelecidas segundo as condições de representabilidade/referencialidade, a saber, as proposições com sentido, as sem sentido e as absurdas.

A título de consequência, a indagação pela causa dos estados de erro não dependeria como no caso humeano de uma investigação de ordem epistêmica. O *Tractatus Logico-Philosophicus* não trata de epistemologia. Diante da atual configuração, na qual se projeta a equidade entre o mundo e as ideias, a dificuldade se encontra na tradução, por assim dizer, das imagens mentais em proposições, tendo em vista que a conjectura que se forma, a rigor, é a do *péras* contra o *apeirón*, do limite bem recortado do pensamento em desacordo com o indistinto da linguagem. A fim de restituir a ordem inequívoca de conexão entre as palavras, as coisas e o pensamento, Wittgenstein propusera recolocar a linguagem nas balizas da representação, restabelecendo seu aspecto descritivo, como havíamos visto a pouco, ao considerar sob a categoria do dizível apenas as proposições pertencentes à ciência natural. Sob estas condições, o que sobraria, alheio ao escopo das proposições válidas concernentes à ciência natural, deveria se conformar a uma atitude de silenciamento. A insistência em emitir qualquer sentença que pretensamente ainda se apresentasse enquanto linguagem fora dos meios descritivos seria o mesmo que a tentativa de articulação de uma linguagem de caráter residual, tratando-se, portanto, de mero ruído.

Gostaria ainda de comentar a respeito de dois traços hereditários presentes, por assim dizer, por sorte deste relacionamento de algumas noções do *Tractatus* com a matriz do empirismo, sendo eles: (1) a questão se a mente poderia ou não produzir uma representação original, (2) e por consequência, como os processos de elucidação crítica se identificariam com o que poderíamos chamar de crítica dos processos de reificação.

A princípio Hume afirma categoricamente que “a razão por si só, jamais pode gerar uma ideia original” (1, 3, 14, §5)²². Considerando o esquema a nos já familiar de impressões-ideias, compreenderíamos que caso concebêssemos uma dada e eventual ideia, não poderia haver, deste modo, nenhum acréscimo a esta representação, ou seja,

²² HUME, op.cit., p.190.

nada poderia favorecer a inferência de uma nova ideia que por ventura fosse distinta daquela mesma representação anterior do caso particular correspondente.

Hume quando interroga, e.g., a respeito das noções de poder ou eficácia, conceitos que aparentemente podem ser considerados razoáveis, tendo em vista que presenciamos o movimento e as variações dos corpos, o que sugeriria haver em alguma parte uma força indutora responsável por estas alterações, argumenta que estes termos fariam mais parte de uma explicação popular do que filosófica. Nota-se que a suposta originalidade envolvida estaria em desacordo com o esquema impressões-ideias, uma vez que tais atributos não se oferecem a mente enquanto objetos imediatos para as impressões. Dito de outra maneira, e simplificando um pouco, a razão, sendo algo diferente da experiência, nem poderia produzir nos objetos algo novo e distinto, nem conter *a priori* categorias que assegurassem, no caso, as ideias de poder e eficácia, posto que fora descartado o princípio das ideias inatas em virtude do caráter apenas reprodutor da mente.

Portanto, se como observamos, as assim denominadas ideias originais não podem advir da razão, vista a sua incapacidade de produzir sequer uma única ideia original, esta operação mental, de acordo com a resolução proposta por Hume, caberia, com efeito, à atuação do hábito sobre nossas representações. É importante constatar que o que se entende aqui por uma ideia original não corresponde a uma ideia que num dado instante não remete à atualidade, embora se estabeleça respeitando um arranjo qualquer das representações possíveis, mas, na verdade, o seu real significado remeteria a algo inteiramente inédito, criado *ab nihilo*, já que tal ideia original não dependeria, no caso, das impressões vindas da experiência.

No que concerne à crítica à noção de causalidade, modelo que representa a extensão de todas as outras críticas presentes no *Tratado da Natureza Humana*, na qual os termos poder ou eficácia exerceriam na tessitura da tradição filosófica funções economicamente essenciais, o sentimento provocado pela repetição, pela contiguidade e pela sucessão de determinados eventos incorrem em promover o apelo ao que Hume, sem bem saber ao certo como definir, entendera por crença, dado que o hábito é uma das suas tipificações. A dificuldade na designação do que Hume entende por crença é atribuída ao fato de que a crença ela-própria não é tal como uma ideia, não é em si uma

representação, mas antes algo sentido pela mente, ou seja, é antes de tudo uma **maneira** da mente de conceber as ideias.²³

Assim sendo, a crença não é pois propriamente uma representação, e sim um modo de operação da mente, definindo-se como algum tipo de intensificação ou forma de vivificação de uma ideia relacionada a uma impressão presente. Quando esta operação obtém reforço da multiplicidade de casos semelhantes ou da repetição destes, a crença se reveste da potencialidade do hábito, e acaba por objetivar um impulso de transferir o passado como futuro²⁴. A inferência instaurada pelo hábito de que o futuro em certo sentido se assemelha com o passado criaria generalizações conceituais a partir de termos vazios, ou em outras palavras, onde só estaria presente estado de coisas singulares o hábito inseriria abstrações sem referencialidade com a experiência.

Tanto é verdadeira tal tese para o empirismo, a saber, a de que a mente não pode engendrar novas ideias, que Freud não admite, ciente relativamente destas concepções por sua passagem de início pela escola empirista de psicologia, por mais distante que a concatenação das imagens oníricas se colocasse em relação à realidade de vigília, que o trabalho do sonho criasse originalmente representações. Frente à censura do pré-consciente, a revivificação pelo trabalho do sonho do material mnêmico, que nada seriam além das muitas impressões arquivadas em nosso aparelho psíquico, não reproduz, ao ter regressado novamente às instâncias da percepção pelo sonho, as mesmas imagens sensoriais previstas. Isto porque o caminho da memória para a percepção no ato regressivo do sonho é retrabalhado indiretamente; se exige ao sonho um disfarce, garantido por operações, por assim dizer, “lógicas”, identificadas por Freud nas formas do deslocamento e da condensação. Com isso, Freud esclarece que não há no conteúdo do sonho nada há não ser o que já em algum momento foi dado pela experiência e o

²³ 1, 3, 7, §7: “A imaginação tem o controle de todas as suas ideias, podendo juntá-las, misturá-las e alterá-las de todos os modos possíveis. Ela pode conceber os objetos com todas as circunstâncias de tempo e espaço. Pode, por assim dizer, apresenta-los a nossos olhos em suas cores verdadeiras, exatamente como devem ter existido. Mas, como é impossível que essa faculdade possa jamais, por si só, alcançar a crença, é evidente que esta não consiste na natureza ou na ordem de nossas ideias, mas na maneira como as concebemos e como são sentidas pela mente. Confesso que é impossível explicar perfeitamente essa sensação [*feeling*] ou maneira de conceber. Podemos empregar palavras que expressem algo próximo a isso. Mas seu nome verdadeiro e apropriado é *crença*, termo que todos compreendem suficientemente na vida comum. E, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as ideias do juízo das ficções da imaginação..”. Ibid., p.127.

²⁴ Cf. Ibid. 1, 3, 12, §9 e 1, 3, 7, §7.

trabalho do sonho se restringe a apenas uma **maneira**, como em Hume, de conceber as representações.

Em suma, todo este expediente explicativo desenvolvido até então resume-se às premissas já expostas do funcionamento da imaginação reprodutora. Deve-se acrescentar que, tanto o hábito (Hume) quanto o trabalho do sonho (Freud), cada um a sua maneira, foram formas de dimensionar conceitualmente a possível perturbação na capacidade normal de referencialidade, **maneiras** da mente intensificar ou alterar certas representações, as quais se entrelaçariam também com o que havíamos estipulado como o conteúdo das teorias do erro. Na atual circunstância, a dinâmica de apontar para o esvaziamento próprio destes termos, estando eles, sem exceção, fora do alcance da imaginação reprodutora, e portanto, fora da referencialidade e do sentido, recolocam o movimento crítico presente nestes autores (falo mais propriamente de Hume e Wittgenstein) na forma de um combate aos processos de reificação. Compreendo aqui a ação contida no processo de reificação como o ato de se deixar enganar pela aparente aplicabilidade de um termo, visto que, por haver certo uso corrente de um determinado nome se seguiria que dele, de mesmo modo, se pudesse subtrair algo concreto que o nome em questão exprimisse.

Assim como Hume, Wittgenstein identifica também uma série de termos condicionados pela reificação. Tais termos não corresponderiam a nenhuma imagem, pois passariam a impressão de designarem objetivamente, porém, na verdade, só envergaríamos uma aparência de linguagem, valendo, por assim dizer, de uma veste superficial, ao não recompor, como é o caso para todo o discurso significativo, a continuada reflexibilidade existente entre mundo, pensamento e proposição dotada de sentido. Dentre os produtos da reificação destacados no *Tractatus* encontraríamos: sujeito e sua aparente unidade e permanência (5.631, 5.641), identidade enquanto mera relação notacional e não factual (5.473, 5.53-5.5352), o caso transcendental da ética e da estética (6.421, 6.43), a inexistência da experiência da morte (6.4311), a causalidade enquanto um resultado também da crença (5.136, 5.1361, 6.231), a confusão em atribuir a capacidade da lógica de cuidar de todo o possível às ditas leis naturais, uma vez restritas aos fenômenos conhecidos (6.371, 6.372).

Em todo o caso, embora haja tais esforços em acusar um a um os termos reificados, poderíamos dizer que o mesmo projeto do livro, que pretende ao fim levar a

cabo a própria constituição da obra a partir de sua diluição completa, interrompe em absoluto qualquer prosseguimento de utilização de termos reificados internamente à obra, ao passo que, o que permaneceria, terminado o processo, seria apenas uma ferramenta de elucidação passível de ser descartada. Em outras palavras, haveria uma denúncia rigorosa empenhada em alertar até mesmo contra a estrutura conceitual empregue no *Tractatus*. Sua metafilosofia se comportaria, harmonizada com uma ficção que lhe concedera temporariamente uma realidade discursiva, também enquanto um conjunto de termos reificados e deveria ser compreendida, como os demais, enquanto expedientes vazios de sentido.

Contudo, o *Tractatus* favoreceu ainda outro critério de distinção, sendo ele muito mais decisivo e radical, entre os termos reificados e os participantes efetivamente da linguagem. Ao asseverar que: 2.141 A imagem é um fato [*Das Bild ist eine Tatsache*], Wittgenstein reconhece que mesmas as representações condicionadas pela imaginação reprodutora, as imagens elas próprias, ao serem fatos, são, evidentemente, também coisas; a categoria **fato** aplainada no sentido de abranger tanto as coisas quanto as imagens destas coisas coloca ambos os regimes sob à condição de *res*. Deste modo, estariam protegidas as imagens e as proposições com sentido que a representam contra o processo de reificação, na medida em que não se reifica o que já é *res*, ainda que a materialidade em questão seja proveniente de um conteúdo abstrato-mental ou de linguagem. A garantia deste estatuto de *res* horizontal, que a tudo perpassa, não se distinguiria ao certo da garantia de que a lógica, sendo a razão estrutural de cada uma destas coisas, pudesse ser considerada, por assim dizer, como o idioma em comum entre por um lado as representações e por outro entre a representação e o representado.

Além disso, esse mesmo regime em comum é o que permite a substituição ou o motivo de serem intercambiáveis as imagens, os fatos e as proposições, assegurando tanto a possibilidade da verificação de uma sentença, isto é, discernir se o que se representou corresponde ou não a algo atual no mundo dos fatos, quanto a possibilidade de tradução de uma projeção por outra equivalente de acordo com um isomorfismo formal. Esta tese também é o que soluciona o caráter ambíguo presente na famosa maquete que teria influenciado Wittgenstein na concepção da teoria pictórica, a representação posta em frente ao júri de um acidente de carro na França seria por um lado um objeto material e por outro um objeto responsável por uma afiguração, sendo sua condição não uma ou outra, mas ambas sincronicamente. O que o *Tractatus Logico-*

Philosophicus determina é que tudo se converta na relação de coisas entre coisas, numa disposição, como sugeríamos, *in medias res*. Portanto, o que se configuraria exclusivamente seria, de certo modo, uma *linguagem das coisas*:

4.014 O disco gramofônico, a ideia musical, a escrita musical, as ondas sonoras, todos mantêm entre si a mesma relação interna afiguradora que existe entre a linguagem e o mundo.

A construção lógica é comum a todos.

(Como, no conto, os dois jovens, seus dois cavalos e seus lírios. Todos são, em certo sentido, um só.)

Capítulo 3. A linguagem enquanto espelho da natureza.

A subjetividade objetiva – O canto cego da lógica – A *bildliche Darstellung* de Fritz Mauthner – *Sprachkritik* não no sentido de Mauthner e o contraceticismo do *Tractatus* - O verbal só é e pode ser a realidade

Provavelmente nenhum outro aforismo presente no *Tractatus* tenha sido tão lembrado e repetido nas mais diversas e contraditórias situações, devido ao seu ar de sentença forte e bem acabada, que religaria aparentemente a própria subjetividade aos aspectos mais profundos e íntimos da linguagem, do que o reiterado aforismo 5.6 – “*Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo*”. Todavia, a leitura alheia ao contexto interno, ausente da relação que o livro oferece entre os termos *mundollinguagem*, provocou também reciprocamente um dos mais marcantes desvios interpretativos da obra. Com este aforismo, Wittgenstein pretende elucidar que a parcela da linguagem da qual um portador se detém, sua linguagem ela própria, dependeria significativamente da sua redução à facticidade: todas as proposições possíveis de serem enunciadas quanto a minha subjetividade corresponderiam unicamente às minhas determinações empíricas; tanto as minhas experiências consideradas, por assim dizer, “externas” quanto as consideradas “internas”, que ao poderem ser ditas, já se encontrariam na condição de fatos, e por esse mesmo motivo não poderia haver diferença entre elas (5.61, 5.631, 5.641, 6.4). Com isso, os enunciados sobre a minha subjetividade não seriam diferentes de outras proposições descritivas, o que é o mesmo que dizer que nem mesmo minha própria subjetividade seria diferente dos outros fatos presentes no mundo.

Deste modo, tanto meu mundo quanto minha linguagem, isto é, somente dentro da legalidade das proposições dotadas de sentido, se comprometeriam como duas retas paralelas impossibilitadas de descreverem seu término, não traçando um limite, mas preenchendo todo o conteúdo do dizível e do possível, isto devido ao isomorfismo e à inclusão destes dois domínios coincidentes dentre os mesmos limites. E mesmo quando nossa vontade se voltasse para dizer algo sobre nós mesmos, teríamos que considerar como ponto de partida o mundo do qual fazemos parte, inseridos como parte dele e dele indissociados, numa plena factualidade sem dobras, a condição *in medias res*, por meio da qual, mesmo ao buscar a partir da linguagem alguma determinação íntima para a nossa individualidade, seria apenas permitido dizer sobre meu corpo, enquanto fato

fisiológico, as determinações espaço-temporais às quais sou exposto, minha experiência mental enquanto psicologia empírica, etc. (5.631).

Meredith Willians salienta, apesar de evidenciar o fato tendo em mente uma interpretação diversa, que o autor do *Tractatus* parecia estar “*in the grip of a picture*”²⁵, ou seja, estaria dominado ou afetado pela ideia indesejável ou subversiva de que o único paradigma correto para a compreensão da natureza da linguagem seria a relação pictórica, superestimando a atuação da lógica ao tê-la identificado com o substrato fundamental para o que poderíamos chamar de essência da linguagem.

É bem sabido que Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* destina boa parte de suas reflexões à intenção de apontar criticamente as perspectivas dogmáticas entendidas, como ele assevera, como o núcleo de proliferação de grande parte das doenças filosóficas, isto porque todas elas estariam pautadas perigosamente na crença de que uma única perspectiva poderia sem maiores problemas ser aplicada como explicação de um conceito, sendo que o conceito afinal, como pressupõe Wittgenstein, é tão abrangente quanto é o seu uso, isto é, seu aparecimento tanto quanto possível em diferentes jogos de linguagem. Dentre estas mesmas perspectivas as quais Wittgenstein pretende elucidar se encontra surpreendentemente incluído o próprio *Tractatus*. Neste processo de auto consideração encontrado na parte metafilosófica das *Investigações* (entre os parágrafos §90-120 aproximadamente), Wittgenstein tentará esclarecer que ao tentar propor no *Tractatus* uma única perspectiva pela qual se encontraria o que podemos chamar de natureza da linguagem, haveria uma compulsão ou um modo obstinado de ver-assim. Devido a inclinação do método elegido, teria havido algo como a supervalorização da lógica e da teoria pictórica, tendo feito em certa medida, de acordo com a sua reavaliação, com que seu projeto filosófico anterior sofresse de uma dieta unilateral (*einseitige Diät*)²⁶, por conta da ausência de uma perspectiva panorâmica

²⁵ Cf. KÖLBEL, Max; WEISS, Bernhard (Coaut. de). **Wittgenstein's lasting significance**. London; New York, NY: Routledge, 2004, p.32.

²⁶ De mesmo modo, irei citar as passagens das *Investigações Filosóficas* obedecendo sua respectiva enumeração encontrada em seus parágrafos. Não há traduções para o português tão apropriadas quanto o trabalho feito por João José R. L. de Almeida, o qual acompanhei, e em certa medida, ajudei na resoluções de algumas passagens. Contudo tal versão se encontra ainda em processo de preparação e revisão pela editora da Unicamp, o que me faz tomar a liberdade de usar aqui uma protoversão, por assim dizer, por ele me concedida, mas que contém exatamente o conteúdo das *Philosophische Untersuchungen* integralmente traduzido. § 593: Uma das principais causas de doenças filosóficas – dieta unilateral: nutre-se o seu pensamento com um só tipo de exemplos.

sobre a linguagem, traço das filosofias que utilizam como vocabulário explanatório noções ou métodos explicativos, ou seja, no geral, um estilo explicativo.

Segundo Allan Janik e Stephen Toulmin, termos como (a/re)apresentação (*Darstellung/Vorstellung*) e projeção, afiguração ou ainda imagem, voltados a dar corpo e sustentação ao que poderíamos chamar de princípio pictórico da imaginação e da significação presente no *Tractatus*, isto é, a ideia de que a linguagem estaria restritamente relacionada à capacidade de podermos representar (*darstellen*) a realidade, na medida em que produziríamos também uma imagem, um modelo ou uma afiguração pela proposição, esta que, por sua vez, caso seja dotada de sentido, caso seja engendrada a partir da forma lógica estruturante dos fatos, é comparável igualmente aos nossos processos mentais que expõe a existência e inexistência dos estados de coisas, pertenceriam a um contexto da história da filosofia mais amplo, inclusive preponderante no contexto germânico entre 1800-1920, especialmente no contexto de Viena *fin de siècle*, resultado do domínio do legado crítico de Kant como acreditam os autores, o qual progrediu basicamente do problema em definir o escopo e os limites de nossa estrutura cognitiva para o problema dos limites da representação e consecutivamente da linguagem.

Fritz Mauthner (1849-1923), como apontam Janik e Toulmin, a partir daqueles mesmos termos conceituais, todavia, compreendidos sob outros aspectos, realizara sua própria filosofia da linguagem, chegando a pontos um tanto quanto distintos da conclusão e dos propósitos do *Tractatus* de Wittgenstein. Para Mauthner, a linguagem especializada da filosofia não é nada mais do que um refinamento de nossa linguagem ordinária. Seu pensamento se estabelece a partir do fato de nunca nos ocorrer a possibilidade de estruturar uma linguagem mais adequada que outra a fim de descrever melhor as situações que encontramos. O problema por ele levantado, e é o que parece dar suporte para a sua perspectiva, é que as sensações, como tais, nunca são capazes de ter parte na constituição pública da linguagem, enquanto a linguagem, como tal, nunca é capaz de ter parte nas sensações devido à constituição privada dessas mesmas sensações. Com isso, caso obtivéssemos a partir de suas ideias alguma definição sobre como poderíamos compreender a natureza da linguagem, a entenderíamos tanto como um conjunto arbitrário de signos que em nada se parece com a realidade, quanto como um instrumento inútil para o conhecimento.

Contudo, em uma situação pragmática, onde a ação é a mediadora para o desenvolvimento das relações humanas, se leva pouco ou nada em consideração se as representações sensoriais de cada um são equivalentes. O que se tem em vista é a priorização do acordo frente ao escopo de possibilidades da ação. Deste modo, Mauthner parece afirmar que a linguagem se organiza como instrumento *antropotécnico* ao mediar a relação dos homens dentro da esfera da ação, enquanto há uma ausência de condições para que a linguagem geste tudo o que tenha ligação com proposições do conhecimento. Fritz Mauthner (Borges²⁷ o leu repetidas vezes e com grande afincio) imaginara a linguagem confinada numa inescapável condição, cabendo excepcionalmente a ela a possibilidade de se aparentar com uma *bildliche Darstellung*; uma apresentação por imagens, uma descrição metafórica, pela qual o escopo das palavras reduzir-se-ia a um reinado de ficções:

Philosophy is theory of knowledge. Theory of knowledge is critique of language [*Sprachkritik*]. Critique of language, however, is labor on behalf the liberating thought, that men can never succeed in getting beyond a metaphorical description [*bildliche Darstellung*] of the world utilizing either everyday language or philosophical language. (MAUTHNER, apud. Toulmin & Janik, 1973, p.122).

Visto que a linguagem, na perspectiva de Mauthner, se caracterizaria como uma ferramenta singular para a ação e a sociabilidade, se ocupando de um âmbito fundamentalmente relacional, as questões envolvidas sobre se seria correto ou não considerar a lógica como o critério adequado para se estabelecer uma sintaxe padrão da linguagem seriam deslocadas agora para as questões pertinentes à antropologia cultural. De fato, a partir deste ponto de vista, é correto afirmar que cada cultura, como defende Mauthner, isto é, cada inserção do homem numa vida coletiva, ao realizar-se simultaneamente aos novos acordos tácitos de comunicação, produziria renovadas formas de expressão, alargando e preenchendo nosso arcabouço de metáforas utilizáveis. Portanto, ao se levar em consideração a arbitrariedade da cultura, seria possível dizer que a linguagem, de acordo com Mauthner, se prestaria mais em definir aqueles que dela se ocupam, ao poder evidenciar o lugar pelo qual certos indivíduos comunicam-se por meio de uma linguagem determinada, do que a realidade exterior. Em certa medida, o pensamento de Mauthner se antecipa e se assemelha de algum modo

²⁷ Cf. ECHEVARRÍA FERRARI, Arturo. **Borges y Fritz Mauthner: una filosofía del lenguaje**. In: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/07/aih_07_1_039.pdf

ao teor filosófico presente no pensamento posterior de Wittgenstein, ressoando-o em certo sentido sob os conceitos de *Lebensform* e dos *Sprachspiele*, ao asseverar a mesma tendência quanto a um relativismo cultural na relação entre linguagem e significação.

Contudo, ao lembrarmos do aforismo 4.0031 do *Tractatus*, e do conjunto próximo de aforismos a ele relacionados, poderíamos observar de que modo Wittgenstein transplantara para outro solo totalmente adverso os substratos também presentes na filosofia de Mauthner. Categoricamente, Wittgenstein nos revela que sua crítica da linguagem (*Sprachkritik*) se constitui: “todavia, não no sentido de Mauthner”. Tal afastamento das concepções de Mauthner oferece argumentos para o que poderíamos descrever como a anuência e a simpatia ao programa do realismo lógico (o aparecimento do nome de Russell logo em seguida é significativo) e seu compromisso com os problemas próprios da teoria do conhecimento e das condições para a produção de proposições que pudessem descrever adequadamente a realidade. Enquanto Mauthner, segundo os argumentos anteriormente apresentados, pressupõe que é a partir da nossa linguagem que inventaríamos tudo o que para nos se passaria por real, pois em seu núcleo, de fato, *a realidade não é verbal*, em Wittgenstein encontraríamos necessariamente a sentença em seu sentido reverso, pois, pelas proposições do *Tractatus Logico-Philosophicus*, presumiríamos que, com efeito, *o verbal só é e pode ser a realidade*. Disto se retira uma fundamental diferença: Mauthner, por um lado, quisera demonstrar que a linguagem só tem seu escopo na ação dividida entre homens e se vale pouco ou nada ao conhecimento; já Wittgenstein pretendia determinar significativamente a linguagem que, de fato, pode representar o mundo, ou seja, a linguagem que o descreve e que realiza as proposições sobre o conhecimento que temos deste mesmo mundo.

Capítulo 4. A *Bildung* da objetividade.

George Steiner e a constrição da linguagem verbal - o abismo tradutório - A matematização do mundo e a linguagem das coisas – a literatura em perigo – O humanismo de Steiner - A literatura da *Neue Sachlichkeit* – As três etapas do homem sem qualidades – O Demônio da matemática – A *Bildung* da época e suas projeções

George Steiner aparentemente é um dos poucos pensadores preocupados em inserir o *Tractatus Logico-Philosophicus* num contexto de escala maior, fazendo-o ocupar um ponto crítico no desenvolvimento da literatura europeia ou, melhor dizendo, na história da escrita ocidental. Nos ensaios reunidos em torno da crise da palavra, subtítulo escolhido pelo autor ao livro *Linguagem e Silêncio* (1958-66), Steiner detecta no decurso da vida intelectual do Ocidente a progressiva constrição das matrizes de expressão verbal em sua tarefa de organizar a experiência e a percepção da realidade. A mudança substancial no ponto de orientação das mentalidades, segundo Steiner, é marcada pela acirrada disputa iniciada já no séc. XVII pelo privilégio de interpretação do mundo entre as formas de pensamento verbais e não verbais; processo desencadeado quando a palavra começa a perder terreno frente aos avanços da linguagem matemática: com a geometria analítica de Descartes, o cálculo de Leibniz e os princípios de Newton, o raciocínio matemático encontra-se numa tal distância das condições materiais da experiência, estas que ainda se limitavam pelo escopo da língua, que este próprio raciocínio deixará de ser um ramo aproximado ou equivalente ao discurso verbal, tornando-se tão complexo e dinâmico quanto aquele. Esta autonomia conquistada com sua devida articulação não permitiria mais que a “linguagem matemática” se submetesse à função somente de um instrumento empírico, e assim, ao ter adquirido sua própria realidade imaginativa, tal linguagem assumiria a capacidade de se reproduzir como uma gramática alternativa e concorrente.

A crise se dá em termos de intraduzibilidade, conceito fundamental que frequenta também outros trabalhos de George Steiner. Devido às conexões cada vez mais reduzidas entre as proposições matemáticas e a linguagem verbal, qualquer tipo de equivalência, conversão ou paráfrase entre estes dois meios distintos, acabaria por se realizar apenas como uma sugestão incompleta ou uma aproximação de má qualidade. Mesmo entre as linguagens naturais mais afastadas entre si em relação a sua organização ou seu traço cultural há sempre no horizonte de expectativa a possibilidade

de tradução, no entanto, no vernáculo pertencente ao campo matemático, há significativa ausência de correlações, pois, as realidades as quais parece tratar esta linguagem, existem apenas no interior de sistemas fechados fundamentados por axiomas. A fim de ilustrar tal independência, Steiner chega a nos relatar em tom de anedota um fato por ele presenciado, no qual topólogos, ignorando absolutamente o idioma um dos outros, trabalhavam conjuntamente em um quadro negro envoltos por sua linguagem silenciosa em comum.

Uma das implicações desta fratura, divisão das formas de pensar em domínios de expressão separados, é sentida pela dificuldade em nossa condição moderna, reclama Steiner, de haver alguém como Goethe ou Humboldt, capazes de transitar com naturalidade tanto nas gramáticas pertencentes a uma esfera humanista, dependente evidentemente das práticas poéticas e retóricas no cultivo da palavra, quanto científica. É o que se percebe também quanto à compreensão do homem comum, que, em sua linguagem ordinária, se vê cada vez menos capacitado de captar a progressão dos discursos científicos, isso, pois lhe falta, nos termos de Steiner, a devida alfabetização necessária.

Ainda sob este mesmo aspecto, é possível refletir sobre o desnorteamento causado pelos discursos da divulgação científica. Os vocabulários adotados na intenção de supostamente divulgar as novidades nos processos de ponta nas investigações, deslocadas de seus contextos estabelecidos de uso, isto é, longe da gramática pela qual adquirem seu significado, e ainda por ter sido desconsiderado a entropia existente entre estas duas esferas da experiência, se realizam em sobrevida, disto nascem certamente todas as paráfrases grosseiras que se avultam em nossos meios de comunicação atuais. Anunciar as pesquisas sobre o *bóson de Higgs* como a busca pela partícula de Deus, não é apenas uma infelicidade na obtenção de uma metáfora, em outras palavras, o que está em questão não é se o repórter é inábil em sua relação com a língua, mas a evidência ela própria de um abismo tradutório. Como se sabe esta mesma pretensão de versatilidade no discurso jornalístico, prática indispensável para se concretizar o ideal presente em qualquer jornal, o de produção e controle do real, dado por exemplo a *Die Neue Freie Presse* no contexto de Viena no início do séc. XX, foi uma das razões para os ataques contínuos de Karl Kraus contra a imprensa:

A ideia de que um jornalista escreva com a mesma correção sobre uma nova ópera quanto sobre um novo regulamento parlamentar tem algo de inquietante. Ele certamente também poderia dar lições a um bacteriólogo, a um astrônomo e talvez até a um pastor. E se um especialista em matemática superior cruzasse seu caminho, ele lhe provaria que é versado em matemáticas ainda mais altas. (KRAUS, 2010, p.74).

Wittgenstein interpretava certamente este mesmo fenômeno, o cientificismo difundido pela imprensa de sua época, com igual resistência e preocupação; assim como Kraus, Wittgenstein antevia nisto tudo uma ameaça ao princípio estético-ético da concisão de estilo sustentado também por Kraus, ao compromisso que assegurara que a palavra deve por sua precisão dizer claramente, evidentemente dentro de seus limites de representação, e o considerando esta prática como um falseamento da dicção e da palavra, pura verborragia e produção de novas mitologias, que pretendiam dar ares de que assim se estaria “tudo explicado”²⁸. Bouveresse recorda²⁹ a indignação que Wittgenstein sentia frente a atitude de Carnap, por este acreditar que poderia haver algo de grandioso por detrás da própria ciência enquanto tal. Para Wittgenstein, tudo o que nos é dado a saber pertence unicamente ao campo das ciências naturais, o que, curiosamente, no *Tractatus*, de fato, acaba por condizer com aquilo que é da ordem do dizível. Terminaríamos, na verdade, sabendo muito pouco das coisas, e se só a estas questões poderíamos seguramente responder, pois segundo o *Tractatus* não haveria lugar para pseudo-questões na linguagem, isto se traduziria por ter em mente que nada além delas poderia ser respondido. Mesmo no prefácio ao *Tractatus*, tal malogro frente às possibilidades do que se pode dizer já é assumido de modo completo e altivo, preparando o terreno para a noção de que aquilo que importa verdadeiramente habita uma outra esfera que não a da especulação verbal e científica: “E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas”.

Outro acontecimento decorrente do desenvolvimento da linguagem matemática e que transita entre as preocupações de Steiner é o alastramento do paradigma da *máthesis*³⁰ a outros segmentos do conhecimento. Segundo suas observações, as matrizes

²⁸ Cf. 6.371, 6.372.

²⁹ Cf. BOUVERESSE, Jacques. **Wittgenstein: la rime et la raison: science, éthique et esthétique**. Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p.23-25.

³⁰ Conceito recorrente em Foucault, que contudo, tem uma anterioridade independente ao seu pensamento, mas que foi articulado por ele a fim de interpretar o racionalismo clássico, privilegiando como lugar *epistêmico* desta época a ordenação, todavia, não só pensada em relação à matematização:

verbaís das áreas como a da História, da Economia e das Ciências Sociais têm tomado de empréstimo como fundamento de suas práticas discursivas formas de expressão externas ao seu meio predominantemente verbal. Termos como: integração, função, coordenadas, dispersão são encontrados conjuntamente com formas de representação estatísticas, apareceram em conformidade com o aparente e sedutor rigor que os métodos de formalização inspiram. Por fim, Steiner acrescenta que a mesma tendência também se manteve na filosofia. O afastamento progressivo da palavra reaparece na predominância da lógica sobre as outras formas do discurso verbal, consequentemente, a lógica deixa de ser compreendida como um *organon* específico para por à prova a validade estrutural de raciocínios, se totalizando ao fundamentar campos mais amplos da investigação filosófica, excluindo deles qualquer presença da linguagem natural.

O que mais de grave e de mais geral pode-se retirar destas suposições de Steiner é a questão sobre a sobrevivência das formas de expressão verbais inseridas em nossa cultura, que por extensão, dizem respeito também à possibilidade de sobrevivência da literatura enquanto um meio ainda pertinente e atuante na partilha das representações. Como ele mesmo subscreve, o repúdio à palavra é a prova de que os recursos da linguagem verbal não são mais a forma privilegiada de interpretação, interpelação, invenção e compreensão do mundo, não mais que de repente: “O mundo das palavras encolheu”.³¹ O fato de que boa parte de nossa experiência e sensibilidade não se transpõe ao âmbito comunicativo da palavra, confirma que há consideravelmente uma falência das categorias verbais disponíveis na tentativa de enunciar algumas parcelas da realidade. Como consequência da consumação ou do esvaziamento parcial do escopo das representações verbais, encontramos simultaneamente a exaustão mesma das formas de enunciação tradicionais, o enfraquecimento dos recursos poéticos ou o esgotamento dos gêneros textuais estabelecidos.

Contudo, deveríamos levar em consideração, ausentes de adesão imediata, o projeto intelectual que motiva Steiner a narrar e estabelecer esta história entre as formas

“Pois o fundamental, para a *epistémê* clássica, não é nem o sucesso ou o fracasso do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza, mas sim uma relação com a *máthêsis* que, até o fim do século XVIII, permanece constante e inalterada. Essa relação apresenta dois caracteres essenciais. O primeiro é que as relações entre os seres serão realmente pensadas sob a forma da ordem e da medida, mas com este desequilíbrio fundamental de se poderem sempre reduzir os problemas da medida aos da ordem.” In: FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. 9.ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007, p.78.

³¹STEINER, George. **Linguagem e silêncio**: ensaios sobre a crise da palavra. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1988, p.43.

verbais e não-verbais de expressão. A princípio, o conjunto de dados e eventos entretecidos oferecem apoio plausível para a sua crítica à atualidade, voltada para colocar em evidência o empobrecimento da instrução moderna. Esta preocupação quanto à qualidade da instrução se faz importante, na medida em que Steiner situa seu pensamento a partir da crença no resgate de uma perspectiva humanista, para ele, os esforços voltados para o desenvolvimento de nossos modos de apropriação das palavras coincidiriam com os esforços voltados ao perfeccionismo enquanto realização de uma condição humana superior, em outras palavras, para que o nosso imaginário se desenvolva alcançando toda a potência de suas capacidades é preciso que nossas relações com a palavra perdurem. Há ao fundo a tendência por defender um ideal de expressão intelectual, recorre-se a uma época áurea plena da palavra, na qual alguns autores elevaram por meio de uma perseverante elaboração de suas dicções pessoais, ou melhor dizendo, de seus estilos, ao mais alto patamar a linguagem verbal:

O círculo estreitou-se de modo extraordinário, pois existiria alguma coisa em toda a criação – fosse ciência, metafísica, arte ou música – da qual um Shakespeare, um Donne e um Milton não pudessem falar com naturalidade, à qual suas palavras não tivessem natural acesso? (STEINER, 1988, p.43).

O que percebemos é a sugestão de que nos momentos históricos de maior domínio da expressão verbal, a realidade era mais imediata, mais acessível, mais imaginativa e espessa. Ainda assim, a dimensão histórica estabelecida por Steiner, condizente ao distanciamento cada vez mais avançado de nossos modos de expressão da dependência verbal, parece nos sugerir algumas noções pertinentes para a compreensão do pano de fundo geral, no qual se assenta o discurso filosófico do *Tractatus Logico-Philosophicus* juntamente com a sua condição textual peculiar. George Steiner irá refletir sobre o *Tractatus* a partir da oposição, por assim dizer, àquela compreensão clássica, que ainda era orientada pela primazia da palavra como meio de abranger todo o campo vasto da experiência humana possível, por acreditar que há nesta obra de Wittgenstein, de modo radical, a restrição quase definitiva da linguagem a uma parte específica e diminuta da realidade.

Segundo uma das passagens das recordações de Norman Malcolm, que chegara a Cambridge por volta de 1938 na intenção de estudar com G. E Moore, e que logo se encantara com a personalidade marcante de Wittgenstein, convergindo para uma amizade irrestrita entre ambos, Wittgenstein em certa ocasião teria afirmado de que

modo sua época era marcada por um período de divulgação científica e por este motivo esta mesma época não seria propícia ao discurso filosófico e que o mais correto intelectualmente a se fazer seria:

He once remarked that since this is the age of popular Science it cannot be a time for philosophy. He thought that perhaps the most useful work a man trained in philosophy could do nowadays would be to present a popular but clear and decent account of some science, and he mentioned as an example of such a work, Faraday's *The Chemical History of a Candle*. (FANN, 1967, p.73).

Apesar dos mais de 20 anos separando o término do *Tractatus* de tal observação por parte de Wittgenstein, haveria algo de surpreendente e marcante numa suposta continuidade de uma mesma preocupação. Atento ao desfavorecimento da tradição filosófica enquanto discurso de conhecimento ou de instrução em seu contexto atual, Wittgenstein sugere despretensiosamente que ainda haveria aos filósofos algum tipo de atitude indireta: primeiro possivelmente abordar este conjunto de novos discursos relacionados às conquistas da objetividade e das ciências novas, que, sem dúvida, sofriam de muitas distorções quando caíam sob aquela diapasão da divulgação científica; segundo, e o mais importante, recorrer a uma atitude que, em certa medida, tornou-se para Wittgenstein justamente um sinônimo de realização filosófica, a de promover o esclarecimento do emprego de nossas sentenças, na ocasião acima descrita o emprego de nossas sentenças nos jogos de linguagem pertencentes à gramática científica, expondo-as à completa nudez internamente à sintaxe de sua construção, ou ainda aos diversos contextos de uso possíveis, num processo que poderíamos entender até como uma forma *avant la lettre* de desconstrução.

Ademais, certas produções literárias vienenses da mesma geração de Wittgenstein extrapolam em muito as convenções formais da narrativa do gênero romance, devido às suas dicções modernas que reinventaram em certo sentido espaços inaugurais para a escrita em prosa, as quais Otto Maria Carpeaux iria enquadrar sob a designação de literatura crítica³², dependentes do estilo da *Neue Sachlichkeit* (objetividade nova), que se consagraram enquanto prosa de profundidade filosófica, tanto pela reflexão sobre o ambiente de seus contextos, em grande parte remetendo ao

³² Cf. CARPEAUX, Otto Maria. **A história concisa da literatura alemã**. São Paulo, Faro editorial, 2013, p.215-218. É ainda interessante a visão que Carpeaux mantém sobre a especificidade da produção austríaca como espaço de uma expressão de fronteira: “É digno de nota o fato de que esses ‘críticos’ são todos eles austríacos, isto é, de uma região marginal do espaço linguístico alemão. Os críticos mais penetrantes são sempre gente da fronteira, onde não existem certas tradições enraizadas e onde é mais aberta a perspectiva para o mundo lá fora.” (Ibid., p.218.).

próprio presente no qual foram escritas, quanto pela introspecção na cosmovisão sociológica de seus personagens, devido justamente pelo cultivo do gênero *essai-roman* (romance-ensaio). Excepcionalmente os três volumes de *Os sonâmbulos*, de Hermann Broch, *Os últimos dias da humanidade*, de Karl Kraus, e *O homem sem qualidades*, de Robert Musil, são verdadeiros quadros de orientação do período ao terem dimensionado a partir de um mesmo pano de fundo comum e por diversas perspectivas a especulação sobre os motivos, os desdobramentos e a natureza desta mesma objetividade encontrada no desenvolvimento dos discursos matemáticos e científicos e sobre o seu impacto no núcleo da organização social, nas expectativas e nos comportamentos individuais e nos modos possíveis, a partir de então, de se repensar a cultura internamente ao contexto do começo do séc. XX da capital do império Austríaco e do mundo germânico em geral.

Neste momento, possivelmente nos valeria a pena dedicarmo-nos um pouco demoradamente ao itinerário de formação do personagem central do romance *O homem sem qualidades*, de Musil, tendo em vista compreender, ainda que por meios ficcionais, o processo que o desenvolvimento das ciências provocou na formação intelectual destes homens do período. Ulrich parece representar o modo de vida que muitos intelectuais vienenses da geração de Wittgenstein palmilharam.

Ulrich aparentemente fora favorecido, simultaneamente ao dia de seu nascimento, por uma vontade, que nem mesmo para ele próprio era muito dotada de clareza, de tornar-se uma pessoa importante. Não sabendo ao certo no que consistia ser uma pessoa extraordinária nem como chegaria a tal posição, Ulrich é impulsionado quase às cegas à procura de uma colocação social em três diferentes ocasiões. Em sua primeira tentativa, Ulrich arrebatado em seu tempo de escola pela figura de Napoleão, este que era alvo de atribuição por parte dos professores de ser o responsável por ter colocado toda a Europa de pernas para o ar, e comprometido ainda com a tendência natural dos jovens por tudo o que é criminalmente grandioso, meteu-se sem demora num regimento de cavalaria sob o pretexto de que possivelmente ser um grande homem deveria incluir em seu trajeto algumas demonstrações de heroísmo romântico, altivez e tirania. Todavia, Ulrich em pouco tempo encontrara as limitações de sua classe militar e desacreditara na obtenção a partir dos meios atuais de elevar-se a uma pessoa importante. Após um desentendimento numa certa reunião com um prestigiado financista por conta de seu caráter ruidoso e desafiante, Ulrich descobrira que sua situação ainda era de um mero subordinado, pois aquele mantinha relações com o

ministro da Guerra, e Ulrich fora obrigado sob severos sermões de seu superior a compreender a diferença entre um arquiduque e um simples oficial.

Sua segunda tentativa inicia-se com seus estudos de mecânica. Desta vez, para a realização de seu projeto pessoal, Ulrich se utilizaria do caminho da técnica. Com isso, como já adverte o título dado ao capítulo destinado a narrar este seu novo esforço, inicia-se também os eventos pessoais que possibilitariam a Ulrich adquirir, como o texto apresenta, a moral do homem sem qualidades. Sua nova ocupação lhe dera a oportunidade de cultivar de forma embrionária uma perspectiva objetiva do mundo, que além de constituir o traço essencial deste personagem, corresponde à própria condição da mentalidade da época, a ele imposta e por ele aceita enquanto homem sem qualidades. Simbolicamente, Ulrich escolhera a régua de cálculo para transformá-la em alegoria deste novo modo de vida objetivo. Tal instrumento, a partir de suas poucas especificidades, determinado apenas pelo seu simples sistema de medidas e organizado sob uma austera arquitetura pálida com suas duas varetas conjuntamente com dois recortes na forma de um trapézio, conseguiria resolver com eficiência tarefas das mais complicadas, como ele mesmo afirma, sem desperdiçar um único pensamento.

Embora ainda existisse certo atraso na concepção geral sobre a sua nova atividade, pois como argumentava Ulrich, nenhuma das pessoas comuns estaria disposta a reformar seu quadro de comparações, havendo assim um anacronismo na língua, na medida em que, ao recorrerem a uma associação para denotar certas qualidades ou virtudes, não se ouvia ainda que aquele tem uma visão aguçada como um imenso telescópio, mas ainda tal como uma águia. Ainda que não houvesse dúvida alguma de que as demandas do mundo moderno partilhavam e necessitavam da concepção vigorosa da engenharia. Contudo, espantava a Ulrich o fato de que as invenções que invadiam a vida civil a fim de facilitá-la, máquinas que em muito já superavam as capacidades humanas, não despertavam em seus companheiros de profissão nada além daquela devoção restrita ao trabalho. Eram obviamente apenas burgueses ligados ao desenvolvimento da indústria, incapazes, desse modo, como Ulrich gostaria, de aplicar sobre si mesmos todos aqueles princípios de precisão e organização tão elevados de suas atividades, e assim, logo Ulrich abandonou novamente desiludido sua segunda tentativa.

Todavia, Ulrich vai em direção a sua terceira tentativa, tal como um pícaro da modernidade, e encontra desta vez, ainda que de modo provisório, um símile da providência ao poder orientar-se, a partir deste momento, segundo a perspectiva encontrada na dedicação ao pensamento matemático. Se a Ulrich desagradara a especialidade do engenheiro, ocupar-se inteiramente aos fundamentos que possibilitavam a técnica, isto é, a matemática, seria como se ele agora pudesse entregar-se a uma região mais vasta do mundo dos pensamentos. Contrária às delimitações da ocupação técnica, da matemática, enquanto ocupação intelectual, não se poderia dizer que nela haveria restrições, pois: “[...] nela reside a nova lógica, o próprio espírito, nela estão as fontes do tempo e a origem de uma extraordinária transformação.”³³. Neste momento, podemos reconhecer que Ulrich teria conservado algo como um critério para sua autorealização: a participação numa atividade na qual pudesse efetivar uma moral de realizações e transformações.

Nestas passagens, porém, o texto passa a se sobrecarregar de opiniões contrárias. Por um lado, para Ulrich não haveria outro campo de atuação humana além da matemática, na qual os erros efetivamente participassem na depuração para um caminho sempre ascendente rumo ao conhecimento, o que o tornava, por esta ideia, aos olhos dos outros, um ingênuo favorável a mudanças. Mas para ele, aqueles não passavam de gente ociosa que dos avanços atuais não tomavam partido, ressentidos por não poderem enxergar na matemática e nas ciências sua possibilidade de realização e seu fator transformador. Por outro lado, simultaneamente ao período no qual Ulrich virara matemático, já se disseminava a crença de que justamente por conta destes avanços, a matemática se configurava como: “mãe da ciência natural exata, avó da técnica, também é mãe ancestral daquele espírito do qual finalmente brotaram os gases venenosos e os pilotos de guerra.”³⁴. Percebemos que este mesmo espírito dotou o homem de uma inteligência perversa, visto os supostos prejuízos que um tenaz pensamento lógico teria trazido à alma, fazendo com que até mesmo a sedução antes existente nos projetos de formalização do mundo se tornassem engodo ou tédio. Essa situação, como é possível observar, é descrita belamente por Musil em termos muito próximos ao que Max Weber atribuiria ao papel propulsor das ciências para o desencantamento do mundo:

³³ MUSIL, Robert. **O homem sem qualidades**. Trad. de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2015, p.46.

³⁴ Ibid., p.48.

Na verdade, não se pode negar que esses sonhos ancestrais, na opinião dos matemáticos, se concretizaram de repente de um modo bem diverso do que se imaginara. A corneta do postilhão de Münch-hausen era mais bela que a voz em conserva, industrial; a bota de sete léguas, mais bela que um caminhão; o reino de Larino, mais belo que um túnel de ferrovia; a mandrágora, mais bela que um fototelegrama; comer o coração da própria mãe para compreender os pássaros era mais belo que estudar psicologia animal sobre a expressividade dos pios. Ganhou-se em realidade, perdeu-se em sonho. Não nos deitamos mais sob a árvore, espiando o céu entre o dedo grande do pé e o dedo médio, mas trabalhamos; também não devemos passar fome nem sonhar demais, se quisermos ser eficientes, mas comer bifes e fazer exercício. [...] Realmente não é preciso falar muito a respeito; a maioria das pessoas sabe perfeitamente, hoje, que a matemática entrou em todos os campos de nossa vida, como um demônio. (MUSIL, 2015, p.47).

Musil ainda que envolto, por assim dizer, numa crise das expectativas por conta de ter assimilado as recém atuações da objetividade tal como um processo gradual e sem volta de sabotagem do futuro, isto devido ao enorme distanciamento entre as previsões outrora bem reputadas frente ao porvir, do qual se poderia predicar que com a ajuda dos avanços técnicos e tecnológicos se chegaria a uma ditosa paragem próxima, e a substituição destas já iludidas pelas características do progresso, não consegue livrar-se da necessidade de dar forma e importância ao papel, embora pretenda veemente criticá-lo, que as ciências exatas infundiram na formação intelectual de sua geração. O que se passa ficcionalmente com Ulrich não se restringiria somente a recursos romanescos de enredo, mas aproximadamente apresenta-se como perfil paradigmático, até mesmo como trajetória de formação (*Bildung*), a qual alguns escritores e pensadores austríacos tiveram familiaridade.

Recordemos, ainda que por mera ratificação, que mesmo Musil prefigurou aquelas etapas anteriormente mencionadas; das escolas militares de Eisenstadt e Hranice na juventude, muito do que encontramos no jovem *Törless* repercutiu as experiências extraídas deste período, dos posteriores estudos de engenharia mecânica e do doutoramento na Universidade de Berlim dividido entre a fenomenologia de Stumpf e o empirismo lógico de Mach, ambas doutrinas voltadas a um processo maior de assimilação de uma certa formalização e matematização positiva no escopo das técnicas filosóficas, de mesmo modo, era sabido de Hermann Broch que seus interesses durante seus anos na Universidade de Viena flertavam simultaneamente entre a filosofia e a matemática, e obviamente, sem menor distinção, Wittgenstein assumira de igual maneira estas mesmas colocações.

A infância de Wittgenstein entre Viena e Hochreit (casa de veraneio da família na baixa-Áustria) era permeada pelo ensino de tutores, visto que suas condições familiares, uma alta burguesia de valores aristocráticos, preservavam isto como costume. O que se assemelhava muito à criação de Russell, por exemplo. O que não se deixaria facilmente convencer, caso adotássemos como critério os eventos cronológicos e não as especificidades dos modos de vida. Engano pelo qual Marjorie Perloff teria justificado que Wittgenstein pertencera menos ao *fin de siècle* vienense, isto é, longe da geração de Freud que é a mesma por fim que a de Russell, estando mais de acordo com o que Apollinaire chamaria, em seu poema *Guerre*, de “*les jeunes de la classe 1915*”. A questão é mais sutil, tendo em vista a estagnação político-social da Áustria, o que definitivamente faz tornar aquela sua perspectiva um tanto quanto peremptória e indefensável: “não há, é claro, nada ‘tipicamente vienense’ em Wittgenstein”³⁵. O lugar privilegiado da técnica, regulando a vida destes jovens austríacos, já se manifestava enquanto imagem paradigmática naquele famoso modelo de uma máquina de costura manufaturado por Wittgenstein aos seus apenas dez anos de idade. Todavia, o ensino domiciliar com os tutores neste período apresentara diversas falhas, e, após o suicídio do seu irmão mais velho, Hans, seu pai, Karl Wittgenstein, tem a sensação de que o método de educação oferecido aos seus filhos possivelmente seja inadequado. Assim, resolve enviar Ludwig para Linz a fim que estudasse na *Staats Oberrealschule* (o desempenho de Wittgenstein era tão abaixo do esperado que nenhuma escola de Viena o aceitara). Quando perguntado quanto à inclinação a uma vocação profissional futura, Wittgenstein tinha o costume de vacilar entre o campo da física e o da engenharia. Destas duas opções foi feita sua próxima etapa; porém, uma delas fora obstruída. Com a morte de Boltzmann, ele havia cometido suicídio após uma crise nervosa severa durante sua viagem em licença a Duino, Wittgenstein fora obrigado a abandonar seu desejo de, sob sua orientação, cursar física na Universidade de Viena. Deste modo, opta em 1906 por obter uma formação em engenharia mecânica (*Maschinenbau*) na *Technische Hochschule Charlottenburg* em Berlim.

Logo após formado, aconselhado por seu pai, Wittgenstein vai em direção a Manchester, a fim de aprimorar seus conhecimentos de engenharia aeronáutica no College of Technology daquela cidade. Nesta ocasião se envolve em projetos na estação

³⁵ PERLOFF, Marjorie. **A escada de Wittgenstein**: a linguagem poética e o estranhamento do cotidiano. São Paulo, SP: EDUSP, 2008, p. 61.

meteorológica de experimentos com pipas (há uma foto singular deste período, estando Wittgenstein precisamente segurando uma enorme pipa: sua presença na foto seria alguma antecipação do que se tornaria o alçar voo de sua filosofia futura? *Sub specie aeterni*?). No ambiente acadêmico de Manchester é que Wittgenstein irá desenvolver seu interesse cada vez maior pela lógica matemática, e é também por meio de colegas e professores que ele é introduzido aos livros de Russell (*The Principles of Mathematics*) e aos de Frege (*Grundgesetze der Arithmetik*). Daí para frente, é o que de pronto já sabemos. Em Cambridge, sob a tutela de Russell e a interlocução de Whitehead, se iniciava as especulações que levariam ao *Tractatus Logico-Philosophicus*, e só encontrariam enfim seu término no campo de concentração de prisioneiros de guerra, ao final da primeira grande guerra, em Cassino, na Itália, em 1918.

Ainda assim, as redistribuições do conhecimento tendo como centro de orientação as transformações ocorridas a partir da alteração da ordem da *mathêsis* nos campos da matemática, e principalmente, da física, acompanhadas pelos abalos provocados frente às formas anteriormente consolidadas de pensamento, tornaram-se perceptíveis apenas para um grupo minoritário, restrito e limitado de uma elite intelectual. A população universitária europeia no começo do séc. XX era reduzida. Mesmo na aplicada Alemanha, esta resumia-se a quase 77 mil para 65 milhões de habitantes. Sugere-se que até por volta de 1846, 50 mil pessoas do mundo inteiro estavam de algum modo ligados à formação científica, e, dentre estes, de fato, somente 15 mil ocupavam-se com a pesquisa.³⁶ Esta pequena porção de indivíduos se articulava em centros científicos geograficamente concentrados; escassos numericamente comparados ao número 10 vezes maior de associados nas sociedades de química. Em 1910 as sociedades de física da Alemanha e da Grã-Bretanha, ciência com vigor recente e que incitara consideráveis agitações nas ciências exatas, não concentravam nem ao menos cerca de 700 membros.

O que tais dados nos permitem considerar é que estes acontecimentos não foram absorvidos pela população em geral sem intermediários, o que não invalidaria a impressão forte e profunda das novas ideias; sua transmissão foi periférica, sentida inicialmente com a alteração dos modos de vida a partir da transformação das novas capacidades de abstração numérica em produtos para a vida civil, mesmo as novas

³⁶ Cf. Cap. 10: "Certainties undermined: the sciences" In: HOBBSBARN, Eric. **The age of empire (1875-1914)**. New York, Vintage Books (Random House), 1989, p. 243-62.

concepções das mais importantes mudanças intelectuais logo também chegariam pela mídia moderna, mesmo com atraso, com sua tão absurda lógica como podemos ver pela caracterização que Karl Kraus nos oferece, na forma de noções vulgarizadas. De qualquer modo, vê-se de imediato que o que até aqui tentamos dar a entender, seja na forma da matematização do entendimento do real ou na forma de uma concepção objetiva do mundo, como se queira chamar esse fenômeno, temas presentes na virada europeia do séc. XX, atingiu decisivamente as condições sociológicas em geral, sobretudo, os segmentos da intelectualidade; tratando-se de uma tendência sólida, algo como um estilo de época inevitável, e que querendo ou não teria de ser respondido ou ultrapassado pelas produções da cultura subsequente.

Capítulo 5. O apocalipse alegre de Viena.

A questão do estilo como singularidade do contexto austríaco *fin de siècle* – A situação estética pregressa do período decadente do reinado dos Habsburgos – Os retardatários do estilo – A via mimética e a arte liberal – A estetização da vida domiciliar – Excursão histórica – Viena a não-cidade mundial – As duas cortes do barroco – A coletividade cristã – O estilo de vida em conjunto e o gosto pelo espetáculo – O sucesso da ópera e o fracasso do romance – O esvaziamento cultural e o caráter museológico de Viena – A decoração como encobertamento de uma perda vital – A manutenção inevitável do Império – A nação do “ainda-não-definitivamente-acontecido” – O caráter espectral da dinastia real – A ficção-política da Ação Paralela no *O Homen sem qualidades* – A presença ausente de Francisco José – O Ano austríaco e a diversidade dos padrões de vida no Império – O sistema Metternich – A revolta de 1848 e autoridade monárquica – A questão das nacionalidades e os movimentos irredentistas – A permanência do modelo aristocrático – A premissa mimética e o preenchimento da vida interior com a cultura do ornamento – O pobre homem rico – A arte como de uma rainha se tratasse – A esterilidade política-artística no ambiente doméstico – O caráter objetivo enquanto solução para a disposição anímica da Áustria.

Nos capítulos anteriores abordamos o que poderíamos chamar de aspecto técnico da cultura, e como o projeto do *Tractatus*, sob certa perspectiva, aderiu provisoriamente a este modo de conceber a realidade. A partir de agora, nos deteremos ao que supostamente coincidiria com seu valor opositivo. Se naquela luta própria da modernidade que Boas e Simmel descreveram, a objetividade fora a responsável pela indiferenciação dos homens em sociedade, nos cabe agora contrapor o que pareceria redundar na possibilidade de diferenciação, isto é, a capacidade de auto-realização e do desenvolvimento da personalidade internamente ao contexto social. Para isso, iremos conjecturar um sentido para o contexto histórico-político prévio da Áustria, a fim de destacar a importância, e posteriormente seu papel deceptivo, que o tema do ornamento teria conquistado nesta busca pela individuação.

De fato, o fracasso dos segmentos revolucionário de 1848 e a permanência dos Habsburgos na direção da Áustria, tendo deixado deslocado do campo político o burguês, ocasionara uma série de perturbações e alterações no âmbito das artes e nos meios de auto-identificação enquanto classe, movimentos tão próprios e indiferentes a outros quinhões europeus, que apenas caberia a um austríaco, a um vienense em particular, digerir ou dimensionar este mesmo contexto e seus efeitos. A questão do ornamento vai ao encontro precisamente destes temas. Dispus-me, a introduzir de passagem um trecho de Adolf Loos, pois por ele conseguiríamos observar aqueles obstáculos ou indisposições presentes no que Monk evidenciara como uma postura esvaziada própria da cultura decadente do império Habsburgo. Embora ainda sejam descritas a partir da perspectiva radical e modernista de

Loos, tal passagem ainda nos daria a impressão de conseguir ilustrar de modo satisfatório a situação estética pregressa vincula aos seus modos de vida respectivos existente na Áustria de modo geral:

O ritmo da evolução cultural sofre devido aos retardatários, os que chegam sempre tarde. Eu vivo no ano 1908, o meu vizinho vive em 1900 e o homem acolá, em 1880. É uma desgraça para o Estado que a cultura de seus habitantes esteja separada por um período de tempo tão amplo e distinto. [...] Aqui, entre nós, ainda há retardatários nas cidades, homens do século 18 que se sentem aterrorizados quando vêem um quadro que apresenta tonalidades violetas. Porque ainda não conseguem ver a cor violeta. Deleitam-se com o faisão se o cozinheiro passar o dia todo a cozinhá-lo, e a cigareira com ornamentos renascentistas agrada-lhes mais do que as lisas. E o que se passa no campo? A roupa que vestem e o mobiliário pertencem a séculos passados. O agricultor não é cristão, ainda é pagão. (LOOS, 2009, p.86).

Observamos Loos inspecionar os mais diferentes estilos de vida, imaginados numa relação com as suas respectivas disposições estéticas, tendo em vista a emergência do presente por objetividade³⁷. Nestas cenas, contudo, a metáfora acionada passa ao largo de uma concepção adventícia, não correspondendo à vaticinação da chegada de um tempo prescrito e há muito esperado, não tendo assim por fundamento uma razão utópica. Na verdade, Loos nos narra um panorama social alheio ao ritmo do seu próprio espírito de época, o qual já estaria aí vigente em toda a sua velocidade, mas poucos o perceberiam ou a ele dariam ouvidos. Configurar-se-ia, portanto, uma consideração distópica do presente, de mesmo valor e intensidade da que nos deparamos no *Manifesto da concepção científica do mundo* do Círculo de Viena. Aqui, estes desatentos ou inconscientes, segundo a sua perspectiva, se totalizariam, de fato, na foram de uma comunidade de forças retardatárias no plano da adequação de suas vidas com o estilo de época.

Assim a crítica de Loos se estabelece por uma tendência globalizante, não deixando escapar nem ao menos os homens do meio rural, que foram compreendidos sem exceção enquanto “retardatários no processo de evolução cultural”. Conquanto, o que se faz mais grave é o fato de também havê-los nas cidades, aqueles que, como ele denuncia, exigem de seus cozinheiros um “faisão” bem preparado (pássaro obtido na caça, sendo a caçada uma prática da nobreza), ou até mesmo a exigência por um cozinheiro: assim o exigem replicando o comportamento da aristocracia. Nesta ocasião, Loos estava de algum modo produzindo uma sátira ao ter evidenciado a concepção que predominava entre a classe burguesa da Áustria, a

³⁷ Cf. *Éloge du présent* (1918) In: LOOS, Adolf. Trad. Philippe Ivernel, Sabine Cornille. **Ornement et crime**: et autres textes. Paris: Payot-Rivages, 2003, p.216-221.

saber, que a aquisição de uma identidade enquanto tal dependeria de um ato de emulação, que passaria por uma via mimética em relação aos valores aristocráticos.

Remontar aqui um panorama das tendências do gosto que estaria em jogo neste período entre a aristocracia, a burguesia, o povo e a classe artística da Áustria ultrapassaria em muito minha própria capacidade de síntese e, acima de tudo, de repertório histórico-cultural. Todavia, o que se pode considerar enfim, é que a vida cultural de Viena entre o fim do séc. XIX e o início do XX fora impulsionada pelos novos industriais, na sua maioria, descendentes de judeus, que se comprometeram numa relação de mecenato; àquela nova arte de expressão liberal confiavam a realização de suas próprias casas, obedecendo a tendência de que o espaço privado seria ideal para a inserção da arte no meio cotidiano, ao compreender que a decoração assim como o ornamento deveriam, de fato, alastrar-se por toda a habitação a fim de harmonizá-la com o caráter de seu proprietário num processo de expansão e correspondência do que era interno com o que se expressava externamente. É mesmo verdade, que o movimento de Secessão, ao ter pregado um afastamento progressivo das vertentes históricas no campo das artes e ao ter promovido um enfrentamento aos seus representantes condicionados nas figuras do Império e do conservadorismo da Academia, fora responsável pela disseminação da arte na vida burguesa de Viena enquanto um bem básico, capturado sob o critério do gosto pessoal, o que de algum modo iria levar a cabo a estetização completa da vida domiciliar, fazendo da arte “uma fada que dissipa as preocupações de um homem de negócios.”³⁸

Para Hermann Broch o caráter espiritual e político que circunscrevia sua própria nação no fim do séc. XIX se poderia antever a partir das manifestações de ordem artística na capital vienense, principalmente pela hegemonia do teatro enquanto expressão de maior proeminência, justamente por garantirem ou evidenciarem o que ele iria chamar de *traço museológico* na vida cultural desta cidade. Frente a Paris, sua antagonista por ser de modo análogo a outra cidade continental mais moderna do barroco, dualidade apresentada pela hostilidade existente entre as casas de Bourbon e Habsburgo, Viena foi incapaz de impulsionar suas próprias e possíveis atuações revolucionárias, não pelo menos como se dera desde 1789 na capital francesa. Suas ruas, as de Viena, contrariando as de Paris que abrigaram severos golpes subversivos à antiga ordem e que, de fato, promoveram mudanças

³⁸ LOOS, Adolf. O pobre homem rico (Neues Wiener Tagblatt – 26 de abril de 1900) In: SARNITZ, August. **Adolf Loos, 1870-1933**: arquitecto, crítico cultural, dândi. Köln, Alemanha: Taschen, 2009(A.), p.18.

institucionais de amplo alcance e alterações radicais sobre os paradigmas do antigo regime, nunca se elevaram efetivamente à categoria de uma capital mundial. Pois, quando uma revolta isolada adquire um patamar de outra e maior grandeza sob a forma de uma revolução, na qual seus acontecimentos se efetivam sob a perspectiva de um *theatrum mundi* ao irradiar para todo o mundo suas novas sínteses, sua realização desprende-se dos parâmetros limitados de uma metrópole-nacional, e requisita para si um processo de internacionalização definitivo. Viena na ausência destas disposições, permaneceu sob a condição de cidade de província, como mesmo Broch denomina “Viena a não-cidade-mundial”, acabando também por deixar, devido a estes mesmos motivos, de certo modo, intocado, isto é, como ainda atuante e vivo, seu elemento monárquico-cortesão. Mesmo após 1848, até mesmo os setores de compromisso regular com as ações revolucionárias, em especial o proletariado, caíram num tipo de sono embalado por uma acepção hedonista da vida vivida na coletividade do Império ou ainda por uma amizade cética frente às figuras das classes dominantes.

Estas duas capitais do barroco obtiveram suas feições singulares internamente ao contexto do continente europeu por conta do êxito de sua organização centralista em torno da orientação da corte, que a fim de garantir os fundamentos de sua administração, recorriam a um projeto de equilíbrio entre a Coroa e suas forças de base, estes provenientes ainda dos aspectos feudais e eclesiais, a partir da admissão, enquanto contrapeso a estas forças, do povo e, sobretudo, do burguês na dimensão política. Resulta-se daí um processo de secularização impelido pela unidade da corte. A partir dela tornava-se institucional um espaço novo de convivência político-estético em comum, que embora fosse restrito aos melhores tanto em acepção estrita aos bens nascidos quanto de acordo também com aqueles que de algum modo se destacavam em seus ofícios, tinha ainda a capacidade de provocar um imantamento naqueles que dela não pertenciam. De fato, a corte se concretizara, por assim dizer, em um regulador amplo de tendências, havendo ainda certa liberalidade no espectro de seus assuntos e tratamentos, ainda que existissem regras restritas de comportamento e conduta. É possível afirmar que a partir do cortesão é que se conquistou a supressão do domínio do clero sobre diversas áreas, visto a criação das academias autônomas de ciência ou de belas-lettras/artes a partir da estrutura da corte. Enquanto a secularização se manifestava aparentemente como um movimento proveniente com exclusividade da separação realizada pelo protestantismo entre a vida espiritual e a vida coletiva, o que no âmbito da vida burguesa foi prontamente adaptado aos traços já existentes de intimidade privada e de individualismo, nestes Estados, na verdade, a secularização fora, de modo contrário, uma forma de reestabelecer, de certa maneira, o

catolicismo como forma política da unidade da Coroa, na medida em que a unidade estabelecida pelo novo espaço da corte aderiu justamente às propostas contra-reformistas ao ter feito nesta sua unidade ela própria aquela mesma unidade da cristandade.

Com isso, a realização deste objetivo político-religioso fora responsável por privilegiar o aspecto *público* das atuações político-culturais do período, e mesmo ao “povo”, de todo modo proscrito da esfera da corte, garantia-se a participação ainda que na forma de espectador. Este tomado em termos de “público”, observador daquilo que acontecia na corte, ao poder vivenciar ao entorno do soberano formas de representação de costume e de transmissão de hábitos a partir das instituições teatrais, o que produzia a impressão de um contato quase que imediato com a Coroa, tornou-se por fim também outro ponto de apoio daquele estilo de vida realizado em conjunto. O teatro caracterizou a fundo as formas artísticas daquelas duas cidades e também as dotou sobremaneira daquele entusiasmo voltado à leveza teatral e dos eventos públicos divertidos, em resumo, o gosto pela cultura do espetáculo. Todavia, é também notável como o teatro não fora predominante em nenhuma cidade protestante, tanto a Comédie Française quanto a Wiener Burgtheater não se restringiam somente a casas de espetáculo, mas foram, como Broch aponta, decisivas na manutenção do poder tradicional ao modelaram as tendências de gosto, do gestual e até mesmo a formação de suas respectivas línguas, ou seja, todo um estilo de época: “Em nenhum outro lugar a textura vital como um todo estava tão intimamente unida à do teatro como em Paris e Viena”³⁹.

Contudo, enquanto na capital francesa o esquema cortesão fora no âmbito das concepções teatrais gradativamente substituído por outras prerrogativas de classe de acordo com as orientações dos processos históricos revolucionários lá empreendidos, em Viena o teatro ele próprio, agora sob a roupagem já no séc. XIX da ópera, permanecia por um modelo estacionário reavivando ainda aquelas ocasiões de gala, nas quais a aparição do Imperador garantia, mesmo que ilusoriamente, a certeza daqueles mesmos expectadores na participação no todo que a Coroa de modo imodesto ainda gostaria de representar. Na maioria dos teatros, mesmos nos não oficiais, havia o que poderíamos chamar de “camarote da corte” (de quando em vez ocupados) sempre a vista dos olhos do público, que: “Para um olho que realmente visse, esse camarote jamais usado, sempre às escuras, parecia mais uma peça de museu, e no

³⁹ BROCH, Hermann. **Espírito e espírito de época**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo, SP: Benvirá, 2014, p.170.

fundo, justamente devido à sua característica de museu, antes um símbolo para o esquema esvaziado do gesto barroco monárquico”⁴⁰.

É sabido que o teatro, mais especificamente a ópera, angariou grande popularidade no fim do séc. XIX. Ao contrário do que se acredita, o romance que, de fato, conquistara certa hegemonia expressiva enquanto gênero preterido desta época, deslocado do campo literário e transferido para o da arte em geral, vivia sob certa impopularidade. Caso fôssemos até seus antecedentes mais próximos, isto é, as narrativas picarescas espanholas, veríamos concomitantemente ao aparecimento deste protoromance enquanto tipo narrativo um modo de visão realista, conduzido ainda pelo tom satírico próprio da “técnica de muitos anos” presente nestas estórias. Entretanto, tal perspectiva no séc.XIX se convertera, em certa medida, no naturalismo e em suas denúncias edificadas por meio de suas descrições do panorama social e da miséria; esse tipo de gesto desagradava profundamente o gosto da classe burguesa, aos seus olhos tais comprometimentos incomodavam, a miséria quando exposta não muito romantizada lhe tocava a percepção de modo inadequado ao gozo, e sua sensibilidade seletiva não lhe permitia ao fim se culpabilizar pelos crimes aos quais era acusado. Há muito aquela amálgama entre *provecho* e *deleite* próprio do pedagogismo existente nos pais espanhóis do romance moderno não mais fazia sentido, e deste modo, sob a perspectiva do burguês, obviamente, nenhum mundo de misérias poderia ser decorrente de suas atuações neste mesmo mundo.

Em contrapartida, a ópera, e todos os eventos públicos dela decorrentes, atraía sem exceções, agradando todas as camadas sociais, seu aspecto pomposo e descontraído agia tal como um bálsamo atrativo, aplacando assim aquela necessidade por decoração, sensibilidade tão própria do cinismo da época, a qual Broch ao defini-la dizia: “se algum dia pobreza foi encoberta por riqueza, foi aqui (Viena em seu fim de século) que isso aconteceu.”⁴¹. Porém, em Viena tal conjuntura era acrescida de um caráter singular: estas expressões artísticas mencionadas, na falta de um processo revolucionário que as modificassem, se orientavam ainda pelo modelo cortesão, e sendo assim, eram capazes de produzir um vácuo de valores, uma mera reproduzibilidade de valores já mornos, não vitais. Este esquema vazio na cultura sob aquele aspecto supracitado, o traço *museológico*, que asseverava inevitavelmente a decadência na riqueza, portanto, um vegetar alegre, que se presta unicamente e sempre a fazer da vida um grande museu a céu aberto, era o reflexo, de certo modo, das disposições

⁴⁰ Ibid., p.172.

⁴¹ Ibid., p.130.

reacionárias na política, ao pé da letra, do papel abstrato e fantasmagórico assumido pelos Habsburgos no período moderno da Áustria.

Hermann Broch não se cansava de repetir que Viena era mais a grande cidade da decoração do que propriamente das artes. Contudo, a ocasião da permanência da monarquia francisco-josiana, por um lado, não recaía em uma necessidade de fachada, mas se realizava, de fato, como uma necessidade política. Aos seus olhos, tal configuração estatal só se repetiria semelhantemente na Inglaterra. No entanto, enquanto a monarquia vitoriana, símbolo da prosperidade do poderio britânico, acompanhava um desenvolvimento nacional ascendente vindouro de mais de 200 anos sob o modelo colonial-imperialista, e por conta disso, a força unificadora da Coroa era essencial para a administração daquele império mundial constituído de colônias, *dominions*, mandatos e assim por diante, não era isso que ocorria na Áustria. Ao contrário, sob a efígie de um império suntuoso e arcaico, de traços remanescentes alemães, que sem novas conquistas que o legitimassem e o atualizassem, compreendia-se a Coroa ainda enquanto figura mística. Embora tudo isso não a ausentasse de se incumbir de desempenhar um papel fundamental, a saber, o de conceber àquelas tendências dispersas e semiautônomas presentes no Império, o conglomerado de heterogeneidades étnicas que conviviam em termos de um cerimonial sublimado, no qual se valiam de disputas e de desavenças contidas e veladas, que na época evocavam como assim era chamada a “questão das nacionalidades”, a possibilidade de se assentarem sob uma soberania visível e sob um poder jurídico aparentemente sustentável.

Contudo, como escreve Musil, a Kakânia, isto é, a Áustria, era um país desaparecido, seu aspecto, por assim dizer, voltado à omissão e pela não-presença, ou melhor dizendo, o afrouxamento de suas determinações enquanto nação, fizera com que seus habitantes, negativamente libertos, aspirassem a uma sensibilidade fantasiosa e repleta de espera, representada segundo ele, pelo sentimento de “ainda-não-definitivamente-acontecido”. A este mesmo sentimento de indecisão, imagem de uma Áustria do porvir, houve grande contribuição do próprio *ethos* da casa dos Habsburgos, já desde quase o seu início, como nos aponta Broch. A inclinação habsburguesa política favorecia o abstrato e o circunlóquio. Por detrás de um certo instinto político habitava, ao mesmo instante, um ideal apolítico manifesto em muitas ocasiões pelo o que poderíamos antever por uma falta de poder de decisão: lânguida, figurativa e lateral fora também a presença de Francisco José I, monarca no qual desaguara toda as características hereditárias da estirpe, prefigurando em tamanho isolamento um símbolo espectral de sustentação de uma monarquia inevitável, porém indesejada.

Em *O homem sem qualidades* é possível dimensionar ainda melhor o efeito desta presença-ausência do Imperador; um dos planos de ação que movem o romance, a saber, o projeto de um evento mundial sediado e realizado na Áustria batizado de Ação Paralela, que teria como pano de fundo a homenagem aos 70 anos de governança de Francisco José (data nunca alcançada, pois sua morte em 1916, inviabilizara seu septuagésimo ano de governo em dois anos), nos mostra a comunhão de vários setores sociais de alto escalão e representatividade que teriam como tarefa reunir as maiores ideias e as tendências mais sublimes de seu tempo a fim de que elas, assim organizadas numa unidade celebrativa, pudessem representar toda aquela época. O evento em questão teria a pretensão de que, na verdade, o território austríaco em comemoração fosse nada mais que o bastião de toda a Europa, pois aos olhos da burocracia do império, Francisco José simbolizava um tipo ideal de paz e estabilidade, uma vez que, de fato, sua permanência no poder foi uma das mais longas da história do continente europeu. Todavia, se minha memória me permite, não há no romance nenhuma passagem na qual o imperador Francisco José prefigure, esta presença ausente, representando o oximoro da vacuidade estatal, mesmo quando imaginariamente preenchido, serviria apenas para lembrar a heterogeneidade daqueles que deveriam, na verdade, se verem compostos por uma unidade, a qual sua figura enquanto imperador seria responsável. Portanto, nesta ideia celebrativa, haveria a oportunidade para que qualquer tipo de medida ou discurso, de um lado ou de outro, se julgasse capaz de falar pelo “morto”, em memória ou em suposta defesa do interesse “daquele falecido parente”.

É o que nos é dado assistir, de fato, por exemplo, por uma das cenas voltadas ao recebimento de pessoas e representantes de associações por toda a Áustria que vinham a procura tanto de Ulrich quanto do Conde de Leinsdorf em seu palácio para lhes contar suas necessidades, desejos e exigências para o dito “Ano austríaco”. Para o Conde de Leinsdorf o que era estritamente importante para o jubileu de 70 anos do reinado de sua Majestade pertencia à ordem da *Realpolitik*, ou seja, ouvir aqueles homens organizados em seus partidos ou associações em torno de seus interesses, desqualificando assim o que Diotima, representante da outra parte das realizações da Ação Paralela, com o seu círculo de intelectuais, pretendia elaborar com sua grande ideia que recapitularia a Áustria como um todo. De qualquer maneira, tanto da esfera dos acontecimentos práticos quanto na ordem das ideias, o que se constava enfim era uma fragmentação radical de interesses e posturas, mesmo

aquela gama de associações e antiassociações⁴² se contrariavam mutuamente, síndrome da organização moderna, mas também da especificidade austríaca. A diversidade dos padrões de vida impossibilitava qualquer impressão de uma unidade representativa àquele eflúvio de correntes e demandas tão divergentes. Na verdade, se algum projeto europeu fora realizado realmente na Áustria com eficiência, estampando seu cunho ele próprio, fora através de uma agressiva despolitização a manutenção de uma estrutura política preponderantemente monárquica.

Logo após as guerras napoleônicas, a mesma política exterior de Metternich, que reestabelecia por meio do Congresso de Viena as antigas fronteiras e os regimes despostos visando um reequilíbrio de poderes no continente, fora também empregada de dentro da Áustria para conter sublevações internas. Os perigos que rondavam e floresciam do próprio estado austríaco no período pós-napoleônico acirraram, na verdade, as medidas a favor do absolutismo do que asseverariam qualquer possibilidade de alguma tendência à abertura democrática. A hegemonia prussiana fizera despertar movimentos irredentistas, que até mesmo exigiam a possível criação de uma Grã-Alemanha parlamentarista, o que só fez aguçar ainda mais as outras forças centrífugas do império, que na época emanavam justamente da Polônia e das regiões do Vêneto e da Lombardia. Todavia, todas estas movimentações foram, na medida do possível, respondidas de modo violento por um conservadorismo proveniente da política de manutenção da Coroa, o referido “sistema Metternich” tinha à disposição a fim de conter qualquer tipo de tendência que reivindicasse uma política de soberania popular uma aparato de repressão de estado, corpo policial conhecido como a “Secreta”, que fora responsável por espionar cada passo dos cidadãos austríacos, incluindo a violação de correspondências e o controle de fronteiras, como também por censurar qualquer tipo de material impresso, chegando até mesmo, em alguns casos, a inviabilizar a contratação de professores universitários por conta de questões ideológicas.

A situação mudaria, embora não essencialmente, com os processos revolucionários desencadeados em 1848. Muito se sabe que, na verdade, com o estrangulamento dos movimentos sociais, proletários e nacionalistas de 1848, aqueles acontecimentos só fizeram assegurar mais as orientações liberais oriundas do modo de vida burguês já determinado há muito em seus moldes desde 1789. Contudo, ficaria claro, de repente, até mesmo aos

⁴² Cf. MUSIL, Robert. **O homem sem qualidades**. Trad. Lya Luft, Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p.360.

estudantes e intelectuais revoltosos do pré-março de 1848, em sua maioria burgueses, que sem a unidade da Coroa dos Habsburgos qualquer projeto de estado teria de entrar numa inviabilidade completa. Estes ainda alimentavam romanticamente a esperança de congregar o movimento de autonomia levantado pela questão das nacionalidades, que poderia ser equacionado por um processo de democratização do Império, a uma nova unidade austríaca, isto é, estes desejavam, sobretudo, a continuação da Áustria, na medida em que suas perspectivas refletiam a crença na estrutura pátria e na soberania austríaca. Entretanto, não havia contexto algum para a instauração de qualquer tipo de sistema republicano de governo, o que era desejoso, contrariando aquele projeto supracitado de conservação da unidade austríaca, embora presente sob uma representatividade efetiva, era, enfim, a dissolução imediata do Império em favorecimento das frações irredentistas. As terras da Áustria se constituíam nesse ínterim em um reino sem reinado, cujo estado, seja devido à aspiração à anexação ao território alemão ou devido às questões separatistas dos outros grupos étnicos envolvidos, era rejeitado por grande parte de sua população:

Pois faz parte da democracia – como acontecia na Inglaterra - o povo como um todo já preparado para a responsabilidade estatal, ao passo que na Áustria a maioria da população estava pronta no máximo a viver no Estado como hóspede livre de responsabilidades, ainda assim honrado, mas em todo caso casmurro, e esperar pela oportunidade de sua destruição. (BROCH, 2014, p.181).

Tal desejo pela destruição total do Império articulou-se apenas como uma derrubada virtual, de efêmera duração, postergado a um estado latente até os acontecimentos da grande guerra. Todavia, aquele sistema Metternich em nada saíra ileso. Seu domínio enquanto política interna da Áustria por mais de 40 anos seria remodelado. Sob a forma de uma manobra para conter os levantes, fora concedido, as pressas uma posição especial à Hungria, visto contemplada, em certo sentido, por sua independência, território que na visão estatal constituía-se o mais problemático, embora o de maior possibilidade de diálogo e sustento de uma política comum futura. Já vemos aí as negociatas de preferência política que dominarão os jogos da Coroa nos próximos anos ao fazer uso e desuso de modo maquiavélico das disputa entre as nacionalidades da Europa central, tendo em vista a sua conservação no poder. Caso, se pudesse compreender tal panorama revolucionário nos termos de uma disputa entre as perspectivas liberais e nacionalistas, isto considerando o ponto de vista da classe burguesa sob os acontecimentos, esta antevendo o grande perigo eminente da dissolução da unidade da Áustria, voltaram-se à Coroa e à aristocracia, optando pela continuidade do estado mesmo em sua forma mais conservadora. Já em outubro do mesmo ano de 1848 as tropas leais ao regime

monárquico invadiram Viena, restabelecendo, de algum modo, o *status quo* de antanho. Com isso, inaugura-se o reinado de Francisco José, e todos aquelas consequências que já descrevemos, que, em certo sentido, imobilizaram a Áustria sob a atmosfera de indecisão até o século seguinte.

Apesar de todos estes esforços e contendas políticas, a matriz de sociedade, isto também devido a todo um quadro europeu mais amplo, que orientava, de fato, os ditames da cultura neste contexto descrito e que daria os possíveis critérios de internacionalização da Áustria, era, sobretudo, em pleno séc. XIX, de base feudal. A sociedade aristocrática se estabelecia de igual modo por toda parte, em virtude da uniformidade de seu modo de vida, perceptível pelo espargimento no continente de seus castelos, das caças e corridas, da exclusividade social, e assim por diante, regularidade que em breve seria conquistada também em nossa época pelo burguês ainda que por outros meios. Assim sendo, não seria em nada absurdo alegar que justamente a nobreza consistiria naquele segmento social capaz de sinalizar uma dinâmica internacional ou cosmopolita. Não obstante, com a manutenção prolongada, como tentamos até aqui afirmar, do modelo cortesão austríaco, tal traço, a saber, o da nobreza como sociedade orbivagante a partir de seu caráter universal a nível europeu, era ainda mais proeminente e perdurável. Lembremos que a corte sempre fora, em certa medida, um reservatório a ser preenchido pelo estamento nobre, havendo, por assim dizer, um aspecto “natural” de ligação entre a tradição feudal própria da nobreza, que na Áustria provinha exclusivamente de uma herança rural, e a tradição monárquica. O que seria equivalente dada a situação, a estar razoavelmente ligada também à tradição estatal. Em outras palavras, a aristocracia fora a prerrogativa do Estado. E assim, quando uma classe superior se faz por muito tempo presente, enraizada a muito numa parcela significativa da vivência histórico-política de um país, e suas forças opositoras por muito tentarem acabam se encontrando, numa determinado ocasião, debilitadas, sem a perspectiva de insurgências, o resultado é o fato de tornar-se “popular” socialmente, e, conseqüentemente, a forma como o seu modo de vida é organizado acaba servindo de orientação para aqueles outros segmentos restantes.

Com esta premissa mimética, assomada ao que identificamos como o caráter despolitizado, museológico, sonâmbulo e inseguro da cultura austríaca, sem esquecer da contribuição do empirismo científico de Viena, uma perspectiva a qual Ernst Mach de certo modo influenciara decisivamente, e que considerava que o processo de individuação do homem dependeria do refinamento progressivo do material de suas percepções, criou-se assim um contexto favorável para o preenchimento da vida interior

com aqueles objetos representados pela cultura do ornamento. O que poderia aparentar um processo de diferenciação, no sentido de capacitar a auto-realização individual ou a especificação dos modos de vida, que, em certo sentido, corresponderia a aspiração anunciada pelo lema da Secessão – *der Zeit ihre Kunst, der Kunst ihre Freiheit*, nunca foi, de fato, realizável. O que encontraríamos, com efeito, seria somente uma recuperação da cultura *Beidemeier* sob uma nova aparência, a saber, o fenômeno do *Kitsch*. Na Áustria o *Kitsch* fora uma versão de dandismo consumível e de apelo popular; a correlação presente entre o apreço pela acumulação material de objetos extravagantes demarcados por suas especificidades ornamentais e o surgimento na modernidade do tipo excêntrico, como Simmel interpreta como o resultado também da vida na cidade grande, não se distancia aparentemente do conteúdo vivencial desta luta pelo reconhecimento, que encontraríamos encenada, p.ex, no comportamento nevrótico típico de um sujeito como Des Esseintes de *Às avessas*.

Adolf Loos satiriza este estado de coisas em sua pequena estória intitulada *O pobre homem rico* (1900). Nela Loos narra a desventura de um homem abastado, que ao procurar a estima e ao querer provocar a inveja nos demais membros de sua classe, permite a intromissão deste impulso decorativo na esfera particular de sua vida, fazendo de sua própria residência uma verdadeira galeria de arte. O desejo para tanto surge aproximadamente destas suas reflexões consigo próprio: “Mas para ti o que é a arte? Não conheces sequer o nome de um artista. Qualquer pretencioso que apareça à tua porta, o teu mordomo abri-la-á. No entanto, jamais recebeste arte em tua casa! Sei com certeza que ela não virá. Mas agora procura-la-ei. Será recebida em minha casa como se de uma rainha se tratasse.”.⁴³

A comparação de Loos é perfeita e esconde uma crítica cáustica. A arte, sendo acolhida tal como de uma rainha se tratasse, nada mais descreveria do que seu verdadeiro papel de reprodução do gosto das classes dominantes e daquele poder estacionário, de qual bem tratamos, da monarquia austríaca. E como veremos adiante, este tipo de parábola moderna escrita por Loos organiza um final infeliz. Sem saber, tal homem acabara por fazer de seu ambiente doméstico o espaço de continuidade daquele sentimento museológico da esfera política. Sua casa agora projetada para todos aqueles objetos decorativos, ornamentais e artísticos prescrevia que nada mais poderia ser

⁴³ LOOS, op.cit., p.18.

revisto, alterado ou remodelado, havendo a recusa completa da presença propriamente humana. Na ocasião especial de seu aniversário, como se narra, os presentes recebidos, os regalos familiares representantes de uma forma mais orgânica de existência, não teriam, de modo algum, lugar garantido neste recente universo estéril:

Quando agarrava na maçaneta da porta tinha sua mão em cima de arte; quando se afundava em sua poltrona afundava-se em arte; quando enterrava o corpo cansado em almofadas, enterrava-se em arte; quando passava pelos tapetes pisava em arte. Deleitava-se com arte com fervor extravagante. [...] Cada objeto tinha o seu lugar próprio e estava ligado aos outros através de combinações maravilhosas. [...] Cada ornamento, cada forma, cada prego, refletia a individualidade do proprietário. (Uma tarefa psicológica cuja complexidade seria reconhecida por todos).

*

“Ontem”, começou por dizer acanhadamente, “comemorei o meu aniversário e a minha família encheu-me de prendas. Mandeí chama-lo para que nos aconselhasse sobre onde pôr todas as coisas que me deram.” A cara do arquiteto parecia cada vez mais séria. Então, disse: “Como se atreve a tomar a liberdade de receber prendas? Eu não lhe fiz tudo? Não tratei de tudo? O senhor não precisa de mais nada. O senhor é completo.” [...] Logo a seguir, produziu-se uma transformação no homem rico. O homem feliz sentiu-se subitamente muito, muito infeliz. Profundamente infeliz. Discerniu o futuro. Ninguém poderia dar-lhe alegria. Teria de passar pelas lojas da cidade, perfeito e completo. Jamais alguma coisa seria criada para ele, nenhum dos seus poderia dar-lhe um quadro. Para ele deixavam de existir pintores, artistas e artesãos. Seria excluído da vida futura e dos seus esforços, progressos e desejos. Concluiu: agora chegou o tempo de aprender a deambular com o meu próprio cadáver. Deveras! Ele está acabado! Ele está completo! (LOOS, 2009(A.), P.18/21).

Através destes problemas, vê-se de imediato o porquê da geração da *jungen Wien* considerar quase que naturalmente que o espírito objetivo poderia proporcionar um caminho de resolução tanto para o estado político quanto para o estado de ânimo da Áustria. Ademais, cada um a seu modo, e Wittgenstein se encontra entre eles, tiveram que procurar constituir uma dicção e uma perspectiva própria para tentar dimensionar e elucidar o problema presente, em suas mais variadas facetas, entre a cultura e a personalidade.

Capítulo 6. Cultura, Ornamento e Estilo nas imediações de Wittgenstein e o *simplex sigillum veri*.

Decadência de valores (ensaios) de Hermann Broch – A avidez da Cultura por transformar tempo em espaço – O estilo: espírito de época, fórmula e ornamento – O padecimento da cultura (o des-estilo) pela ausência ornamental – a contravisão de Loos – O combate contra a ornamentação dos objetos de uso corrente – Loos/Broch: a dupla-determinação entre caráter e estética – Ornamento e Crime – os três âmbitos prejudicados: a saúde dos homens, a economia nacional e a evolução cultural – A urgência da extinção do ornamento – A ameaça do kitsch – A resolução necessária: adequação a *doxa* moderna – *O elogio do presente* – *Urkleidung*: a objetividade como caráter primevo – Dois quartos modestos: Goethe e Wittgenstein – A dicção simplificada do *Tractatus* (“*Je mehr der Nagel auf den Kopf getroffen ist*”) – O outro contexto da objetividade em Wittgenstein – A *Kundmannsgasse* – O preceito ético-estético do *simplex sigillum veri* – O gesto clássico-romântico – O possível prefácio das *Observações Filosóficas* – A *oratio simplex* de Sêneca – A análise da *parrhesia* de Foucault via Sêneca – A eloquência versus a condução da existência – A *animi negotium* da filosofia – O franco-falar e a figura do *exemplum* – A conversação nas correspondências entre Sêneca e Lucílio – O convite à conversação *naïve* ou franca – O endereçamento do *Tractatus* – O estilo despretenso das cartas de Sêneca e a ostensão do caráter – A identidade entre o *éthos* e a escrita/discurso – O estilo enquanto dicção e enquanto modo de vida – A veridicção – A técnica da veridicção no *Tractatus* – A cultura da objetividade a serviço do franco-falar – O aforismo 6.54 e o *welcher mich versteht* – A autocontradição performativa – A especificação das filosofias do cuidado – A delimitação dos limites da representação e a harmonização com o mundo – O compromisso filosófico e a correta visão do mundo – O *mostrar* e o *dizer* no *Tractatus* – O livro enquanto um dispositivo baseado na *parrhesia* e numa *vita nuova*.

Hermann Broch desenvolve aos poucos a perspectiva de sua teoria do valor ou de sua teoria da cultura, consideremos assim, naquele conjunto de ensaios intercalados ao terceiro volume dos *Sonâmbulos* (Huguenau ou a objetividade – 1918), sob o título “Decadência de valores”. A princípio o estabelecimento destas considerações dependem do que Broch atribui às obras de arte plástica e sua excepcionalidade no horizonte da história. A qualidade peculiar deste tipo de obra não se delimitaria apenas por sua forma de expressão considerada sua durabilidade material, mas as expressões no âmbito do espaço tornariam, em certo sentido, visível, tal como uma indicação, a resposta à preocupação absoluta e única que, além de fundá-las, é motivo para toda e qualquer cultura. Segundo Broch, nada mais que o perturbador medo da morte, das imensidões dos espaços infinitos, do nada impensado que sucede inevitavelmente toda manifestação vital que chegara em seu término, sendo ela de um indivíduo ou de uma coletividade. As artes plásticas, principalmente as formas arquitetônicas, que, perante Broch, nem mesmo alcançam as posições mais elevadas na ordem espiritual dentre a gama de atividades humanas possíveis de uma época, possuem a especificidade de traduzir de imediato a razão dos esforços presentes em qualquer tarefa na qual o homem

se empenhe. Assim sendo, a obra de arte plástica é exemplar, na medida em que torna evidente de maneira clara a ação essencialmente humana de querer habitar o tempo, condição que, para Hermann Broch, permite a humanidade no homem, sonhando em revogar este mesmo tempo, ou melhor dizendo, querendo suspendê-lo ao procurar converter suas agruras em dimensões espaciais.

Deve-se, afinal de contas, entender as manifestações concernentes ao espaço de modo muito menos restrito do que por meio de seu caráter figurativo, na medida em que Broch teria em mente que todas as manifestações da vida em sociedade procedem por ele: pensamento considerado em seus termos relacionais, em suas figuras lógicas, ou ainda nas metáforas que intensificam e representam o nosso próprio ato de raciocínio, ou mesmo a música, que apesar de adentrar exclusivamente no tempo, providencia por sua singularidade a redenção deste tempo em espaço, tais aspectos fazem com que seja possível asseverar que os modos de expressão e de ação de uma época se equivalem numa unidade de acordo com o mesmo ímpeto de transformar a anulação do tempo em presença real e efetiva humana. Em outras palavras, para Broch, a produção do âmbito espacial é o mesmo que o processo de composição e propagação de uma cultura.

A cultura, segunda a sua perspectiva, é impensável, por sua vez, apartada do que ele denominaria “espírito de época”, compreendido como critério regulador, tal como um ponto central de organização, que deverá impor determinado sistema de valores sob a prescrição de um estilo. Em consequência, toda forma de estilo corresponde a uma unidade histórica ficcional ou biográfica ordenada, que se atualiza de acordo com aquele mesmo sistema de valores acolhido: um sujeito concreto, juntamente com suas disposições, elabora seu próprio estilo por meio da inscrição de todos os seus valores relevantes, em certa medida, ou em outras palavras, elabora sua biografia ela mesma, e o mesmo se dá de igual modo, com as manifestações históricas de um Estado, de um evento de importância social ou ainda de objetos inanimados, como no caso da história da arquitetura de determinada época. Deste modo, Broch supõe que uma manifestação de qualquer uma dessas gradações na ausência de uma unidade de ordenação, isto é, sem um estilo visível e definido, recairá em um acontecimento vago e indistinto.

Ainda deveríamos compreender a noção de estilo de Broch, de acordo com a seguinte concepção, a de que o estilo participaria, em sua essência, de uma coletividade ao mesmo tempo em que dá a ela sentido, isto, na medida em que percorre todas as

manifestações vitais de uma época de mesmo modo. Broch ainda acrescenta que o artista não se apresenta como um homem de exceção, destacado das classes não-artísticas devido as suas qualidades perceptivas tomadas enquanto, por assim dizer, “antenas da raça”, mas seu aparente privilégio expressivo nada seria caso nele não houvesse todo um conjunto de forças comunitárias, das quais ele se faz dependente, e que por ele se concentram a fim de produzir a feição de uma época.

Com isso, caso o estilo pudesse ser convertido de sua unidade abstrata, regra geral ou fórmula, a qual permite e inscreve a feição de uma época orientada pelas ações e pelos pensamentos dos homens nela envolvidos, a um estágio um pouco mais avançadas, para a sua unidade visível correlata, que embora seja concreta, não se resume ao domínio objetivo por não se eximir de resguardar efetivamente em si ainda aspectos formais, o estilo seria correspondente, e poderia ser sobreposto, em certas condições elucidativas, ao ornamento.

Veríamos numa série justaposta termos equivalentes: estilo, unidade histórica, fórmula, ornamento. Assim sendo, o ornamento apresenta-se como o estilo visto de um modo tangível, é, em outras palavras, a abreviatura do produto visível do estilo. Pode-se reconhecer que estas noções anteriores, que atingem como sumidade a categoria do ornamento e por ele a problematizam, fazem parte de um contexto mais amplo e fecundo de especulação, a saber, da ampla discussão sobre a natureza do *kitsch* e seus efeitos sociais na modernidade, na qual críticos culturais, em grande parte germânicos, como por exemplo, Walter Benjamin, Adolf Loos, Norbert Elias, Fritz Karpfen e mesmo Broch ingressaram a fim de determinar o lugar do ornamento internamente ao quadro das alterações culturais do início do séc. XX.

Em sua interpretação, sobre a relação entre o ornamento e a modernidade, Broch começa por destacar o ineditismo de sua época, visto que a contemplação das formas arquitetônicas se encontraria obnubilada pelas sensações de asco e repulsa, a ponto de um simples passeio pelas ruas de Viena lhe proporcionar exaustivamente um enorme cansaço. Broch confessa que a experiência moderna da arquitetura, em comparação às épocas anteriores, nos dá a impressão de que algo efetivamente escapou da expressão construtiva, que faltaria algo da ordem da espontaneidade, e que o espanto provocado pelas construções atuais parece nunca ter existido no passado. Em contrapartida, a percepção que perdurou até o classicismo, era a de que uma obra arquitetônica se

traduziria como algo bom e natural. Ainda que muitos, sugere Broch, argumentassem que o atual estilo vivificasse o “marcante estilo de máquinas, de canhões e do concreto armado”⁴⁴, e que tais sensações de aversão não seriam nada mais que as consequências de um período de adaptação, seria ainda assim um equívoco na concepção do autor a compreensão do ornamento, do ponto de vista de sua crítica sob o prisma da objetividade, como sendo uma excrescência degenerada, um acessório dispensável ou ainda um adorno complementar.

Na perspectiva dos pensamentos expressos em a *Decadência de Valores*, é de pouca importância ou de nenhuma utilidade teórica compreender se a modernidade é incapaz ou se recusa em elaborar uma forma ornamental. Todavia, tal situação, caso se quisesse tomá-la enquanto matéria para um diagnóstico, procurando supostamente pela razão que justificasse o presente estado da época, se poderia dela subtrair um ânimo conflituoso no interior da dimensão da produção estética. Enquanto Broch considera a ordem geral da época negativamente devido a sua ausência de estilo, o que se resume, de todo modo, à respectiva privação do ornamento, esta mesma eventualidade sob o olhar do cidadão comum, aquele seu homem mediano tal como ele o descreve, não visualizaria nisto a advertência fatídica do padecimento da estrutura social vigente. Muito pelo contrário, pois, a este homem lhe pareceria que aqueles atributos estéticos se encontrariam compreendidos em conformidade ao escopo de sua visão de mundo.

O mesmo se passaria, em conformidade com esta ordem geral da época, com a compreensão de Adolf Loos quanto à questão sobre o des-estilo. Em certa medida, sua perspectiva estaria distanciada deste cenário representado enquanto fatalidade, considerando não haver na mundividência de seu tempo nenhum indício desfavorável quanto ao decurso da cultura europeia. O fato de que sua época seria demarcada negativamente, propriamente por ser compreendida como um período desprovido de ornamento, e por equivalência, sem estilo, não era sinal de um estado cultural alarmante. A rigor, para Loos, tratava-se, contrariamente, mais de um estágio emancipador, no qual a cultura enfim teria chegado, do que supostamente o seu declínio.⁴⁵ Vê-se de imediato que em oposição ao que Broch sustentara, Loos definia-se

⁴⁴ BROCH, Hermann. **Os sonâmbulos: Huguenau ou a objetividade**. 1918, São Paulo: Benvirá, 2011, p.81.

⁴⁵ Adolf Loos assim como Karl Kraus consideravam que a progressão técnica tomada em si mesma não poderia, de nenhum modo, evidenciar, algum tipo, de condição calamitosa ou de revés. O que haveria, de fato, seria um atraso recíproco na ordem dos comportamentos, que concebiam esse mundo maquinal a

como um combatente⁴⁶, intrincado numa luta pessoal contra o ornamento em geral, ao defender que a grandeza de sua época teria sido efetivamente conquistada precisamente graças à oportunidade de um afastamento progressivo, podendo ir até mesmo à extinção total, do ornamento nos objetos de uso corrente.

Neste momento talvez seja necessário algum tipo de antecipação, já que iremos tratar melhor tais assuntos adiante. Apesar das diferenças, tanto Loos quanto Broch, de modo muito similar, embora cada qual tenha mantido seus próprios movimentos essenciais de pensamento, realizaram em seus trabalhos a reunião entre as concepções próprias do campo da estética e os atributos presentes internamente numa dimensão ética. Para o primeiro, caso seja vivenciada objetivamente, a estética estaria adequada às reivindicações modernas voltadas à saúde e ao bem-estar, seria, pois, virtuosa, uma energia honesta orientada pelas necessidades funcionais da sociedade atual, e, sobretudo, ainda capaz de instigar a reflexão acerca da simplicidade e de seus efeitos sobre o caráter, contudo, caso contrário, se ainda se fizesse presente as formas ornamentais, o âmbito da estética poderia ser tomada enquanto causa de degeneração e primitivismo. Quanto ao segundo, a presença ou não de um estilo, que de certo modo circunscreveria as fronteiras do estético, mesmo que ainda as alargando ou as excedendo, a presença ou não de um padrão de ornamento temporalmente definido numa sociedade, representando e identificando esta mesma sociedade, abrirá ou não, de mesmo modo e simultaneamente, a possibilidade de uma realização ética da vida. Com isso, seria válido até mesmo supor, que a convicção assegurada por Wittgenstein de que a ética e a estética se encontrariam contidas sob uma homogeneidade numa relação de correspondência (6.54), embora tal afirmação participasse de um contexto teórico bem diverso, poderia ser entendida como integrante de um pano de fundo mais amplo e

partir de “bitolas cerebrais estreitas”, e para que se pudesse devidamente acompanhar todo o conjunto de mudanças promovido por aquela nova dimensão, seria necessário uma atualização também dos modos de vida enquanto perspectiva espiritual do homem, voltando-se para as vantagens de um tipo de funcionalismo para a manutenção de um caráter objetivo. E em certa medida, por que negligenciar a tecnologia quando ela pode nos fazer desconsiderar o seu próprio mal uso: “Como? A humanidade se imbeciliza em favor do progresso maquinal e nem sequer deveríamos fazer uso dele? Deveríamos manter diálogos com a estupidez quando podemos escapar dela num automóvel.” Aforismo do livro *Ditos e Contraditos* (*Sprüche und Widersprüche* – 1909) In: KRAUS, Karl. **Aforismos**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, RS: Arquipélago, 2010, p.51. O curioso é que uma imagem de semelhante natureza aparece, de igual modo, em um dos ensaios de Adolf Loos; em *Lob der Gegenwart* (Elogio do Presente) de 1918: “*Je veux marcher, marcher, encore marcher; et si un pou me met de mauveise humeur, bondir dans un tram filant à tout allure. Et alors disparu le pou.*” In: LOOS, 2003, p.216-7.

⁴⁶ Na ocasião da sua autoapresentação requisitada para um volume que compilaria grande parte dos artistas germânicos da época, Loos se autodeterminaria logo de entrada por estes termos: “Adolf Loos, *c’est le philosophe d’entre les architectes du temps présent, et, en déclarant la guerre à la prédominance des ornements, il s’est acquis une position particulière parmi les artistes.*” In: Ibid., p.27.

comum, preocupação que exibiria certa circularidade e regularidade nos meios intelectuais de Viena.

Loos parece buscar abrigo, a princípio, para a sua crítica ao ornamento ao recorrer para o fundamento de seus argumentos algum tipo de perspectiva de fundo evolucionista, doutrina que se faz hoje quase que intolerável, por ter reavido uma afinidade com a teoria da recapitulação⁴⁷, transposta agora para as ciências sociais, na medida em que propõe que o aperfeiçoamento do homem em suas diversas fases de desenvolvimento teria seu reflexo nas variadas etapas da história da espécie humana.⁴⁸ Deste modo, na concepção de Loos, tanto o primitivo quanto a criança, ou seja, tanto a anterioridade da cultura quanto a infância ela própria passam a equivaler-se, pois é inevitável, como declara Loos, que a criança não vá em seus primeiros impulsos de expressão artística preencher de rabiscos as paredes de seu quarto, de mesmo modo que é natural que os nativos da Papua, na ocasião habitantes ainda do imaginário também da antropologia do começo do séc. XX na forma mítica de um povo originário, não recubram de ornamentos seus artefatos domésticos, barcos, objetos de caça, enfim, tudo o que é por eles tocado.

Portanto, inevitavelmente, a criança nunca é moderna, assim como não é o homem primitivo. Ambos se apresentam como se vivessem sob um tipo de amoralidade. Ademais, o que é normalmente aceito no comportamento infantil é degenerado no homem moderno socialmente inserido. A arte nestes estágios primitivos, segundo Loos, é ainda sublimação ou renúncia a excessos, é pois, sobretudo, erótica-simbólica ou religiosa; o ornamento é convidativo, se insere nos ritos de invocação ao sexo encontrado nas populações tribais e nas práticas supersticiosas, assim como se faz também presente

⁴⁷ Refere-se a teoria de Ernst Haeckel, que estabeleceu haver uma ligação, na forma de uma mútua repetição, entre o desenvolvimento do embrião em suas dinâmicas de crescimento, isto é, o processo de amadurecimento de um ser individual e o desenvolvimento de sua espécie, de modo geral, a história evolutiva daquela mesma espécie. A teoria ficara conhecida por seu mote: a ontogenia recapitula/repete a filogenia. Sigmund Freud se vale da mesma teoria para equalizar a força dos traços mnêmicos da infância e o caráter primitivo da atuação do sonho.

⁴⁸ “No ventre humano, o embrião passa pelas mesmas fases evolutivas de outros animais. Quando nasce, um ser humano possui as mesmas impressões sensoriais de um cão recém-nascido. Durante a infância, passará por todas as transformações que encontramos na história da raça humana. Aos dois anos de idade, vê tudo como fosse um nativo de Papua, aos quatro, como um teutónico, aos seis, como Sócrates, aos oito, como Voltaire. Assim que faz oito anos, reconhece o violeta, cor descoberta no século 18. Anteriormente, o violeta era azul e o púrpura era vermelho. Os físicos da atualidade assinalam que existem outras cores no espectro solar, cujos nomes já se conhecem, mas o seu verdadeiro significado só será compreendido pelo homem do futuro.” LOOS, 2009, p.84.

nas formas de descoberta sensoriais da infância. Percebe-se que Loos interpreta a modernidade em termos de amadurecimento tanto num nível civilizatório quanto num nível de formação, e novamente, por conseguinte, encontramos a transposição da validade da estética ao ético, e vice-versa, na medida em que se efetiva a presença da ornamentação no mesmo passo em que só é possível considerar tais indivíduos ou povos amorais. É nestes termos, de fato, que se permite enunciar a relação entre crime e ornamento, de modo que, enquanto para os homens da Papua o ornamento é mais uma extensão de seus costumes, vinculados integralmente a todas as formas de sua vivência, em suma, é seu estilo ele próprio, fruto de um trabalho e sensibilidade coletiva, inconsciente e distante amplamente da condição moderna, estas mesmas atitudes estéticas, quando encontradas em seus contemporâneos⁴⁹, evidenciam-se desvinculadas da visão de mundo corrente. Na mesma distancia em que, de acordo com Loos, não se deve considerar o papua, quando assassina alguns de seus inimigos, e logo em seguida os devora, um criminoso, enquanto se deve o homem moderno.

É em seu afamado ensaio-manifesto *Ornamento e Crime* (*Ornament und Verbrechen* – 1908) que Loos trata diretamente desta questão, a qual parece, sem dúvida alguma, legítima e que rodeia, de todo modo, nossa especulação: Por que foi negado ao homem moderno o direito ao ornamento? Antes mesmo que a resposta de tal inquietação fosse dada, embora suas razões já estivessem anteriormente explícitas, Loos insiste que este mesmo direito aparentemente violado não revelaria um acontecimento lastimável, mas que seria, por certo, um motivo de celebração, por conta de representar, na verdade, uma robustez espiritual. O que muito de seus adversários pareciam não compreender ou aceitar:

Cada época tem o seu estilo próprio. Deverá, então, ser negado à nossa época o seu próprio estilo? Por estilo, entenda-se ornamento. Por isso afirmei: Não chorem! O que constitui a grandeza cultural de nossa época é a incapacidade de produzir uma nova forma de decoração. Vencemos o ornamento, vencemo-lo até ao ponto de não existirem mais ornamentos. Vejam, o tempo aproxima-se, o sentimento de dever cumprido espera-nos. Em breve as ruas das cidades reluzirão como muros brancos. Como a cidade santa de Sião, a metrópole do paraíso. Só então o alcançaremos. Mas existem maus espíritos que não o toleram. Segundo eles, a humanidade devia permanecer escrava do ornamento. (LOOS, 2009(B.), p.85).

⁴⁹ Como ele mesmo evidencia seus interlocutores imediatos de seu manifesto: “O meu sermão dirige-se aos patrícios”, Ibid., p.88.

Haveria, segundo Loos, uma série de forças conservadoras, que retardariam a evolução cultural prometida ou desejada na modernidade, sendo elas atuantes, efetivamente, a favor da permanência do ornamento. Hermann Broch aparece em certo sentido ser um destes seus antagonistas.

Por um lado, a princípio, um dos embargos essenciais frente ao conjunto de suas propostas, viria das instituições destinadas à conservação dos objetos destinados à invenção ou construção do discurso histórico, em outras palavras, tal entrave passaria por uma questão da ordem do arquivo, de modo que o ornamento teria servido, por muito tempo, como critério para a seleção, a organização e a representação do passado, pois não se dera a devida atenção nestes processos aos objetos de uso corrente, isto é, desprovidos de ornamentação. Estes foram tomados como desimportantes para a realização histórica, sendo ou descartados, destruídos ou esquecidos.⁵⁰ O que ocasionalmente provocou no homem moderno certa ilusão devido à sensação de encolhimento frente a este acúmulo suntuoso proveniente das épocas passadas, como se, ao homem moderno, agora diminuído, nada pudesse ser produzido comparativamente à magnitude dos feitos anteriores. Por outro, o Estado, ele próprio, no caso especificamente o austríaco e sua monarquia imperial e real (*kaiserlich und königlich*), a Kakânia retratada por Musil, se comportava como um dos maiores promotores de obras públicas que incentivavam o renascimento do ornamento; em suas representações do Estado, Loos o retratava como tendo, na prática, por tarefa atrasar o progresso cultural do povo austríaco. O controle estético por ele exercido, além de se configurar como instrumento abusivo de repressão, Loos ainda o via como um modo de perpetuar o gosto afetado das classes dominantes da Áustria. Sua concepção de mundo, e nisso incluí, evidentemente, sua perspectiva política, deve-se muito ao liberalismo norte-americano e ao pragmatismo inglês. Impressionara-lhe muito sua estadia de curta duração na América, foi ainda quando jovem que Loos sentira o otimismo norte americano tanto em sua dimensão industrial quanto em sua vida civil dada a ocasião de sua visita à *Exposição Mundial Colombo* em Chicago (1893), fazendo com que ele, em certo sentido, admitisse o excepcionalismo americano. Quanto aos ingleses sobram elogios ao seu modo de vida em seus ensaios.

⁵⁰ “Não mais possuímos bancos de carpinteiros do período carolíngio, mas qualquer porcaria que apresente o menor sinal de decoração foi conservado.” Ibid., p.85.

Em síntese, Loos analisa criticamente as disposições polêmicas resultantes da presença do ornamento na modernidade a partir de algumas exigências quanto à saúde dos homens, à economia nacional e à evolução cultural. Ao que parece o último motivo já fora bastante explorado aqui na relação entre a vivência do primitivo versus os padrões de sua época atual. O que se poderia, por ora, acrescentar é que em termos de evolução cultural como se expressa Loos, a época moderna, pelo menos a que ansiava o arquiteto ensaísta, manifesta-se como um momento, no qual se agravara a necessidade por simplicidade e objetividade, uma vez que este comportamento se mostrava como um desejo latente em antagonismo ao cansaço experimentado e à ausência de atração ou deleite estético pela pompa do ornamento. Anuncia-se com isso que chegara a hora de fazer do conjunto urbano europeu um símile da cidade santa de Sião, seus muros diáfanos não só acompanhariam o advento de uma nova tendência de beleza plástica, mas organizariam também em torno deste novo homem recém-surgido, compreendido por sua tendência de estimar a objetividade enquanto valor, outras dimensões de comprometimento na dinâmica de seu modo de vida e de seu caráter. Apesar de haver, de fato, um investimento, de certo modo, também na noção do *simplex sigillum veri*, noção preciosa para Wittgenstein, esse estado de espírito presente ao fundo das ideias de Loos, seu engajamento, por assim dizer, de cunho ideológico, estaria muito mais próximo das contestações do manifesto do Círculo de Viena, enquanto exigências destinadas à alteração também da ordem social pelo prisma da objetividade, do que da prática moral pretendida por Kraus e propriamente procurada por Wittgenstein.

Com isso, a partir do momento em que aceitarmos que, argumenta Loos, o ornamento não pertenceria mais de modo orgânico a uma cultura como a nossa, passaríamos a ver que a sua produção, de certo modo, se encontraria também desfavorecida (Loos retrata em seus ensaios a ornamentação ligada ainda aos processos artesanais, apesar de também tratar do fenômeno do *kitsch*, neste instante, ele ainda não se dá conta totalmente da capacidade de reprodutibilidade técnica que a produção industrial alcançaria e no que resultaria para a dissipação de novas formas de decoração). A partir da perspectiva econômica própria do início do séc. XX, a tentativa fora de lugar de prolongar a ornamentação no interior do modo de produção em série torna-se inviável, tendo em vista que o valor de produção de uma mercadoria, de modo geral, é estimado de acordo com a relação entre a quantidade produzida em contraste com o tempo de trabalho despendido: da parte do objeto produzido, o ornamento é uma

extravagância inavaliável, e da parte do artesão, excluindo, obviamente, o estado de marginalidade em que se encontra na cadeia produtiva, o que se constata é que o ornamentista não é mais remunerado adequadamente. Vide, como sugere Loos, os casos dos entalhadores chineses ou ainda as bordadeiras e fabricantes de renda. Posto isto, o ornamento converte-se também em mão-de-obra desperdiçada, além disso, a demora na manufatura destes objetos decorados, acaba revertendo exclusivamente para o trabalhador em diferença em termos de horas de trabalho e salário, origem de graves problemas de organização social. A título de consequência, o crime pelo qual Loos acusava o ornamento, não se isentava, evidentemente, das interações entre as nações, a demanda por decoração também tomava parte no jogo econômico internacional, causando de mesmo modo uma diferença de distribuição das riquezas; enquanto uns poupavam ao se saciarem com objetos modestos e acessíveis, outros se endividavam por seu apetite por luxo, o que foi motivo para Loos satirizar o esbanjamento e empobrecimento austríaco frente à prosperidade inglesa.

Com o propósito de extinguir estas relações prejudiciais desencadeadas pela presença do ornamento, que fazia com que os objetos de consumo se organizassem de acordo com os imperativos da moda, garantindo a substituição quase que imediata ou sazonal destes objetos (eis aqui de forma breve uma das estruturas evidenciadas do *Kitsch*), Loos proporá, reivindicando uma equação de sua própria autoria que: “a forma de um objeto deve durar (ou seja, deve ser tolerável) enquanto dure fisicamente”⁵¹. Apenas retornando à própria razão material dos objetos se evitaria o desperdício voltado à decoração efêmera e suas contradições na ordem social.

O vislumbre certo de Loos foi o de antever que houvera um abismo, em certo sentido, entre a duração física dos objetos e o seu valor estético provisório, resultado da tentativa de almejar a criação de um estilo no interior da vida moderna, este já inalcançável, pela redistribuição da ornamentação nos objetos de consumo, o que poderíamos compreender pela tendência ligada ao *Kitsch*. Todavia, Loos tivera todo o cuidado de enunciar que tais medidas só diziam respeito aos indivíduos pertencentes à cultura ocidental moderna. Sobretudo, aos seus patrícios, como ele esclarece, pois eles não estariam desobrigados para com o seu próprio nível cultural, enquanto os povos

⁵¹ Ibid., p.87.

ainda não modernos ou primitivos, que se encontrariam em outros estágios da cultura, prosseguiriam naturalmente vinculados à elaboração de seus ornamentos.

Em contrapartida, o que há de mais fundamental neste escrito de Loos, e que merece de nós grande atenção, é como em sua tentativa de engajamento e conclamação, ele irá explorar um recurso enunciativo singular. Trata-se antes de uma estratégia que pretende estabelecer um estado de ânimo como protocontexto do que era oportuno ou de direito à temporalidade de seu momento contemporâneo, mesmo que composto ficcionalmente e se fazendo passar por realidade imediata dada à sensibilidade. Com isso Loos propunha um chamamento das populações modernas a se modificarem na procura de se ajustarem ao que era devido a estas supostas exigências da atualidade. Esta mesma ação é ainda suplementada pela revelação daqueles que de alguma forma representam aqueles modos de vida ultrapassados, ao evidenciar criteriosamente os segmentos sociais retardatários, que já não teriam condições de responder ou de estar de acordo com o chamado à época presente, atitude que colocara tudo em termos de adequação a esta *doxa* pré-estabelecida.

Em mais de um lugar Loos assevera representar e estar inteiramente no que por seu chamado poderíamos formular como o tempo presente. É justamente por uma afirmação deste tipo que Loos dá início ao seu artigo *Elogio do presente* (*Lob der Gegenwart* -1918): “*Quand je réfléchis aux millénaires écoulés em me demandant: ‘À quelle époque aimerais-tu le plus avoir vécu?’*, je me dis: *à l’époque actuelle*”⁵². Em seguida, embora, ele admita que houvera, de fato, outras épocas tão carregadas de proveitos quanto a atual, nenhuma delas se caracterizou de tal modo repleta de um espírito prático quanto a nossa. Loos toma como ponto de partida para o seu elogio voltado ao tempo presente, na medida em que ele agora incorpora fervorosamente a praticidade, a comparação das vestimentas das épocas passadas com as de sua época. Sua escolha temática pelo traje é fundamental, pois este representa a ligação imediata entre a esfera íntima e o seu conteúdo cultural possível, o que haveria ao mesmo tempo de mais pessoal e de mais coletivo no estilo de um período, dando lugar a partir do hábito, a uma aproximação entre o que é pertencente, por assim dizer, à esfera do ético e ao domínio do estético. Por um exercício reflexivo, e, sobretudo satírico, Loos se põe a imaginar, por exemplo, como seria desagradável logo pela manhã ser obrigado a

⁵² Id., 2003, p.216.

enrolar-se em panos tal como faziam os romanos, ou ainda, visualizando as vestimentas de um nobre, um tipo Louis XIV, conclui que um mendigo, devido a sua vestimenta simples e esfarrapada, mas completa visto que cobre a sua pobre nudez, realizaria com mais encanto e mais habilidade, e dessa forma, com mais estética, alguns movimentos acrobáticos, os quais para aqueles velhos senhores do passado com seus trajes suntuosos tornaram-se quase que impossíveis ou ridículos. Em disparate, arremata ao modo aforístico de Karl Kraus, que embora, com efeito, o que venha a fazer bem aos olhos não faça o mesmo ao nariz.

Neste ensaio distante já dez anos de seu manifesto *Ornamento e Crime*, é possível observar que Loos, em certa medida, abandona sua perspectiva evolucionista, ao declarar que a vestimenta originária (*Urkleidung*), a que se vincularia diretamente ao primitivo do homem quase que de forma natural, ou melhor, respeitando suas necessidades primeiras, não foi um resultado nem de uma invenção nem mesmo de uma evolução; ela estivera, de fato, sempre já-aí: “*Il fut toujours avec nous, même aux stades embryonnaires de l’humanité. Venant des mères, il est monté jusqu’à nous.*”⁵³. Com isso, entende-se que aquele modo de vida objetivo possui uma significativa anterioridade, o que indica a possibilidade de haver uma precedência na realização harmônica do homem enquanto unidade ou estilo ético-estético, e ao que parece, se pode agora formulá-la a partir de uma aproximação às ideias de Goethe: a *Urkleidung*, é nada mais que um produto da apropriação do conceito de originário (*Ur/Proto*) de Goethe presente em seu *Urphänomen* ou na sua *Urpflanze*⁵⁴. De mesmo modo que as mães que aparecem no texto de Loos são as mesmas que, em sua ancestralidade, foram vistas por Fausto na segunda parte do drama numa viagem exotérica ao seu reino⁵⁵.

Aquele Goethe tardio, preponderantemente clássico, que pretendia unificar novamente o pensamento e a ação na unidade de uma prática de si, ou seja, na prática de um estilo, é aclamado verdadeiramente por Loos: por um lado, por ser um dos primeiros

⁵³ Ibid., p.218.

⁵⁴ Cf. O excelente ensaio de Maria Filomena Molder que trata das noções e das modificações que Goethe providenciou para o seu conceito de originário, In: GOETHE, Johann Wolfgang von. Trad. Maria Filomena Molder. **A metamorfose das plantas**. Lisboa: IN/CM, 1993.

⁵⁵ Cf. A segunda parte da tragédia do Fausto, mais especificamente aquela quarta cena no Palatinado Imperial, que se passa na Galeria Obscura, na qual Fausto vai até as Mães em busca de reavivar ilusoriamente para a corte do tal Imperador a mulher mais bela e promotora de conflitos de nossa tradição literária: a própria Helena de Tróia. Cena ainda tão enigmática, sobre a qual Eckermann só teria conseguido extrair do velho Goethe, que ele se baseara em algumas observações de Plutarco, que relatavam que na antiguidade clássica era comum referenciar às Mães tal como entidades divinas, guardiãs e mantenedoras de todo o existente, prefigurando a base do mundo e o seu substrato.

alemães a adotar abertamente a vestimenta (*outfit*) inglês, o que para Loos era sinônimo positivo de funcionalidade e de seu caráter consciencioso. Ademais, Loos sugere que o homem novo que surgia na modernidade, dotado de sua concepção objetiva do mundo, poderia encontrar inspiração ou ainda a corroboração de seu modo de vida a partir da imagem retomada do quarto onde Goethe morreria. A simplicidade de tal cômodo, que teria a capacidade de destronar até mesmo a pompa renascentista, comprovara que possivelmente haveria uma determinação mútua, entre a intenção de afastar-se dos objetos e seus ornamentos presentes na vida cotidiana e a conquista de um estilo literário expressivo e autêntico a partir desta mesma vontade de eliminação do supérfluo transposta à escrita, conferindo, o que é mais importante, uma espécie de forma à própria vida em geral.

Resguardando o mesmo *éthos*, poderíamos evocar ainda outro quarto tão austero quanto aquele de Goethe. No verão de 1912, ainda quando Wittgenstein se encontrava sob a orientação de Bertrand Russell em Cambridge, G. E. Moore gentilmente lhe oferecera uma acomodação particular, localizada bem ao topo da Whewell's Court, de suas janelas se alcançava uma bela vista total do Trinity College. Seja dito de passagem que, mesmo depois, quando Wittgenstein voltara já na posição de professor, ele nunca alojou-se em outro lugar senão este, ainda que sob a sua nova titulação fosse a ele reservado acomodações maiores. Ray Monk nos relata que Wittgenstein ao escolher a mobília para este seu novo quarto, além de despender uma rigorosa atenção à forma e à qualidade dos móveis, o que, de fato, se mostrou extravagante aos seus companheiros ingleses, acabando por assustar um dos seus melhores colegas, David Pinsent, que ao ter acompanhado a recusa quase que completa a tudo o que a ele era ofertado, registrara que Wittgenstein de modo inusitado apenas gesticulava aos vendedores algo como: “Não – É terrível”. Russel, durante o mesmo período, também notara esta mesma tendência excêntrica presente no empreendimento de Wittgenstein ao buscar por móveis que enfim contemplassem seus critérios estéticos. Numa das cartas destinadas a sua esposa Otoline, Russel comentara: “*He [Wittgenstein] is very fussy [...], and bought nothing at all yesterday. He gave me a lecture on how furniture should be made – he dislikes all ornamentation that is not part of the construction, and can never find anything simple enough.*”⁵⁶. Por fim, Wittgenstein acabou por encomendar seus móveis

⁵⁶ MONK, Ray. **Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius**. Londres: Vintage Books, 1991, p. 56.

de acordo com as suas próprias prescrições. De sorte que, como podemos ver, o que deveria ser uma atividade trivial aos olhos de alguns, para Wittgenstein era uma tarefa que exigiria dedicação e envolvimento. Todavia, em certo sentido, esta situação revelava um dentre muitos outros desentendimentos culturais que Wittgenstein acabou por encontrar em Cambridge. Monk ao interpretar tal aparente despropósito, considerou seu motivo como próprio do caso austríaco, a insistência em ocasionalmente encontrar objetos simples e desprovidos de ornamentação só passaria a ganhar sentido, na medida em que se percebesse que Wittgenstein estaria vinculado ao mesmo conjunto de questões que tomavam parte tanto Adolf Loos quanto Karl Kraus:

And to understand the strength of Wittgenstein's feeling against superfluous ornamentation – to appreciate the *ethical* importance is had for him – one would have to have been Viennese; one would have to have felt, like Karl Kraus and Adolf Loos, that the once noble culture of Vienna, which from Haydn to Schubert had surpassed anything else in the world, had, since the later half of the nineteenth century, atrophied into, in Paul Engelmann's words, an 'arrogate base culture – a culture turned into its opposite, misused as ornament and mask' (MONK, 1991, p.56).

A exemplo do que foi visto anteriormente no retrato proposto por Loos de Goethe, parece ter lugar, semelhantemente, no pensamento de Wittgenstein, aquela mesma transposição da preferência estética ao modo de dicção literária. Em uma dada parte do prefácio, Wittgenstein estabelece que se o *Tractatus* possui, de fato, algum valor enquanto obra, isso se deve a tentativa de expressar pensamentos, e quanto melhor expressos estiverem tais pensamentos mais perto sua obra chegou a alcançar algum valor. Wittgenstein ainda vai além nesta intenção ao providenciar certa metáfora que no alemão aparecerá sob a seguinte forma: “*Je mehr der Nagel auf den Kopf getroffen ist.*”, isto é, arrematar a cabeça do prego com exatidão, imagem de rigor e efetividade; exemplo assim de sua predisposição estética, exemplo assim de sua preocupação em tornar as expressões claras e precisamente delimitadas (4.112)⁵⁷. As traduções brasileiras não dão a devida importância à passagem, na tradução de Giannotti a expressão desaparece e na de Luiz Henrique Lopes dos Santos encontramos uma outra imagem (“quanto mais perto do centro a flecha atingir o alvo”), esta não sendo tão acurada quanto a de Wittgenstein.

⁵⁷ 4.112 O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade.

Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações.

O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras.

Cumprir à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.

Este mesmo princípio de clareza e precisão condicionando por completo a dicção do *Tractatus* serviria de igual modo como prescrição para a atitude filosófica de Wittgenstein. Todavia, seu fundamento viria de razões bem diversas que as de seus contemporâneos mais próximos, como, p.ex. o caso de Loos. De acordo com Paul Wijdeveld⁵⁸, que analisara as disposições artísticas e as contribuições para o pensamento arquitetônico da *Kundmannngasse*, a casa projetada por Wittgenstein para a sua irmã Margaret nos anos 30, a ausência total de ornamentação no edifício não fora o resultado da oposição preestabelecida pelo contexto de discussão vienense entre as artes liberais e decorativas e o novo estilo sóbrio e maquinal, sendo este último considerado tendência aparentemente dominante da arte futuro. Além daquilo que poderia corresponder a este contexto imediato, vê-se que a percepção plástica de Wittgenstein, que orientara a execução da forma regular, funcional e ordenada da *Kundmannngasse* estaria conectada profundamente tanto com o pressuposto defendido no *Tractatus* de que a notação e o funcionamento da lógica deveriam ser antes de tudo simples, quanto com aquelas atribuições anteriormente mencionadas, a saber, da correlação entre a capacidade de expressar seus pensamentos de modo claro e a proposta de conceber um filosofia enquanto uma atividade de clarificação de nossos modos de expressão. Em todos os sentidos possíveis, a ideia de clareza e o empenho de Wittgenstein em propaga-la enquanto um objetivo em si mesmo relevante e essencial se justificaria por sua interpretação da regra *simplex sigillum veri* enquanto um preceito ético-estético.

Para Paul Wijdeveld o gesto clássico que se encontraria presente na arquitetura de Wittgenstein teria relação com a interpretação romântica do classicismo. Clássico, pois sua arquitetura parece encorajar o controle dos impulsos e das afecções, produzindo um sentimento de arrebatamento sem exaltações, ao exhibir algo muito próximo ao que Winckelmann atribuíra ao caráter da arte da antiguidade helênica: *edle Einfalt und stille Grösse* (simplicidade solene e serena grandeza). Isto só poderia ser possível tendo em vista que o apotegma da relação entre o verdadeiro e o simples, *simplex sigillum veri*, fora assumido como determinação secreta a respeito do “eternamente belo”, padrão que se apresentaria por si e fora da temporalidade dos acontecimentos, prescrevendo na ocasião não só uma regra de estilo adequada a este

⁵⁸ Cf. Capítulo 7 “Simplex sigillum veri” In: WIJDEVELD, Paul. **Ludwig Wittgenstein: architect**. Amsterdam: The Pepin, 2000, p.183-197.

belo transcendente, a preferência por formas comedidas, pelo rigor e pela proporcionalidade, mas também uma regra para uma forma de existência.

Por isso, também romântico, tendo em vista que uma vez aceito o *simplex sigillum veri* enquanto um modo de orientação também da existência, o que favoreceria a possibilidade da expressão artística de Wittgenstein se recobrir de uma carga ética, as mesmas qualidades atribuídas aos aspectos predominantemente formais do seu trabalho artísticos descreveriam também simultaneamente a prescrição orientadora de sua ética. Com isso, em certo sentido, poderia ser válido a aproximação com a formulação romântica de que o estado de espírito do artista imanente em suas obras corresponderia, de certo modo, a sua personalidade ela-própria, e por consequência, se deveria admitir também enquanto critério pra a veracidade das produções de arte a oposição entre a dicção genuína e a falsa. Deste modo, o simples assimilado como evidência ou marca da verdade, lembrando que seu sentido aqui não é o de algo habitual ou ordinário, mas sim de elementar, natural, íntegro, etc., traduziria tanto um modo de agir quanto uma visão sob este mesmo modo. Em sua acepção clássica: a verdade só pode estar acompanhada da simplicidade, em sua acepção romântica: existir verdadeiramente é viver segundo a simplicidade de caráter e de expressão. É por esta dinâmica do *simplex sigillum veri* acolhida por Wittgenstein, que ele demarca, num esboço de prefácio de 1930 para o que viria a ser as *Observações Filosóficas*, sua compreensão singular das noções de clareza em contraste com outros projetos ideológicos de sua época:

Este livro é escrito para os que compartilham do espírito que preside à sua escrita. Este não é, segundo creio, o espírito da corrente mais importante da civilização americana e europeia. O espírito desta civilização manifesta-se na indústria, na arquitetura e na música de nosso tempo, no seu fascismo e no seu socialismo, e é estranho e desagradável ao autor. [...] É-me indiferente que o cientista ocidental típico compreenda ou aprecie, ou não, o meu trabalho, visto que de qualquer modo ele não compreenderá o espírito com que escrevo. A nossa civilização é caracterizada pela palavra “progresso”. Fazer progressos não é uma das suas características. O progresso é, mais propriamente a sua forma. Ela é tipicamente construtora. Ocupa-se em construir uma estrutura cada vez mais complicada. **E até mesmo a clareza é desejada apenas como um meio para atingir este fim, nunca como um fim em si mesmo. Para mim, pelo contrário, a clareza e a transparência são em si mesmas valiosas. Não estou interessado na construção de um edifício, mas sim em ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis.** [grifos meus]. (WITTGENSTEIN, 1980, p.21).

Sêneca no trabalho de direção de Lucílio adverte que a dicção apropriada para a filosofia deveria corresponder a uma *oratio simplex*. Ao tentar dimensionar o conceito de *parrhesía*, *libertas* ou do franco-falar, Foucault analisa este conjunto de recomendações de Sêneca. Este tema fora amplamente retrabalhado por Michel Foucault em seus últimos três cursos do Collège de France, com destaque para o conjunto de aulas apresentadas sob o título de *Hermenêutica do sujeito*, que a seu ver dava acabamento ao que ele vinha desde sempre propondo com, por assim dizer, seu “sistema’ filosófico”⁵⁹, o que de algum modo teria também certa afinidade com as reflexões estabelecidas por Pierre Hadot sobre o que ele identificava no discurso filosófico da antiguidade como a prática dos então exercícios espirituais.

Assim sendo, Foucault atribui a Sêneca, tendo em vista como deve ser feita a direção de consciência, a distinção entre o discurso da direção coletiva ou moralização popular estabelecido pelos oradores enfáticos e violentos das multidões, e o discurso filosófico compreendido, em certo sentido, como a prática do conselho e que exige um contexto de conversação familiar ou franco, mas nunca público ou oratório. Uma vez que aceitássemos a noção de que na antiguidade a filosofia se encarregaria tão somente de conduzir a existência dos sujeitos que a ela se dedicassem a partir das mais variadas práticas do cuidado de si a uma modificação em seu caráter, como argumentaram tanto Foucault quanto Hadot, o estilo conveniente para esta atuação filosófica, como prescreve Sêneca, deveria fugir da produção simplesmente de efeitos e emoções fortes em seus interlocutores, fugir também de todo elemento dramático. A eloquência popular, como Sêneca descreve, representaria a articulação retórica em contraposição à direção da filosofia, sendo que: “A eloquência vulgar, essa não se orienta minimamente para verdade.”⁶⁰. Como sabemos, a oratória se orientava, com efeito, para a

⁵⁹ “Como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito? Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam um ao outro? Este é o problema que tentei abordar sob numerosos aspectos e formas – seja a propósito da loucura e da doença mental, seja a propósito das prisões e da delinquência, etc. [...] Começo por dizer que agora, como já indiquei, gostaria de colocar esta questão da relação entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito no pensamento antigo que é anterior ao cristianismo”, In: FOUCAULT, Michel. Coaut. François Edwald; Alessandro Fontana; Frederic Gros. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2004, p.281.

⁶⁰ Carta 40, §4: “Por outro lado, os filósofos devem transmitir preceitos aos discípulos; ora não é verdadeiramente transmitido um preceito dado a fugir. Acrescente ainda que um estilo orientado para a verdade não deve ocupar-se de ornatos e figuras. A eloquência vulgar, essa não se orienta minimamente para verdade” In: SENECA. **Cartas a Lucílio**. Coautoria de J. A. Segurado e Campos. 5. ed. Lisboa: C. Gulbenkian, 2014, p.137.

verossimilhança, procurando sempre atingir o momento *crítico* de modificação das opiniões de seu auditório. Em suma: se o andamento prospero da atividade filosófica depende do avanço ao mais fundo de nos mesmo na intenção de estimular a transformação das mentalidades, o estilo do discurso pertinente à filosofia deverá apresentar-se tanto como simples (*simplex*), isto é, o mais transparente possível, comprometido em dizer o que se tem que dizer sem o descomedimento de ornatos e figuras, quanto como ordenado (*composita*).⁶¹

Se a filosofia tem como objetivo o cuidado de si, e o filósofo análogo ao médico cuida não dos corpos, mas das almas de seus discípulos, então do que vale a oratória se o seu discurso não é útil, se seu tratamento não é eficaz? Não é eficaz nem útil, porque todas as demais artes para Sêneca, e dentre elas, obviamente a arte da retórica, se endereçam para o *ingenium*, enquanto a filosofia de modo único trata-se mais de um *animi negotium*, um comércio, uma atividade, uma prática da alma. O termo *ingenium*, o lugar de invenção retórica ou ainda o espírito sutil da agudeza, não parece ser a característica, a qual o franco-falar se associaria. Para esta gerência da alma ter lugar, não convém só as palavras que surtem efeitos agradáveis ou encantatórios e que mudam superficialmente ou em ocasiões determinadas nossos juízos, não será nem a beleza nem os ornamentos de um discurso somente que garantirá a memorização dos preceitos necessários para a condução correta de nossa existência por toda a sua extensão.

De sorte que, o que estaria em questão, é que não poderia haver ensinamento ou transmissão de preceitos (*parádosis*) sem o *exemplum*. Para que essa atuação do *exemplum* imprima algum efeito no discurso próprio da filosofia, de acordo com o que determinamos, primeiro seria necessário a configuração material de um ambiente que privilegiasse as relações individuais a partir de endereçamentos com certa susceptibilidade à reciprocidade. É pelo franco-falar que o *exemplum* age no discurso filosófico. Mesmo neste domínio das trocas de correspondência entre Sêneca e Lucílio se estabelece, mesmo que virtualmente, um contexto de conversação face a face. Na dinâmica já reconhecida entre o espírito e a letra tão presente no gênero das cartas, haveria a vivificação da palavra, animar-se-ia a fisionomia inerte da escrita tal como se

⁶¹ Na tradução existente em FOUCAULT, op.cit., p.497: “Considera ademais que a palavra que serve à verdade deve ser ao mesmo tempo regrada e coesa (*adice nunc, quod quae veritat operam dat oratio, et composita esse debet et simplex*)”.

fosse possível filósofo e discípulo estarem na companhia um do outro.⁶² Com efeito, o que revoga a distância física são a própria amizade e a franqueza da conversação, não havendo, deste modo, nenhum obstáculo implícito para a expressão querendo se fazer transparente e explícita. Há um convite ao ar natural, à conversação *naïve*, posto que o entendimento que é requerido por esta interlocução e direção filosófica só poderia se dar ao nível do *êthos*. É o que encontraríamos também quando Montaigne descreve seus ensaios enquanto a rubrica de seu ar pessoal (*mon air*) ou uma pintura de si, ou como veremos a seguir, na expressão *mich versteht* presente no *Tractatus*. Quando Wittgenstein adverte no prefácio do *Tractatus Logico-Philosophicus* que apenas aqueles que já tiveram alguma vez pensado por si próprios os temas ali presentes entenderiam, de fato, o livro, ele não estaria impondo simplesmente uma restrição quanto aos seus interlocutores, mas elaborando as condições de endereçamento ao estabelecer performaticamente uma comunidade, que orientada por um interesse em comum, poderia agora receber sua filosofia francamente, com *libertas*.

Em outro momento, mais precisamente na carta 75, Sêneca contesta as reclamações de Lucílio quanto ao estilo despretensioso e descomplicado de suas cartas. A princípio, Sêneca defenderá sua posição, tendo em vista, como já vimos, os males que a eloquência produz na transmissão dos preceitos particulares do ensinamento filosófico, estes que serão responsáveis pela mudança de atitude e pela conversão a si. Adiante, o filósofo estoico argumenta que o ambiente propício para o diálogo da filosofia, como também já observamos, é o da conversação descontraída, lugar de encontros e passeios, nos quais o estilo coloquial seria mais adequado, afugentando tudo o que poderia parecer fingido ou artificial. Pois bem, Sêneca ainda sugere nesta carta 75, se fosse possível, que o mais ajustado para a realização do objetivo de condução filosófica seria: “*mostrar-te o que sinto, em vez de o dizer*.”⁶³ Com isso, o que seria solicitado para a tarefa, caso fosse praticável, seria simplesmente uma ostensão do pensamento, subtraindo do expediente da linguagem o encargo de ser o veículo ou o

⁶² Carta 40, §1: “Nunca recebo uma carta tua sem que, imediatamente, fiquemos na companhia um do outro. Se nós gostamos de contemplar os retratos de amigos ausentes como forma de renovar saudosas recordações, como consolação ainda que ilusória e fugaz, como não havemos de gostar de receber uma correspondência que nos traz a marca autêntica, a escrita pessoal de um amigo ausente? A mão de um amigo gravada na folha da carta permite-nos quase sentir a sua presença – aquilo, afinal, que sobretudo nos interessa no encontro direto.” SENECA, op.cit., p.136.

⁶³ Na tradução presente no texto de FOUCAULT, op.cit., p.489: “gostaria de deixar-te ver meus pensamentos mais que traduzi-los pela linguagem.”

intermediário da expressão. Trata-se antes de mostrar (*ostendere*) o que sinto ou experimento (*quid sentiam*) do que falar (*loqui*).

Foucault ao analisar esta mesma correspondência se interroga: o que significa antes mostrar o pensamento do que falar? Num sentido imediato e superficial, essa requisição intensa por transparência, o mostrar mais que dizer os pensamentos, refletiria aquelas mesmas exigências por clareza e simplicidade destinadas ao estilo de dicção da filosofia. Como Sêneca expõe nesta carta: “tudo isso seriam artifícios de oradores, enquanto a mim me bastaria comunicar-te o meu pensamento, num estilo nem grandiloquente nem vulgar.” [carta 75,3], passagem que se harmoniza com o que Wittgenstein propõe também para si próprio, como já tratamos, quando diz que o valor do *Tractatus* enquanto obra estaria vinculado a quanto melhor estivessem expressos seus pensamentos. Todavia, este esforço por consumir a franqueza num nível excepcional se conectaria, com efeito, não somente com a necessidade de clareza de estilo, mas a uma outra condição da *parrhesía*, a saber, com a demonstração de que tais pensamentos expressos pertencem exatamente àquele que o transmite, havendo a construção de algum tipo de identidade entre o *êthos* e a escrita ou o discurso proferido.

Sêneca afirma um pouco mais adiante ainda na carta 75:

Eu não quero que as palavras inspiradas por um tão magno assunto sejam excessivamente frias e secas – pois a filosofia não deve renunciar por completo ao talento literário -, mas também não há que dar demasiada importância às palavras. O nosso objetivo último deve ser este: dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras. (SENECA, 2014, p.306).

É com estas reflexões que Foucault começa a cogitar que a verdadeira forma da *parrhesía*, sua forma mais bem acabada, está na adequação entre o sujeito de enunciação e sujeito de conduta. Para a manutenção mesma da *parrhesía* ou da *libertas*, o discurso de direção deverá oferecer as condições pelas quais se poderá reconhecer a presença de modo sensível daquele que se compromete com suas palavras naquilo mesmo que enuncia, “tratando-se de mostrar que não apenas é isto a verdade, mas que sou eu, aquele que fala, quem considera estes pensamentos como sendo efetivamente verdadeiros, sou aquele para quem eles também são verdadeiros.”⁶⁴, e não só ainda que são verdadeiros, mas que estas verdades conduzem, orientam e dirigem efetivamente a

⁶⁴ FOUCAULT, op.cit., p.440.

maneira como vivo. A franqueza não deveria ser percebida pela perspectiva de compreensão do estilo enquanto campo estanque e não dinâmico, agora não se trata mais somente da dicção franca a qual definimos antes. A correta percepção da realização de um estilo *simplex sigillum veri* atravessaria tanto o estilo enquanto a própria dicção quanto o estilo enquanto um modo de vida. A identificação entre o sujeito de enunciação e o sujeito de conduta não pretende significar nada mais do que a necessidade daquele que diz a verdade provar esta mesma verdade em sua vida, tornando-se um exemplo desta verdade. A validação deste mesmo discurso teria então como parâmetro a exposição de um *êthos*, o sujeito de conduta, que em conformidade com o sujeito de enunciação, comprovaria ser verdadeiro o que diz pelo procedimento próprio de sua existência. Eis o princípio final de toda a *parrhesía*, a estruturação da veridicção enquanto o critério de verdade: “O sujeito que fala se compromete. No mesmo momento em que diz ‘eu digo a verdade’, compromete-se a fazer o que diz e a ser sujeito de uma conduta, uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada.”⁶⁵.

Agora aparelhados com este conjunto de noções provenientes da análise da forma da *parrhesía* não seria fácil nem complicado compreender que o encerramento do *Tractatus*, instante em que seu verdadeiro propósito se revelaria, comprometer-se-ia na criação de um contexto propício para a técnica da veridicção.

Antes de mais nada, como isso daríamos cabo à questão de como Wittgenstein percebe e se utiliza do estilo objetivo de sua época. Em contraposição com as posturas de Adolf Loos ou do Círculo de Viena, isto é, daquele que apostara na objetividade enquanto força promotora da adequação da expressão dos indivíduos e da sociedade ao espírito do tempo e daqueles que achavam que a visão científica do mundo seria a única solução que poderia conduzir a uma mudança política e social efetiva na Áustria, Wittgenstein concebe a objetividade de um modo, por assim dizer, atemporal por um lado, e por outro, como um idioma comum, do qual seria impraticável escapar. (1) Atemporal, porque ao atingir àquelas exigências do estilo objetivo, as quais já bem identificamos, teríamos atingido de igual modo, ou pelo menos parcialmente, a perspectiva correta de se defrontar com este mundo. Nesta circunstância a objetividade participaria enquanto postura harmônica, ao concluir-se que viver corretamente é viver

⁶⁵ Ibid., p.492.

segundo a natureza das coisas. (2) Idioma comum, na medida em que a objetividade só desempenhou um papel auxiliar para o ato filosófico de direção. É por isso que o livro, enquanto metonímia para a própria lógica, para a teoria pictórica, para a análise proposicional, etc. (todas técnicas e especializações da objetividade), é comparado com uma escada – seu fim é instrumentalizar a filosofia na qualidade de uma prática do cuidado –, teríamos que passar por este lugar comum, por esta dicção que se vincula ao estudo na presente época das condições de possibilidade do mundo e dos fatos, para que por ele passemos a ver o mundo de forma correta. Nesse sentido, o materialismo do *Tractatus* é mais uma forma de comunicação do que o resultado de uma crença. Por fim, esta distinção que estipulamos entre 1 e 2, corresponde, de certo modo, ao que Wittgenstein depois no prefácio de 1930 que analisamos descreve como a diferença entre o interesse de *ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis* e a *construção de um edifício*.

Antes de prosseguirmos com a análise deste aforismo final, mais precisamente o antecedente a celebre sentença sobre a imprescindibilidade do silêncio, é preferível que citeemos tal passagem integralmente:

6.54 Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende [*welcher mich versteht*] acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.

Wittgenstein sugere que quem o teria entendido (*welcher mich versteht*) compreenderia todo o percurso de seu livro, e deste modo, seus leitores hipoteticamente teriam incorporado uma visão correta deste mundo. Além disso, observamos a estranheza de uma obra filosófica que se assume como um conjunto de contrassensos (*als unsinnig*), e que o livro ele próprio encontra-se ao fim dinamitado pelo seu fim próprio que é instrumental. O que permaneceria após a destruição destas proposições e sob seus escombros seria curiosamente sustentando por este “*mich versteht*”, visto que de nenhum outro modo se é dito “quem entendeu minhas proposições, quem entendeu o conteúdo do meu livro até aqui, etc.”. O aforismo 6.54 decreta a retirada massiva de todo o corpo do texto, identificado agora pela figura de uma escada, fazendo com que o livro não recorra mais a si mesmo para por fim em sua série de contrassensos, havendo, no lugar, a convocação de uma figura de autoridade externa, confirmada a partir da

declaração “quem me entende”. Quanto à questão de o livro todo ser considerado um contrassenso manifesto, de um ponto de vista teórico interno, esta impressão era o resultado também da ideia de que, segundo o *Tractatus*, não poderia haver uma metalinguagem que pudesse tratar das formas de significação da linguagem, isto é, o que fundamenta a linguagem, a sua estrutura lógica, não poderia ser expressa por esta mesma linguagem, mas apenas mostrada. Em suma: o *Tractatus* diz com a sua metalinguagem, de fato, sobre aquilo que não se poderia dizer, estabelecendo um contexto de uma *autocontradição performativa*.⁶⁶

É característica das filosofias entendidas enquanto práticas do cuidado de si (Foucault), ou como exercícios espirituais e como maneiras de viver (Hadot) não conciliarem com as suas naturezas a criação de um corpo de doutrinas ou teses sistemáticas e completas, mas sim comprometerem-se com uma noção de ofício e de performance. O que no caso de Wittgenstein, se confundiria com a atividade de elucidação própria da filosofia. Tal atividade assumiria uma atuação, por assim dizer, negativa, ao buscar amplamente a clarificação das proposições, tornando, neste processo de esclarecimento lógico, os pensamentos antes turvos e indistintos, agora claros e delimitados, conforme o método de separação dentre proposições significativas, as sem sentido e os contrassensos ou absurdos. Todavia, não seria ilícito imaginar que esta atividade esconderia em seu íntimo uma finalidade alternativa, na qual o seu desenvolvimento recairia, neste momento, sobre aquele que propriamente a levasse a diante, realizando então uma atividade filosófica sobre si mesmo? Hipótese possível, na medida em que, este exercício inicialmente destinado a limitar as possibilidades do dizível, poderia ir mais além, insinuando que reconhecer e atender a esta limitação diria respeito também à subordinação a um estado de harmonização com o mundo e com a linguagem.

Como argumentamos, o fato de se indicar um procedimento pelo qual se conseguiria atingir uma visão correta do mundo, é evidência de haver um preceito ou um ensinamento a ser compartilhado, como também, de haver, de igual modo, uma verdade pela qual aquele sujeito de enunciação – *mich versteht* – se comprometeria. Eis

⁶⁶ Atribuo a cunhagem deste termo tão preciso ao Prof. João José R.L. de Almeida. Numa de nossas discussões há mais de quatro anos a cerca do caráter performativo do *Tractatus*, pensamos em alguma nomenclatura, na ocasião também o prof. Marcelo Moreschi estava presente, para representar esta particularidade ou efeito do livro e entre muitos termos acabamos nos habituando a adotar este entre nossas conversas.

aí que desponta algumas das condições da estrutura do franco-falar. Há, pois uma verdade que será conteúdo de um compromisso filosófico e que será transmitida a fim de corrigir, alterar, dimensionar a visão de mundo daqueles que com ela tiverem algum contato. E uma vez que o que foi dito são apenas contrassensos, esta figura que permanece aquém do discurso filosófico propriamente dito, será a responsável por validar o percurso ainda restante e alterado do *Tractatus*.

Aquela aspiração de Sêneca por querer mais mostrar seus pensamentos, se fosse possível, do que dizê-los, acaba por se repetir no *Tractatus*, reforçando ainda mais nossa hipótese. Ao final, respeitando aquela reconhecida dinâmica existente entre o dizer (*sagen*) e o mostrar (*zeigen*) no *Tractatus*, o que foi dito por desobedecer aos limites da representação decompõem-se em absurdos exteriores a possibilidade de significação da linguagem e os “pensamentos” necessários para a *metanoia* e a direção filosófica se mostram a partir da ostensão de um sujeito de enunciação comprometido com aquelas verdades⁶⁷. *Mich versteht* é a recapitulação da igualdade da forma da *veridicção*: é um sujeito de enunciação, pois declara o derruimento das supostas teses metafilosóficas do *Tractatus* e mostra uma renovada e apropriada compreensão de toda a existência, ao mesmo tempo em que é também um sujeito de conduta, pois este carrega consigo o sentido desta *vita nuova*, fazendo com que sua atuação prática condiga com ele, tornando-se propriamente o *exemplum* da verdade deste sentido.

Acreditamos que a *veridicção* baseada na *parrhesía* enquanto estratégia discursiva poderia contemplar exatamente este dispositivo presente no *Tractatus Logico-Philosophicus*, a saber, aquele que pretenderia promover a substituição completa dos aforismos da obra pela instanciação provocada por aquele “quem me entende”, havendo assim, de mesmo modo, uma identificação entre sujeito de enunciação e de sujeito de seus próprios atos em prol de estabelecer a veracidade discursiva daquele movimento de conversão que se impõe ao fim do trajeto da obra.

⁶⁷ Este aforismo que aparece um pouco antes dá forma à ideia de que a expressão do sentido último da vida depende mais de um *mostrar* do que de um *dizer*: 6.521 Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse 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?).

Capítulo 7. As filosofias do estilo e a filosofia de Wittgenstein.

Considerações metateóricas – A *kalokagathia* (o caráter da escrita e a escrita de um caráter) – Ética contra estética – A substituição do critério de verdade pelo de estilo na dimensão filosófica – O estilo coletivo: as ciências do espírito de Dilthey e Spengler – O estilo reduzido ao indivíduo: Kraus e a filologia moral – A noção de proferimento – Uma breve exposição da questão do estilo no Wittgenstein pós-*Tractatus* – Fisionomia, formas de vida e linguagem – O álbum de nossa civilização – O habitual dentro de um outro-ainda habitual (Cavell) – Apresentação panorâmica de nossos modos de vida – *Le style c'est l'homme même* – A filosofia deve elucidar o ponto cego de nossa *Weltanschauung* – A elaboração de si e a conversão de si nas *Investigações Filosóficas* – Uma breve exposição da questão do estilo no *Tractatus* – O mutismo de qualquer sistema de valor – O livro que lá não está – O aforismo 6.4 e suas consequências – *Ethik und Ästhetik sind eins* – A leitura de Valcárcel e a forma breve – A diferença da concepção de estilo no *Tractatus*: não há lugar para uma postura cética – Ver o mundo corretamente (o aforismo 6.54 e o “quem me entende”) – Os dois regimes de verdade: a proposicional e a do dizer-verdadeiro.

É precisamente por esta conjuntura que passamos a sentir a dificuldade em tratar destes nossos assuntos, parece que nos encontramos frente a um obstáculo gramatical, tratando-se antes de um método artificioso. É preciso diferenciar a dicotomia presente no conceito de estilo, e só assim será possível providenciar as aproximações e diferenças precisas, ao enuncia-lo necessariamente tanto enquanto forma de vida, como uma forma de ocupar o mundo ou de inserir-se nele, portanto, em certo sentido, uma ética, quanto o estilo enquanto estética realizada a partir do cuidado ou da atenção voltada à expressão, sobretudo na escrita, portanto, uma estética, na medida em que ela torna-se o meio de reverberação, transmissão e ponderação da experiência do mundo e de nossos pensamentos. O que se passa, em suma, não se encontra distante daquela concessão que Schopenhauer teve que se submeter a fim de realizar seu sistema filosófico. Seu livro, em sua própria escrituração, travara uma luta contra a monologia da Vontade e contra o silêncio decorrente de seu monismo. A pulsão proveniente da Vontade, responsável pela criação e orientação do mundo, e que a tudo envolve, mas que dela não temos acesso a não ser apenas por suas formas de objetivação, não poderá de um ponto de vista global insinuar uma diferença, pois os modos de representação e a própria Vontade se refazem na unidade mesma da Vontade: *O mundo como vontade e representação* trata exatamente deste reconhecimento. Em sua didática ela própria, Schopenhauer teve que em seu trajeto poder criar a possibilidade de fazer distinções, mesmo que ficcionais, tratando do que é idêntico de modo divergente, para que se evitasse cair apenas na contemplação muda da manifestação inequívoca da Vontade.

Se quisermos levar a diante esta dissertação, deveríamos almejar realizar o mesmo: frente ao monologismo do estilo, tentar decompô-lo, ao procurar atribuir, mesmo sob a tensão de uma ilusão, o que é do caráter da escrita e o que é a escrita de um caráter.

Na visão de Vladimir Jankélévitch, esta dupla acepção disposta na unidade do estilo, é, de fato, um sintoma de modernidade. Ao mesmo passo que perdurava uma cisão cada vez mais evidente entre o belo e o bem, na procura de produzir uma arte sem moral, conteúdo das vanguardas artísticas, e uma moral sem arte, eventualmente o extremo objetivismo e funcionalismo na ética, haveria ainda uma contra resposta, que resgataria, em certa medida, a concepção antiga da *kalokagathia*, que não diferenciava em oposições o bem e o belo, que não colocava nem uma opção nem um dilema entre estes dois ideais, mas favorecia igualmente sua acumulação por acreditar, o que é o mais importante, na abolição de qualquer diferenciação entre forma e conteúdo, visto que a vida do sábio só poderia ser boa e feliz, conquistada pela harmonia entre o bem e o belo, isto é, concretizando a sua própria felicidade (*eudamonia*), por ter considerado a vida tal como a realização de uma obra de arte. É exatamente por este motivo que Pierre Hadot irá antever em Wittgenstein, e o mesmo se dá em relação a Goethe, uma abertura em direção a um gesto clássico.

Contudo, ainda entre aqueles extremos, caso pudéssemos, de modo geral, tratarmos aqui destas ideias totalizadores do bem e do belo, encontraríamos, por um lado, os adeptos de uma moral sem arte. Estes acreditaram que o belo só poderia traduzir-se numa degradação do bem, dado que a suposta superficialidade do que é belo, em oposição ao bem que é compreendido, na maioria das vezes, como algo profundo e de natureza essencial, volta-se sempre à aparência enganosa, predisposta a induzir ao erro e a seduzir unicamente. O homem frente aos seus efeitos supostamente nocivos, que, por assim dizer, teriam a capacidade de dissimular uma vida não virtuosa, a acobertando por meio de belas frases e adornos, sendo o belo nada mais do que uma maquiagem moral, deveria alimentar certas reservas e desconfianças em relação ao âmbito da estética. Por outro, os defensores e colaboradores de uma arte sem moral, poderíamos dizer do que entendemos por arte-pela-arte, pensaram ser possível dissociar completamente as noções do estilo de suas ligações com os valores antecedentes de sua época; a nova estética deveria, fora dos parâmetros históricos, nascer apenas das condições da abstração, do inconsciente, da percepção espaço-temporal, etc., condições que se acreditavam puras, de mesmo modo, que por elas se tentara conquistar uma forma pura de expressão artística, alheia a todo tipo de dimensão singular,

do ponto de vista do fenômeno, e coletiva, do ponto de vista da história do homem, isto é, alheia da contingência da vida ela-própria.

De modo algum estranho a esta mesma disputa entre as autonomias da ética e da estética, o discurso filosófico, de modo geral, acabou recorrendo de maneira similar ao conceito de estilo, fazendo também dele uma ferramenta operativa para resolver seus próprios impasses. A crença implícita da metafísica tradicional de que a filosofia teria como dever perscrutar sua matéria de modo subjacente, asseverando que a imagem teórica mais adequada seria, de fato, um campo de escavações, ao supor sempre haver ao fundo uma característica essencial, sendo ela do mundo, da linguagem, do pensamento, da percepção, etc., perdera muito seu poder persuasivo frente ao historicismo. O conceito de Verdade, e mesmo o conceito de realidade particular que o supõe, num mundo como o nosso, não nos parecem mais confortáveis na medida em que pensamos por seus termos. De imediato, eles agora pressupõe um endereçamento dinâmico – a verdade “para quem” e a realidade “para quem” – , e é pois, que neste vácuo deixado pelo abandono da filosofia ainda enquanto forma de *suprematismo*, que poderíamos dizer que houvera positivamente uma alteração epistêmica austera. O conceito de estilo adquiriu certa centralidade dentro do que poderíamos chamar de filosofia antropológica, e pode ser pensado, dentro de suas possibilidades, como capaz de ocupar, certamente, o lugar vago deixado pelo conceito de verdade⁶⁸.

O desenvolvimento durante a república de Weimar das *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito), estimulado por seu percussor e difundidor Wilhelm Dilthey, estabeleceu como tendência metodológica, devido as suas posições de base anti-essencialista, a hermenêutica e a síntese histórica, juntamente com a descrição e a comparação como os lugares retóricos preteridos, assim afastando da criação das recentes ciências humanas o jugo do primeiro positivismo ou positivismo clássico dominante nas instituições germânicas de ensino superior. Aquela mesma noção de estilo compreendida como fórmula de uma determinada cultura de uma época empregada por Hermman Broch carrega certa similaridade com as noções desenvolvidas por Dilthey. O conceito de concepção de mundo ou mundividência de Dilthey transmitia nada mais do que a ideia de que cada sistema de pensamento era a representação de uma série de vivências congregadas

⁶⁸ Cf. Para uma abordagem mais completa da questão: VAN ECK, Caroline; MCALLISTER, James; VALL, Renee van de (Coaut. de). **The question of style in philosophy and the arts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

por um sentido em comum, que se apresentava na forma de um ou outro estado anímico reconhecível, e que por seu próprio horizonte de possibilidades se justificava à sua maneira sem que nada lhes faltasse. Isto é, haveria, sem exceção, para toda forma de cultura, para todo e qualquer estilo de vida, uma adequação plena de si para si, na qual as visões de mundo presentes nas mais variadas situações históricas atenderiam e estariam de acordo com as próprias realidades por elas estabelecidas. Os resultados de sua filosofia, como mesmo Dilthey já anunciava e acreditava, era tanto o domínio de um posicionamento cético em relação aos discursos dogmáticos de verdade única, quanto o domínio de um posicionamento relativista frente às possíveis formas de vidas existentes. Doravante, chegasse a um tal patamar de organização dos saberes em que é dificultoso dar crédito ao conceito absoluto de verdade.

Mais tarde, com *O Declínio do Ocidente* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918), Oswald Spengler revelou-se um grande continuador desta perspectiva. O atual ceticismo ocidental, segundo Spengler, diferentemente do ceticismo grego antigo, que olhava para o seu curto passado filosófico através de sua suspensão, tendo em vista a impossibilidade de harmonizar as muitas opiniões das escolas filosóficas da antiguidade, em sua maioria divergentes entre si. O ceticismo se configurava como a única atitude intelectual possível e que estaria de acordo com a compleição histórica do declínio “experimentado” por Spengler, marcado por uma *episteme* inelutavelmente voltada a compreender tudo com certo relativismo, tudo como fenômeno histórico. Seu método comparativo da história Universal, que resumia-se numa *fisionomia* tratando de comparar e avizinhar por analogia as mais variadas feições históricas que reapareceriam repetidamente em determinados ciclos, teria a capacidade de destituir o que ao seu ver seria um “sistema ptolomaico da história”: um europocentrismo pautado num esquema linear e valorativo de análise histórica, que privilegiaria a segmentação deste espaço em algumas formas temporais já muito antes definidas; antiguidade - idade média - época moderna. Este esquema, segundo seu ponto de vista, favorecia erroneamente a crença no progresso e a ideia de univocidade de um destino manifesto para a cultura europeia. A título de consequência, Spengler deu escopo ao estudo do estilo e, em certo sentido, à diversidade histórico-cultural, pois só poderia haver o entendimento das realizações do pensamento e da cultura por meio de um método morfológico, inspirado no fundamento das reflexões de Goethe (trajeto intelectual

refeito também posteriormente por Wittgenstein⁶⁹), o qual contribuiu para a compreensão das circunstâncias históricas condicionadas por estes sistemas de visão de mundo.

De fato, deve-se acrescentar que nestes autores o estilo ainda era pensado em toda a sua universalidade, marca definidora de uma época, em termos do que era próprio de uma cultura. Paul Engelmann, longe da pretensão de falar a partir de um panorama mais completo, identifica em seu contemporâneo Karl Kraus justamente o responsável por iniciar o que poderíamos entender como a aplicação da concepção de estilo ao domínio da vida privada⁷⁰. Sua sátira a fim de expor a ilogicidade das opiniões de sua época se destinava em seus ataques, na maioria dos casos, a indivíduos particulares, quando senão a instituições bem definidas. A operação articulada por Kraus era a de capturar de súbito uma ou outra elocução proferida por seus adversários, e através dela, tornar evidente como se poderia considerá-las não como um tipo de expressão proveniente de uma ação isolada, mas que diria a respeito totalmente àquela personalidade em questão. Tal relação entre escrita e caráter surge para Kraus como o aspecto fundamental de suas críticas. Não é possível que uma expressão provenha de um homem pela metade, do contrário, seríamos obrigados a pensar em que consistiria, talvez, a metade de um homem (o que não poderíamos compreender ainda como uma pergunta legítima frente à crise axiológica europeia, tendo em vista as suas guerras e totalitarismos): “Eis algo que não consigo superar: que uma linha inteira possa ter sido escrita por um meio homem. Que uma obra fosse construída sobre a areia movediça de um caráter.”⁷¹ Por ora, é perceptível algo da natureza de uma indecisão, pois haveria uma reciprocidade ou um intercâmbio entre ‘escrita’ e ‘expressão’ internamente na organização conceitual desta dissertação. O conceito de ‘expressão’, que, na verdade, prefiro menos, devido à opacidade da relação dentro-fora que ele nos faz recorrer, estaria possivelmente mais adequado por seu espectro mais amplo de sentido, embora não comporte a mesma materialidade precisa que o conceito de ‘escrita’ nos sugere. Todavia, o que definitivamente teria mais cabimento para se poder pensar de modo preciso a questão do estilo, está mais próximo da palavra *utterance*, portanto, tão abrangente quanto

⁶⁹ Para se entender melhor a contribuição dos aspectos fisionômicos do pensamento tanto de Goethe quanto de Spengler para o desenvolvimento da filosofia de Wittgenstein no âmbito das *Investigações Filosóficas*, ao tê-la considerada descendente direita desta linha de sucessão da tradição do método descritivo e da atenção ao estilo, Cf. meu artigo *No jardim de Alcínoo ou do desenhista não assentado: A poética de Ludwig Wittgenstein pós-Tractatus*, In: SCRAMIM, Susana; SISCAR, Marcos; PUCHEU, Alberto (orgs.). **O duplo estado da poesia: modernidade e contemporaneidade**. São Paulo: Iluminuras, 2015, p. 195-221.

⁷⁰ Cf. o ensaio de Paul Engelmann intitulado *Kraus, Loos, and Wittgenstein*, In: ENGELMANN, Paul, 1891-1965. **Letters from Ludwig Wittgenstein, with a memoir**. Oxford: Basil Blackwell, 1967, p.122-133.

⁷¹ Aforismo do livro *De Noite* de Karl Kraus na tradução e seleção de Renato Zwich, op.cit., p.189.

é nossa capacidade de produção de sentido, ao habitar os meandros tanto da vocalização quanto da verbalização. Caso **proferimento/proferição** não estivessem assim em desuso, pelo menos nesse sentido aqui proposto, certamente, estes termos estariam mais bem ajustados a nossas necessidades de elucidação.

Como bem definiu Otto-Maria Carpeaux, Kraus nos ensinou a ler a partir de sua técnica de “filologia moral”⁷². A técnica por detrás de suas sátiras e formas breves, essa filologia moral, por assim dizer, não se tratava de todo de um desmascaramento, mas antes de uma denúncia. Kraus insiste na ideia de que a frase por si só a um bom leitor consistiria, de mesma maneira, no que exatamente consiste o modo de vida de quem a proferiu, pois a partir da crença de que o estilo é a apresentação por completo do homem, o que se profere não pode ser considerado diferentemente do que se vive, acredita, ou melhor dizendo, da totalidade da existência simplesmente. Para tal redução moral, Kraus se utilizava concretamente da citação, com destaque para o que havia nos jornais da época, e por evidenciar de tal maneira certas partes da frase, promovendo o reconhecimento, não em termos de revelação, mas sim de elucidação ou clarificação (assim como pretendia Wittgenstein), da desonestidade ou da inadequação entre o caráter e as sentenças. O melhor exemplo deste artifício está presente, sem dúvida, em sua peça dramática *Os últimos dias da humanidade* (*Die Letzten Tage der Menschheit*, 1918- 1922), obra de impossível montagem devido aos inúmeros *sketches* triviais que retratam a Áustria, sobretudo, Viena, entre 1914-18. A peça passa-se como do ponto de vista de uma câmera de vigilância como que sobrevoasse os mais importantes pontos do picadeiro da *Ringstrasse* registrando objetivamente todo tipo de opiniões dos segmentos sociais (o patriota, o assinante, o bêbado, o funcionário das finanças, o Imperador, o louco, o psiquiatra, o professor Boas, o industrial, o funcionário, o diretor militar, o homem que come muito, o homem que come pouco, o jornalista, o eterno descontente, o otimista, a multidão, etc.)⁷³ tendo êxito em apresentar nesta *sinopse das banalidades* todo o conteúdo moral, ou melhor dizendo, não numa relação de conteúdo, uma vez que, se pressuporia assim um desvelamento, mas a

⁷² CARPEAUX, op.cit., p.216.

⁷³ Certamente Wittgenstein lera esta peça de Kraus, o que se evidencia por este seu curto comentário encontrado entre algumas anotações de 1931: “Penso que seria possível ter, hoje em dia, uma forma de teatro apresentado com máscaras. As personagens seriam apenas tipos humanos estilizados. Pode ver-se isto distintamente nos escritos de Kraus. As suas peças poderiam, ou deveriam, ser representadas com máscaras. Tal associa-se, naturalmente, a um certo caráter abstrato, típico destas obras. E, tal como o vejo, o teatro representado com máscaras é, de qualquer maneira, a expressão de um caráter espiritual. Talvez pela mesma razão seja uma forma teatral que apenas atrairá judeus.” In: WITTGENSTEIN, 1980, p.28.

imoralidade do seu tempo ela própria evidente tal mesmo como não se fosse necessário sua mediação por discursos.

Como sugere Paul Engelmann, a influência de Karl Kraus sobre os de sua geração é subestimada ou sofre de grave desatenção por parte dos estudiosos especializados do período. Sua proposta de conciliar o pensamento de Wittgenstein ao que provinha das reflexões de Kraus, e também, sem dúvida, das reflexões de Loos, deve ser levada muito a sério, e motivos para isso não parecem ser insuficientes: Paul Engelmann, arquiteto e pupilo de Adolf Loos, vivenciou efetivamente aquela mesma Áustria de Wittgenstein, e devido à amizade e ao estado comum de se encontrarem ambos em guerra, foi além de Russell e Frege um dos primeiros a receber uma cópia do recém acabado *Tractatus Logico-Philosophicus* em 1918. Ao recebê-lo, foi aquele ainda que reagiu mais positivamente, de modo a ser o único a entrever no *Tractatus* as mesmas qualidades pelas quais Wittgenstein acreditava ter realizado uma obra filosófica relevante e de valor. De qualquer modo, o que se deixa insinuar, e é o que se defende aqui, é que o conceito de estilo, tal como brevemente até aqui exposto, irá nos parecer, de fato, como uma questão central em Wittgenstein em todas as fases de sua produção filosófica.

É verdade que os nomes até aqui relacionados como os responsáveis por tornarem a concepção de estilo produtivo dentro do discurso das ciências humanas só irão mesmo constar mais tardiamente nos escritos de Wittgenstein por volta dos anos 30-40.⁷⁴ Sem dúvida alguma, nas *Investigações Filosóficas* a consolidação destas questões se manifesta de um modo muito mais fácil para a nossa percepção. Em certo sentido, a ideia de estilo nas *Investigações* aparece como suplementação ao movimento de oposição a toda e qualquer perspectiva que, porventura, assumia haver uma definição substantiva para a linguagem, buscando assim determinar sua essência ou natureza. Com isso, aquele seu novo

⁷⁴ Muitos e outros trechos poderiam ser selecionados para evidenciar este interesse, e consequentemente, a influência exercida pelo pensamento de seus compatriotas. Em nove de março de 1930, encontramos uma pequena nota em um dos seus diários, que manifestaria o reconhecimento de pertencimento a uma geração, a qual Wittgenstein visualizava ser um traço distintivo de sua época: “Loos, Spengler, Freud & eu pertencemos todos à mesma classe que é característica dessa época”, In: WITTGENSTEIN, Ludwig. Trad. Edgar da Rocha Marques; Edit. Ilse Somavilla. **Movimentos de pensamentos: diários de 1930-1932/1936-1937**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.40. Haveria ainda aquela tão repetida e famosa lista em que Wittgenstein, ao confessar que seu pensamento seria apenas um pensamento que se delineava reprodutivamente, na medida em que, teria apenas a capacidade de se orientar pelo o que a ele chegava externamente, não sendo, deste modo, em nada inventivo, enumera suas dez maiores influências: “Não creio ter alguma vez *inventado* uma linha de pensamento, tirei-a sempre de outra pessoa qualquer. Simplesmente me aproveitei logo dela com entusiasmo para o meu trabalho de clarificação. Foi assim que me influenciaram Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler e Sraffa.” In: Id., 1980, p.36.

procedimento contido no conjunto de textos das *Investigações* nos apareceria na forma de uma rejeição aos métodos explicativos, havendo uma preferência pela descrição exhaustiva e sem término dos inúmeros modos de funcionamento da linguagem, ao almejar compreendê-los a partir de uma visão panorâmica de seus variados jogos. Nesta descrição do vivido da linguagem teríamos como ideia de fundo, que a atribuição de sentido presente nesses jogos não dependeriam mais de um critério unívoco e externo à própria linguagem, como, por exemplo, a verdade dada pela correspondência de um enunciado à realidade (como no *Tractatus*), mas sim de acordos tácitos e implícitos responsáveis pela partilha de certas disposições contextuais, da compreensão de certos seguimentos de regras providenciados anteriormente por um adestramento, ou ainda da capacidade de inserir-se ou acessar um ou outro jogo de linguagem. A isso tudo poderíamos, sem muita hesitação, resumir sob o que Wittgenstein pretende agenciar a partir do termo formas de vida (*Lebensformen*). É devido a ele, que, por exemplo, caso mesmo a um leão fosse permitido compreender e expressar-se em nossa linguagem, não teríamos como entendê-lo, do mesmo modo que ele também não o teria; o funcionamento de nossa linguagem reivindica como pré-requisito um substrato fundacional de nossas certezas, o que estaria de acordo com as duas acepções representadas sob o signo das formas de vida, que na visão de Cavell, poderiam ser compreendidas num sentido biológico ou vertical, ou ainda, num sentido etnológico ou horizontal: (1) as formas de vida entendidas a partir da redução à efetividade de nossa própria forma biológica enquanto seres humanos; redução que nos engloba e nos limita num conjunto regular de existência, e que nos distânciava de outras formas de vida e de outras comunicação possíveis, ao passo que também nos coloca em posição de proximidade, do ponto de vista expressivo, às formas biológicas que estabelecem alguma familiaridade com a nossa.⁷⁵ (2) Reconhece-

⁷⁵ “6. If you came to a foreign tribe, whose language you didn’t know at all and you wished to know what words corresponded to ‘good’, ‘fine’, etc., what would you look for? You would look for smiles, gestures, food, toys, ([Reply to objection:] If you went to Mars and men were spheres with sticks coming out, you wouldn’t know what to look for. Or if you went to a tribe where noises made with the mouth were just breathing or making music, and language was made with the ears. Cf. ‘When you see trees swaying about they are talking to one another.’ (‘Everything has a soul’) You compare the branches with arms. Certainly we must interpret the gestures of the tribe on the analogy of ours.) [...]” In: WITTGENSTEIN, Ludwig. Edit. Cyril Barrett. **Lectures and conversations:** on aesthetics, psychology and religious belief. Berkeley: Univ. of California, 1967, p. 2-3. Além de outras coisas, aqui vemos Wittgenstein tratar, sobretudo, das questões relativas à necessidade do reconhecimento de uma forma de vida para a atribuição de sentido na linguagem. E porventura, caso isso não seja possível, haveria ainda o emprego de um recurso, contrariando o que se evidencia a nós, capaz de dotar estes outros-seres de caracterização humana ou, pelo menos, de uma configuração mais próxima de nossa forma de vida. Esta atribuição a outros seres, todavia, teria um limite, a menção a um extraterrestre, suposto habitante de Marte, um *alien* (um outro) na fronteira de nossa forma de vida, por sua composição corpórea hipotética nos impediria de qualquer tipo de reconhecimento, e logo de comunicação; como conseguiríamos eleger algum critério de plausibilidade de sua expressão? Ao que deveríamos nos ater? O mesmo acontece com a tribo imaginada devido a sua configuração linguística tão peculiar. Em outra perspectiva, nas ocasiões onde as formas nos remetem, de algum modo ainda que vago, às

se aqui a concepção das formas de vida de um modo mais amplo e radical. Na medida em que as *Investigações Filosóficas* se propõe como um álbum, apresentando descontinuidades a partir de possíveis deslocamentos argumentativos ou de assunto, imitando a cinética de um organismo vivo e natural, suas estampas, isto é, seus parágrafos enumerados, reivindicariam a descrição, como Stanley Cavell nos sugere⁷⁶, das aquisições sucessivas presentes na história natural do homem dos jogos de linguagem, indo do mais simples aos mais complexos, resultado do que seria, enfim, o projeto do livro-álbum como Wittgenstein ele-próprio já textualmente definira⁷⁷.

É possível muito bem imaginar, dado o ápice momentâneo do presente ao qual a obra se refere, que as *Investigações Filosóficas* poderiam ser consideradas a descrição dos nossos tempos⁷⁸; por ter buscado catalogar os usos habituais de nossa linguagem, isto é, as práticas ou convenções às quais estaríamos submetidos no instante em que por elas nos expressamos, haveria simultaneamente a observação de nossa cultura, visto que ela caracterizar-se-ia como a obra de nossas vidas de linguagem. Caso a intenção fosse meramente evidenciar, ou melhor dizendo, sugerir que por detrás das trocas entre falantes haveria uma disposição contratual, de que nossa comunicação tem por base um convencionalismo, o que não é incorreto de todo atribuir ao programa filosófico das *Investigações Filosóficas*, deixaríamos escapar uma dimensão muito importante presente nesta obra e no pensamento de Wittgenstein.

Do detalhamento exposto até então, seria possível subsumir espontaneamente algumas conclusões, que todavia, se apresentariam, na verdade, precipitadas. O fato das

nossas próprias, como no caso de se considerar “os galhos de uma árvore” por “braços”, conferindo, por extensão, então alma à árvore, atributo exclusivo de nossa forma de vida, haveria, desse modo, uma situação de reconhecimento e de concessão de sentido num patamar extra-humano (Não seria assim o nascimento de nossas metáforas?). Darwin em *A expressão das emoções no homem e nos animais* já se interessava na dependência mútua entre fisionomia, compreensão e linguagem, seu livro pretendia determinar o que era comum no nível expressivo entre o homem e os outros animais, levando em consideração a análise sobre a expressão da face das espécies envolvidas (há inúmeras ilustrações curiosas querendo comprovar essa comunhão entre as formas de vida existentes no conjunto dos mamíferos).

⁷⁶Cf. Capítulo “Declinando do declínio – Wittgenstein, filósofo da cultura” In: CAVELL, Stanley. **Esta América nova, ainda inabordável**: palestras a partir de Emerson e Wittgenstein. São Paulo, SP: Editora 34, 1997, p. 35-77.

⁷⁷ Dois parágrafos das *Investigações Filosóficas* nos mostrariam esta perspectiva (grifos meus): §25 “Às vezes se diz: os animais não falam porque lhes faltam as capacidades mentais. E isto quer dizer: ‘eles não pensam, portanto não falam’. Mas eles apenas não falam. Ou melhor: eles não empregam a linguagem – se abstrairmos as formas mais primitivas da linguagem. – Dar ordens, perguntar, contar, tagarelar pertencem a nossa história natural tanto quanto andar, comer, beber, jogar.” / §415 “O que oferecemos são, na realidade, observações sobre a história natural dos homens; porém não contribuições curiosas, mas afirmações das quais ninguém duvida, e que só escapam de ser observadas porque estão continuamente diante dos nossos olhos.”.

⁷⁸ CAVELL, op. cit., p.61.

formas de vida terem assumido um papel destacado dentro da economia das reflexões de Wittgenstein neste período, não poderia ter a capacidade de reverter-se a uma imposição em termos de uma coerção, sobretudo, no que tange na participação em uma forma de vida em seu sentido específico, isto é, cultural, se de tal modo fosse, seríamos obrigados a conceder ao texto wittgensteiniano algum aspecto enveredado a uma teoria superorgânica da cultura, na qual os indivíduos são submetidos a um tipo de ordem independente e auto dinâmica, se comportando como mera expressão do que há muito antes já fora dado pelo aspecto da cultura, correspondendo à forma que Marshall Sahlins, repetindo a teoria de Leslie White, criticara: “O indivíduo, escreveu White, é, desse ponto de vista, como uma aeronave sem piloto, controlada do solo por ondas de rádio”⁷⁹. Supõe-se que este modo de se perceber as coisas se conformaria mais adequadamente às propostas de Spengler e Broch.

Poderia se objetar talvez que esta coerção se daria no âmbito de uma natureza humana, a partir de nossa forma de vida biológica, mas Wittgenstein tampouco a define, embora sempre a tenha inspecionado, a sugerido, a fim sempre de a problematizar. Entraríamos assim numa velha rivalidade encenada pela relação sociedade e indivíduo, apesar de que se poderia dizer que haveria uma certa inclinação em Wittgenstein em induzir, a princípio, nossa crença a acreditar que a coletividade, a partir de seus mecanismos de adestramento, isto é, de repasse de seus jogos de linguagem existentes, assegurasse a perpetuação do que consideramos a nossa linguagem, ainda assim, não encontraríamos nada que, explicitamente, em seus escritos, equivalesse à morte do sujeito, na medida em que ele fosse entendido apenas como personificação da disposição social ou cultural nascida numa anterioridade a ele velada. A singularidade com que Wittgenstein compreende as formas de vida se deve, sobretudo, à questão de como a concepção de estilo foi vivificada por Wittgenstein.

Ao sugerir este desvio, lembrava-me de uma passagem das *Investigações Filosóficas* justamente que aborda tal questão sobre a concordância entre supostos interlocutores e sobre seu próprio critério de assertividade:

§ 241. “Então, o que você diz é, portanto, que a concordância das pessoas decide o que é correto e o que é incorreto?” – Correto e incorreto é o que as pessoas *dizem*; e as pessoas concordam na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões, mas de formas de vida.

⁷⁹ SAHLINS, Marshall David. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo, SP: CosacNaify, 2013, p. 92.

Como podemos observar, a atribuição de sentido a uma regra, isto é, compreender como devemos segui-la (tópico dos parágrafos anteriores) não se dá em termos de harmonização das opiniões em jogo, trata-se antes da capacidade da divisão, como se supõe, de uma mesma forma de vida, o que exige de algum modo algo aquém do expressível, visto que o que permite a concordância, a regularidade dos critérios, enfim a própria linguagem, é justamente a paridade de uma posição de vivências. Em outras palavras, o que se supõe para o funcionamento de nossa linguagem não está vinculado, por assim dizer, a uma qualidade ativa e consciente, como a emissão, mesmo que arbitrária, de nossas opiniões, mas converte-se no que é próprio de nosso modo de existência, que, todavia, é inconsciente enquanto é para nós um hábito. Com isso, poderíamos, de fato, concordar com a interpretação de Cavell destas questões na medida em que ele propõe que “imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma modificada de vida falante”⁸⁰.

Assim sendo, ao recordar que Wittgenstein nos propõe (§122)⁸¹ uma inspeção dos nossos usos da linguagem a partir de uma apresentação panorâmica (*übersichtlichen Darstellung*) a fim de nos alertar que a fonte de nossa má-compreensão na linguagem se assenta nas ocasiões em que “não reparamos no uso das nossas palavras”, seríamos obrigados a concluir que ter uma “falta de visão panorâmica de nossa gramática” facilmente se traduziria ou se compreenderia de igual modo, levando em consideração que nossa gramática evidencia-se a partir de nossos usos da linguagem, por uma “falta de visão panorâmica de nossos modos de vida”.

Quando Wittgenstein se submete a um exercício reflexivo ao pensar qual dos dois modos de apresentação do aforismo de Buffon fosse o mais adequado e efetivo, se “*le style c’est l’homme*” ou se “*le style c’est l’homme même*”⁸², o que estaria sendo indicado não seria exatamente o comprometimento de sua filosofia com a descrição geral e infundável dos estilos de vida apresentados pelas diversas gramáticas resultantes da vivência entre os

⁸⁰ CAVELL, op. cit., p.51.

⁸¹ *Investigações Filosóficas* §122 “Uma das fontes principais da nossa má-compreensão, é que não reparamos no uso das nossas palavras. – Falta à nossa gramática uma arrumação clara. – A apresentação panorâmica [*Die übersichtliche Darstellung*] facilita a compreensão, que consiste precisamente em ‘ver as conexões’. Daí a importância de encontrar e inventar os *elos intermediários*. O conceito de apresentação panorâmica é para nós significado fundamental. Ele designa nossa forma de apresentação, o modo como nós vemos as coisas. (Isto é uma ‘visão de mundo’ [*Weltanschauung*]?)”.

⁸² Cf. Esta especulação de Wittgenstein se encontra no Nachlass, contudo, a retirei enquanto citação do artigo *Aesthetics forms of philosophizing* de Lambert Wiesing (mais precisamente, p.115); para a referência completa conferir a nota 20 do mesmo artigo, In: ECK, Caroline van; MCALLISTER, James; VALL, Renee van de (Coaut. de). **The question of style in philosophy and the arts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

homens, o que , todavia, deve ser tomado como algo real, ainda que como um efeito colateral de um outro e mais importante projeto. Mas, a partir disso se revelaria sua própria intuição de que sua filosofia dependeria de um comprometimento da ordem da auto-realização, da exegese de si e da construção de um caráter ou de um estilo ele-próprio. Em contrapartida, o texto das *Investigações Filosóficas* autoriza certas leituras desde que quem o interprete se coloque obrigatoriamente, para que ele tenda ao sentido requisitado, como responsável e promotor daquele ou daquele outro ponto de vista, seria como se o próprio texto se isentasse completamente, na medida em que comprometesse quem o lê ou o interpreta. Disto, seria possível, atribuir àquela atenção aos vários estilos de vida, visto que eles parecem concomitantes às nossas práticas discursivas e vice-versa, um sinal de antecipação de Wittgenstein a uma perspectiva pós-moderna, hoje em voga em nossos meios universitários devido ao prestígio dos estudos culturais. O discurso pós-moderno e os seus efeitos, guardam certas familiaridades, mesmo distantes, com as propostas das *Investigações Filosóficas*, de modo que, pretenderam esgotar a análise do vívido, contudo, tendo tomado como pressuposto exclusivamente a dinâmica do poder presente nas interações destes estilos, em termos de formas hegemônicas ou contra-hegemônicas de participação e poder, reservando a todo estilo, a todo modo de vida, justificado em relação a si próprio, certa pertinência geral ao serem compreendidos sem exceção enquanto territórios disputáveis de poder e de interesse para o estudo acadêmico. Tudo isto é consequência de um processo derivativo, por assim dizer, um “uso” das reflexões de Wittgenstein. Embora, seja, em certo sentido, um uso afiançável, os movimentos de seu pensamento são muito mais sutis e de alguma maneira o ultrapassam.

Através desses problemas e da discussão que eles suscitam, é que, por oposição, encontraríamos naquela relação entre a nossa linguagem e o que a partir dela poderíamos chamar do modo como vemos as coisas (“*Ist dies eine >Weltanschauung<?*”), a intenção mais autêntica, já antes formulada, presente nas *Investigações Filosóficas* e que depende obrigatoriamente da compreensão do estilo como uma forma de elaboração de si. Como se segue, a descrição de nossos modos de vida não teria, como é possível notar, um fim em si mesmo, ainda que o método filosófico em questão fosse aquele aparentado com a morfologia, ou ainda melhor, com a *fisionomia*. Porém, ela abrigaria como fim último, na verdade, a proposta de clarificar ou elucidar as consequências de quando assumimos o próprio ponto pelo qual nos situamos, nossa *Weltanschauung*, por assim dizer, ou ainda o nosso estilo ele-próprio como um paradigma geral, isto é, ao ter tomado o que era da ordem

da linguagem que nos é habitual como propriedade do real. Percorrer, conjecturar e imaginar aqueles esboços de paisagem⁸³ onde aparecem inseridas outras formas de vida, mostrar que afinal de contas, contrariando a percepção daquele que só vê o mesmo, tudo poderia ainda ser diferente, concorrer na intenção de combater o enfeitiçamento presente em nossa linguagem⁸⁴, quando não nos damos conta do ponto cego pelo qual agimos no mundo, ponto cego pelo qual produzimos nossa linguagem, todas essas ações iriam todas de encontro à intenção de Wittgenstein em repudiar e refutar toda a forma de pensamento dogmática, ou como ele enuncia, que sofresse de uma dieta unilateral (§593). De certo, poder dizer é estar de acordo com um estilo de vida, e este, contudo, para todos aqueles que o possuem se apresenta como uma norma invisível, que lhes fundamenta a fundo; a respeito disto Wittgenstein pretendia mostrar que de dentro do habitual, há ainda um outro maior, por assim dizer, mais verdadeiro, resgatando a linguagem de seu uso metafísico de volta ao seu uso coletivo, isto é, perfazendo a passagem, num gesto de alteridade, do habitual particular para um habitual (em) comum, de forma a evitar, por exemplo, o que se percebe nas críticas de Wittgenstein a Frazer: “Que estreiteza da vida mental da parte de Frazer! E que impossibilidade de conceber uma outra vida diferente da inglesa do seu tempo! Frazer não consegue pensar em nenhum sacerdote que não seja, fundamentalmente, um pároco inglês do nosso tempo, com toda a sua estupidez e debilidade?”⁸⁵.

Deste esforço, além do que haveria de deflagrador na identificação das características do pensamento dogmático, viria à luz de imediato, ou até mesmo numa anterioridade, o desdobramento daquela atitude sobre si mesma, ampliando assim sua importância num recuo no ponto de mira, ao ter atingido de modo completo Wittgenstein ele próprio. Levando em consideração o enfrentamento de Wittgenstein contra a sua produção anterior, tudo o que ele define nas *Investigações Filosóficas* como origem das

⁸³ Wittgenstein promovia neste período a todo tempo a identificação de seu trabalho com o ofício de um desenhista, tal imagem de labor, fora também explorada em meu artigo já referido. Da minha perspectiva, concluo que este reconhecimento se fundaria, e assim, se completaria também, tendo em vista, que as *Investigações Filosóficas* comprometer-se-iam enquanto um *álbum* de esboços/*sketches* de paisagens de nossa cultura. E se considerássemos a reflexão como um autorretrato filosófico: “O pensador assemelha-se muito ao desenhador cujo objetivo é representar todas as inter-relações entre coisas.”? In: WITTGENSTEIN, 1980, p.27.

⁸⁴ *Investigações Filosóficas* §109 “[...] Não se permite haver nada hipotético em nossas considerações. Toda *explicação* tem que ir embora, e só a descrição andar no seu lugar. E esta descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos. Estes, certamente, não são empíricos, mas são resolvidos por uma inspeção no modo de trabalho da nossa linguagem, e, na realidade, de tal modo que este se reconhece: *contra* um impulso a não se compreendê-lo. Estes problemas são resolvidos não pela apresentação de novas experiências, mas pela compilação do que que é há muito conhecido. **A filosofia é uma luta contra o feitiço da nossa compreensão pelos meios da nossa linguagem.**”.

⁸⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. Trad. e edit. João José de Almeida.; **Observações sobre "o ramo dourado" de frazer**. Porto; Lisboa: Deriva, 2011, p.35.

confusões gramaticais ou das supostas “doenças” filosóficas, deveria, sobretudo, ser aplicado também sobre as considerações do *Tractatus Logico-Philosophicus*. Esta é a mesma tese defendida por Stephen Mulhall, ao problematizar a descontinuidade entre a primeira parte da série (§89- 108, 1937) e a segunda (§108b- 133, 1931)⁸⁶. As assertivas que compõem de forma ampla a série de 1931, que tratam de marcar a natureza e os limites da filosofia, só são compreendidas, em seu próprio discurso dramático, a partir apenas da inclusão da série de 1937, que por antecipá-las na disposição textual, servem como pano de fundo devido à crítica que se estabelece contra a idealização da lógica e da noção de linguagem que caracterizava o *Tractatus*. Com isso, devemos ter em mente que um dos horizontes de leitura imediata das *Investigações Filosóficas* é a própria crítica de Wittgenstein ao que vem expresso no *Tractatus Logico-Philosophicus*, como ele mesmo declara, tais escritos tinham como principal motivo: “a cura das minhas dores de estomago”.

Uma vez que o estilo como podemos desprender do que por Buffon reflete Wittgenstein, e ainda por muitas outras passagens, é aquilo que por seus termos define o homem ele próprio, ou seja, o estilo é indistinguível da pessoa ela mesma, as *Investigações Filosóficas* se revelariam nada mais que as tentativas e as aproximações de uma conversão a uma nova vida⁸⁷, que pressuporia uma eticidade em relação a si própria na condição de um cuidado de si; neste processo tudo se daria sob o aspecto de uma *elaboração* (*áskesis*), elaboração de si simultaneamente a elaboração de uma escrita de si e vice-versa – afinal o que é o estilo senão inscrever-se? – que se vinculariam na intenção de propiciar um novo estilo em sua completude, que se traduziria e que estaria em jogo tanto na própria escrituração, isto é, na sua nova forma de pensamento e no seu novo método de análise da linguagem em contraste como o seu anterior, quanto na obtenção, por um movimento global da existência, de uma nova vida já convertida. É com esta hipótese, a de que por esta via justamente, a saber, que o conjunto de reflexões de Wittgenstein se reproduziriam tendo por base a consideração de que o que importa em termos filosóficos é a conexão entre a expressão dos pensamentos e a

⁸⁶ Cf. MULHALL, Stephen. “Philosophy’s hidden essence”, In: AMMERELLER, Erich; FISHER, Eugen (Coaut. de). **Wittgenstein at work: method in the Philosophical investigations**. London: Routledge, 2004, p.89-133.

⁸⁷ Cf. A noção de conversão e a de conversão a si mesmo (*epistréphein pròs heautón*) que Foucault constrói a fim de entender algumas técnicas de si presentes no período antigo e também no cristianismo em sua aula de 10 de fevereiro de 1982, primeira hora. Apesar de ser assunto central dos capítulos posteriores, para o conceito de *áskesis* que logo o segue, conferir aula de 24 do mesmo mês, na qual Foucault define o escopo desta elaboração de si enquanto a prática ou o conjunto de exercícios/técnicas que promoveriam a incorporação no sujeito de um dizer-verdadeiro, ou ainda, de um estilo. Ambas as aulas se encontram, In: FOUCAULT, 2004, p. 253-281/351-399.

atitude frente à existência, unidos na realização de um estilo, que se poderia romper de vez com aquela separação artificial entre um supostamente primeiro e um segundo Wittgenstein, concedendo enfim um critério único e abrangente de apreciação e interpretação para a sua obra. Contudo, providenciar esta “visão panorâmica” como seus “elos intermediários”, realizar toda a extensão destes dois extremos, reconstituir as diversas práticas de si empregadas desde o *Tractatus Logico-Philosophicus* até as *Investigações Filosóficas*, é, sem dúvida, uma tarefa possível sob este critério suscitado acima, embora, esta já é uma outra narrativa, a qual esta própria intenta apenas aponta-la ou sugeri-la.

Se nas produções posteriores de Wittgenstein temos certo êxito em estabelecer a evidência de que a elaboração de um estilo é central, no *Tractatus* não poderíamos dizer que o mesmo se dá facilmente, ou, contudo, não tão a frente de nossos olhos. A princípio porque a linguagem no *Tractatus* só se determina a partir do escopo do que pertence ao mundo fenomênico, isto é, o fato de haver certo paralelismo entre o conjunto de proposições possíveis de serem enunciadas e o conjunto daquilo que porventura possa aparecer no mundo físico, fazendo com que o que é da ordem do valor, fique fora dos limites do expressível e do mundano, como se fosse a ele reservado um outro âmbito, sendo este de natureza, a primeira instância, transcendente. Nesta altura encontramos um problema, visto que o estilo ele-próprio justamente contém-se, e é difícil imaginá-lo diferentemente, numa esfera pertencente ao espaço delimitado pelo valor. Para resolver tal questão teríamos que supor, a fim de continuar impondo como importante uma noção de estilo em Wittgenstein, que o que é mais pertinente não estaria presente em seu livro, o que eventualmente não seria um impasse, pois mesmo Wittgenstein recorrera a esta circunstância na intenção de responder em que consistia a sua obra e o mérito em publicá-la ao editor Ludwig von Ficker, também escritor e responsável por publicar em Innsbruck um periódico de Karl Kraus nomeado *Der Brenner*:

[Carta de Wittgenstein a Ficker, sem data, provavelmente, Nov. de 1919.]

The work is strictly philosophical and the same time literary, but there is no babbling in it. [...] I once wanted to give a few words in the forword which now actually are not in it, which, however, I'll write to you now because they might be a key for you: I wanted to write that my work consists of two parts: of the one which is here, and of everything which I have *not* written. And precisely this second part is the important one. (MONK, 1991, p.177-78.).

É sabido que por volta de 1919, intervalo entre o término da escrita do *Tractatus* e a sua devida publicação, configurou-se um período de severa aflição para Wittgenstein, que ao deparar-se com as sucessivas recusas editoriais, depois de ter recorrido aos editores de

Weininger, Kraus, Frege e até mesmo, têm-se notícia, que Rilke também se envolvera indiretamente nesta procura, a notificação consoladora só adveio mais tarde com a oferta de Russell em publicar seu livro na Inglaterra. Ainda assim, Wittgenstein reagiu a estas recusas com um desespero completo que afetava sua crença na qualidade de sua recém obra filosófica, e por extensão, em si mesmo. É concomitante a este período também a predominância do suicídio enquanto tema de suas reflexões e conversas.

Nestes acontecimentos, talvez, nos quais Wittgenstein se encontrara obrigado a justificar-se ou apresentar o *Tractatus*, dirigindo a atenção de seus interlocutores ao que facilitaria uma disposição favorável à compreensão de sua obra de modo devido, momento de reinterpretação, de evidenciação de seus ditos e intenções, o que em muitas trocas de correspondência vem acompanhado de um tom de súplica a favor de que sua obra fosse publicada, nos deparamos com informações de crucial importância sobre a natureza do *Tractatus* na própria ótica exclusiva de Wittgenstein. A partir destas disposições, é possível asseverar que na perspectiva de Wittgenstein o *Tractatus* se encontraria, em sua composição ela mesma, na condição de uma *forma irreduzível*, isto é, a singularidade específica manifestada pela unidade do estilo da obra, ausente de qualquer heterogeneidade entre forma e conteúdo, entre letra e espírito, seria o único meio possível de estabelecer o que nela se encontrava contido e o que, ao seu ver, constituía-se o mais essencial, mesmo que nela não se estivesse presente, pelo menos não evidentemente numa forma verbal. Ademais, esta dificuldade enfrentada por Wittgenstein estaria ainda em muito relacionada ao que poderíamos chamar, segundo sua visão, de uma projeção de sua obra ao âmbito literário; o *Tractatus Logico-Philosophicus* exigiria para si um gênero de escrita tão diverso que apenas o campo da literatura poderia garantir o seu lugar de direito.

Como havíamos sugerido, visto que o campo do expressível se configuraria no *Tractatus* a partir das proposições vinculadas à descrição do mundo, numa relação projetiva ao conjunto dos fatos possíveis, as sentenças, assim sendo, se coadunariam por serem todas significativas de mesmo modo, todas pertencentes a uma mesma espessura, como nos elucida o aforismo 6.4: “Todas as proposições têm igual valor”, isto é, justamente, por estarem numa relação isométrica, revertendo o aforismo em sua acepção negativa, veríamos que, na verdade, as proposições não possuem, de fato, valor algum. O que se propõe não é a diferenciação entre as sentenças valorativas e as sentenças empíricas, mas a deflagração de um limite – só há pois sentenças -, visto que a linguagem é o que é, é apenas possível que o que é de valor permaneça fora de seus limites, e que nada tenha a ver como o que nela e por

ela se suceda. Em outras palavras, o valor enquanto tal deveria permanecer, na medida em que se pretende naturalmente enquanto valor, fora do ser e estar assim da linguagem, fora do que é exclusivamente contingente (6.4, 6.41⁸⁸). Esta mesma suposição torna indispensável uma transposição equivalente ao mundo dos fatos, como bem sugere Bouveresse⁸⁹, pois no escopo dos eventos, não poderia haver também um critério distintivo, ou seja, todos os eventos são igualmente próximos (ou igualmente distantes) um dos outros, não existindo entre eles algo dissonante. Como já fora asseverado tudo no mundo é casual. Assumindo ainda a ausência de conexão entre a minha Vontade e o que acontece no mundo (6.373⁹⁰), concluiríamos ainda que não se poderia de igual modo nem distingui-los ao menos, alegando como razão a presença ou a ausência em determinados eventos de uma adequação às minhas projeções volitivas. Dado que a necessidade é uma característica intrínseca apenas à lógica, não haveria nenhum vínculo lógico entre a minha Vontade e o mundo (6.374⁹¹).

Disto se incorre que as proposições referentes a juízos valorativos pertencentes ao campo do gosto, as sentenças estéticas, e as referentes ao comportamento moral, as sentenças ou prescrições éticas, ao serem repassadas nesta perspectiva crítica, tornaram-se *contrassensos*⁹² (*Unsinn*), aproximações absurdas de expressar na linguagem o que por ela não é alcançável. Amelia Valcárcel⁹³ parece atribuir justamente a essa similitude fundamental um dos motivos possíveis para que Wittgenstein tenha, de fato, as aproximado “*Ethik und Ästhetik sind eins*” (6.421), na medida em que, em ambos os casos, tais esferas se excluem de

⁸⁸ 6.4 Todas as proposições têm igual valor.

6.41 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor.

Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser assim é casual.

O que o faz casual não pode estar *no mundo*; do contrário, seria algo, por sua vez, causal.

Deve estar fora do mundo.

⁸⁹ BOUVERESSE, op. cit., p.119.

⁹⁰ 6.373 O mundo é independente da minha vontade.

⁹¹ 6.374 Ainda que tudo que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo *lógico* entre vontade e mundo que o garantisse, e o suposto vínculo físico, por seu lado, decerto não é algo que pudéssemos querer.

⁹² A tradução consagrada para o português para o termo *Unsinn* empregado no *Tractatus* como *contrassenso*, ao meu ver, não é muito adequada. Um dos motivos, mais de uma especificidade existente na distância dos idiomas, é que *Unsinn* é uma palavra incontável, não admitindo assim o plural; haveria nisso ainda todo um motivo adjacente, pois, “o negativo do sentido” na filosofia de Wittgenstein seria um todo indistinto, na região do *Unsinn* não haveria distinções qualitativas, encontraríamos um todo amorfo, escapando dos limites da linguagem. Recobrar o *nosense* do inglês, que expressaria uma condição semelhante, poderia nos sugerir a assentir para a conversão do termo, por simplesmente, **absurdo**. Termo que em certa medida também não permite uma acepção plural devido a seu escopo total; um absurdo sempre é um absurdo completo e geral, não importando muito sua dimensão.

⁹³ Cf. Capítulo I (destinado ao *Tractatus Logico-Philosophicus*) In: VALCÁRCCEL, Amelia. Trad. Newton Cunha. **Ética contra estética**. São Paulo, SP: Perspectiva: SESC (São Paulo), 2005, p.1-9.

serem postas em palavras, estão aquém da linguagem, por assim dizer, numa região inefável comum devido ao seu caráter transcendental. Embora, seja razoável, considerando o que vem expresso no *Tractatus*, que a ética e a estética se encontrem fora de todo conteúdo expressivo, não encontraríamos ainda, como sugere Valcárcel, nenhum vínculo explícito que assegurasse aquela relação de identidade (*sind eins*). Na parte anterior analisamos a hipótese de Paul Wijdeveld sobre a razão desta igualdade.

Valcárcel apresenta duas alternativas ao problema: ou algumas proposições do *Tractatus* reivindicam para si a forma aforística – dizem por que querem dizer, sem nenhuma coerência aparente com os demais conteúdos internos – ou para Wittgenstein qualquer tipo de produção estética mobiliza uma ética e vice-versa.

Quanto à hipótese do caráter aforismático de seus escritos, é sabido que Wittgenstein cultivava certo apreço pelo estilo, lia Lichtenberg, Nietzsche (que por sua vez admirava profundamente La Rochefoucauld), Schopenhauer, Kierkegaard e como já muito se apontou seu amigo Karl Kraus. Em certa medida, a concepção de aforismo presente nesses filósofos e escritores se aproxima razoavelmente daquela preenchida pela tradição letrista. Para Barthes, em sua análise das máximas de La Rochefoucauld, a máxima não se constitui apenas por sua sintaxe, aquela que deseja fugir dos aspectos discursivos, mas se situa a partir dos “termos fortes” e de suas relações (comparações e antíteses). O que dá interesse às máximas e aos aforismos, e são as marcas do gênero, são estas partículas imóveis da frase: “cada uma das quais remete a um sentido pleno, eterno, autárquico poder-se-ia dizer [...]”⁹⁴. Se as identificamos, p. ex., em La Rochefoucauld (*amour propre, mérite, jugement, monde*) algo parecido também poderia ser realizado em Wittgenstein (*Leben, Welt, Wille, Darstellung, Ethik, Ästhetik, Satz*) conjuntamente com as suas respectivas relações elaboradas nas proposições.

Contudo, o que presumidamente retirariamos desta proposta de Valcárcel, é que apenas algumas proposições só se estabelecem sob o estatuto da forma breve. São estas que não se justificam, por assim dizer, dentro de uma comunhão com o sistema ontológico-linguístico. Só assim, pela dinâmica da forma que assumem, a saber, o aforismo ele mesmo, é que ganham legitimidade e sentido dentro do quadro do livro. Intuitivamente, poderíamos dizer que tal forma se relaciona com a economia métrica do pensamento desejada por

⁹⁴ BARTHES, Roland. **O grau zero da escrita**: seguido de Novos ensaios críticos. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2004, p.82.

Wittgenstein – *simplex sigillum veri*. Não obstante, essa exclusão dicotômica entre uma parte filosófica dura e outra literária e livre, não favorece de nenhum modo à questão que tanto sensibiliza aqueles que se encontram desorientados pelo ofuscamento do dispositivo livresco do *Tractatus Logico-Philosophicus*, isto é, a questão da busca efetiva pelo o que poderia melhor elucidar aquela conexão sentida no *Tractatus* entre a forma de escrita e a temática filosófica.

A fim de esclarecer a questão, Valcárcel estipula a hipótese de que haveria uma licença artística, na qual se vincularia de algum modo a ética à estética, embora infelizmente ela não tenha levado muito adiante a questão. Só há unicamente este parágrafo citado em seguida sobre o assunto. A autora acaba por se decidir mais a frente em conduzir novamente seus argumentos ao cultivo da forma breve da qual já tratamos antes, a considerando agora apenas sob a condição de um palpite de leitura:

A única forma de dar-lhe um sentido [ao aforismo 6.421] é afirmar que no pensamento de Wittgenstein a arte supõe uma ética, quer dizer, que toda estética leva consigo uma ética sobreposta. A arte é então simulacro e a ética continua sendo inefável. A arte mostra justamente este inefável. É bastante provável que assim seja, a partir de uma **hermenêutica interna** [grifos meus]. Para aboná-la há muitos comentários do autor sobre como um poema, uma forma musical ou arquitetônica conseguem transmitir algo que, se explicado, se perderia. O que se contrapõe à ideia pedagógica da arte, como pretendeu Tolstoi, lido e admirado por Wittgenstein. A arte é pedagógica porque não pretende sê-lo. **Não diz, faz.** (VALCÁRCEL, 2005, p.6).

Em certa medida, poderíamos dizer que a experiência do ético e do estético no *Tractatus* estabelece outra razão enquanto acontecimentos, não exigiria para si mesma, menos realidade ou verdade do que o entendimento objetivo do mundo enquanto fenômeno, este sempre passível de ser condicionado na forma de linguagem. O que haveria, de fato, é antes um outro registro perceptivo, como se prevalecesse algum tipo de comunicação indireta, no qual a arte apareceria, sem dúvida, como um veículo que levaria diretamente a visão de um tipo determinado de vivência, que sobretudo, se auto-realizaria eticamente.

O que é pertinente perceber neste momento, levando em consideração aqueles teóricos do estilo antes mencionados (Dilthey, Spengler, Broch), que de algum modo tentaram reorganizar as relações entre ética e estética, tomando, acima de tudo, como critério a reflexão histórica realizada em termos empírico-especulativos, ou ainda, na maioria dos casos, pela análise da cultura ou pelas comparações entre as noções de estilo de cada época, é que no *Tractatus Logico-Philosophicus* encontraríamos algo totalmente diverso: tudo aquilo

relacionado ao valor, à esfera do ético ou do estético, se apresentaria como uma questão extra-verbal, que nem mesmo seu livro aborda, mas que de certo modo sinaliza ao querer sugeri-las por meio dele. Deve-se ainda acrescentar que no *Tractatus* desaparece o que antes pelo menos era a marca das acepções do estilo do ponto de vista do historicismo, principalmente na análise da cultura promovida por Spengler e Dilthey, isto é, a complacência a um tom cético que acompanhava suas obras. Como se acreditara ter delimitado as fronteiras do dizível, tudo o que se é permitido dizer se é claramente, e a pergunta cética por fundamento para Wittgenstein, nem é ao menos, deste modo, uma atitude ou um pensar irrefutável, já que nem é factível a sua formulação enquanto tal: “O *enigma* não existe. Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se *pode* responder. O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um *contrassenso*, se pretende duvidar onde não se pode perguntar.” (6.5, 6.51). O estilo afastado das concepções culturais aparece desta vez inofensivo ao critério de assertiva do conhecimento, não é mais uma pedra no calçado epistemológico, isto porque no *Tractatus* ele acaba por exigir para si um outro regime de verdade. Quanto a isso, veremos melhor a definição positiva de estilo segundo o *Tractatus* no contexto de nosso último capítulo da parte II.

Parte II. O estilo da filosofia.



Capítulo 1. Pequenas Considerações teóricas sobre a razão da linguagem no *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Tradução do esquema mente-mundo para a linguagem - A essência da proposição - As expressões declarativas - “O meu trabalho estende-se dos fundamentos da lógica em direção à natureza do mundo” - O estado de possibilidade do mundo - A hierarquia entre fatos e proposições - O atomismo lógico - A simplicidade dos objetos e dos nomes - A proposição e os fatos são articulados - A bipolaridade das proposições elementares e a tabela de verdade - O primeiro princípio de coordenação entre o mundo e a linguagem: a significação (*Bedeutung*) - A forma lógica - O segundo princípio de coordenação entre o mundo e a linguagem: o sentido (*Sinn*) - A forma geral da função de verdade - O quadro de distribuição das proposições

Numa ocasião anterior, analisamos aquela capacidade a qual denominamos imaginação reprodutora, faculdade, por assim dizer, fundamental para o estabelecimento da teoria pictórica, que poderia ser traduzida como um certo modo de representação que exigiria uma permuta projetiva entre, por um lado, a imagem mental afiguradora, e por outro, o fato afigurado. Deste modo tratamos exclusivamente da relação entre a competência da imaginação e os fenômenos factuais. Desta vez, e de maneira muito breve, porque muito do que aqui vem expresso pode ser encontrado abundantemente em alguns manuais que abordam a concepção de linguagem do *Tractatus*, nos ocuparemos justamente da tradução desta correspondência já existente entre o pensamento e o mundo para o domínio da linguagem propriamente, sem que deixemos de atender sua hierarquia, suas regras e esquemas formais próprios.

Sem maiores rodeios, alguém poderia asseverar, e com razão, que a principal investigação do *Tractatus Logico-Philosophicus* diz respeito à essência da proposição. Na esteira das investigações entre lógica e linguagem, podemos citar aqui o percurso que vai de Aristóteles a Gottlob Frege, Wittgenstein dá continuidade a ideia de que a proposição substitui, sem maiores danos e com maior precisão, o próprio conceito de linguagem. Assim, toda a linguagem para Wittgenstein é proposicional. A propósito, o próprio *Tractatus* a princípio se chamaria *Die Sätze*, nome escolhido por Wittgenstein. O *Tractatus Logico-Philosophicus* surge como uma sugestão de G. E. Moore em paródia ao nome de uma das obras de Spinoza.

A linguagem tractariana é restritamente declarativa, as expressões significativas são

necessariamente proposições, isto é, referem-se objetivamente ao mundo e estruturam sempre no espaço lógico uma condição de verdade: são ou verdadeiras ou falsas. É interessante notar, que uma proposição, devido a sua própria natureza, não estabelece *a priori* a decisão de seu valor de verdade, apenas expõe uma certa possibilidade, isto é, uma situação, que caso corresponda a um fato atual, a sentença que a expressa será considerada verdadeira. Desse modo, se é possível dizer algo sobre a realidade, então deve haver algo comum à realidade na linguagem, algo compatível ao nosso modo de dizer, ou seja, a realidade se define por um modo em comum à linguagem e não de algum outro modo. Wittgenstein, ao compor o *Tractatus*, desejava exatamente isto: constituir as precondições do mundo a partir das precondições estruturais das proposições significativas. Nos *Notebooks* 1914-16 (1961) já se encontra essa noção de isomorfismo, que irá guiar a filosofia do *Tractatus*, entre mundo e linguagem: “o meu trabalho estende-se dos fundamentos da lógica em direção à natureza do mundo”.

Wittgenstein ao considerar que o mundo – a ontologia exposta pelo *Tractatus* – compartilha do mesmo fundamento que a linguagem, faz com que este mundo seja definido segundo as condições que estruturam essa mesma linguagem representada na obra pela proposição. Se a proposição apenas declara uma possibilidade, um fato possível, então deve também existir no mundo algum estado de possibilidade, algum estado de contingência.

Como se pode ver, a ontologia do *Tractatus* depende das considerações sobre as condições necessárias para que a proposição seja significativa, ela é constituída a partir das orientações que Wittgenstein assume quanto à natureza da proposição. Porém, as poucas proposições que cuidam desse assunto são expostas inversamente, antes daquelas que tratam sobre a linguagem, essas proposições relacionadas à ontologia aparecem em bloco, logo no início da obra [1–1.21] e espalhadas pela obra em sua distribuição, causando um efeito retórico de reversibilidade. Inverteremos a ordem da exposição diferentemente da que existe no *Tractatus* para evidenciar, na verdade, a hipótese de que a sua ontologia é definida pela sua noção de linguagem.

Na metafísica do *Tractatus*, aquela que estipula as condições de possibilidade da proposição, há uma exposição de uma série de conceitos que asseguram o isomorfismo entre mundo e linguagem. Apesar da ausência no *Tractatus* de uma apresentação sistemática da sua concepção quanto à constituição da linguagem, e simultaneamente também a do mundo, alguns interpretes sinalizam essa possível hierarquização:

Der Satz (proposição) - *Tatsachen* (fato).

Der Elementarsatz (proposição elementar) - *Sachverhalte* (estado de coisas).

Name (nome) – *Gegestand* (objetos).

O estrato inferior dessa estrutura é composto por nomes que são referentes aos objetos simples presentes enquanto possibilidade no mundo. Um nome é o que ele é por *a priori* definir todas as suas ligações possíveis com outros nomes, assim como um objeto é o que ele é por *a priori* também definir todas as suas ligações possíveis com outros objetos. Os nomes e objetos se combinam de forma imediata (*unmittelbarer*) [4.221]⁹⁵ estruturando de um lado as proposições elementares e de outro os estados de coisas. Estes objetos constituem a substância do mundo [2.021]⁹⁶, correspondem a sua forma fixa, são permanentes, inalteráveis. Só é a partir deles que se pode definir a determinação do sentido de uma proposição. Sem eles, os nomes não remeteriam a nada do mundo, não significariam. Contudo, os nomes apenas significam no contexto proposicional, apenas quando articulados afiguram uma situação, do contrário, são apenas entidades soltas sem formarem um sentido; não conseguiriam propor uma condição de verdade, nada descreveriam. Os objetos sem a sua articulação no estado de coisas, ou seja, tomados isoladamente também são apenas condições transcendentais, pois não participam do nível fático, não conseguem se apresentar ontologicamente.

É conveniente agora alertar contra possíveis mal-entendidos. Ao contrário de outros projetos filosóficos, que consideram os objetos empíricos como os objetos de composição real da linguagem, Wittgenstein considera que mesmo os objetos empíricos já são combinações de objetos simples (fatos), pois os objetos empíricos se apresentam ainda suscetíveis à análise, são ainda proposicionais, carregam em si uma vasta relação lógica. É nisto que consiste o seu “atomismo lógico”. O *Tractatus* apresenta aqui uma variação essencial na tradição filosófica:

Ora, isso significa que, a rigor e contrariamente a toda a tradição filosófica anterior ao *Tractatus*, não há objetos no mundo. A análise dos fatos complexos só leva a outros fatos, ou seja, os elementares. Cada uma das coisas do mundo, tais como este livro, aquela porta, essa pessoa, aquele animal [...] revelar-se-á um conjunto articulado de fatos atômicos [elementares]. Essas “coisas” ou “objetos” são, na realidade, fatos complexos. (PINTO, 1998, p.186).

⁹⁵4.221 É óbvio que devemos, na análise das proposições, chegar a proposições elementares, que consistem em nomes em ligação imediata.

Levanta-se aqui a questão: como se origina a ligação proposicional?

⁹⁶ 2.021 Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos.

É importante ainda destacar que as precondições da linguagem, por obviamente serem anteriores a ela, não podem ser colocadas na forma de linguagem. Assim, todo o encadeamento do *Tractatus* não passa de pressupostos teóricos, que devem ser admitidos na tentativa de compreender a constituição da linguagem. Eles não fazem parte da experiência, nem são formas, por assim dizer, aplicadas prontamente à linguagem ordinária, são a casa de máquinas inacessível do funcionamento da linguagem.

Sobre a relação entre os objetos e os nomes podemos fazer ainda as seguintes considerações. Seu relacionamento se pauta pelo princípio da referência, isto é, que um nome possa substituir um objeto na proposição. Contudo, para que a referência se dê paralelamente, um a um, é preciso que o nome se apresente como um sinal simples/primitivo [3.23, 3.26]⁹⁷, que não possa mais ser desmembrado. Da mesma forma, Wittgenstein estipula que os objetos sejam também simples, isso devido a sua compreensão do conceito de substância, derivado de uma interpretação atômica do mundo. A substância conceitualmente não pode ser composta, ou seja, ela não é mais desagregada em partes, não é mais analisável. Portanto, não há análise dos objetos, pois eles são pontos transcendentais, precondição anterior da existência dos fatos.

Assim sendo, se os objetos estabelecem ligações, se articulam, e se combinam com outros objetos, e só assim alcançam uma existência de fato, tiramos daí que, o que vale na compreensão da participação dos objetos na constituição dos estados de coisas são suas combinações efetivas:

Objetos, pelo contrário, desfrutam de uma existência necessária. Eles são o que Wittgenstein chama de substância do mundo – constituem a forma fixa e invariável comum às diversas fisionomias que o mundo pode assumir. Dito de outra maneira: as ligações entre objetos são o que há de mutável e contingente no mundo, enquanto os objetos são o que há de fixo e permanente. (MARQUES, 2005, p. 34).

Vale o mesmo para aqueles que os substituem na linguagem: os nomes.

Com isso, os objetos são as formas fixas do mundo, enquanto as suas ligações encenam toda a possibilidade ontológica: os mundos possíveis [2.024, 1]⁹⁸. Os nomes são a forma fixa da linguagem, enquanto as suas ligações encenam toda a descrição possível; tudo

⁹⁷ 3.23 O postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido
3.26 O nome não pode ser mais desmembrado por meio de uma definição: é um sinal primitivo.

⁹⁸ 2.024 A substância é o que subsiste independentemente do que seja o caso.

1 O mundo é tudo que é o caso.

o que pode ser dito com sentido. Assim como a linguagem, também o mundo se estabelece por contingência, o mundo nada mais é do que um entre mundos possíveis. É importante destacar que o nosso mundo constitui, na verdade, um subconjunto especial da realidade: aquele formado pelos estados de coisas existentes.

Dando continuidade à exposição, as proposições elementares, o conjunto articulado mais simples de nomes, se ocupam meramente de declarar a possibilidade de um estado de coisas, descrevem a sua existência ou a sua inexistência [4.21, 4.25].⁹⁹ A proposição elementar coloca a possibilidade de um fato existir ou não. Ao declarar uma proposição elementar **p**, apresentamos a possibilidade de um estado de coisas, se sua existência for efetiva no mundo sobre o qual descrevemos temos a sua verdade, e caso tenhamos a sua inexistência a sua falsidade. **p** estabelece a seguinte condição de verdade:

4.31 Podemos representar as possibilidades de verdade por meio de esquemas da seguinte espécie (“V” significa “verdadeiro”, “F” significa “falso”. As séries dos “V” e “F” sob a série das proposições elementares significam, num simbolismo facilmente compreensível, as possibilidades de verdade dessas proposições):

<i>p</i>	<i>q</i>	<i>r</i>	<i>p</i>	<i>q</i>	<i>p</i>
V	V	V	V	V	V
F	V	V	F	V	F
V	F	V	V	F	
V	V	F	F	F	
F	F	V			
F	V	F			
V	F	F			
F	F	F			

Como havíamos visto, há no *Tractatus* um pressuposto de que exista algo de inalterável, de ponto comum, para que a linguagem consiga manter alguma relação especular com o mundo. Se o *Tractatus* propõe o isomorfismo entre mundo e linguagem, deve existir em seu argumento algum centro entre esses dois meios. Em síntese, o **primeiro** princípio de coordenação entre mundo e linguagem, como já foi exposto, é a possibilidade de um nome simples referenciar a um objeto simples nas proposições elementares. Este é o princípio da *significação* (*Bedeutung*). Do contrário, segundo Wittgenstein, seria impossível a

⁹⁹ 4.21 A proposição mais simples, a proposição elementar, asseve a existência de um estado de coisas.

4.25 É verdadeira a proposição elementar, então o estado de coisas existe; é falsa a proposição elementar, então o estado de coisas não existe.

determinação do sentido de uma proposição, pois é necessário que a proposição remeta para fora da linguagem, senão o seu sentido dependeria de uma outra proposição, em um processo de regresso *ad infinitum* [2.0211]¹⁰⁰.

Nesta mesma perspectiva, a proposição **p** nos coloca a exigência de outro princípio de coordenação apresentado agora pela tão famosa teoria pictórica do *Tractatus*: que a descrição de uma situação é na verdade uma imagem ou figura (*Bild*) dessa situação, ou seja, a descrição se apresenta tal como a situação e mantém com a situação um isomorfismo quanto a sua forma. Produzir imagens é descrever uma situação, expressar que as coisas estão de certa maneira, assim e assim. O que é categoricamente necessário para que exista uma afiguração é que entre a figuração e o afigurado possa existir uma forma comum. A teoria pictórica é exatamente essa ideia, de que para uma descrição atingir a sua situação correspondente, ela deve ter com essa situação uma certa relação em que ambas compartilhem da mesma forma, da mesma armação lógica. Essa forma lógica (*logische Form*) é tanto o princípio de organização dos estados de coisas (forma da realidade – *Form der Wirklichkeit*) como das proposições (forma de afiguração – *Form der Abbildung*). Para um melhor esclarecimento, nestas proposições Wittgenstein expõe esse princípio a partir da importância que a lógica começa a alcançar nesse momento da sua obra:

4.05 A realidade é comparada com a proposição.

4.06 A proposição pode ser verdadeira ou falsa só por ser uma figuração da realidade.

2.18 O que toda figuração [imagem], qualquer que seja sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – afigurá-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade.

2.161 Na figuração [imagem] e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro.

4.015 A possibilidade de todos os símiles, de toda a figuratividade de nosso modo de expressão, repousa na lógica da afiguração.

A forma lógica é o ‘comando’, a regra que constitui os fatos tais como eles se apresentam e que indica às proposições (se elas “quiserem” afigurar realmente uma situação) a forma correta de afiguração a ser seguida. Portanto, a forma lógica aparece como um eixo constituinte afastado que vincula os fatos e as proposições, é nela que se

¹⁰⁰ 2.0211 Se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira uma outra proposição.

apoia a proposição ao poder declarar independentemente da existência ou da inexistência (no mundo descrito) do fato. Por esse mesmo motivo, Wittgenstein declara a possibilidade de apreendermos algo a partir de uma proposição falsa [4.023]¹⁰¹, pois mesmo assim ainda se mostra, é claro, toda a sua estrutura formal, mesmo sendo falsa ela compartilha com a forma da realidade uma armação lógica. Desse modo, o **segundo** princípio de coordenação estabelece que as articulações de objetos e as articulações de nomes dividem da mesma forma estrutural. E essa forma estrutural é lógica. Este é o princípio do *sentido* (*Sinn*).

Passamos a ver então, que todo esse desenvolvimento conceitual é acompanhado paralelamente de um trabalho sobre a aplicação da lógica e sobre a sua própria natureza. Wittgenstein ora a coloca como ferramenta de auxílio na procura por evidências a fim de legitimar o seu modelo proposto de linguagem, ora como o próprio objeto de investigação. Se **p** como observamos corresponde a uma proposição elementar, então, $\sim p$, $p \rightarrow q$, $\sim p \wedge p$, $p \vee (q \rightarrow p)$, etc., estas proposições complexas com seus conectivos lógicos correspondentes, não seriam mais do que o resultado de sucessivas funções de verdade aplicadas sobre as proposições elementares **p** e **q**, tomas enquanto base desta operação. Deste modo, a operacionalização da forma lógica teórica equivaleria à forma geral da proposição (forma geral da função de verdade): $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$, na qual se lê que dado um conjunto $\bar{p}$, de proposições elementares, ao selecionarmos dentre elas certas proposições $\bar{\xi}$, teríamos todo o arranjo de encontros possíveis destas proposições, após ter havido uma distribuição completada e relacional dos valores de verdade destas mesmas proposições $N(\bar{\xi})$, isto obtido por meio de um padrão notacional único traduzido pelo conectivo de *Scheffer*.

Com esses pressupostos, podemos chegar a entender a proposição 5.101 vislumbrando a sua devida importância. Nesta proposição, Wittgenstein lança mão de uma notação na tentativa de ilustrar toda a sua “teoria” construída até então, o que temos a partir disso é um - quadro lógico ou um painel de relações lógicas:

5.101 As funções de verdade de um número qualquer de proposições elementares podem ser inscritas

¹⁰¹ 4.023 A realidade deve, por meio da proposição, ficar restrita a um sim ou não.

Para isso, deve ser completamente descrita por ela.

A proposição é a descrição de um estado de coisas.

Como a descrição de um objeto o descreve pelas propriedades externas que ele possui, a proposição descreve a realidade pelas propriedades internas que esta possui.

A proposição constrói um mundo com a ajuda de uma armação lógica, e por isso pode-se muito bem ver na proposição como está, se ela for verdadeira, tudo que seja lógico. Pode-se *tirar conclusões* de uma proposição falsa.

num esquema da seguinte espécie:

(V V V V)	(p, q)	Tautologia (Se p, então p; e se q, então q) ($p \supset p \cdot q \supset q$)
(F V V V)	(p, q)	em palavras: Não ambos p e q. ($\sim(p \cdot q)$)
(V F V V)	(p, q)	em palavras: Se q, então p. ($q \supset p$)
(V V F V)	(p, q)	em palavras: Se p, então q. ($p \supset q$)
(V V V F)	(p, q)	em palavras: p ou q. ($p \vee q$)
(F F V V)	(p, q)	em palavras: Não q. ($\sim q$)
(F V F V)	(p, q)	em palavras: Não p. ($\sim p$)
(F V V F)	(p, q)	em palavras: p ou q mas não ambos. ($p \cdot \sim q \vee \sim p \cdot q$)
(V F F V)	(p, q)	em palavras: Se p, então q; e se q, então p. ($p \equiv q$)
(V F F F)	(p, q)	em palavras: p
(V V F F)	(p, q)	em palavras: q
(F F F V)	(p, q)	em palavras: Nem p nem q. ($\sim p \cdot \sim q$) ou ($p q$)
(F F V F)	(p, q)	em palavras: p e não q. ($p \cdot \sim q$)
(F V F F)	(p, q)	em palavras: q e não p. ($\sim p \cdot q$)
(V F F F)	(p, q)	em palavras: q e p. ($q \cdot p$)
(F F F F)	(p, q)	Contradição (p e não p; e q e não q.) ($p \cdot \sim p \cdot q \cdot \sim q$)

É com a proposição 5.101, que Wittgenstein introduz as diferenças na lógica, tão caras para a filosofia do *Tractatus*, entre *mostrar* (os extremos do quadro: a tautologia e a contradição, que apresentam apenas aspectos formais da linguagem e nenhum conteúdo empírico) e o *dizer* (o que podemos chamar de o ‘recheio’ do quadro: proposições que por constituírem valores de verdade, de fato, conseguem descrever situações). O que ficaria de fora deste mesmo quadro, isto é, proposições nem empíricas nem analíticas, constituíram o que Wittgenstein entende por absurdas ou de contrassensos (*unsinn*). Podemos a partir deste aforismo, encontrar novamente a característica marcante da filosofia do *Tractatus*: um modo de raciocinar procurando estabelecer limites, na ocasião, os limites da proposição significativa, e com isso, ficaria determinado o que é próprio, de modo geral, da linguagem, e conseqüentemente, se determinaria também uma clausula ou condição restritiva para as coisas expressas por todo o seu próprio livro.

Capítulo 2. O misticismo lógico, o paradoxo do milagre e a fisionomia do espírito.

A cena particular da gramática da religião das preleções de 1938 – A prática do reconhecimento fisionômico – “Pensarei em você após a minha morte, se tal for possível” – A situação das preleções de 1939 – Os enunciados éticos e religiosos são ridículos? – A *conferência sobre ética* de 1929 – A diferença de juízos entre 1929 e 1938 – A similaridade entre o *Tractatus* e a *Conferência* pela via do paradoxo do milagre – Ética enquanto o sentido último da existência – proposições relativas versus proposições “absolutas” – “Esta é a estrada correta para *Granchester*” – O critério de inteligibilidade são sempre outras cenas típicas – O *Tractatus* e a impossibilidade de se exprimir o valor – Uma ética não consequencialista e não deontológica – A “experiência” do valor – As gramáticas do *assombrar-se* e do *estar seguro seja lá o que aconteça* – O mau uso de nossa linguagem – O símile vazio e a situação paradoxal das proposições sem referente – Uma outra versão contida nas preleções de 1938 – A gramática do representar não é homogênea – O outros jogos de linguagem existentes – A descrição da aprendizagem do jogo de linguagem da religião – A gramática da crença – O problema de linguagem é um problema na linguagem: as confusões gramaticais – “O Olho de Deus tudo vê” – O critério inteligibilidade advém do que o interlocutor assume – A suposição como fonte de desacordo – *Conferência*: perspectivismo versus contrassenso – A luta própria da tendência do espírito humano – A volta da referencialidade enquanto critério de significação – O paradoxo do milagre – O olhar do místico – O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é – O fundamento da “experiência” do valor como a apreensão da totalidade do mundo – A modalidade intuitiva – A ética enquanto uma **maneira** de estar no mundo – A faculdade do coração – A *parrhesía* como forma de sugestão e transmissão da intuição – A fisionomia do espírito – A filosofia do *Tractatus* quer “significar o indizível ao representar o dizível” – A tentação em explicitar o espírito.

Wittgenstein dá início a uma das palestras destinadas a abordar a crença religiosa (delas o que temos são algumas anotações de seus alunos: Rush Rhees, Casimir Lewy, Maurice Drury, Yorick Smythys, etc.), realizadas em Cambridge no verão de 1938, imaginando uma cena inusitada, todavia, pungente. Caso tal situação hipotética fora, na verdade, recolhida de algum contexto real de enunciação, este bem poderia remeter a um tempo propriamente pessoal e antecedente, recuperando de algum modo aquelas circunstâncias vivenciadas por Wittgenstein na primeira grande guerra.

Antes de tudo, é interessante notar o efeito causado pelo procedimento de disposição desta sentença e obviamente de todas as outras que dão sequência a sua exposição. Elas simplesmente irrompem – ficam ali estampadas –, precedendo toda e qualquer necessidade de uma articulação de análise. Assim, por meio destes quadros,

fica sugerido ser necessário a nos, que os assistimos até então como se deles não fizéssemos parte, invocar também situações típicas semelhantes. Esta atitude solicitada nos direcionaria a reaprender a rever as situações nas quais é natural o aparecimento daquelas expressões sugeridas. Este é o método definitivo, sem dúvida, empregado constantemente por Wittgenstein, e é ele essencialmente uma prática de reconhecimento fisionômico. Nos instantes de meta-análise, Wittgenstein caracterizava seu novo método tal como, p.ex, uma fotografia coletiva a fim de destacar o que é típico num conjunto de retratos – procedimento inspirado nominalmente pelos experimentos de Galton -, ou ainda, como um álbum orgânico da história natural do homem, a forma de organização textual subsidiária às *Investigações Filosóficas*, na qual estaria agrupado um ilimitado conjunto de esboços de paisagens enunciativas possíveis.

A apresentação desta sinopse das banalidades, como Wittgenstein nomeara, agenciaria nesses casos duas determinações concomitantes. Por um lado, haveria assim a reconstrução de uma cena particular, que se comprometeria de imediato com a própria condição de entendibilidade de sua enunciação, de seu sentido ou em todo caso com a sua validade sentencial ela-mesma. Por outro, causaria o despertar de nossa capacidade intrínseca de completarmos o que se afigura explicitamente enquanto estratégia comunicativa com as condições implícitas fundacionais, das quais partilhamos, na medida em que todos nós estamos de acordo com o escopo da forma de vida humana. Retira-se daí que a noção de forma de vida (*Lebenform*) para Wittgenstein, incluindo sem exceção a nossa, não tolera uma perspectiva dogmática ou prescritiva, todavia, se constitui por uma forma de acumulação¹⁰², privilegiando apenas o método descritivo, a exploração do conjunto de feições conhecidas, como método positivo. Certa parte da filosofia de Wittgenstein poderia ser esclarecida como fundada no problema do

¹⁰² A compreensão dos limites de um conceito tendo em vista a perspectiva de defini-lo a partir de um princípio de acumulação, sendo possível assim agregar sob o seu escopo sempre novas extensões, dependeria da possibilidade de visualizar sua definição não simplesmente como uma forma monadológica de sentido, o que Wittgenstein atribui à concepção *fregeana* de conceito enquanto região bem delimitada, mas antes imaginá-lo, como sugere algumas das passagens das *Investigações Filosóficas*, a partir da imagem de um cercado, que sem perder sua efetividade, ainda possui uma abertura, ou como uma imagem desfocada produzida propositalmente para cumprir alguma finalidade requerida, ou ainda de acordo com as estratégias de compreensão do proferimento “Pare mais ou menos aqui”. O que se pretende sugerir é que certos tipos de atitudes em respeito a pretensões comunicativas exigem que o conceito seja definitivamente flexível e se enquadre naquele contexto de enunciação, e deste modo, não haveria outro modo de concebê-lo caso não quiséssemos sucumbir a um *éthos* dogmático. Para se compreender melhor Cf. §69, 71, 77, 79 das *Investigações Filosóficas*; § 71 “Mas um conceito nebuloso é, afinal, um conceito?”, §69 “Como já foi dito antes, podemos – para uma finalidade particular – traçar um limite. Somente por causa disto tornamos o conceito utilizável? Absolutamente, não! A não ser para esta finalidade em particular. Assim como tampouco a medida de comprimento ‘1 passo’ tornou-se útil quando foi dada a definição: 1 passo = 75cm.”.

reconhecimento ou da rememoração daquilo que é, com efeito, óbvio. Assim sendo, poderíamos passar agora propriamente para aquela proposição particular que dá início a palestra, o que quer dizer que seríamos assim convidados a imaginar uma certa cena típica constituinte de um certo modo de vida possível:

Um general austríaco disse a alguém: “Pensarei em você após a minha morte, se tal fôr possível”. Podemos conceber um grupo de pessoas que ache isto ridículo e outro grupo que não ache. (Durante a guerra, Wittgenstein viu pão consagrado sendo carregado em recipientes de aço cromado. Isso o surpreendeu como algo ridículo.) (WITTGENSTEIN, 1970, p.89.)

Embora, este trecho seja circunscrito, ele oferece uma quantidade suficiente de conteúdos para a nossa reflexão. De pronto, percebe-se a existência de algum modo de sobreposição entre a cena evocada, a de um general austríaco, que referindo-se possivelmente a um de seus imediatos ou ainda a uma pessoa genericamente estimada, pretende de modo aparente consubstancializar um voto, ao ter expresso, que caso seja possível, manter firme seu pensamento em seu interlocutor mesmo após sua morte, e entre a própria configuração de uma lembrança recuperada supostamente por Wittgenstein. Vale lembrar que as palestras sobre crença religiosa remontam ao verão de 1938 e que seu texto constitui-se unicamente de notas tomadas por seus alunos presentes nestas preleções, escapando, desta maneira, do que poderia ser um relato literal do que Wittgenstein teria exposto. Consequentemente, não se pode dizer com toda a certeza como esta rememoração por parte de Wittgenstein conjuntamente com o seu juízo (o pão consagrado sendo levado em recipientes de aço cromado durante o combate e isso lhe parecer ridículo) se inscreve internamente em sua exposição. É bem possível que ou ela foi exposta propriamente por Wittgenstein, na condição de mais um arranjo gramatical pertinente ou ela foi atribuída, recorrendo ao conteúdo de uma conversação anterior, por um de seus alunos como um modelo de comportamento daquilo que poderia ser a opinião possível de um dos grupos que se deparassem com aquela sentença. No caso, o grupo que consideraria bastante ridículo tal enunciado.

Caso levássemos realmente a sério, ao menos por razões de especulação teórica, o fato de Wittgenstein ter julgado ridícula tal situação, encontraríamos neste juízo o comparecimento de uma incongruência ou de um desacordo com o que fora expresso em sua conferência sobre ética de 1929. A partir deste instante, iremos considerar as reflexões fundamentais desta conferência sobre ética de 29 como contraponto às palestras sobre crença religiosa de 1938. Esta conferência, sem dúvida alguma, se

avizinha ainda mais às concepções apresentadas no *Tractatus*, e por isso, parece explicitar de modo sucinto e menos hermético sua perspectiva anterior. Além disso, a conferência funda-se por uma razão de ser deceptiva, uma vez que já se demarcava enquanto uma produção de um despistamento ao frustrar as expectativas de seus ouvintes, precisamente o Círculo de Viena. Como sugere Wittgenstein de início, seria importante que caso ele se dispusesse a aceitar fazer aquela comunicação, que ele tratasse de algo que o interessasse verdadeiramente, e isto não diria a respeito, de modo algum, a uma conferência sobre lógica. A confirmação, mesmo neste período, acerca de seu entusiasmo perante à ética, a sua relevância ela-própria comparativamente a outros campos de aplicação filosófica, se harmonizava com o fato de que Wittgenstein insistentemente dizia aos seus editores e as pessoas mais próximas que se coubera ao *Tractatus* articular uma dimensão filosófica particular, esta teria sido predominantemente de conteúdo ético e não lógico.

Contudo, neste ponto, o que nos interessa de fato, antecipando todo o trajeto que levaria às conclusões ali estabelecidas, é justamente aquele seu desfecho grave, no qual Wittgenstein parece contabilizar, como toda a seriedade possível, a entrega e a coragem necessária para defrontar-se ou ocupar-se com as questões da ética:

Toda minha tendência – e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de Ética ou Religião – é correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes de nossa jaula é perfeita e absolutamente desesperançada. A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria (WITTEGENSTEIN, 2009, p.5)

Como podemos pressentir com esta declaração, há uma diferença de posturas apreendidas. Se por um lado, as sentenças, as quais reconhecemos seu cunho ético ou religioso, seriam dignas de um tipo de devotamento na forma de um espanto inescrutável, que, todavia, coincidiria, sobretudo, com nossa própria disposição de querermos ir além dos limites da linguagem, ao pretendermos estabelecer algo que correspondesse ou fundasse o sentido último da vida, por outro lado, tais cenas de enunciação poderiam ser inteiramente rejeitadas ou ironizadas de um modo ou de outro, pelo motivo de nelas haver uma tendência absoluta para a falta de sentido, inclinação, portanto, para o caricaturesco, configurando uma situação absurda, incoerente ou

irrefletida. Por conseguinte, se levantaria como questão; há de fato nestes juízos uma diferença real? E se por ventura ela seja demarcada, ela se baseia em critérios de decidibilidade dissemelhantes ou há certa continuidade ou codependência entre eles? Qual o critério que definiria a possibilidade de ora atribuírmos como disparatados ora não tais proferimentos? Isto poderia ser justificado enquanto um produto de alguma mudança de perspectiva ocorrida na distância temporal dentre a sua conferência para o Círculo de Viena de 29 e seus encontros de 38 com seus alunos em Cambridge?

Embora, haja obviamente alterações marcantes de feição filosófica entre os pensamentos correspondentes de cada época, o que há de definidor ao fundo desta busca pelo critério de enunciação das expressões ético-religiosa seria a concepção, que passara inatingida ou, de certo modo, inalterada, tal como uma verdade hereditária por todos estes anos, proveniente do que haveria de mais essencial internamente ao *Tractatus*, a saber, a polaridade entre as extremidades do *dizer* e do *mostrar*. Como já havíamos sugerido, se no *Tractatus Logico-Philosophicus* sentimos grandes dificuldades de exegese, dado que o livro nos impõe incessantemente a necessidade de extração de seu sentido pelas vias da reordenação, recapitulação e da familiaridade imperativa com seus aforismos, na conferência de 29, talvez pela própria intenção de querer se fazer entender publicamente, a dinâmica de difícil compreensão do *dizer* e do *mostrar* é substituída, evidentemente mantendo os mesmos problemas essenciais, pela formulação explícita de um paradoxo, propriamente o *paradoxo do milagre* como Wittgenstein irá chamá-lo. Enquanto no *Tractatus* poderíamos visualizar a *dramatização* deste mesmo paradoxo, na conferência sobre ética há simplesmente sua *configuração* e sua *exposição*. Com isso, supõe-se a maior conveniência de se fazer o caminho reverso, na intenção, de na verdade, elucidar devidamente aqueles conteúdos já existentes no *Tractatus*.

Wittgenstein começa sua conferência nos alertando sobre uma pretensa uniformidade entre as nossas sentenças judicativas triviais e os enunciados propriamente considerados éticos ou religiosos sustentada pela igualdade de aspectos presentes superficialmente nestas sentenças. Antes de qualquer coisa, é importante notar que essencialmente para Wittgenstein não há diferenciação alguma entre enunciados éticos ou religiosos, embora, cada um deles, em certo sentido, articule situações gramaticais particulares de seus contextos. Eles, em suma, corresponderiam conjuntamente à mesma operação proposicional ou à mesma região da linguagem. Quando Wittgenstein dispõe-se a perscrutar o que designaria, afinal de contas, o

conjunto de determinações concernentes ao campo da ética, ele nos direciona ao confronto de uma série de noções que, em última instância, se encarregariam de abranger aquele nosso espectro conhecido de conceitos. Porém, a partir destas supostas definições e das situações das quais retirariamos estas mesmas definições, como p.ex: “poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o valioso, ou sobre o que realmente importa, ou ainda, poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver”¹⁰³, seríamos capazes de então antever, na verdade, que empregamos tais expressões em dois sentidos distintos.

Num primeiro momento, haveria tão somente o emprego destas expressões num sentido trivial ou relativo, o que encontraríamos, p.ex, no uso da palavra *bom* em determinados contextos a fim de perfazer a adequação a um certo padrão ou expectativa há muito predeterminada. Quando ocasionalmente dizemos que um certo homem é, de fato, um bom pianista, estaríamos apenas, como acredita Wittgenstein em sua conferência, produzindo uma sentença comprometida em enunciar uma imagem ou impressão qualquer decorrente de um estado de coisas, ainda que ela obtenha sua fundamentação a partir da possibilidade de aferição de uma certa competência, no caso acima, a possibilidade de medir em certo grau a habilidade ou a capacidade de execução de algumas peças musicais consideradas difíceis ou de prestígio. O que se estabeleceria enfim, seria tão somente a enunciação de fatos, e perceberíamos, a partir disto, a característica existente em todo juízo de valor relativo, a saber, a característica de dissolver toda e qualquer possibilidade deste mesmo juízo de valor apresentar-se tal como um juízo de valor propriamente.

Assim, uma análise sentencial revelaria que por detrás de um enunciado aparentemente constituído de um juízo de valor (absoluto) estaria contido uma cláusula de justificação ou de crença, ou ainda uma estipulação modalizadora, que complementaria sua verdadeira razão enunciativa. O que se presume ao dizer que “*Esta é a estrada correta para Granchester*”, se pergunta Wittgenstein. Não é que haja, por assim dizer, de todo modo um caminho absolutamente correto e que se deva a todo

¹⁰³ In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Conferência sobre ética**. (trad. Darlei Dall’Agnol), 2009. Disponível em: <https://ateus.net/artigos/filosofia/conferencia-sobre-etica/>. Acesso em: 24 de fev. de 2017, p.2.

custo segui-lo. Como indica Wittgenstein, o que estaria sendo dito poderia ser algo como *“Esta é a estrada correta que debes tomar se queres chegar a Granchester no menor tempo possível”*; o que nos permite imaginar também diversos outros casos, que seja por ela que talvez se possa chegar a um outro ponto desejado, p. ex., encontrar a casa de um amigo ou um estabelecimento comercial, ou que ela tenha em seu entorno um panorama de paisagens mais atraente, ou que tal estrada apresente uma melhor condição de rodagem, ou ainda que seja uma adequada rota de fuga numa situação de perigo ou faça parte simplesmente de um conteúdo informativo que se gostaria muito de relembrar, e assim por diante.

O que se retiraria do fato de podermos comumente por um exercício de nossa imaginação conjecturar outras situações possíveis de base que, por assim dizer, dariam sustento à sentença supracitada, sendo que todas aquelas alternativas nos apareceriam compreensíveis? Vê-se de imediato que o entendimento de uma enunciação acaba por envolver sempre um conjunto de outros fatos, suposições contextuais que teriam êxito em produzir um tipo de conexão ou cadeia contingencial, o que em outras palavras, seria o mesmo que dizer que os “critérios” de integibilidade são sempre outros enunciados factuais, isto é, deles dependem, e não há neles nenhum tipo de determinação do tipo “você deve” impreterivelmente. Assim sendo, como argumenta Wittgenstein, conclui-se que todos os juízos de valor são relativos, e que são essencialmente, portanto, meros enunciados de fatos, e dada tal condição, de nenhum modo destes últimos se poderia pressupor ou implicar um juízo de valor absoluto. Isto posto, nos encontraríamos obrigados a constatar que o âmbito comumente fixado à Ética e as suas supostas sentenças sofreriam neste instante uma severa alteração. O que acreditávamos fazer parte obrigatoriamente de seu desígnio habitual, isto é, que as sentenças éticas deveriam comunicar certas determinações relacionadas ao valor, passaria a ser mera ilusão gramatical e, com efeito, nos encontraríamos novamente de volta ao regime totalizador das sentenças factuais.

Tendo como pano de fundo o que foi dito, assegura-se até o momento duas premissas principais: (1) que nossa linguagem se ocupa exclusivamente de fornecer sentenças factuais, e por conseguinte, (2) o que é ético, na medida em que procura estipular em última análise algo valioso, ou sobre aquilo que faz com que a vida mereça ser vivida ou ainda sobre a maneira correta de vivê-la, compromete-se com um tipo de força ou poder coercitivo, que tanto deve ser tomado de modo abrangente e sem

exceções como uma necessidade, sobretudo, uma necessidade lógica, ou seja, um imperativo independente de toda intenção existente ou de qualquer situação determinada, quanto fica excluído, de acordo com os pressupostos até então apresentados, qualquer modo de participação ou do mundo fenomenal ou da linguagem ela-própria em sua justificação ou em sua elaboração.

Para um leitor experimentado, se tornaria de pronto evidente que tais premissas decorrem diretamente do que já vinha sendo defendido no *Tractatus*, mais precisamente no desenrolar das proposições 6.4 até a 6.422. Desta primeira (6.4)¹⁰⁴, a partir de sua expressão lapidar, ficaria estabelecida a equidade enquanto característica positiva das proposições. Logo em seguida (6.41)¹⁰⁵, fica justificada a concepção de que haveria enquanto característica essencial das proposições uma indistinção qualitativa, tendo em vista que qualquer intenção de enunciar algo da ordem do valor deveria rigorosamente conduzir a uma situação propícia a um *paradoxo*. Isto por acreditar ser possível agenciar a partir da forma verbal algo que, na verdade, não pertence nem a linguagem, e consequentemente, nem ao mundo. Pois, tanto o mundo quanto a linguagem, de acordo com a suposição de haver uma correlação especular entre estes dois modos, dinâmica assegurada pela teoria pictórica, pelo isomorfismo estrutural e pela precedência da possibilidade sobre a atualidade, se caracterizariam por serem meramente contingentes. Em contrapartida, o valor, na medida em que se pretende enquanto tal, deve “estar fora de todo acontecer e ser assim”.

Adiante (6.42)¹⁰⁶, há ainda a confrontação entre a impossibilidade da expressão do valor e o intento de que as proposições éticas possam, de algum modo, expressá-lo. Segue-se que invariavelmente há um limite representacional, e que este limite, propriamente o da linguagem, circunscreve seu espaço de operação ao somente responsabilizá-la quanto à representação do mundo factual, assim: “proposições não podem exprimir nada de mais alto”. Já a proposição 6.421¹⁰⁷, foi anteriormente

¹⁰⁴ 6.4 Todas as proposições têm igual valor.

¹⁰⁵ 6.41 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual.

O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo.

¹⁰⁶ 6.42 É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto.

¹⁰⁷ 6.421 É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental.

analisada a parte, dada a sua importância e dificuldade. Porém, por ela Wittgenstein chegara a afirmar a incapacidade real de enunciados sobre a ética, ao mesmo tempo em que determina que a ética e a estética, ambas consideradas agora transcendentais, fazem parte de uma mesma unidade indissociável.

Contudo, é na proposição 6.422, que conseguiríamos identificar com maior clareza aquele teor que teria permanecido presente e inalterado até a conferência de 29. Seria lícito dizer até que as duas produções possuiriam, de certa maneira, as mesmas concepções fundacionais. Seja dito de passagem, o que aqui poderíamos inferir previamente, que, de certo modo, o *Tractatus Logico-Philosophicus* pretendia consolidar o que se atribuí ao mundo coextensivo ao que vinculamos à linguagem, nos fazendo os considerar, quase que espontaneamente, como substituíveis; entre eles fora abolido qualquer desnível, tal como tentei expressar pela sentença encontrada em um outro capítulo: “*o verbal só é e pode ser a realidade*”.

Deste modo, com este aforismo chegaríamos a compreender um traço característico do pensamento de Wittgenstein, que poderíamos considerar um atributo perdurável em seu pensamento, considerando ao menos, sua ressonância contínua até a conferência de 29. Haveria assim a consumação da exclusão tanto do mundo quanto da linguagem na constituição de uma atitude ética, havendo, deste modo, a dissociação completa e absoluta entre, por um lado, as condições externas e suas consequências, isto é, simplesmente os eventos deste mundo, sem esquecermos, é claro, das suas descrições respectivas realizadas pelo escopo das proposições, e por outro, a capacidade de elaborarmos os alicerces pertinentes para algum tipo de lei ética também na linguagem, p.ex., por meio de prescrições, conselhos, máximas, orientações, etc.:

6.422. O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma ‘você deve...’ é: e daí, se eu não o fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as *consequências* de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas consequências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação.

(E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável).

(Ética e estética são uma só).

De pronto, a interpretação da proposição 6.422 contribui substancialmente para que possamos ressaltar que a formulação ética própria do *Tractatus* passaria ao largo das duas mais importantes e disputadas doutrinas sobre a ética no pensamento do ocidente: o *consequencialismo* e a ética *deontológica*. Com isso, considerando a perspectiva contra-consequencialista, torna-se claro o fato de que não se faz possível acreditar que a ética proposta no *Tractatus* apropria-se de qualquer fundamento que a pudesse levar a sustentar algum tipo de economia da ação ética, nem em sua forma clássica, a qual pretende atingir e desenvolver uma domesticação dos impulsos espontâneos ou irrefletidos existentes no homem com o auxílio de um princípio de prudência e com os parâmetros recolhidos de um repertório tradicional de ações bem sucedidas ou reputadas como corretas no passado, nem mesmo numa forma de utilitarismo que se conectaria com as noções de negociação política ou de cálculo dos interesses sociais, baseadas, evidentemente, na compulsão por uma realização teleológica, na qual a ação ética, de modo geral, deveria procurar contrabalancear satisfações e insatisfações para ao *fim* estabelecer em termos relativos à maior maximização do bem, isto é, dentre as alternativas possíveis retirar a maior possibilidade de otimização do bem.

Uma vez que se mostra perceptível o fato de que frente a um mundo tomado em seu aspecto de maior radicalidade em relação ao seu caráter de contingência, o qual prepara todos os fenômenos de acordo com um princípio de indissociação geral, produzindo a não atribuição a estes, em nenhum grau, de algo próprio da esfera do valor, qualquer perspectiva casuística ou que considerasse uma projeção conjectural visando estribar uma doutrina ética se converteria em um completo delírio, e a questão da escolha pragmática, ou em outras palavras, a questão da prioridade, que integra esta mesma perspectiva, também não encontraria nenhum suporte para a sua avaliação das vantagens e perdas presentes e futuras que dariam a feição tanto ao bem-estar individual quanto ao bem-estar do grupo social a partir da obtenção do maior saldo líquido de satisfações. Ademais, todas as outras doutrinas pautadas também no mesmo princípio de maximização vinculado a uma orientação proposital e final, considerando o bem e o justo dissociados e o justo como dinamizador que potencializaria a realização do bem; tais como o *perfeccionismo*, o *hedonismo*, o *eudemonismo*, etc., todos subordinados ao cálculo quanto ao estado de consecução dos envolvidos, em nada dizem respeito ao que

se propõe definir o *Tractatus Logico-Philosophicus* em relação ao lugar apropriado do que se deve considerar ético.

Em contrapartida, a mesma crítica à falibilidade encontrada nos sistemas éticos de natureza *consequencialista* é de difícil reconhecimento quando deslocada contra a perspectiva *deontológica*. Embora, fique associado, de fato, ao que é essencial ao ético aquela sua participação exclusiva no âmbito transcendental (6.421), ou como se evidencia na conferência de 29, a ética enquanto a busca por juízos absolutos, não há de nenhum modo a transposição do campo transcendental em direção à consolidação de uma tendência coercitiva ou de um aspecto normativo, que proporcionaria as bases para a forma de uma prescrição ética do tipo “você deve”. Wittgenstein não caracteriza de imediato como supérflua a ideia de conectar a questão da ação eticamente orientada com sua correta realização e consequentemente, com a sua devida recompensa. De fato, não é possível desvencilhar do fenômeno da obrigação ética emergencial transcrita num contexto de dever o comparecimento simultâneo da pergunta sobre a conveniência legítima ou não da submissão requisitada; como ele mesmo coloca: “é: e daí, se eu não o fizer?”. A pergunta tampouco se esgota numa disposição meramente subversiva, mas pretende sugerir a incapacidade de comunicação direta ou de tradução deste princípio transcendental numa forma imperativa.

Sendo assim, cientes de que o que Wittgenstein entende pelo propósito da ética não estar conciliado nem com uma perspectiva *deontológica* nem com uma perspectiva *consequencialista*, cabe a nós recorrer à conferência de 1929, a fim de, se possível, retirar dela alguma definição, em certo sentido, positiva. Como já havíamos alertado, quando Wittgenstein se empenha em circunscrever o que ele tem em mente ao pretender se comunicar empregando as noções de “bom absoluto”, de “valor absoluto”, et., ele acaba por invocar algumas situações típicas, nas quais estes conceitos peculiares exercem propriamente aquele sentido previsto. De sorte que, Wittgenstein descreve sua própria experiência, ou seja, suas situações típicas particulares, enquanto a experiência *par excellence*, na medida em que ao narrá-la, pretende provocar em seu auditório certa correspondência entre a sua própria experiência e as experiências dos demais presentes, constituindo como ele argumenta “uma base para a nossa investigação”¹⁰⁸. Portanto, Wittgenstein exemplifica o emprego destas expressões, o que seria para ele o mesmo que o escopo verificável da ética, a partir destas

¹⁰⁸ Ibid., p.3.

situações: (1) o sentimento de certo *assombro* quanto a existência do mundo ou de que as coisas existem, (2) a experiência de sentir-se absolutamente seguro; aconteça o que acontecer ou seja lá o que aconteça, estarei plenamente seguro.

A princípio, o que haveria em comum entre estas situações e suas locuções correspondentes seria puramente um desnível entre a experiência e a expressão: “a expressão verbal que damos a estas experiências carece de sentido”¹⁰⁹. Em outras palavras, haveria sempre a ameaça da expressão dita na tentativa de contemplar a experiência transcendente estatelar-se em seu uso e sentido ordinário, sendo este, na verdade, o único legítimo. De fato, a gramática do *assombro*, isto é, o contorno de sua aplicabilidade e sentido, prevê apenas que seja assombroso aquilo que pudéssemos imaginar sendo de outro modo ou que esperássemos ser de outro modo. A fim de exemplificar sua aplicação, Wittgenstein argumenta que a condição de se encontrar assombrado por algo estaria de acordo com o que, por ventura, poderíamos querer expressar quando, p.ex., numa dada ocasião avistamos um cachorro maior do que estaríamos acostumados a ver e ficamos, de fato, assombrados, tendo em vista que tínhamos concebido, por conta de certo hábito ou constância em nosso esquema fático, antes um cachorro de tamanho normal ou talvez menor. Enfim, nos assombramos, e nossa expressão sobre o nosso assombro disto depende, com a existência de algo, todavia, somente quando poderíamos conceber que ele não fosse exatamente assim: “Dizer ‘Assombro-me de que tal ou tal coisa seja como é’ somente tem sentido se posso imaginá-la não sendo como é”¹¹⁰. O mesmo acontece com aquele sentimento expresso pela sentença “estar seguro seja lá o que venha a acontecer”. Entendemos muito bem seu sentido ordinário, estar seguro é estar fora do alcance de eventuais riscos, que o mundo físico, em certo sentido, não se apresente enquanto uma ameaça ou que seja pouco provável que certas coisas possam me ocorrer. Portanto, uma vez que a gramática do “sentir-se ou estar seguro” reivindica a correlação entre as ameaças concretas e a possibilidade de delas nos protegemos ou nos salvaguardarmos, como nestas situações típicas que Wittgenstein descreve: “Sinto-me seguro em minha sala, já que não pode atropelar-me um ônibus. Sinto-me seguro se já tive coqueluche e, portanto, já não poderei tê-la novamente”¹¹¹, dizer se encontrar “seguro aconteça o que acontecer” parece evidenciar tão somente uma sentença absurda, desconectada da validade imposta por sua própria gramática.

¹⁰⁹ Ibid., p.4.

¹¹⁰ Loc.cit.

¹¹¹ Loc.cit.

Deste modo, com estas reflexões, se poderia constatar facilmente que em todos os casos, nos quais nos valêssemos, de fato, das expressões éticas ou religiosas, estaríamos, como adverte Wittgenstein, incorrendo num mau uso de nossa linguagem. Wittgenstein, a princípio, atribui a todo este estado de engano ou de certa falta de discernimento a respeito da gramática destas expressões em questão, ao fato de que elas arditamente parecem nos convencer ao se aproximarem da forma de um *símile*, conquistando a aparência, com efeito, de serem assim enunciados significativos. É por este ponto, que retornaríamos também àquela questão deixada em aberto, e que diferenciava as concepções mais importantes da conferência de 29 e as preleções de 38, isto é, qual seria o critério para que os enunciados da ética e da religião, sob certas circunstâncias, para um determinado grupo de pessoas pudessem mostrarem-se ridículos e para um outro grupo de modo algum.

Com a *Conferência sobre ética*, Wittgenstein deixa evidente que seria inevitável que o que imaginamos expressar um sentido absoluto não seja análogo, mesmo que esquematicamente, a uma expressão de sentido relativo. Nesse sentido tais expressões, só poderiam ser, pois alegorias ou símiles, na mesma proporção que, p.ex., o suposto juízo moral contido na forma “É uma pessoa boa” parece sustentar algum tipo de similaridade com “Este é um bom pianista”. De mesmo modo, no âmbito da religião, quando falamos de Deus, damos a entender que tal palavra constitui-se, na verdade, também como um *símile*, tendo em vista como a usamos, isto é, ao concebermos que Deus vê, julga, gratifica, condena, etc., todas as nossas sentenças, expressões e termos que proferem algo a respeito dele, acabam por apresentá-lo, de modo alegórico, tal como se de uma pessoa de grande poder se tratasse. Contudo, mesmo um *símile* deve corresponder a algo de externo a si-próprio, em última instância, ser *símile* é obviamente ser *símile* de algo. E consequentemente, como observa Wittgenstein: “se posso descrever um fato mediante um *símile*, devo também ser capaz de abandoná-lo e descrever os fatos sem sua ajuda.”. No entanto, surpreendentemente, esta operação não teria êxito. Pois por detrás, por assim dizer, destes símiles característicos das expressões da ética e da religião não haveria nenhum fato específico subjacente. Uma vez que, nessa conferência o paradigma de funcionamento da linguagem ainda seria o do *Tractatus*, embora, o método das situações típicas já seja o que iria estar presente nas *Investigações Filosóficas*, ou seja, a perspectiva adotada sobre a linguagem se constituiria unilateralmente pela ideia de que o que caberia à linguagem seria a reprodução pura e simplesmente do mundo factual, tal impasse só poderia ser considerado, de modo restrito, como uma condição paradoxal. Embora, o que as expressões da ética e da religião busquem

dizer parecia ter sido experienciado efetivamente, experiências nas quais estaria presente certo sentimento profundo e que gostaríamos, com efeito, de descrevê-lo e comunicá-lo, a concepção de que mundo e linguagem mutuamente especificariam seus limites, a partir daquela relação de pertinência da qual já tratamos, desenvolveria diante desta conjectura presente a seguinte inferência, de que do fato de haver experiências das quais nada posso dizer, isto as desqualificaria de modo absoluto enquanto experiências. Eis o paradoxo que a *Conferência sobre ética* se encarrega de anunciar.

No entanto, as *Palestras sobre religião* de 38 considerariam de um modo muito diverso estas questões. Primeiro, o que consistiria antes num mau uso das palavras, p.ex., “assombrar-se”, “estar seguro” e de tantos outros termos que pudéssemos inventariar dentro das supostas proposições da ética e da religião (nestas aulas, Wittgenstein apresenta incontáveis exemplos), haveria agora para estes mesmos termos a possibilidade de regras alternativas de aplicação, pois poderíamos minimizar os efeitos da ideia a respeito de existir apenas um critério de correção irrestrito para a linguagem, a saber, o pressuposto pictórico. Desta forma, o que chamaríamos de um compromisso da linguagem consigo própria não estaria relacionado apenas com uma prevista qualidade representacional, para a qual, na perspectiva do *Tractatus*, a linguagem, por assim dizer, era coagida por inteira a confluir. Em outras palavras, a gramática do *representar* não mais interviria por toda a linguagem, sua hegemonia de antes, em certo sentido, estaria restrita apenas ao seu próprio círculo de aplicação, e no geral tal gramática passaria a assumir posições assimétricas nos diversos jogos de linguagem possíveis. E isso se imporia *mutatis mutandis* para a condição de realização daqueles símiles próprios das sentenças éticas e religiosas.

Para expor e exemplificar estas novas conexões, Wittgenstein recorre a uma situação típica, na qual aparentemente uma gramática tradicional do *representar*, a mera produção artística de figurações religiosas, se intermeia com outras exigências gramaticais que a diferenciam, p.ex., de uma outra gramática do *representar* presente predominantemente no jogo de linguagem das ciências, na ocasião, representada pela técnica de comparação fisionômica da botânica:

Tome-se ‘Deus criou o homem’. Figurações de Michelangelo mostrando a criação do mundo. Em geral, não há nada que explique os significados de palavras tão bem quanto uma figuração, e tenho por certo que Michelangelo era tão bom quanto o possa ser quem quer que seja, e que fez o melhor que pode, e eis aqui a figuração da Deidade criando Adão.

Se tivéssemos visto tal coisa, certamente não pensaríamos que isso fosse a Deidade. A figuração tem de ser usada de maneira inteiramente diversa se quisermos chamar ao homem envolto naquele estranho mando ‘Deus’, e assim por diante. Vocês podem imaginar que a religião era ensinada por meio de figurações. ‘Evidentemente, só nos podemos exprimir por meio de figurações.’ Isso é muito estranho... Eu poderia mostrar a Moore figurações de uma planta tropical. Existe uma técnica de comparação entre figurações e plantas. Se eu lhe mostrasse a figuração de Michelangelo e dissesse: ‘Evidentemente, não lhe posso mostrar a coisa real, apenas a figuração’ (...) O **absurdo** está em que eu nunca lhe ensinei a técnica de usar esta figuração.

Torna-se claro que a função de figurações de temas bíblicos e a de Deus criando Adão são totalmente diferentes uma da outra. Vocês poderiam formular esta pergunta: ‘Será que Michelangelo pensa que o Noé da arca teria esta aparência, e que Deus criando Adão seria assim?’ Ele não teria dito que Deus ou Adão são como aparecem nessa figuração. (WITTGENSTEIN, 1970, p.103-4).

Enquanto que no jogo de linguagem científico, temos a impressão de estar plenamente em operação a técnica da afiguração, seu caráter projetivo ele-próprio, na medida em que é possível substituir a imagem pela coisa real que aquela projeta, sendo isto um dado cravado no próprio adestramento deste mesmo jogo de linguagem (o aprendemos e o transmitimos já assim), poderíamos afirmar que o mesmo não se passa quando interrogamos hipoteticamente Michelangelo a fim de saber se ele ocasionalmente supõe que suas representações de Adão e de Deus propriamente teriam a capacidade de substituir, com efeito, entes reais. A partir do que se expõe, considera-se as expressões da ética e da religião enquanto símiles ou alegorias incompletas de algo: “Se eu lhe mostrasse a figuração de Michelangelo e dissesse: ‘Evidentemente, não lhe posso mostrar a coisa real, apenas a figuração’.”. Contudo, mesmo repetindo a tendência de considera-las *símiles*, no entanto, *símiles* vazios tal como na *Conferência sobre ética*, isto não interromperia ou invalidaria de pronto o que estas expressões pretendem comunicar, mas o que se sugere é que haveria um outro modo de organização gramatical, que acabaria por exigir uma outra técnica para a utilização do conceito de *representar*: “O **absurdo** está em que eu nunca lhe ensinei a técnica de usar esta figuração.”. Em suma: a ausência do fato representado nos jogos de linguagem da ética e da religião não é mais um incômodo, pois, de certo modo, por toda a extensão do funcionamento da linguagem não haveria mais um único paradigma de aplicação para o conceito de *representar*.

Na intenção de inspecionar o que se mostraria relevante para os jogos de linguagem da religião, ou seja, quais seriam algumas de suas regras e como a gramática da representação se acomodaria a elas, Wittgenstein irá voltar-se para os contextos institucionais de instrução

ou adestramento ou ainda para as situações típicas de aprendizagem do jogo de linguagem da religião, ocasião nas quais a interlocução, como ele concebe, se apresentaria mais primitiva, expondo suas regras de modo mais explícito, tal como num treino e não como numa explanação¹¹²:

A palavra “Deus” está entre as primeiras apreendidas – figurações e catecismos, etc. Mas não tem as mesmas consequências que retratos de tias. Não me foi mostrado [aquilo que a figuração figurava].

A palavra é usada como uma palavra que representa uma pessoa. Deus vê, recompensa, etc.

“Tendo-lhe sido mostradas todas essas coisas, você compreendeu o que tal palavra significa?” Eu responderia: “Sim e não. Aprendi o que não significava. Forcei-me a compreender. Eu podia responder perguntas, compreender perguntas que eram formuladas de diferentes maneiras – e nesse sentido poder-se –ia dizer que eu compreendia.”

Mas se surge a questão da existência de um deus ou Deus, ela desempenha papel inteiramente diverso do da existência de qualquer pessoa ou objeto de que eu tenha ouvido falar. A pessoa dizia, tinha de dizer, que *acreditava* na existência, e se a pessoa não acreditasse, isso era considerado como coisa má. Normalmente, se eu não acreditasse na existência de algo, ninguém pensaria que havia nada de errado nisso. (Ibid. p.98-9).

Com esta recomposição do ambiente de aprendizagem dos jogos de linguagem da religião imaginado por Wittgenstein, vê-se de imediato que a técnica responsável por comparar uma imagem com o que ela eventualmente representa no cerne mesmo desta instrução, não é requisitada nem operante. Deste modo, a ambiguidade a respeito da compreensão do significado da palavra Deus, para Wittgenstein, residiria no fato de poder haver duas posturas quanto ao entendimento da sua regra de aplicação. Por um lado, ao ter em mente que toda palavra corresponde rigorosamente a algo externo ao próprio domínio das palavras, sendo, deste modo, isto um critério de legitimidade de um termo, estando ausente o referente ou o significado da palavra Deus, conclui-se que não se poderia entender a aplicação deste mesmo termo. Por outro, ao desconsiderar a relevância semântica da palavra em questão, na medida em que o critério de inteligibilidade fosse a própria aplicação desta palavra, se poderia ter êxito, mesmo estando ausente seu significado, em emprega-la

¹¹² Define-se os jogos de linguagem primitivos no §5 das *Investigações Filosóficas*: Quando se considera o exemplo na seção § 1, presume-se, talvez, em que medida o conceito geral de significado das palavras envolve o funcionamento da linguagem com uma bruma que torna impossível a visão clara. – A névoa se dissipa se nós estudamos os fenômenos da linguagem em tipos primitivos do seu emprego, nos quais pode ter uma visão panorâmica da finalidade e do funcionamento das palavras. A criança emprega estas formas primitivas da linguagem quando aprende a falar. O ensino da linguagem não é aqui nenhuma explicação, mas um treinamento.

devidamente nos variados contextos de interlocução, fazendo com que sua compreensão, portanto, fosse positiva. Com isso, torna-se claro que, em certo sentido, o que compreenderíamos pela gramática da representação possui um papel periférico ou complementar na determinação dos enunciados religiosos (o mesmo valeria para os enunciados éticos). O que lhe parece tomar lugar é a gramática da crença, visto que a pergunta pela existência, o que ocasionalmente seria a mesma pergunta que exigiria o referente destas expressões, não teria a mesma gravidade do que nos jogos de linguagem orientados aos objetos físicos propriamente. Ademais, o fato de haver uma força coercitiva, pela qual se estaria obrigado a dizer que se acredita, de mesmo modo que a incredulidade seria considerada como um aspecto negativo, prova que no jogo de linguagem da religião é decisiva a contribuição da gramática do *acreditar*, e, assim sendo, esta coerção mesma expressaria visivelmente uma regra de condução para tais termos. Nesse sentido, é que fora possível substituir a própria *existência*, enquanto critério gramatical, pelo *acreditar na existência de*.

Já sabemos que a gramática do *acreditar* possui certa relevância nos enunciados religiosos, todavia, ao lado deste uso, por assim dizer, extraordinário, haveria – novamente – um tipo de correspondente ordinário, no qual o uso de acreditar passaria agora a ser acrescido da ideia de que para se acreditar deveria haver provas para tanto. Por esta confusão gramatical, (1) do *acreditar* enquanto uma gramática na qual estaria pressuposto determinada existência (divina, na ocasião), de antemão assegurada, e o que estaria posto como critério positivo de significação seria a própria credulidade, (2) e do *acreditar* enquanto uma gramática na qual se exigiria um complemento para esta crença, restabelecendo mais uma vez a gramática do *representar* como critério positivo de significação, se estabeleceriam aquelas atitudes divergentes perante os enunciados religiosos.

É curioso notar que Wittgenstein irá considerar estas duas posturas ambas sendo significativas, no sentido que tanto por uma quanto por outra seria possível igualmente extrair um esquema de regras, e por consequência, sentenças comunicativas. Portanto, não haveria, neste momento, uma fronteira inabalável demarcando o sentido e o não-sentido, mas os problemas de comunicação agora diriam a respeito aos desacordos entre gramáticas, que por aparentarem superficialmente utilizar termos iguais, esconderiam que as aplicação destes termos (p.ex. “representar” como observamos) são de natureza consideravelmente diferente, havendo entre eles, na verdade, apenas uma semelhança de família. É por esta razão que as

preleções de 38 são o anti-modelo da *Conferência sobre a ética*. Com mais esta passagem daremos cabo desta diferenciação:

“O olho de Deus vê tudo” – quero dizer, disto, que usa uma figuração.¹¹³

Não quero amesquinhá-la [a pessoa que o diz].

Suponhamos que eu lhe diga “Você tem estado a usar uma figuração”, e ele diga “Não, isso não é tudo” – não poderia ele ter-me compreendido mal? Que é que pretendo [dizendo isso]? Qual seria o verdadeiro sinal de desacordo? Qual poderia ser o verdadeiro critério de seu desacordo comigo? (Ibid., p.114).

Mais a frente, Wittgenstein esclarece que ter enunciado que a sentença “O olho de Deus tudo vê” estabelece uma imagem, consistiria tão somente numa observação gramatical. Disto, segue-se apenas que, afinal, esta sentença é como todas as outras, isto é, também é de algum modo uma representação. Todavia, com esta declaração, não haveria uma pressão mandatória, ou em outras palavras, não estaria determinado de modo impositivo qual a técnica mais apropriada para a obtenção do sentido desta imagem. Seria próprio apenas do seu método atual, acompanhar as representações, não as descriminando previamente, embora seja de modo amplo válido o esquema que relaciona certo uso com as imagens com as quais nos servimos. É por isso que Wittgenstein entenderá, neste momento, a expressão enquanto uma forma irreduzível, um estilo, nunca passível de tradução em outros termos. Se diz o que se diz exatamente pela excepcionalidade deste dito, e por ele o interlocutor se adentrará ou se retirará, convocará ou repelirá certas gramáticas adquiridas nos processos de instrução de nossos jogos de linguagem coletivos. Como ele expõe, é preciso abster-se, e consentir no desenrolar destas próprias cenas gramaticais:

Associemos um uso particular com uma afiguração.

Smythies¹¹⁴: “Isso não é tudo quanto ele faz – associar um uso com uma figuração.”

Wittgenstein: Tolice. Eu quis dizer: que conclusões irá tirar? Etc. Será que se vai falar de sobranças em conexão com o Olho de Deus? (Loc.cit.).

Assim sendo, retira-se que o ato mesmo de supor, orientar o que foi dito com tais e tais sentenças para uma gramática mais habitual, por assim dizer, é uma das origens capitais

¹¹³ Entende-se: digo de tal sentença que ela opera uma imagem.

¹¹⁴ Yorick Smythies, um de seus alunos. Por estes trechos que citamos, bem se pode perceber a dificuldade em extrair o sentido destas anotações de aula. A polifonia é constante, e se mistura ainda com as cenas típicas imaginadas por Wittgenstein.

de toda perspectiva dogmática e dos desacordos na linguagem. Supostamente este seria o motivo do desacordo antes apresentado. Aquele que proferiu a sentença religiosa (“O olho de Deus vê tudo”) não se sentiu contemplado pelo fato de que seu interlocutor tivesse lhe mostrado que ele empregara uma figuração, pressupondo que ele quisesse com isso, de modo a depreciá-lo, deslocar a ênfase de seu jogo de linguagem, a saber, da ênfase na própria figuração (a gramática da *representação* segundo o símile religioso) para a ênfase na substituição da figuração pelo afigurado (a gramática da *representação* das técnicas de ostensão vinculadas majoritariamente às práticas científicas).

Em contrapartida, na *Conferência sobre ética* percebemos a ausência total deste perspectivismo, tampouco se considera que o caso de um enunciado não apresentar seu referente poderia consistir ainda numa representação de fato. A falta de um correspondente possível para uma proposição não poderia consistir numa regra de certo jogo de linguagem, mas simplesmente um contrassenso. Por conseguinte, no que tange ao comportamento humano, não haveria também motivos para se considerar uma sentença ética ou religiosa como reprovável. Nesse sentido, caso remontássemos a mentalidade que teria presenciado aquela cena de guerra citada anteriormente, ter visto aqueles pães consagrados sendo transportados em recipientes de aço durante o combate só poderia parecer, de certo modo, ridículo, todavia, simultaneamente respeitável, tendo em vista a objetivação que estaria subentendida na tentativa de materializar o que de certo modo seria uma experiência paradoxal e sem sentido. Em razão do que já afirmamos, a saber, que o *paradoxo* exposto na *Conferência sobre ética* prescreveria que nem a linguagem nem o mundo poderiam cooperar para dar um fundamento àquelas expressões éticas e da religião, qualquer tentativa de transmissão destas experiências, por assim dizer, extraordinárias pela via da representação só poderia consistir naquela tendência do espírito humano, que Wittgenstein se refere, em travar um combate desesperançado contra o limite das sentenças significativas, e consequentemente, contra também o próprio conteúdo factual da realidade. Contudo, esta mesma tendência, sobre a qual Wittgenstein declara respeitar profundamente e que por nada ridicularizaria, é verdadeiramente uma tendência notável e elevada, pois demonstra o empenho humanamente universal em se engajar, estando nossos corações e mentes cheias de uma mistura ambígua de determinação e resignação, numa luta da qual não se poderia nunca ganhar.

Como as proposições que correspondem, com efeito, aos fatos atuais se confundem com os enunciados próprios da ciência natural (4.1, 4.11), uma vez que as proposições em sua totalidade não são mais que descrições dos mundos possíveis, a ética, segundo esta mesma

Conferência, não poderia se encontrar relacionada de modo algum com a ciência, e por conseguinte, de modo algum também com a linguagem. Portanto, o que se constataria de imediato é que a esfera do valor, condição da ética ela-própria, não pertenceria à ciência. (“A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência.”). Isto posto, para o paradoxo formulado na *Conferência sobre ética*, isto é, que a “experiência” do valor, ao se projetar além deste mundo (Cf. novamente 6.41) enquanto uma experiência contraditoriamente não experimentada e, no que diz respeito a comunicação deste valor, enquanto um dito que nada diz, de fato, Wittgenstein irá propor ainda uma perspectiva na intenção de integrá-lo ainda uma vez mais ao seu pensamento. Tal perspectiva estaria intimamente ligada com a gramática do “assombrar-se com”, na medida em que Wittgenstein declara na *Conferência sobre ética* que assombrar-se com a existência do mundo deveria consistir na perspectiva de ver o mundo como um milagre, fazendo com que o centro deste assombro se alterasse completamente. Dada aquela relação de pertinência entre mundo e linguagem e o sentimento de que a existência do mundo seria um milagre, agora o *paradoxo do milagre* teria transposto “a expressão do milagroso de uma expressão *por meio da linguagem* à expressão pela *existência da linguagem*”¹¹⁵.

Com isso, pode-se afirmar que o *Tractatus* se edifica por inteiro sob o *paradoxo do milagre*, e daí retira sua forma performativa. E neste sentido, ver a existência tanto do mundo quanto da linguagem da perspectiva do milagre não poderia ser outra coisa do que o que Wittgenstein tem em mente ao enunciar a apreensão destas duas dimensões a partir do sentimento místico:

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

6.45 A intuição [*Die Anschauung*] do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada.

O sentimento do mundo [*Das Gefühl der Welt*] como totalidade limitada é o sentimento místico.

O modo como o suposto leitor ou aquele sujeito de verificação se insere nesta visão, a qual Wittgenstein nomeia de *sub specie aeterni*, será mais precisamente o assunto do nosso próximo e último capítulo. No entanto, o que é pertinente neste

¹¹⁵ Ibid., p.5.

momento é que antes de tudo esta apreensão do mundo enquanto um milagre, este assombro diante da existência do mundo, é ele um sentimento e, portanto, seu meio de propagação é exclusivamente intuitivo. Se, por um lado, o “*como o mundo é*” refere-se de imediato às proposições significativas, ao funcionamento da linguagem enquanto esquema descritivo, à imaginação reprodutora, às próprias imagens, ao que chamamos de *linguagem das coisas*, ao mundo ele próprio em seu decurso, enfim, a tudo que estaria, como foi visto, em conformidade com a possibilidade da representação, por outro, esta manifestação ontológica, na qual o mundo não se mostra *sendo*, mas, de modo diverso, se poderia intuí-lo exatamente “*que ele é*”, e por ser uma intuição, estaria presente, com efeito, a capacidade de apreender de uma só vez, uma vez que a experiência do olhar não busca princípios, não se restringiria aos limites estabelecidos pela imaginação reprodutora, ou o que seria o mesmo que dizer, pela razão.

A apreensão desta totalidade limitada do mundo a partir do olhar do místico é o que, por ventura, poderia fundamentar aquelas “experiências” do valor que as expressões éticas e religiosas tentam articular. Como se sabe, Wittgenstein não permite que a lógica estabeleça sentenças com o quantificador universal, pois nada no escopo da representação ou dos fatos possibilita, nem se quer formalmente, a sugestão de uma totalidade. Por assim dizer, querer representar a própria existência do mundo, traduzir-se-ia por conceber a possibilidade de instalar a linguagem fora da lógica, como se fosse possível a linguagem, numa antecendência, trata-lo de fora da forma da realidade; de mesmo modo que não há uma metalinguagem que trate da existência da linguagem, não haveria também uma meta-representação que trataria da existência do mundo. Assim sendo, o que subsiste, de fato, seria a apresentação do mundo e da linguagem mediante a gramática mesma do assombro. Nesse sentido, se a “experiência” do valor requer uma perspectiva absoluta, visto que ela deseja estabelecer, em última análise, o sentido da própria vida (5.61, 5.621, 6.521), esta perspectiva só seria transmitida enquanto ideia, ou melhor, enquanto intuição pela via da sensibilidade. Para Wittgenstein, é pelo sentimento místico que podemos ter contato com o que poderíamos chamar de propriedade ou característica do absoluto, ou em outras palavras, o absoluto da “experiência” do valor só poderia fundar-se por uma razão mimética relativamente à totalidade apreendida pela *contemplação* do mundo.

Em vista disto, esta via sentimental, por assim dizer, em hipótese alguma atuaria a fim de promover alguma modificação tanto no mundo compreendido em sua

factualidade quanto na condição de representação ela-própria. Retomando o que observamos num capítulo anterior, esta condição à qual está submetida as expressões éticas e religiosas, isto é, sua premissa sentimental, deveria ser tomada enquanto uma **maneira** de conceber as representações (ou melhor, de não concebê-las), tal como tratamos das teorias do erro presentes no pensamento de Hume e Freud. Consequentemente, a experiência, os enunciados e as intenções de tudo o que pode se dizer estar relacionado à ética não participam de modo algum da representação e, portanto, não alteram propriamente seus conteúdos, mas guardariam ainda a capacidade de intensificar ou encolher, de modo geral, seus contornos:

6.43 Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem.

E suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, minuiar ou crescer como um todo.

O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.

Por esta dinâmica da *maneira* de conceber, como definimos, resultado da postura ética perante a existência do mundo, ficaria justificado o porquê a visão da ética oferecida no *Tractatus* não se tratar nem de uma ética consequencialista nem de uma ética deontológica. Com efeito, não haveria nem as condições que precingem nossa disposição volitiva para operar alguma realização efetiva na realidade como requer a doutrina consequencialista, muito menos haveria a possibilidade de extrair desta “experiência” do valor uma experiência pura do dever como requer a ética deontológica, uma vez que já observamos que este sentimento que orienta tal postura do ponto de vista da razão, isto é, do ponto de vista da faculdade de representação, é um contrassenso por completo, por assim dizer, um espaço vazio de sentido. Isle Somavilla¹¹⁶ bem percebe, ao analisar um das páginas de um diário de 1922 e um fragmento de carta de 1925, o contexto deste sentimento presente no *Tractatus* e o tipo de iluminação que ele traria consigo. Wittgenstein teria recomposto, em certo sentido, a faculdade do *coração* imaginada por Pascal, a qual estabelece que a verdadeira religiosidade, e, por conseguinte, a ética como um todo, na medida em que o raciocínio

¹¹⁶ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Luz e sombras: uma experiência (onírica) noturna e um fragmento de carta.** (edit.) Isle Somavilla. (trad.) Edgar Rocha Marques. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2012.

nada pode ao querer se aproximar destes assuntos, oferecendo só um tipo de expectativa no lugar, seriam reconhecidas apenas por este órgão ou princípio intuitivo:

Em sua luta religiosa – seu “sofrimento do espírito” – ele se compara, em seu confronto com o Novo Testamento, a um inseto que fica voando em torno da luz, fixamente atraído por ela, incapaz de livrar-se dela. Com essa metáfora se torna especialmente claro o estado paradoxal vigente entre a compreensão intuitiva e a compreensão racional, vindo à luz a discrepância entre a abordagem religiosa e filosófica de Wittgenstein. Enquanto em suas reflexões filosóficas a luz é ligada ao conhecimento racional e, com isso, a forças do entendimento, de modo que ele – apesar de suas particularidades – permanece na tradição do iluminismo, em seu confronto com questões éticas e religiosas ele assume uma postura totalmente diferente. Aqui seu pensamento é determinado por uma aproximação intuitiva – longe de qualquer tentativa de analisar e abstrair. As metáforas empregadas nessas reflexões adquirem um significado distinto daquele que elas possuem no contexto filosófico. Elas apresentam similaridades com parábolas religiosas – embora o objetivo fundamental de Wittgenstein permaneça o mesmo: tornar transparente o que se encontra oculto nas profundezas. Mas, em oposição à razão, aqui é o coração que é solicitado e pressupõe uma “compreensão” que não é mais questionada nem busca fundamentação. (WITTGENSTEIN, 2012, p.80-1).

Nesse sentido, esta forma de entender a intuição, a qual envolveria também o *Tractatus* e solicitaria um tipo de compreensão não fundamentada de seus leitores mais do que uma forma de explicação racional, seria propriamente o motivo pelo qual Wittgenstein teria recorrido ao contexto da *parrhesía* a fim de ter êxito em transmitir seu pensamento filosófico. Apenas valendo-se de outros mecanismos que suplantassem os meios, sendo estes termos equivalentes, da razão, da linguagem e da representação, como vimos, no caso da identidade entre o sujeito de enunciação e o sujeito de conduta, é que Wittgenstein poderia sugerir ou incutir em seus interlocutores aquele tipo de sentimento próprio da “experiência” do valor. Contudo, contrariando o que constitui e integra o próprio campo da representação, sob o que estas, por assim dizer, operações sentimentais se aplicariam, ou ainda, sob quais condições de aplicação?

Numa das reflexões de seus diários durante a grande guerra, Wittgenstein imaginara de que modo o que as expressões éticas pretendem enunciar se auto evidenciaria por uma assinalação sensível:

30.7.16

But we could say: the happy life seems to be in some sense more *harmonious* than the unhappy. But in what sense?

What is the objective mark of the happy, harmonious life? Here it is again clear that there cannot be any such mark, that can be *described*.

This mark cannot be a physical one but only a metaphysical one, a transcendental one.
(WITTGENSTEIN, 1969, p.78e).

Como se sabe, o *Tractatus* dá as condições para que se possa atribuir aos fatos certos traços fisionômicos, isto de acordo com cada tipo de propriedade interna que estes mesmos fatos eventualmente apresentem, sendo estas propriedades mostradas formalmente pela estrutura lógica e por sua respectiva notação (4.122, 4.1221)¹¹⁷. No entanto, Wittgenstein prefere acreditar, de modo contrário, na impossibilidade de tal traço distintivo se repetir quando o que se estaria em jogo seria a visibilidade ou a comprovação de uma vida feliz. De modo que não haveria de maneira alguma uma marca objetiva, formal ou mesmo física, para a expressão da realização ética. Com isso, poderíamos reafirmar que, segundo o *Tractatus Logico-Philosophicus*, a ética não é nem uma representação nem mesmo um fato.

Pois bem, como vimos, estas operações sentimentais não modificam ou contribuem para o conhecimento, caso o entendêssemos *in stricto sensu* como quer o *Tractatus*, isto é, como o conjunto de enunciados que corresponderia às descrições dos estados de coisas. Ademais, tais operações, como indicamos, parecem se orientar pelo paradigma da **maneira**, distendendo e retraindo o mundo do feliz e do infeliz, tal como a propriedade metaforicamente das cores, intensificando ou descorando o mesmo conteúdo do filme destes mesmos fatos. A lição que o *Tractatus* quer transmitir é evidente: haveria tão somente um puro realismo e nunca a conversão do não-representável em representação ou do não-factual em fatos, em outras palavras, e simplificando um pouco, o que quer que se faça, internamente ao contexto da enunciação e do pensamento, não haveria nada transcendente ao *lógos*. Com isso, caso também recuperássemos aquela noção de símile vazio que acompanhava a falta de referencialidade das expressões da ética e da religião na *Conferência sobre a ética*, já teríamos, segundo também as reflexões da época do *Tractatus*, a percepção da impossibilidade de haver para tais expressões algum traço distintivo ou alguma fisionomia. De certo, é de consenso que a noção de fisionomia esteja conectada com a evidência de algum indício de ordem material, Wittgenstein ao ter se indagado por uma marca objetiva assinalando uma vida conveniente, tentara, a princípio, subverter esta noção, ao passo que com a sua resposta, Wittgenstein teria a definido propriamente: na ocasião, já desconsiderada

¹¹⁷ Agradeço ao professor João José R. L. de Almeida por me lembrar da existência desta passagem do *Tractatus*.

a ideia de uma marca enquanto tal, o que se insinuaria seria a ideia de uma *fisionomia do espírito*, traduzida por uma marca metafísica ou transcendental. Tal situação representaria, sem dúvida, o *oxímoro* que preenche ou substitui todo o movimento de pensamento contido no *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Tudo aquilo que de algum modo pertence à categoria do inexprimível, desde as expressões da ética, a “experiência” do valor, até o próprio estatuto do livro que performaticamente quer apontar para fora do contexto de representação, ou seja, fora da realidade, tendo em vista que o compromisso desta filosofia se delimitaria por “significar o indizível ao representar o dizível” (4.115), etc., agora poderiam ser agrupados a partir de um “traço” comum, a saber, a *fisionomia do espírito*, sendo, pois uma não fisionomia, a qual teria justamente enquanto característica intrínseca constituir-se, por assim dizer, pelo nada absoluto ou pela vacuidade. A demonstração deste vazio perceptível enquanto realidade imediata, isto após o fim do criticismo empreendido pelo *Tractatus*, é o que permitiu a Chris Gudmunsen e Glen T. Martin visualizar nesta pretensa vacuidade algo semelhante ao conceito budista de *Śūnyatā* (nada absoluto). Para o melhor esclarecimento desta similaridade, seria propício um estudo comparativo da lógica do *Tractatus* com a lógica do lugar (*basho*) de Nishida Kitarō. Por este ponto, a totalização da experiência que o *Tractatus* supõe (que teria também um referente no budismo *mahayana*: o Tathātā¹¹⁸) e o encargo de poder delimitar toda a representação, e para esta finalidade ter produzido uma série de contrassensos contidos em seus aforismos, compõem a própria dramatização do livro via esta *coincidentia oppositorum* que é a *fisionomia do espírito*. Assim sendo, a autocontradição performativa existente no *Tractatus* por conta de Wittgenstein ter desejado tratar da ética, da lógica e da condição do sujeito neste esquema da teoria pictórica, teve como intento mostrar, a partir da doação de uma expressão (em sentido fisionômico) ao que não sustenta evidentemente uma fisionomia, que nossa má compreensão dos limites da linguagem residiria quase que exclusivamente, como já se declarou pela observação de abertura da presente dissertação, na tentação ou na vontade de tentar tornar explícito o espírito.

¹¹⁸ O conceito de talidade ou *suchness* é sempre expresso no *Tractatus* pela forma *So-Sein* querendo significar o estado de se encontrar assim e assim o mundo. Para melhor compreender o termo do budismo Cf. NARGAJUNA. **Versos fundamentais do caminho do meio**. (trad. Giuseppe Ferraro). Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

Capítulo 3. A forma contemplativa da visão do alto.

Recapitulação das noções de estilo – A diferença etopéutica entre Wittgenstein e Kraus – Uma correta compreensão da natureza do estilo (estilo e espírito) – O estilo é a fisionomia do espírito – As formas discursivas-estratégicas do *Tractatus* – A visão do alto – *tékhnē tou biou* estoica – Foucault e o estudo da natureza nos estoicos – O livro *Questões Naturais* de Sêneca – O *mundum circuire* – O problema da servidão a si – A ética estoica enquanto uma ética da felicidade – A crítica ao saber histórico em Sêneca – A distinção do campo da história das questões axiológicas em Viena – O anti-historicismo de Wittgenstein – O discurso soterológico individual do *Tractatus* – O estudo da natureza e a prática do cuidado – O assombro em ver o mundo – A capacidade de orientar-se pelo conhecimento da organização global – Pela visão do alto somos um ponto – O sujeito participando por completo da realidade dos fatos – A libertação da mente da ideia de valor – Os homens e as formigas – Entrar em associação com Deus (*in consortium deo*) – A racionalidade do mundo e a racionalidade do discurso – A versão da visão do alto de Wittgenstein – A experiência de Engelmann – A perspectiva *sub specie aeterni* – O cotidiano visto sob a luz do eterno – A escatologia da obra de arte – O caminho do pensamento que sobrevoa o mundo – O mundo organizado – As formas de intuição da racionalidade do mundo – Wittgenstein e a questão da conversão – A totalidade limitado do mundo e o sentido deste mundo – A dinâmica entre o *sub specie aeterni* e o *in medias res* – O *Tractatus* e a teologia negativa – A “ideia a respeito do sentido do mundo e o enfoque humano e divino – O estilo da fisionomia do espírito.

O fato de termos chegado até aqui, por assim dizer, após termos assistido o desenrolar da *mise en scène* em torno do conceito de estilo nas imediações intelectuais de Wittgenstein, ao termos inspecionado o que chamamos convencionalmente pelo “espírito de época”, assinalado por aquele afã na máxima exatidão matemático-científica possível, e que fez daqueles nossos autores, pelos quais nos nós enveredamos, coincidirem com a história da conquista da objetividade na qualidade de uma concepção de mundo vigente, exige que esta conjuntura seja posta novamente sob análise reconsiderando o que de novo atribuímos ao *Tractatus*. Quanto à dramatização teórica das noções a cerca do estilo, o que se traduz, em outras palavras, simplesmente por seus sentidos possíveis, os quais, de algum modo, acompanharam o desenvolvimento desta concepção objetiva do mundo, os percebemos desde sob a sua perspectiva da especulação antropológica pelos critérios fundacionais de uma cultura e de uma cultura europeia; os padrões de vida de Boas, a mundividência de Dilthey, a fisionomia e o estilo propriamente dito de Spengler e Broch, até ao termos inspecionado aquela força de mobilização presente no manifesto *Ornamento e crime* de Adolf Loos. Além disso, fomos de encontro àquelas cristalizações da manifestação do estilo nas formas da ornamentação presentes na vida cotidiana e na arquitetura, síntese representativa do semblante

vívido daquela cultura, ou ainda, em oposição, o próprio enrijecimento e a degradação da capacidade expressiva de uma época, como quiseram respectivamente Broch e Loos. Até finalmente termos alcançado o confronto anunciado entre aquele modo de vida votado ao *kitsch* e aquele que recuperaria certa ideia de estilo, forçosamente graças a Karl Kraus, dentro agora dos parâmetros singulares da individualidade de uma voz interior.

Descrevemos, por um lado, o homem do *kitsch*, marcado pela reprodutibilidade mecânica dos objetos culturais e pela desvinculação total com a preocupação de garantir a expressão de um estilo atual. O que o governa é, acima de tudo, um princípio decorativo ou de maquiagem. De outro, o homem pensado por Kraus a partir de um novo compromisso assegurado entre dicção e caráter, noção que, de alguma maneira, foram aperfeiçoadas por Wittgenstein. Ocasão em que o conceito de estilo deixara o âmbito da cultura e da coletividade e fora retomado como a unidade ela-própria do homem, suposta unidade de subjetivação que deveria procurar a partir de um jogo socialmente muito restrito a chance de realizar-se eticamente, acontecimento que estaria rodeado por uma ambiência de compromisso, reanimando as obrigações etopoéticas fora de um contexto hedonista ou decorativo, obedecendo, portanto, um quadro de orientações ético-estéticas, ao querer buscar o cultivo ou o preenchimento de uma relação imprescindível de si para consigo mesmo.

Avulta-se, com efeito, uma desconformidade de grau entre o credo de Kraus e a filosofia de Wittgenstein. O primeiro fizera da denúncia, do ataque franqueado, da prestação de contas seu principal suporte, é impensável subtrair de sua atuação satírica e crítica a esfera pública. As visões de Elias Canetti¹¹⁹ de suas conferências atestam tal caráter. Seu desejo último fora o de passar a limpo moralmente o turbilhão de horrendas vozes de Viena. Em contrapartida, Wittgenstein, a meia distância, inventou um exercício intelectual que teria sobre si mesmo o objeto de seus efeitos, quis tirar do fundo da possibilidade do representável uma regra, algo como uma prescrição completa de como viver, destinada a princípio somente a quem a antevira, isto é, Wittgenstein ele mesmo, e posteriormente poderia servir àqueles que, porventura, já tivessem sentido ressoar uma devoção semelhante ou chegado a uma conversão parecida. O que há, pois entre eles é algo da diferença básica, mesmo falando de modo rasteiro, entre um moralista e um filósofo. Isso caso aceitemos a definição de filosofia de acordo com a acepção corrente da antiguidade, isto é, o entendimento da filosofia estabelecida na condição de uma cultura de si, como se dedicaram em provar tanto Pierre Hadot quanto

¹¹⁹ Cf. “Karl Kraus, a escola da resistência” In: CANETTI, Elias. **A consciência das palavras** (ensaios). Trad. Márcio Suzuki, Herbert Caro. São Paulo; Companhia das letras, 2011, p. 46-59.

Michel Foucault. Wittgenstein compreendeu (ou soube reaprender) que não poderia haver a mínima segmentação entre a maneira de viver, por assim dizer, filosófica e o seu discurso ele-próprio, abolindo assim todas as formas de significação pautadas na oposição supostamente existente entre os pares prática/teoria e caráter/discurso e escrita. Esta é a condição estrutural e elementar, como já vimos, da figura de pensamento da *parrhesía*.

Contudo, nos resta diferenciar todas estas concepções de estilo que relacionamos com o que, por ventura, Wittgenstein assumiria positivamente enquanto característica essencial via uma compreensão correta da natureza do estilo. Em conformidade com nossa citação de abertura, Wittgenstein parece distinguir na formação do estilo, certos esforços meramente, por assim dizer, mecânicos, pelos quais o estilo se encontraria na condição de ser melhorado e de um estilo ele-próprio quase que definido por uma articulação eterna, na qual a participação do espírito seria de todo modo assegurada. Tal diferença dependeria, em certo grau, da proximidade ou distância do que Schopenhauer, de modo casual, atribui à índole do estilo: “o estilo é a fisionomia do espírito”¹²⁰.

Mesmo as formas discursivas-estratégicas que Wittgenstein utiliza no *Tractatus*, como vimos até então, a dicção do *simplex sigillum veri* ou a prática do contexto da *parrhesía*, ou ainda, as formas que não abordamos eventualmente, a saber, a capacidade de se poder compreender os aforismos do *Tractatus* enquanto formas breves destinadas à memorização, assim como na prática dos centões, p.ex, por Montaigne, isto é, a forma de *hypomnémata*, sugerindo um exercício de introjeção destes discursos pela repetição na memória ao buscarem a conversão do olhar para uma visão correta do mundo, sem esquecermos também do possível emprego da forma do *koan* como propõe a interpretação de Warren Shibles¹²¹, tipo de expressão tradicional do Zen que por meio da enunciação de contrassensos provocariam a resignação à factualidade do mundo e a interrupção do questionamento filosófico; todas estas formas seriam consideradas integrantes de uma concepção de estilo numa acepção absolutamente negativa, assim como, todas as formas que coletamos até então no conjunto daqueles pensadores próximos de Wittgenstein, sendo eles historicistas, progressistas ou culturalistas. Deste modo, para buscar a compreensão positiva, ou seja, a situação na qual o estilo se relacionaria com o que Wittgenstein compreende pela participação do espírito, iremos

¹²⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p.560.

¹²¹ Cf. “Wittgenstein e Zen” In SHIBLES, Warren A. **Wittgenstein: linguagem e filosofia**. São Paulo, SP: Cultrix: EDUSP, 1974, p.134-157.

nos valer de mais uma dessas estratégias-discursivas, que, contudo, ainda não passou pelo crivo de nossa análise, a saber, a forma contemplativa da visão do alto.

Foucault se depara, em sua investigação presente no livro *A hermenêutica do sujeito* a respeito das práticas de si e sua importância fundamental para a definição do caráter próprio da filosofia antiga, com a situação estoica, e ao inquiri-la, começa por perguntar no que consistiria a convicção estoica (não exclusiva, segundo Foucault, tendo em vista, sua repetição também entre os epicuristas e os cínicos) de que tudo o que é relevante, útil ou necessário saber deve estar ordenado exclusivamente a *tékhnē tou bíou*. Sabe-se que os estoicos concederam ao conhecimento da natureza um lugar de destaque, fazendo com que campos de saber, aparentemente distantes, como a física, a moral e a lógica, contribuíssem para uma mesma cosmologia ou para um esquema de suposições acerca da ordenação do mundo. À vista disso, a questão anterior seria melhor formulada, na medida em que Foucault questiona, atendendo a esta especificidade, sobre como e por quais meios a filosofia estoica teria realizado uma dupla tarefa, sendo elas dissemelhantes, mas entrelaçadas e interdependentes: direcionar o olhar para si mesmo e percorrer ao mesmo tempo a ordem do mundo. Nota-se que esta disposição particular, este perfil filosófico, e nisto reside a relevância de sua menção neste momento, está em conformidade com o empreendimento e com o *éthos* do *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Na ocasião, Foucault recorre com mais entusiasmo à obra de velhice de Sêneca, na qual estão empregues uniformemente ambos os lados do conteúdo propício para o desenvolvimento da filosofia enquanto uma arte ou técnica da existência, ou seja, tanto o empenho de converter-se a si, quanto a sondagem fenomênica deste nosso mundo, a saber, o livro *Questões naturais* (*Naturales quaestiones*). É notável como haveria também a possibilidade de tal obra ser reconhecida apenas enquanto tratado ou enciclopédia sobre os fenômenos naturais, uma vez que dentre os sete livros que a compõem, o que se oferece é uma introspecção panorâmica no espaço de apresentação terrestre, como Sêneca descreve: *mundum circuire*, um giro de movimentos ascendentes e descendentes em torno das condições atmosféricas, da agitação e fluxo de rios e mares, da movimentação e distribuição do solo, e do que, por ventura, são os efeitos dos raios, meteoros e da incidência da luz sob a terra. Assim como nossa interpretação da recepção do *Tractatus* supõe, é de difícil apreensão, frente a esta saturação do discurso objetivo que procuraria demarcar tão somente as condições materiais da presença física

do mundo, o fato de haver algo além desta aparente tônica. O despistamento vinculado ao *Tractatus*, em certo sentido, se repetiria nesta obra de Sêneca, ao não se reparar de imediato, que haveria, de igual modo, uma intenção a ser revelada, voltada ao que já definimos como aquela circunstância de volver-se a si com a finalidade de criar um momento oportuno para a conversão, considerando que o que aparentasse ser o conteúdo dominante nestas obras, isto é, os aparatos teóricos revertidos para o exame do mundo, deveria corresponder, com efeito, aos meios preteridos para a realização do processo de *metanoia*.

É característica essencial, conhecida e reiterada muitas vezes no decurso das meditações de Sêneca a requisição premente pela obtenção da *autarquia*, virtude que só poderia ser conquistada mediante a nossa retirada parcial do eixo central das atribulações e demandas dos compromissos civis, ou melhor dizendo, que nos desvinculássemos pelo menos da perspectiva que faz destes o conteúdo único e total de nossas vidas. Em diversos momentos, Sêneca adverte Lucílio da importância de preservar o máximo possível do tempo, que a nos a todo instante é subtraído, roubado ou que de nós foge simplesmente, para ser feito dele um tempo verdadeiramente nosso, destinado a ocupar-se dele unicamente para recobrar-se a si, dedicar-se a si, o restituindo para si para o nosso próprio cuidado. Com isso, supõe-se que para Sêneca a petição pelo direito de dispor de si, só conseguiria se estabelecer, em oposição, àquelas ficções sempre impostas pela vida internamente à civilização. Os papéis sociais estabelecidos e o condicionamento próprio das tarefas cotidianas e imediatas acabariam por favorecer a impressão de que estaríamos, na verdade, sob o comando de nossas vidas, plenos de domínio de si, sem que nos déssemos conta da virtualidade destes critérios para a realização humana, os quais sem o substrato social para nada apontariam; para a aquisição da autarquia o que seria exigido seria o desnudamento progressivo das expectativas que, em certo sentido, exacerbariam o que Sêneca entendera por *servidão a si* (pref. III, 16. *Liber est autem qui servitutem suam effugit*), tendo em conta que esta aprendizagem traria consigo obrigatoriamente a capacidade de distinguir de modo verdadeiro o que depende de nós do que não depende, e de nunca

presumir nada desta última condição, o que, por consequência, produziria: “a man free not by right of Roman citizenship but right of nature”¹²².

Schopenhauer concebia a sabedoria estoica não enquanto uma doutrina da virtude, mas como uma mera instrução a fim de realizar uma vida racional (I, 1, §16). É por isso que a autarquia mesma é apenas um meio para o estado de felicidade presente na ausência de perturbações no espírito (*eudamonia/ataraxia*). Deste modo, não sendo aparentemente a ética proposta por Sêneca uma ética da virtude, mas sim uma ética da felicidade enquanto um estado de tranquilidade de ânimo, a prerrogativa da razão no homem teria como tarefa atenuar, minimizar ou causar impassibilidade frente aos tormentos e sofrimentos de todo tipo que preenchem a vida e que nossa cobiça também alimenta. O torvelinho de expectativas e compromissos futuros, o que poderíamos resumir enquanto os efeitos da vaidade sob nosso caráter, muitas vezes, quando não atendidos, suscitam tanto frustrações e ataques de cólera, quanto um sentimento de injustiça frente aos acontecimentos, mostrando que, em certa medida, concebemos as coisas de maneira muito diversa do que elas são de fato. O motivo de nossa infelicidade residiria nesta desproporção que Sêneca aponta entre o que desejamos veemente e aquilo que está dentro dos limites de nosso alcance. Não imaginamos devido a estreiteza imposta pela condição daquela *servidão a si* ou pelo culto, por assim dizer, da “personalidade” (parece por um instante que as reflexões de Sêneca procuraram dimensionar *avant la lettre* certa cegueira existente em toda ideologia e seus efeitos sob o caráter) que: “[...] como a natureza inanimada, pelo acaso, assim como a natureza animada, por intenções opostas e também por crueldade, cruza a cada passo a vontade individual [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p.144).

Ainda nas *Questões naturais*, Sêneca elenca um outro motivo suplementar para aquela desavença perceptiva quanto à lógica dos acontecimentos: o saber histórico. As crônicas e os relatos históricos ao narrarem a dominação entre as nações, as guerras no estrangeiro, as conquistas dos reis ou o empreendimento arriscado de certos grupos, representam uma versão inapropriada da relação entre a fortuna e os homens, privilegiando, aproximadamente, o traço heroico destas façanhas, quando, na verdade, o que encontraríamos mais apropriadamente seria uma história do sofrimento dos povos

122

SENECA. **Naturales Quaestiones** Books 1-3 (Loeb Classical Library No. 450). Thomas H. Cotcoran (trad.). Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1971, p.211.

ou a sucessão de eventos meramente fortuitos. (Cf. pref III, 5-6). Sêneca supõe que acreditar na grandeza destas figuras é julgar por grande aquilo que, com efeito, não o é, pois não é característica de grandeza o domínio sobre cidades e populações, mas sim o domínio exercido sobre si próprio (pref. III, 10), tampouco ser grande é estar submetido a todo tipo de fatores contingentes, os quais afetam sem distinção tanto os supostos grandes quanto os pequenos, e deles por um tempo determinado salvar-se, mas compreender a necessidade de abandonar a ilusão de que por um ato de imposição individual da vontade se governaria de modo absoluto as circunstâncias que nos são dadas. A instabilidade da sorte opera indistintamente, sendo impossível enumerar quantas nações potentes foram subjugadas por outras, e quantas destas também serão por outras ainda, razão pela qual Sêneca reflete, desqualificando o trabalho fastidioso dos historiadores, se não haveria mais préstimo em extinguir nossas próprias doenças do que relatar para a posteridade as doenças alheias. De todo modo, a aversão de Sêneca aos historiadores justifica-se pelo princípio antes mencionado de que o conhecimento válido deve contribuir para uma *tékhne tou bíou*.

Antes de nos aprofundarmos nesta preponderância descrita acima do conhecimento da natureza sobre o de feição histórica em Sêneca, à qual Wittgenstein, em certa medida, pareceu se aproximar, seria preciso notar como Wittgenstein carregaria consigo um traço também anti-historicista. Allan Janik e Stephen Toulmin¹²³ salientam esta particularidade do pensamento de Wittgenstein e oferecem algumas suposições para a sua explicação, atribuindo esta perspectiva como consequência das alterações no caráter austríaco no entreguerras, que teria passado de uma compreensão absolutista de mundo para uma pragmática.

Segundo os autores, apenas talvez a Rússia suportou tamanha ruptura com seu passado entre 1914 a 1920. Após a dissolução daquela autarquia petrificada dos Habsburgos, encenada por seu caráter museológico como fora já mencionado, que não oferecia mais condições em termos reais de atender as demandas sociais do povo austríaco na virada do século, surgiram, para Toulmin e Janik, por volta de três tipos sociais distintos que tiveram, bem ou mal, que se moldarem de acordo com os processos de mudança da identidade nacional. A nobreza e os membros da casa real acostumados

¹²³ Cf. “Professionalism and Culture: the suicide of the modern movement.” In: TOULMIN, Stephen Edelston; JANIK, Allan. **Wittgenstein's Vienna**. New York, NY: Simon & Schuster, 1973, p. 239-45.

com a nação que até então, de modo muito próximo daquele de seu início, como entreposto destinado à defesa do território europeu dos avanços turcos, permanecera fossilizada na forma de uma autoridade política e administrativa de base de corte, característica preservada com a manutenção consecutiva da governabilidade do imperador Francisco (1800), da política Metternich e de Francisco José, se retiraram da política, tornando-se uma aristocracia residual, uma classe ociosa nutrindo esperanças já irreais e impraticáveis de participação política. Além destes, houve um setor significativo e uma parte dos intelectuais que se encontravam ainda sob o efeito da impressão de que as determinações históricas eram incomunicáveis com as questões sobre a natureza do valor. Esta foi a consequência da governabilidade dos Habsburgos que imputaram suas razões de estado a partir do direito divino, preservando ser exercício político de qualquer interação ou confrontação com outras morais. Este grupo particular que poderíamos traduzir, segundo a ótica dos autores, pela parcela conservadora, com o fim do império, passaram a olhar com pouca credulidade os desdobramentos da vida política e acabaram por perseguir sua própria realização e individualidade, desprezando cada uma das propostas coletivas para a resolução dos problemas do corpo social. Por último, alguns membros da sociedade austríaca compreenderam que esta abertura indicaria um momento histórico para se enxergar adiante e imaginar a possibilidade de construção de uma nova Áustria, a qual, e sob um espírito pragmático e moderno, teria que recuperar o seu desenvolvimento e industrialização obstruídos pela mentalidade do império, outorgar uma nova constituição, estabelecer um parlamento, etc. Como se vê, a transição do que poderíamos chamar de antigo regime da Áustria para um estado, de fato, burguês não obteve hegemonicamente seu suporte teórico e espiritual do conjunto de valores da ilustração, mas sua principal fisionomia proveio de um caráter técnico e positivista.

Para Janik e Toulmin, o *Tractatus* não estaria imediatamente conectado a esta nova postura, embora o conteúdo abordado de sua obra fosse majoritariamente a lógica formal e seus contornos. Supõe-se que o *Tractatus* estivesse revestido, na verdade, de um modo de pensar e de representar as questões filosóficas e intelectuais de uma Áustria anterior a 1918, achando-se em compatibilidade com o sentimento daqueles tipificados como conservadores, o que faria destes o público imediato de suas reflexões, que buscaram por respostas de orientação individual ao não depositarem mais suas crenças na efetividade dos valores coletivos. Aquela inclinação presente no *Tractatus* de

considerar que o âmbito da ética apenas poderia corresponder a uma extensão, em certo sentido, cósmica e que sua validade nem se conciliaria com nossa realização prática nem se deixaria determinar pela negociação entre agrupamentos concorrentes de códigos morais existentes na sociedade, poderia ser traduzida pela tese de que não haveria de modo algum a penetração da perspectiva do saber histórico nas questões axiológicas. Tal opinião ficaria bem clara a partir de uma das páginas de seu diário de 1916:

2.9.1916

What has history to do with me? Mine is the first and the only world!

I want to report how *I* found the world.

What others in the world have told me about the world is a very small and incidental part of my experience of the world.

I have to judge the world, to measure things. (WITTGENSTEIN, 1969, p.82e).

Pois bem, se como observamos anteriormente o estudo da história já se encontraria absolutamente descartado, uma vez que o propósito mesmo da filosofia circularia em torno de preparar um conjunto de conhecimentos a fim de viabilizar uma *tékhnē tou bíos*, Sêneca irá reafirmar nas *Questões Naturais* o estudo da natureza enquanto o expediente para esta realização filosófica. Todavia, qual seria a razão desta predileção e a sua efetividade para conduzir a uma prática do cuidado?

A princípio, num sentido muito simplório, o estudo da natureza teria a capacidade de substituir aquele sentimento de grandeza perante os fatos aparentemente notáveis da história humana por um sentimento de grandeza de proporções mais concretas; acompanhar este grande percurso da natureza, o qual descrevemos há pouco, em suas idas e vindas entre a revolução dos astros e das estrelas, os fenômenos meteorológicos e óticos da atmosfera terrestre, até o seu conteúdo geográfico e vivo ele próprio, etc., sem dúvida alguma, acabaria se tornando uma tarefa repleta de maravilhamento e assombro. Seja dito de passagem, que a palavra *assombro* aqui empregada não é casual. Contudo, em conformidade a esta perspectiva adquirida pelo vagar entre os fenômenos do mundo, ainda não teríamos propriamente, como o termo sugere a Wittgenstein via o *paradoxo do milagre*, conquistado a visão na qual teríamos diante de nossa percepção uma intuição da totalidade do mundo. Embora, tal sensação para Sêneca seja fundamentalmente importante para o bom resultado do estudo da

natureza e para o que é também sua versão da apreensão do mundo enquanto totalidade limitada.

Não obstante, para a consumação desta visão panorâmica tendo o mundo diante de si, Sêneca destaca que a atitude requerida coincidiria com um movimento de ascensão rumando a planos cada vez mais altos, em certo sentido, cada vez mais englobantes porque cada vez mais elevados, estabelecendo, o que na história da espiritualidade ocidental constitui uma figura recorrente, a saber, o tema da visão do alto sob a totalidade do mundo. Antes de abordarmos justamente os efeitos desta visão do alto, é importante que seja evidenciada a interconexão plena do conhecimento da natureza com o conhecimento de si e o com o cuidado de si. Como argumenta Foucault, Sêneca ao pretender reconciliar estes dois esquemas de conhecimento, tornara impraticável o fato de se apresentar enquanto alternativa ou o conhecimento de si ou o conhecimento da natureza. Com efeito, ter o conhecimento sobre a natureza não se resumiria à função de, por assim dizer, libertar-se de um estado de ignorância ou de menoridade, pois não se trata de opor-se a superstição apenas ou de estabelecer enquanto meta um esclarecimento crescente e progressivo. O que diz respeito a este conhecimento é a necessidade de orientar-se ou dimensionar a si próprio exatamente a partir do ponto em que nos encontramos, conquistando a apreensão de nós mesmos no interior do mundo. Com isso, haveria também a compreensão da inevitabilidade do sistema de racionalidade que nos insere desta forma e não de outra neste mesmo conjunto de disposições, revelando nossa verdadeira dimensão numa escala real entre as coisas. Para Sêneca a possibilidade de medir a existência a partir deste processo de pontualização, ao olharmos-nos de cima participando devidamente do sistema geral do universo, nos daria a condição precisa de podermos avaliar de modo apropriado os limites de nossas ações no mundo e nossa própria natureza. Nesse sentido, o conhecimento desta “organização global”, favorece prontamente o conhecimento de si.

Vê-se de imediato que o *Tractatus* parte do mesmo pressuposto estratégico, ao adotar como tarefa da filosofia o esclarecimento dos limites da representação, que seriam, eventualmente, o domínio dos fatos, como vimos pela relação de pertinência. Wittgenstein teria promovido de igual modo um redimensionamento da existência individual ao tê-la posto em relação isonômica com os demais fatos que constituem este mesmo domínio. Ademais, o sujeito, pelo menos quanto seu aspecto empírico, não se encontraria, segundo o que prescreve o *Tractatus*, apenas reduzido, por assim dizer, a

sua condição de ponto, mas totalmente diluído pela condição de apresentar-se enquanto um conjunto de fatos subsumido na totalidade dos fatos, e deste modo, estando também sob a mesma jurisdição da lei lógica universal.

Voltando às *Questões Naturais*, Sêneca descreve os efeitos do reconhecimento desta pontualização da existência da seguinte forma:

[I.pref.§7-10] The mind cannot despise colonnades, panelled ceilings gleaming with ivory, trimmed shrubbery, and streams made approach mansions, until it goes around the entire universe and looking down upon the earth from above [quam totum circumit mundum et, terrarum orbem superne despiciens] (an earth limited and covered mostly by sea – while even the part out of the sea is squalid or parched and frozen) says to itself: “Is this that pinpoint [punctum] which is divided by sword and fire among so many nations? How ridiculous are the boundaries of mortals! Let our empire confine the Dacians beyond the Ister; let it shut out the Thracians by means of the Haemus; let the Euphrates block the Parthians; [...] If someone should give human intellect to ants, will they not also divide a single floor into many provinces? Since you have aspired to truly great thoughts, whenever you see armies marching with flying banners, and a cavalry, as though engaged in something grand, scouting now at a distance, now massed on the flanks, you will be glad to say:

A black battle-line

Moves on the plain. [Virgil. *Aen.* 4.404]

This army of yours is only a scurrying of ants toiling in a limited field. What the difference is the between us and the ants except the insignificant size of a tiny body?

(SENECA, 1971, p.7-8)

Como havíamos comentado antes, este vagar entre as esferas superiores, admitindo o distanciamento prometido pela visão do alto, como Sêneca anuncia “circundado todo o mundo e vendo de cima a orbe terrestre”, daria as condições para compreender todo tipo de vaidade e de produção de valor inerente ao meio humano em suas proporções reais. Diante da dimensão total do mundo e, consequentemente, diante da sua organização subjacente, a mente conseguiria, e só assim, se libertar da ânsia por, como Sêneca descreve, esta suntuosa vila romana com suas colunatas e tetos ornados de mármore, seu jardim de arbustos aparados e de um agradável rio que acompanharia a morada. Ademais, esta perspectiva bem poderia também dizer a respeito da casa do pobre homem rico do conto de Loos que vimos anteriormente. Este desvencilhamento do ambiente doméstico, isto é, especialmente do seu conforto e requinte, teria um fundo comum com as acusações que Sêneca levanta contra o interesse pela história. Em última

instância, o contexto em segundo plano, seria a advertência de que a civilização a todo instante subverte a compreensão do mundo enquanto facticidade pela compreensão do mundo enquanto valor, e essa inflação, por assim dizer, causaria todo tipo de desorientações. Para Wittgenstein, nesta dinâmica mesma residiria grande parte dos maus usos da linguagem, ou seja, como afirmamos no capítulo anterior, por transpor a esfera do valor para o âmbito do dizível haveria, por assim dizer, uma violação perante os limites da representação. Para Sêneca, se deixar levar unicamente por estas disposições da vida em sociedade, estar a elas a todo tempo submetido numa relação de obrigação, constituiria o que ele define por uma servidão a si, circunstância que obscureceria nossa compreensão efetiva do mundo tal como ele é, e, por conseguinte, tornaria impossível a aquisição da autarquia.

Conforme a visão do alto se realiza, indagamos se seriam por estas coisas pormenorizadas que incessantemente lutamos e que também por elas passamos a dar o sentido de nossas vidas? Estas mesmas coisas que depois de alcançada a perspectiva da visão do alto, seriam nada mais do que um ponto (*punctum*). Sêneca acaba por comparar a mentalidade de quem por esta verdade se guia a um exército de formigas, que imitando os arranjos da guerra entre os homens, em muito pouco se diferem das desavenças teatralizadas entre os estados e as nações, embora sua batalha campal seja miniaturizada. Todavia, de uma perspectiva cósmica, as lutas entre os homens não teriam estas mesmas proporções reduzidas? O que se sugere, enfim, é uma mudança apenas de perspectiva, o projeto de conversão das *Questões Naturais* não levaria a uma realidade outra ou a uma realidade superior ao próprio mundo, mas, com efeito, ajustaria a escala pela qual observamos os fatos de uma perspectiva humana, para uma divina, que, contudo, de modo algum a nós nos pareceria estranha:

[I.pref.§12] The mind contacts those regions it is nurtured, grows and returns to its origin just as though freed from its chains. As proof of its divinity it has this: divine things cause it pleasure, and it dwells among them not as being alien things but things of its own nature.

[I.pref.§6] That special virtue which we seek is magnificent, not because to be free of evil is in itself so marvellous but because it unchains the mind, prepares it for realization of heavenly things, and makes it worthy to enter into an association with god [in consortium deo]. (SENECA, 1971, p.6/11).

Ainda nestas passagens, Sêneca chega a afirmar que este exercício espiritual da visão do alto, ao libertar os olhos da restrita visão sob as atividades humanas, conduziria

a mente de volta ao seu lugar de origem, ao seu lugar apropriado, por assim dizer, considerando que a visão do mundo enquanto totalidade limitada dos fenômenos diria a respeito ao olhar de Deus ele-próprio sob o mundo, e uma vez reapropriada tal perspectiva, a mente reconhecendo sua verdadeira natureza, entraria em *associação* com Deus (*in consortium deo*), ou seja, numa espécie de co-naturalidade ou cofuncionalidade com Deus, como denomina Foucault¹²⁴. Em suma: este esquema indicaria que a razão humana seria de mesma natureza que a divina. No entanto, antes de demonstrar como esta identidade sugerida por Sêneca coincidiria, de um modo muito similar, com o que o *Tractatus* supõe com a uniformidade da lógica tanto em relação a suposta racionalidade do mundo quanto em relação a nossa própria racionalidade, tendo em vista que esta relação se encontra garantida pela capacidade de representação da imaginação reprodutora, seria importante observar como Wittgenstein descreve sua versão também de uma visão do alto:

Engelmann disse-me que em casa, ao remexer uma gaveta cheia de manuscritos seus, estes lhe parecem tão excelentes que pensa que valeria a pena dá-los a conhecer a outras pessoas. (Diz que o mesmo se passa ao ler cartas dos seus parentes já falecidos.) Mas quando pensa em publicar uma seleção desses manuscritos, as coisas perdem o seu encanto e valor, o projeto torna-se impossível. Eu disse que tal se assemelhava ao caso seguinte: nada há de mais extraordinário do que ver um homem, que pensa não estar a ser observado, a levar a cabo uma atividade vulgar e muito simples. Imaginemos um teatro; o pano sobe e vemos um homem sozinho num quarto, a andar para a frente e para trás, a acender um cigarro, a sentar-se, etc., de modo que, subitamente, estamos a observar um ser humano do exterior, de um modo como, normalmente, nunca podemos observar-nos a nós mesmos; seria como observar com os nossos próprios olhos um capítulo de uma biografia – isto poderia, sem dúvida, ser ao mesmo tempo inquietante e maravilhoso. Estaríamos a observar algo mais admirável do que qualquer coisa que um dramaturgo pudesse arranjar para ser representado ou dito num palco: a própria vida. – Mas isso é o que vemos todos os dias, sem que tal nos provoque a mais ligeira impressão! Sim, mas não o vemos *nessa* perspectiva. – Bem, quando Engelman olha para o que escreveu e o acha extraordinário (embora não se preocupe com a publicação de qualquer dos seus escritos), vê a sua vida como uma obra de arte feita por Deus e, como tal, merecendo decerto ser **contemplada**, assim como qualquer vida e tudo o mais. Mas só o artista é capaz de apresentar assim uma coisa individual de modo que ela nos apareça como uma obra de arte; é verdade que esses manuscritos perderiam o seu valor se fossem examinados um a um e, especialmente, se fossem olhados *desinteressadamente*, isto é, por alguém que não sente por eles, à partida, qualquer entusiasmo. A obra de arte obriga-nos – por assim dizer – a vê-la da perspectiva correta; mas na ausência da arte, o objeto é apenas um fragmento da natureza, como outro qualquer; *podemos* enaltece-lo

¹²⁴ FOUCAULT, 2004, p.336

com o nosso entusiasmo, mas isso não dá a ninguém o direito de com ele nos confrontar. (Continuo a pensar num desses insípidos instantâneos fotográficos de um fragmento de paisagem que tem interesse para quem os tirou porque estava lá e sentiu algo; mas qualquer pessoa olhará para eles com frieza de um modo inteiramente justificado, até ao ponto em que é justificável olhar friamente para uma coisa.)

Mas parece-me também que há outra maneira de apreender o mundo *sub specie aeterni*, para além do trabalho do artista. É o caminho do pensamento que, por assim dizer, voa sobre o mundo e o deixa tal como é – observando-o de cima, em voo. (WITTGENSTEIN, 1980, p. 17-8)

Este pensamento contido numa das anotações de 1930 aponta para muitos caminhos e determinações importantes e devemos segui-las uma a uma. Não é a nossa intenção neste instante tratar do que Wittgenstein, por ventura, concebia exatamente quando reflete sobre a natureza particular da arte. Contudo, perante o relato da experiência de Engelmann, que ao recuperar alguns escritos próprios engavetados sem muito valor, sob uma perspectiva diferente, passou a considera-los excepcionais, Wittgenstein recorre à concepção do que poderia ser uma obra de arte a fim de esclarecer a sensação de seu amigo. Nesse sentido, é extremamente importante notar o fato de Paul Engelmann também ter relatado que sente o mesmo na leitura de cartas de parentes já falecidos.

Supõe-se evidentemente com o termino da vida que a existência ela-própria passe a transmitir certa ideia de unidade encerrada em si mesma, e se tratando tal como a perspectiva passada de se poder observar hipoteticamente as atividades triviais daquele homem posto sob um palco de sua vida, na qual o conteúdo mesmo desta vida estaria sendo representado em questão, tanto num caso como no outro seria como absorver uma vida assistida de um ponto de vista externo – como Wittgenstein descreve como se tratasse de um “capítulo de uma biografia” – perspectiva que, Wittgenstein adverte, numa situação convencional não temos sob nós mesmos. Assumindo uma voz controversa, Wittgenstein anuncia que, a princípio, esta suposta perspectiva não traria consigo nada de inédito em seu conteúdo perceptível, na medida em que tal cena seria o que cotidianamente assistimos sem nos causar nenhuma impressão especial. Todavia, Wittgenstein alerta que não seria exatamente a especificidade dos fatos em questão, mas a especificidade desta perspectiva que ele está tentando sugerir a partir da experiência de Engelmann; o que justificaria a possibilidade de contemplação maravilhada dos mesmos fatos cotidianos a partir de tê-los considerado, retomando nossa argumentação

anterior, pela ótica do milagre, é que a partir deste momento estas experiências estariam sob a luz da eternidade (*sub specie aeterni*) e seriam reconhecidas não como meros “fragmentos da natureza”, mas como uma unidade de sentido em si mesmas, isto é, sendo vistas tal como “uma obra de arte feita por Deus”.

Com isso é possível afirmar que do ponto de vista factual, ou a partir do enfoque humano ordinário, que os eventos, se reais, da Ilíada, caso acontecessem hoje não teriam nem mais nem menos significado. A capacidade da arte, segundo Wittgenstein, estaria justamente na concepção de que conhecer o sentido de uma narrativa pressupõe conhecer como ela termina, e seu sentido só estaria completo, e consequentemente, seria um sentido descritível, na medida em que a razão mesma da obra de arte seria dar-se a ver pela perspectiva pela qual seu conteúdo descritivo poderia ser tomado enquanto uma totalidade limitada (“A obra de arte obriga-nos – por assim dizer – a vê-la da perspectiva correta”). Deste modo, pelo o que Wittgenstein expõe, ao verdadeiro artista estaria reservada uma função escatológica, mesmo que esta suposta totalidade criada seja obtida pela via poética, e por isso, uma totalidade artificial.

Contudo, o que nos parece ser mais pertinente para o decurso expositivo desta dissertação, por aparentar haver uma ligação direta com o conteúdo propositivo do *Tractatus*, é justamente a possibilidade alternativa de alcançar também a perspectiva *sub specie aeterni* a partir do que Wittgenstein considera o caminho do pensamento que sobrevoa o mundo, o observando por meio da visão do alto. Este mesmo voo sobre o mundo na versão apresentada por Sêneca garantiria, em conformidade com o que expusemos, à mente se encontrar em associação com Deus (*in consortium deo*). Contudo, esta associação essencial só poderia ser aceita, sendo, com efeito, a associação de duas racionalidades de mesma natureza, a saber, a humana e a divina, caso, como Sêneca expressa, se superasse uma convicção errônea a respeito da natureza deste mesmo mundo. Sêneca declara que muito provavelmente por temor ou ignorância, disposições que acometeriam mesmo até os mais sábios, haveria uma grande imprecisão em considerar que o mundo em seu desenrolar seria composto de uma concatenação desordenada, e que o que se pressupõe ser as catástrofes naturais do mundo natural fossem precisamente o resultado do desencontro presente nesta agitação caótica:

[I.pref.§14-15] None the less, meanwhile, a great error possesses mortals: men believe that this universe, than which nothing is more beautiful or better ordered or more consistent in plan, is na accident, revolving by chance, and thus tossed about in lighting bolts, clouds, storms, and all the

other things by which the earth and its vicinity are kept in turmoil. Nor does this nonsense exist among only the common people; it also infects those who say they have knowledge. There are some men who conclude that they themselves have a mind, indeed a providente one, evaluating situations, both their own and other peoples'; but the universe, in which we also exist, they presume is lacking in plan and either moves along in some haphazard way or else nature does not know what it is doing. (SENECA, 1971, P.13.)

Suplantada esta impressão, de que o universo “não sabe o que faz”, por assim dizer, o estudo da natureza se reconectaria com o estudo da ordem das coisas, demonstrando como a mente participa desta ordem por intermédio de uma noção restaurada de providência organizando o mundo.

Em contrapartida, a condição em que é submetida, aparentemente num sentido secularizado, esta racionalidade do mundo no *Tractatus*, isto é, a própria lógica evidentemente, não nos daria a possibilidade de por meio de um ato *consciente* entrarmos em associação com esta própria razão que fundamenta o mundo, que é supostamente, a lógica. Embora, tal esquema total de possibilidade esteja estabelecido *a priori* e não podendo de maneira alguma ser um esquema desorganizado, assim como afirmara Sêneca, de acordo com os aspectos tencionais do atomismo lógico, a saber, o determinismo dos objetos e o indeterminismo dos fatos, passando a compor um mundo delimitado no âmbito de sua substancialidade ao mesmo passo que a manifestação de suas combinações estaria sujeitada por um arranjo ilimitado, o fundamento organizacional último da realidade, e por conseguinte, da representação, só seria acessado hipoteticamente por uma “experiência” intuitiva. Por um lado, digo intuitivamente na medida em que como já comprovamos em conformidade com a teoria pictórica e com a imaginação reprodutora, o que esquematiza a representação, isto é, a forma da representação (*Form der Abbildung*)¹²⁵, a representação não representa, pois não há metalinguagem/metarepresentação segundo o *Tractatus*, mas ela, a lógica, constitui toda a base para o pensável e a partir dela se segue todas as representações. Por outro, digo hipoteticamente porque a circunstância de obtenção desta intuição é apenas dada enquanto um dispositivo de sugestão de uma ideia, dependendo de certos recursos providos de exercícios mentais ou espirituais: (1) de sobrevoar o mundo, situação pela qual, como vimos no fragmento de 1930, estaria representado o caminho do pensamento que por meio da visão do alto intuiria a si próprio, (2) da perspectiva do *paradoxo do*

¹²⁵ Forma da representação + forma da realidade = forma lógica, esquema que represento pela fórmula (A+B=B).

milagre que encontramos na *Conferência sobre ética* pela oposição das expressões *na linguagem* e da *existência da linguagem*, (3) e sua tradução para o nível factual exposta no *Tractatus* pela perspectiva do *Místico*, pela oposição de *como* o mundo é e da *que* ele é. Em suma: para Wittgenstein nossa racionalidade de todo modo já se encontra em associação com a racionalidade do mundo¹²⁶, ou em outros termos, com a racionalidade divina, embora não teríamos como sabê-lo ou expressá-lo, ao menos por um vislumbre da intuição, o que descreveria o reconhecimento de uma situação já dada por um novo olhar. É por isto que Wittgenstein se vale muitas vezes de uma gramática da conversão, sugerindo ver uma cena comum e cotidiana por outra perspectiva, ou considerar o mundo como milagre, etc.

Assim sendo, teríamos tão somente duas formas de ver o mesmo problema (6.4321)¹²⁷. Eis que o *Tractatus* assume contornos relacionados a uma disposição escatológica: (1) pela visão humana ordinária, o homem não conseguiria apreender de maneira alguma a unidade existente na totalidade limitada dos fatos e muito menos o seu sentido, (2) pela visão divina, isto é, do ponto de vista da lógica, ponto do qual o homem hipoteticamente tomaria posse, se ofereceria por um vislumbre a “ideia” do que poderia ser a totalidade limitada do mundo, e, portanto, seu sentido. Esta dinâmica diria respeito tão somente à dramatização que o *Tractatus* evoca ao propor a alternância entre aquelas duas visões que já analisamos, a saber, (1) a *in medias res* e (2) a *sub specie aeterni*. Com efeito, reconhecer esta circunstância, o enlace e o desenvolvimento destas duas **maneiras** de perceber os fenômenos do mundo, traria à tona a experiência interior que subsiste à escrita do *Tractatus Logico-Philosophicus*, que, todavia, pelo arranjo mesmo da obra parece estar de algum modo escamoteada. Haveria, por assim dizer, o interesse e a preocupação em responder, ou pelo menos refletir e dimensionar, sobre o fato: se a linguagem fundamenta-se em Deus por que motivo estaria proscria a possibilidade de compreendê-lo e de ser compreendido por ele, ou em outras palavras, porque simplesmente não poderia comunicar-me com Deus. Pierre Hadot tem plena razão ao considerar o movimento místico e a teoria da significação presente no *Tractatus* como uma forma de reavaliação da teologia negativa.¹²⁸

¹²⁶ Cf. página 85e dos Diários 1914-16 e 5.63

¹²⁷ 6.4321 Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução.

¹²⁸ Cf. “Reflexões sobre os limites da linguagem a respeito do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein” In: HADOT, Pierre. **Wittgenstein e os limites da linguagem**. Trad. Flavio Fontanelle Loque/Lorraine Oliveira. São Paulo; Sp. É realizações, 2014, p. 21-43.

Trata-se exatamente desta alternância quando o *Tractatus* dá a entender que o sentido do mundo só poderia estar fora dele e tudo no mundo é assim e assim de um modo casual (6.41). Com isto, poderíamos afirmar que diferente da intuição mística e do caso da obra de arte, nem a ciência nem a cultura, em certo sentido, apreenderiam, de qualquer modo, a “ideia” de uma totalidade do mundo, e por conseguinte, delas não poderia também advir absolutamente nenhuma “ideia” a respeito do sentido deste mundo. Por este ponto, como nos comprometemos, passamos a entender como as concepções que se prestaram àquele processo de indiferenciação e diferenciação da sociedade moderna no contexto europeu-austriaco, isto é, o estilo da objetividade e o estilo do ornamento, e todas as demais compreensões do estilo pertencentes ao âmbito da história, ou da cultura ou da ciência, os quais examinamos, seriam estilos, mas apenas parcialmente. Estes sistemas parciais segundo o *Tractatus*, no fundo não poderiam orientar a existência, na medida em que destinam seus esforços apenas ao *como* do mundo, sendo que por este motivo eles nunca providenciariam uma unidade do conhecimento dos fatos, nem mesmo intuitivamente¹²⁹. Pois então, estar assentado sob o ponto de vista da eternidade, olhar o mundo pelos olhos tendo em vista a resposta da questão: “O que é aquilo que é eternamente e não nasce? E o que é aquilo que nasce e perece, mas em verdade nunca é?”¹³⁰, seria o mesmo que dimensionar a própria vida internamente à condição de estar por inteiro no mundo. E uma vez que assumimos a definição de estilo de Schopenhauer, a saber, o estilo sendo uma *fisionomia do espírito*, o estilo só poderia ser verdadeiramente um *médium* ou um veículo transparente desta ordem do mundo, fazendo compreender que esta *fisionomia do espírito* corresponderia tão somente à fisionomia do mundo ela-própria, e, portanto, seria uma não-fisionomia, visto que a materialidade do mundo mesma já é um milagre, consistindo um sobrenatural imanente ao próprio natural. Por fim, O *Tractatus* assume, pelo o que analisamos, que viver sob este estilo e se expressar por ele é conduzir a vida a uma realização feliz segundo o *lógos*, a lógica ou a racionalidade de Deus, conectando o estudo da natureza, como relacionamos, com o conhecimento de si e uma ética, e por sua vez, com o reconhecimento do mundo tal como ele é. Com esta observação de 1929, poderíamos dizer que a crença vívida nesta verdade, que de todo modo substitui o empenho e a intenção filosófica do *Tractatus Logico-Philosophicus*, permanecera por

¹²⁹ 6.52 Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa.

¹³⁰ Platão, *Timeu*, 27c.

um bom tempo intocada, e nesse sentido, haveria aí algum tipo de força ou princípio imprescindível que animaria vigorosamente o pensamento de Wittgenstein: “O que é bom é também divino. Por mais estranho que tal possa parecer, essa afirmação resume a minha ética. Só algo de sobrenatural pode expressar o sobrenatural”.¹³¹

¹³¹ WITTGENSTEIN, 1980, p.15.

Bibliografia.

AMMERELLER, Erich; FISHER, Eugen (Coaut. de). **Wittgenstein at work: method in the Philosophical investigations**. London: Routledge, 2004.

BARTHES, Roland. **O grau zero da escrita: seguido de Novos ensaios criticos**. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2004.

BOAS, Franz. **Anthropology and modern life**. New York: Dover publications Inc., 1986.

BOUVERESSE, Jacques. **Wittgenstein: la rime et la raison : science, ethique et esthétique**. Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

BROCH, Hermann. **Os sonâmbulos**. (3.v). Trad. Marcelo Backes. São Paulo, SP: Benvirá, 2011.

BROCH, Hermann. **Espírito e espírito de época**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo, SP: Benvirá, 2014.

CARPEAUX, Otto Maria. **A história concisa da literatura alemã**. São Paulo, Faro editorial, 2013.

CAVELL, Stanley. **Esta America nova, ainda inabordable: palestras a partir de Emerson Wittgenstein**. São Paulo, SP: Editora 34, 1997.

ECK, Caroline van; MCALLISTER, James; VALL, Renee van de (Coaut. de). **The question of style in philosophy and the arts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ENGELMANN, Paul, 1891-1965. **Letters from Ludwig Wittgenstein, with a memoir**. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

FANN, K. T (Coaut. de). **Ludwig Wittgenstein: the man and his philosophy**. New Jersey: Humanities, 1967.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciencias humanas**. 9. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. Coaut. François Edwald; Alessandro Fontana; Frederic Gros. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2004.

HADOT, Pierre. **Wittgenstein e os limites da linguagem**. Trad. Flavio Fontanelle Loque/Loraine Oliveira. São Paulo; Sp. É realizações, 2014

HOBBSAWN, Eric. **The age of empire: (1875-1914)**. New York, Vintage Books (Random House), 1989.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. 2. ed. Ver. E ampliada. São Paulo, SP: Editora UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1986.

KRAUS, Karl. **Aforismos**. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre, RS: Arquipélago, 2010.

KÖLBEL, Max; WEISS, Bernhard (Coaut. de). **Wittgenstein's lasting significance**. London; New York, NY: Routledge, 2004.

LOOS, Adolf. Trad. Philippe Ivernel, Sabine Cornille. **Ornement et crime**: et autres textes. Paris: Payot-Rivages, 2003.

LOOS, Adolf. O pobre homem rico (Neues Wiener Tagblatt – 26 de abril de 1900) In: SARNITZ, August. **Adolf Loos, 1870-1933**: arquiteto, crítico cultural, dândi. Köln, Alemanha: Taschen, 2009(A.), p.18-21.

LOOS, Adolf. O ornamento e crime (*Ornament und Verbrechen* de 1908) In: SARNITZ, August. **Adolf Loos, 1870-1933**: arquiteto, crítico cultural, dândi. Köln, Alemanha: Taschen, 2009(B.), p.84-89.

LUFT, David S. **Eros and inwardness in Vienna**: Weininger, Musil, Doderer. Chicago, IL: Univ. of Chicago, 2003.

MARQUES, Edgar. **Wittgenstein & o Tractatus**. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2005.

MARTIN, Glen T. **From Nietzsche to Wittgenstein**: the problem of truth and nihilism in the modern world. New York: P. Lang, 1989.

MCGUINNESS, Brian. **Wittgenstein**: a life: young Ludwig 1889-1921. Berkeley: Univ. of California, 1988.

MONK, Ray. **Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius**. Londres: Vintage Books, 1991.

MUSIL, Robert. **O homem sem qualidades**. Trad. Lya Luft, Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

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

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta, Lenita M.R. Esteves. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997

SAHLINS, Marshall David. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo, SP: CosacNaify, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo, SP: UNESP, 2005.

SENECA. **Cartas a Lucílio**. Coautoria de J. A. Segurado e Campos. 5. ed. Lisboa: C. Gulbenkian, 2014.

SENECA. *Naturales Quaestiones Books 1-3* (Loeb Classical Library No. 450). Thomas H. Cotcoran (trad.). Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1971.

SILVA, Jose Fernando. **O Tractatus de Wittgenstein e as crises culturais da Viena fin-de-siecle**. 2008. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

SIMMEL, Georg. **As grandes cidades e a vida do espírito**. 1903, p.311-329. In: *ESSENCIAL sociologia*. Organização de André Botelho. São Paulo: Penguin: Companhia das Letras, 2013.

STEINER, George. **Linguagem e silêncio**: ensaios sobre a crise da palavra. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1988.

TOULMIN, Stephen Edelston; JANIK, Allan. **Wittgenstein's Vienna**. New York, NY: Simon & Schuster, 1973.

VALCÁRCEL, Amelia. Trad. Newton Cunha. **Ética contra estética**. São Paulo, SP: Perspectiva: SESC (São Paulo), 2005.

WIJDEVELD, Paul. **Ludwig Wittgenstein**: architect. Amsterdam: The Pepin, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Trad. Jorge Mendes. **Cultura e valor**. Lisboa: Edições 70, 1980.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Trad. Edgar da Rocha Marques; Edit. Ilse Somavilla. **Movimentos de pensamentos: diários de 1930-1932/1936-1937**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Trad. E edit. João José de Almeida.; **Observações sobre "o ramo dourado" de frazer**. Porto; Lisboa: Deriva, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. 3. ed. 2.re., São Paulo, SP: EDUSP, 2010.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Edit. Cyril Barrett. **Lectures and conversations**: on aesthetics, psychology and religious belief. Berkeley: Univ. of California, 1967.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Notebooks, 1914-1916**. Oxford: Blackwell, 1969.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Estética, psicologia e religião**: palestras e conversações. São Paulo, SP: Cultrix, 1970.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Conferência sobre ética**. (trad. Darlei Dall'Agnol), 2009. Disponível em: <https://ateus.net/artigos/filosofia/conferencia-sobre-etica/>. Acesso em: 24 de fev. de 2017.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Letters to C.K. Ogden**: with comments on the english translation of the tractatus logico-philosophicus. Oxford: B. Blackwell, 1973.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Luz e sombras: uma experiência (onírica) noturna e um fragmento de carta**. (edit.) Ilse Somavilla. (trad.) Edgar Rocha Marques. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2012.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Major Works: Selected Philosophical Writings. New York, NY: Harper Perennial Modern Classics, 2009.