

JOSÉ FERNANDO DA SILVA

**O *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN E AS CRISES
CULTURAIS DA VIENA *FIN-DE-SIÈCLE***

Universidade Estadual de Campinas

UNICAMP

Campinas – Novembro/2008

JOSÉ FERNANDO DA SILVA

**O *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN E AS CRISES
CULTURAIS DA VIENA *FIN-DE-SIÈCLE***

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques.

Universidade Estadual de Campinas

UNICAMP

Campinas – Novembro/2008

G
R-2211

JOSÉ FERNANDO DA SILVA

**O TRACTATUS DE WITTGENSTEIN E AS CRISES CULTURAIS DA VIENA FIN-
DE-SIÈCLE**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. José Oscar Marques.

UNIDADE
N.º CHAMADA
TÍTULO
V
TOMBO BC
PREC
PREC
DATA
BIB ID

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 26/11/2008

BANCA

Prof. Dr. José Oscar Marques (Orientador)

Prof. Dr. Darlei Dall'agnol (membro externo)

Prof. Dr. Horácio L. Martinez (membro externo)

Prof. Dr. Arley Ramos Moreno (membro interno)

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior (membro interno)

SUPLENTE:

Prof. Dr. Luiz Felipe Sahd Netto (membro externo)

Prof. Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento (membro externo)

Prof. Dr. José Carlos Pinto (membro interno)

Novembro/2008

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Si38c Silva, José Fernando
O *Tractatus* de Wittgenstein e as crises culturais da Viena *fin-de-siècle* / José Fernando Silva. - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

**Orientador: José Oscar Marques.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Linguagem - Filosofia. 2. Sujeito (Filosofia). 3. Ética.
4. Estética. 5. Viena (Áustria) – Vida intelectual – 1880-1914.
I. Marques, José Oscar e Almeida. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: Wittgenstein's *Tractatus* and cultural crisis of
Vienna *fin-de-siècle***

Palavras chaves em inglês

(keywords) :

**Languages - Philosophy
Subject (Philosophy)
Ethics
Aesthetics
Vienna (Austria) – Cultural life**

Área de Concentração: Filosofia

Titulação: Doutor em Filosofia

**Banca examinadora: Arley Ramos Moreno, Oswaldo Giacóia Júnior, Horácio
L. Martinez, Darlei Dallagnol**

Data da defesa: 26-11-2008

Programa de Pós-Graduação: Filosofia

Para Marlene (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Nosso agradecimento especial ao Prof. Dr. José Oscar Marques por nos acolher e orientar sempre de forma perspicaz na realização desse trabalho.

Gostaríamos também de agradecer a uma série de pessoas que, de diferentes modos, contribuíram para a realização dessa tese: os professores Arley Ramos Moreno, Francisco Benjamin de Souza Netto, Celso José Mendes Guimarães, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, Salma Tannus Muchail e Oswaldo Giacóia Junior, que foram decisivos na construção de nossa formação acadêmica; à Karlene Rocha pelas correções e fecunda discussão do texto final.

RESUMO

Neste trabalho buscamos traçar as relações entre o *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e as crises culturais da Viena *fin-de-siècle*. Apesar de o autor não mais viver em Viena durante o período de elaboração do livro, assumimos que o contexto cultural vienense é uma fecunda chave para sua elucidação. O ponto de partida é a caracterização de três crises que marcaram Viena em torno de 1900: *i*) uma crise dos valores, configurada pelo crescente descrédito de todos os pilares da vida social vienense; *ii*) uma crise do sujeito, delineada no momento em que a unidade do *eu* foi colocada em dúvida, ou seja, um instante em que se acreditou que tal noção não remetia a nada que ultrapassasse um feixe de sensações e experiências transitórias; *iii*) uma crise da linguagem, marcada pelo questionamento dos meios intelectual e artístico vienenses sobre a capacidade de a linguagem expressar a realidade e os sentimentos inerentes ao sujeito. Procuramos mostrar que o *Tractatus*, de acordo com sua ordem de exposição, pode oferecer uma resposta para cada uma dessas crises, a saber: a demarcação dos limites da linguagem; a afirmação da existência de um sujeito solipsista ou metafísico, cuja existência se manifesta como um ponto sem extensão fora do mundo e cuja vontade instaura a linguagem; a defesa de uma unidade que perpassa a ética e a estética, definidas como atitudes transcendentais que, respectivamente, permitem ao sujeito expandir ou minguar os limites do mundo como um todo e expressar o mundo visto *sub specie aeternitatis*.

Palavras-chave: Linguagem – Sujeito – Ética – Estética – Viena *fin-de-siècle*

ABSTRACT

This work aims to trace the relations between Ludwig Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus and the cultural crises of fin-de-siècle Vienna. Although the author no longer lived in Vienna at the time of elaboration of his book, we assume that the Viennese cultural context is a fruitful key for its understanding. Our starting point is the characterization of three crises that marked Vienna in 1900: i) a crisis of values, represented by the increasing discredit regarding all Viennese social life pillars; ii) a crisis of the subject, delineated when the unit of the "I" was put in doubt, that is, at the moment such notion was believed not to exceed a beam of sensations and transitory experiences; iii) a crisis of language, marked by the questioning by intellectual and artistic Viennese milieu of language's capacity in express the inherent reality and feelings of the subject. We aim to show that the Tractatus, in accordance with its order of exposition, can offer an answer for each of these crises, that is to say, the demarcation of the limits of language; the affirmation of the solipsist or metaphysical subject's existence, which shows itself as a point without extension out of the world and whose will establishes the language; the defense of a unit across the ethics and the aesthetic domains, defined as transcendental attitudes that allow the subject, respectively, to expand or to decrease the limits of the world as a whole and to express the world seen sub specie aeternitatis.

Palavras-chave: *Language – Subject – Ethic – Esthetic – Vienna fin-de-siècle*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
I. O CONTEXTO POLÍTICO DA VIENA <i>FIN-DE-SIÈCLE</i>	21
II. KLIMT E A CRISE DOS VALORES VIENENSE.....	37
1. O irracionalismo de <i>Filosofia</i>	
2. <i>Medicina</i> e a fusão da vida e da morte	
3. <i>Jurisprudência</i> e a justiça eterna schopenhaueriana	
III. MACH E A ECLOSÃO DE UMA CRISE DO SUJEITO.....	55
1. O <i>unrettbares ich</i> machiano	
2. A arte como construção fenomênica do sujeito	
3. A fórmula de Mach na obra maior de Musil	
4. Otto Weininger: o gênio e a integridade do <i>eu</i>	
IV. A CRISE DA LINGUAGEM NA VIENA <i>FIN-DE-SIÈCLE</i>	85
1. A <i>Sprachkritik</i> de Fritz Mauthner	
2. Hofmannsthal e a viragem de <i>Lord Chandos</i>	
3. O embate de Karl Kraus contra a imprensa	
V. O <i>TRACTATUS</i> E OS LIMITES DA LINGUAGEM.....	109
1. Os objetivos de uma crítica da linguagem	
2. A crítica da linguagem	
3. O balizamento do dizível e do indizível	
VI. O SOLIPSISMO COMO AFIRMAÇÃO DO SUJEITO.....	133
1. O sujeito transcendental e a criação da linguagem	
2. Panteísmo, realismo puro e a verdade do solipsismo	
VII. A ÉTICA E A ESTÉTICA SÃO UMA SÓ.....	167
1. O sujeito volitivo – renúncia e vida feliz	

2. As características da ética do *Tractatus*

3. A arte como produto de um olhar feliz

CONCLUSÃO..... 207

BIBLIOGRAFIA..... 213

INTRODUÇÃO

No presente trabalho tencionamos mostrar que o *Tractatus Logico-Philosophicus* também pode ser lido como uma resposta às crises que marcaram a cultura vienense em torno de 1900. Em seu prefácio, Wittgenstein afirma: “sou de opinião que, no essencial, solucionei definitivamente os problemas”. Assumimos como viável a possibilidade de esses problemas se resumirem a uma crise dos valores, uma crise dos sujeitos e uma crise da linguagem, que afetaram a Viena *fin-de-siècle*.

A formulação da tese que anima nosso trabalho teve como ponto de partida a leitura do livro *Wittgenstein's Vienna*, de Allan Janik e Stephen Toulmin (1973), o qual se contrapõe ao viés que orienta a vasta tradição de comentários sobre o *Tractatus* – em geral edificados à luz do diálogo que esta obra manteve com os pensamentos de Frege e Russell. Janik e Toulmin chamam de “perspectiva lógica” a interpretação tradicional do *Tractatus*, e a acusam de negligenciar o papel que os aforismos sobre o solipsismo (seqüência 5.6) e também os últimos aforismos sobre o campo do axiológico (6.4 e seguintes) desempenham no livro. Os autores apresentam o *Tractatus* como uma tentativa de resolver os problemas axiológicos que transpassavam a Viena *fin-de-siècle* – problemas que também tangenciaram a própria vida de Wittgenstein. Partindo desse pressuposto, eles investigam e reconstroem a complexa trama política que agitou a Áustria a partir da ascensão de Francisco José ao trono (capítulo I); apontam para as diversas crises axiológicas precipitadas sobre a burguesia vienense a partir da decadência da casa Habsburgo (capítulos II, III e IV) e delineiam o campo dos valores e os contornos financeiros que determinaram as relações familiares do jovem Ludwig Wittgenstein (capítulo V). Janik e Toulmin sugerem que a compreensão da intersecção de todos esses ingredientes constitui o ponto central para a elucidação do sentido do *Tractatus*.

A ênfase sobre o papel que a cultura vienense desempenhou na construção do *Tractatus* foi inaugurada por Paul Engelmann, – amigo próximo de Wittgenstein. Em 1967 foi postumamente publicada uma série de escritos de Engelmann sobre o *Tractatus* e a respeito de Wittgenstein. A obra traz também a correspondência que eles trocaram ao longo de suas vidas – particularmente intensa na época de elaboração do *Tractatus*. Os textos de

Engelmann procuram ressaltar que o espírito do *Tractatus* reside em seu caráter ético e na intensa reflexão sobre uma apocalíptica visão da cultura vienense – ângulo que Wittgenstein então teria compartilhado com Karl Kraus e Adolf Loos.

Como Janik e Toulmin, propomos uma leitura do *Tractatus* direcionada prioritariamente para suas relações com aspectos presentes na chamada Viena *fin-de-siècle*. Mas, se é assim, em que sentido nosso trabalho se diferencia de *Wittgenstein's Vienna*? Janik e Toulmin caracterizam o *Tractatus* como um livro de ética. Recordemos que o próprio Wittgenstein disse em carta de 1918 a Ludwig von Ficker que o cerne de sua obra era ético: “O meu livro traça, por assim dizer, de dentro para fora limites para a esfera ética, e estou convencido de que esse é o ÚNICO modo rigoroso de traçar aqueles limites (*und ich bin überzeugt, dass es, streng, NUR SO ZU begrenzen ist*)” (von Wright, s.d.p., p. 82)¹. Nosso trabalho propõe-se a complementar a leitura de Janik e Toulmin, mostrando que apenas se apreende o sentido ético do *Tractatus* quando se vislumbra o campo do axiológico como algo indissociável da afirmação do sujeito, – pois, para Wittgenstein a ética é uma prerrogativa do sujeito em sua relação com o mundo e a vida – e também como algo cujo campo de atuação apenas se revela quando traçamos os limites da linguagem. Compreendemos que a relação entre o *Tractatus* e a Viena *fin-de-siècle* se explicita na tese de o livro oferecer a resolução das crises dos valores, do sujeito e da linguagem, presentes na cultura vienense desse período. Vejamos em linhas gerais os traços de cada uma das crises mencionadas.

O que chamamos de “crise dos valores da Viena *fin-de-siècle*” tem como traço maior a sensação do crescente minguar de todos os pilares e das instâncias valorativas da cultura vienense. Eis alguns exemplos de situações em que podemos apreender esse fato: o processo de fragmentação e dissolução das instituições políticas da monarquia Habsburgo deflagrado pela revolução operária de 1848; os absurdos arquitetônicos erguidos na Ringstrasse; o rápido aumento da sensação de descrença em relação à própria vida, então caracterizada pelo grande número de suicídios ocorridos nas classes burguesa e aristocrática no período de 1880 a 1920; o imenso fascínio exercido por toda forma de adorno sobre a ascendente classe burguesa; o culto que envolvia numa espécie de manto sagrado qualquer escritor que publicasse algo nos folhetins do *Die Neue Freie Presse*; a

¹ Todas as citações de obras estrangeiras no corpo deste trabalho são traduções nossas.

ambição de alguns estetas pela determinação de leis científicas capazes de prescrever o que é a arte; a obstinada pretensão de outro grupo de estetas que, em um pólo oposto, pregava a completa desvinculação da arte com a vida, pela afirmação do lema “a arte pela arte”; a consolidação daquilo que Karl Kraus chamou de “legislação moral”, ou seja, a criação de uma legislação pública que contemplava mais e mais a inclusão de preceitos morais, então elevados ao patamar de invioláveis leis da natureza. Esse imenso e conturbado caldo de valores revela um período da cultura vienense em que se tornou corriqueira tanto a falsificação do factual quanto a degradação ou distorção dos planos estético e moral. Não de modo fortuito, tal processo precipitou, numa parcela significativa dos intelectuais e artistas vienenses do período, um pessimismo com fortes tons schopenhauerianos.

Quanto à crise do sujeito, enfatizamos que foi o físico-filósofo Ernst Mach quem chamou a atenção dos intelectuais e artistas vienenses para o problema da essência do sujeito. Ele criou uma fórmula, o *unrettbares Ich* (o eu irrecuperável), com a função de desacreditar, do ponto de vista epistemológico, qualquer defesa da existência no mundo de uma entidade que correspondesse ao que chamamos de “sujeito” ou “eu”. Com ela, Mach acusa de metafísica toda a vasta tradição intelectual que assume a existência de uma entidade capaz de subsistir ao caráter efêmero da gama de atributos e qualidades que se associa a uma existência individual. Ou seja, o “irrecuperável” significa que noções como “ego” ou “eu” seriam destituídas de fundamentação sensível. A fórmula foi exposta por Ernst Mach (1996) em sua obra *The Analysis of Sensations* e também foi por ele disseminada em suas aulas na Universidade de Viena. Ela sustenta a idéia de que o *eu* se constitui numa noção que nada afirma a respeito da realidade, sempre nos conduzindo a enganos e malogros epistemológicos.

Apesar de Mach ter edificado sua fórmula claramente sobre pretensões epistemológicas, ela teve forte repercussão nos meios culturais vienenses por razões muito diversas daqueles que motivaram seu autor. Encontramos na Viena *fin-de-siècle* várias nuances que revelam a presença de uma crise do sujeito, em especial uma crise de identidade do sujeito burguês. Segundo o historiador Carl Schorske (1988), a burguesia vienense teria criado uma série de alternativas em busca de uma identidade após o fracasso de sua inserção no poder, em 1860. Porém, ao invés da consolidação de uma identidade, tais tentativas tornaram a burguesia vienense um mero simulacro da aristocracia austríaca.

Como consequência, cresceu no meio burguês vienense um sentimento de ausência de rumo, que foi remediado com a completa assimilação do domínio do ser ao reino da aparência, então prefigurada pelo modo aristocrático de vida. A adoção de um modo fugaz de se viver por parte da burguesia fez com que a fórmula de Mach ganhasse importância capital para o intelectual burguês do período, tornando-se o ponto de partida de um acalorado debate sobre o problema da íntegra subsistência do *eu*. A literatura edificada por Arthur Schnitzler, Hugo von Hofmannsthal, Stephen Zweig e Robert Musil; o trabalho acadêmico de Sigmund Freud; as pinturas de Gustav Klimt, Egon Schiele e Oscar Kokoschka; assim como a concepção de *design* que fundamentou os trabalhos dos artistas da Secessão austríaca indicam os esforços realizados em diferentes áreas com o objetivo de superação desse dilema. Entre as soluções propostas encontramos desde a total rejeição da fórmula até a sua plena aceitação como apanágio de uma vida fenomenalista.

Por fim, a terceira crise vienense com a qual o *Tractatus* interage é a crise da linguagem. Provavelmente nenhum texto sintetize com maior exatidão a insegurança alimentada em Viena em relação à linguagem como a epígrafe que Robert Musil escolheu para seu romance *O jovem Törless*:

Tão logo expressamos uma coisa com palavras, estranhamente ela como se desvaloriza. Pensamos ter mergulhado no mais fundo dos abismos e, quando retornamos à superfície, a gota d'água que trazemos nas pálidas pontas dos nossos dedos já não parece com o mar de onde veio. Imaginamos haver descoberto uma mina de tesouros inestimáveis, e a luz do dia só nos mostra pedras falsas e cacos de vidro. Mas o tesouro continua a brilhar, inalterado, no fundo (Maurice Maeterlinck).

As palavras de Maeterlinck – da mesma forma que toda a trama do romance – revela-nos um profundo estado de dúvida em relação à efetiva contribuição da linguagem em nossas vidas. Esse sentimento floresceu em Viena, com a proliferação dos órgãos de imprensa, com a paixão desenfreada pela literatura e também com a prática do crescente uso de ornamentos e adereços em diversos campos (pensamos na arquitetura, nos cenários e figurinos das peças teatrais e também na própria composição musical, conforme acusa Edward Hanslick²). Neste universo, alguns intelectuais vienenses começaram a denunciar a crescente perda de limites efetivos no uso da linguagem e de signos nos mais variados

² Edward Hanslick, *Do belo musical: uma contribuição para renovação da estética musical*. Campinas, Unicamp, 1989.

contextos. Um exemplo concreto desse desalento é a carta literária *Der Briefe des Lord Chandos*, de Hofmannsthal (2000), cuja narrativa apresenta a crescente conscientização de uma condição de esterilidade. Importante notar que a crise da linguagem na Viena *fin-de-siècle* não incidiu apenas sobre a linguagem em sua função comunicativa. Conforme explicam Allan Janik e Stephen Toulmin (1973): “Para ser um artista ou intelectual vienense *fin-de-siècle*, consciente das realidades sociais da Kakânia, era preciso enfrentar o problema *da natureza e limites da linguagem, expressão e comunicação*”. Em outras palavras: todo conjunto simbólico formado por signos e suas respectivas regras de manipulação teve sua capacidade e sentido expressivos questionados. Isso ocorreu, por exemplo, com a música, a arquitetura, o *design*, as artes plásticas e o teatro. As várias reflexões e os questionamentos sobre o significado da linguagem foram demarcados pela seguinte dicotomia: seria a crise, observada em suas diversas manifestações, o resultado de mazelas a que a linguagem estaria sendo submetida, ou ela assinalaria a existência de uma incapacidade inerente à própria essência da linguagem?

Com base no panorama das crises da cultura vienense iniciamos, no próximo parágrafo, o delineamento da estrutura deste trabalho. Cabe, no entanto, ainda apresentar o seguinte esclarecimento: conquanto o objeto primeiro de nosso estudo seja o *Tractatus Logico-Philosophicus*, a compreensão que sobre ele lançamos passa, necessariamente, pelo acesso a duas outras fontes escritas por Wittgenstein: primeiro todo o conjunto de apontamentos que ele elaborou entre os anos de 1914 e 1916 (Wittgenstein, 1991) – lugar em que as idéias do *Tractatus* aparecem de modo embrionário, porém discutidas de modo mais extenso que nos aforismos que compõem o livro; segundo, o texto *A Lecture on Ethics* (Wittgenstein, 1993, pp. 37-44), escrito em 1929. Apesar de quase dez anos separarem a conclusão do *Tractatus* e a produção de *A Lecture on Ethics*, ambos os textos guardam um forte elo no que tange à concepção de ética. Este último foi escrito e proferido quase que imediatamente ao retorno de Wittgenstein a Cambridge, momento em que ele ainda se encontrava em plena sintonia com as verdades que acreditava ter expressado no *Tractatus*. Assim, na *A Lecture on Ethics* ainda encontramos uma concepção da linguagem essencialmente descritiva que expurga o campo dos valores (absolutos) do âmbito da expressão lingüística.

O presente trabalho é composto de sete capítulos e seu conteúdo pode ser assim sintetizado: no primeiro capítulo seguimos a sugestão de Edward Timms, que afirma que a Viena *fin-de-siècle* é marcada por “uma endêmica confusão de valores, nascida do fato de não existir nenhum modelo coerente de Estado” (Timms, 1986, p. 12). Relatamos o processo degenerativo que infectou a política e os meios intelectual e artístico da Áustria imperial a partir de 1848 e nossa descrição assenta-se sobre o paradigma historiográfico que Carl Schorske (1988) fixou a respeito da Viena em torno de 1900: uma sociedade mergulhada em um quadro degenerativo de suas instituições e valores e que procura justificar tal contexto quadro como algo resultante do fracasso político da classe liberal austríaca na segunda metade do século XIX. O capítulo possui um caráter preparatório para a subsequente exposição das três crises da cultura vienense da época.

No segundo capítulo apresentamos a crise dos valores da Viena *fin-de-siècle* partindo do olhar de um dos mais respeitados e influentes vienenses desse período, Gustav Klimt, que entre 1894 e 1907, pintou uma série de quadros para o salão de entrada do recém-erguido edifício da Universidade de Viena. As pinturas realizadas pelo artista constituem-se em sugestivo panorama da crise axiológica que permeava o meio cultural vienense em torno de 1900 e a idéia de usar sua arte partiu da leitura da descrição que Carl Schorske faz de toda crise que envolveu o projeto klimtiano no início do século. Partindo do trabalho de Schorske, procuramos observar nos quadros o crescente desamparo axiológico da Viena *fin-de-siècle*, com base no pensamento de Arthur Schopenhauer. No corpo de nosso texto, as fotos de cada quadro aparecem sempre precedidas de algum aspecto da filosofia de Schopenhauer capaz de indicar o aspecto *fin-de-siècle* das instituições e os valores da cultura vienense aludidas pelas imagens.

No terceiro capítulo debruçamo-nos sobre a crise do sujeito, tendo em vista o debate que a fórmula do *unrettbares Ich* precipitou na intelectualidade vienense a respeito da real subsistência do sujeito. Começamos delimitando o sentido que Mach (1996) pretendeu dar a sua fórmula. Em seguida, destacamos três distintas repercussões que ela produziu nos meios intelectuais vienenses: primeiro, como os artistas da Secessão vienense assimilaram a fórmula machiana em seus trabalhos, pleiteando o uso da arte como veículo de construção de uma identidade, edificada sobre sua plena vivência fenomênica; segundo, como a fórmula de Mach ecoa de modo expressivo no livro *O homem sem qualidades*, de

Robert Musil (1989); terceiro, como ocorreu o embate que Otto Weininger (1942) travou contra a fórmula de Mach.

No quarto capítulo mostramos a controvérsia a respeito da efetiva capacidade de a linguagem significar a realidade. Apresentamos a crise da linguagem vienense dos pontos de vista do filósofo austríaco Fritz Mauthner (2001), do literato Hugo von Hofmannsthal (2000) e do ensaísta e polemista Karl Kraus (1966, 1988, 1998, 2000, 2003). Ressaltamos que entre esses pensadores se estabelece um hiato no que tange à interpretação que mantiveram sobre o papel da linguagem em nossas vidas. Observamos, primeiramente, como a proposta de uma *Sprachkritik* formulada por Mauthner expressa uma visão nominalista que dilui completamente a linguagem em convenções – o autor a responsabiliza por todos os engodos lingüísticos que falseiam a realidade. Em seguida, destacamos que Hofmannsthal (2000), em sua carta literária *Der Briefe des Lord Chandos*, assume uma posição muito próxima das reflexões de Mauthner, propondo também o abandono da linguagem em favor do silêncio. Por último, tratamos da cruzada que Karl Kraus realiza em prol do resgate da perfeição da língua, dilapidada aos seus olhos pelo decadente quadro cultural vienense.

Os quatro primeiros capítulos traçam, então, um panorama das três crises constitutivas da Viena *fin-de-siècle*. Os três capítulos subseqüentes apresentam as respostas que Wittgenstein construiu a cada uma dessas crises, e a ordem de apresentação segue o modo de seu aparecimento no corpo do *Tractatus*. Assim, no quinto capítulo descrevemos a solução que Wittgenstein propõe para a crise da linguagem vienense, a qual se consubstancia na proposta de uma crítica da linguagem capaz de delimitá-la internamente. O autor mostra que toda linguagem é margeada internamente por uma lógica que legitima o que podemos dizer e que, ao fazê-lo, também mostra aquilo cuja tentativa de expressão lingüística resulta necessariamente na formulação de sentenças disparatadas. Tal solução veicula uma concepção original do cerne dos problemas filosóficos e conseqüentemente daquilo que, efetivamente, constitui o cerne da filosofia.

No sexto capítulo elucidamos as passagens a respeito do solipsismo, em especial a seqüência de aforismos 5.6. É nesse momento que Wittgenstein responde ao dilema de Ernst Mach, mostrando em que sentido a noção de sujeito é perfeitamente válida. Explicitamos que Wittgenstein concorda com Mach em relação à inexistência *no* mundo de

qualquer instância de sujeito, resgatando o sentido dessa noção através da afirmação de um sujeito metafísico, ou seja, de um sujeito que se encontra *nos limites* do mundo, o célebre sujeito solipsista do *Tractatus*, que ganha contornos muito peculiares. Sabemos que o problema do solipsismo do “a doutrina do *eu só*”³ é um tema recorrente na filosofia pós-cartesiana e designa genericamente a doutrina da existência de um sujeito privilegiado por uma irreduzível característica, por um determinado fator que o isola das coisas externas ou mesmo de tudo que pode existir. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*⁴ alude a cinco variantes de solipsismo: *solipsismo enfático*, instância de solipsismo que isola o sujeito partindo da inacessibilidade de suas experiências a todos os demais seres humanos; *solipsismo semântico*, termo que propõe um isolamento lingüístico, na medida em que o significado das palavras teria como fundamento entidades mentais apenas acessíveis ao usuário da linguagem; *solipsismo psicológico*, expressão que postula o sujeito e seus estados psicológicos como entidade completamente isolada da realidade, uma vez que tais estados seriam inacessíveis a quaisquer outros indivíduos; o *solipsismo ontológico*, a mais extremada de todas as variantes, que nos defronta com um sujeito que assume ter garantias apenas de sua própria existência; *solipsismo metodológico*, variante do solipsismo psicológico que isola do mundo os sentimentos e pensamentos do sujeito, na medida em que seria imperceptível o elo causal entre seus estados subjetivos e sua manifestação empírica. Em todas essas variantes do termo notamos a caracterização do solipsismo como uma forma de isolamento, de partição do sujeito em relação ao mundo em seus diversos aspectos. Evidenciamos, neste capítulo, em contraposição a essas definições, que no *Tractatus* a noção de solipsismo aparece como a única alternativa capaz de aproximar e efetivamente unir o sujeito ao mundo e a toda multiplicidade de acontecimentos que este oferece. Salientamos ainda que, ao longo do *Tractatus* e também dos cadernos de anotação de onde o livro foi gerado, Wittgenstein usa os seguintes termos para se referir ao sujeito solipsista: “sujeito filosófico”, “sujeito metafísico”, “sujeito volitivo” e “sujeito ético” e em todos esses usos prevalece a defesa do solipsismo como a única alternativa capaz de aproximar e efetivamente unir o sujeito com o mundo, conforme mencionamos. Notamos que a aproximação da visão de mundo panteísta é fundamental para que Wittgenstein

³ O termo tem origem no latim: *solus* que significa “só”, e *ipse* que designa “eu”.

⁴ Robert AUDI(ed). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

edifique a idéia de um sujeito metafísico capaz de enxergar o mundo como uma totalidade limitada e que tal perspectiva coincide com a apropriação que ele faz da linguagem com base em sua vontade numênica.

No sétimo capítulo examinamos a resposta que Wittgenstein dá para a crise axiológica vienense, segundo a qual não existem valores *no* mundo: esses são atributos que o sujeito transcendental empresta ao mundo na relação que mantém com ele, ampliando ou diminuindo os seus limites. Assim, a superação da crise dos valores é resultado da concepção da linguagem como representação que exclui a presença de valores *no* mundo e da afirmação da existência de um sujeito que fixa os limites do mundo. Iniciamos o capítulo mostrando qual o cerne de uma vida feliz e em que medida ela é o resultado da renúncia que o sujeito volitivo é capaz de efetivar em sua relação com a vida. Em seguida, expomos as características constitutivas da ética tractatiana, contrastando-a com a proposta schopenhaueriana e, por fim, destacamos que também é o sujeito ético ou volitivo que torna possível a eclosão da arte e da estética por meio de sua atitude diante da vida. Nessa perspectiva, a ética caracteriza-se como uma vivência da vida consubstanciada por um sentimento *sub specie aeternitatis* do mundo, e a estética assinala a forma de expressão que o sujeito metafísico utiliza para expressar as coisas de um ponto de vista da eternidade.

Na conclusão, sintetizamos os resultados alcançados com esse trabalho. Um aspecto que acreditamos que ele realiza é ampliar o alcance de interlocução do *Tractatus*. Ao insistir na possibilidade de um frutífero diálogo entre o livro de Wittgenstein e a Viena *fin-de-siècle*, mostramos que o livro contempla aspectos que ainda não foram explorados na mesma proporção em que o foram o diálogo que ele guarda com as obras de Frege e Russell. Dentre os vários diálogos que mereceriam um novo olhar por parte dos comentadores, cremos que se destaca aquele que Wittgenstein mantém consigo mesmo, ou seja, as relações que as *Philosophische Untersuchungen* mantêm com o *Tractatus*.

I – O CONTEXTO POLÍTICO DA VIENA *FIN-DE-SIÈCLE*

“Pois a Kakânia foi o primeiro país na fase atual da evolução, a quem Deus retirou o crédito e o prazer de viver, a crença em si mesmo e a capacidade de todos os Estados civilizados de divulgarem a útil ilusão de que têm uma tarefa a cumprir.”

Robert Musil, *O homem sem qualidades*

Em *O homem sem qualidades*, Robert Musil (1989) emprega o termo *Kakania* para designar o Estado resultante da união da Áustria imperial (*kaiserlich*) com a Hungria e seu regime real (*königlich*), em 1867. Segundo o autor, por vezes o “novo” Estado afigurava-se como *K.K* (*kaiserlich-königlich*), porém, de acordo com certas circunstâncias, podia ser também *K e K* (*kaiserlich und königlich*). Para ele, a Kakânia jamais definiu se o resultado desta soma guardava uma justa proporcionalidade da qual emergia uma verdadeira unidade, ou se, por comodidade, vivia uma unidade temporária e aparente. Seus habitantes sentiam-se em certos momentos “patriotas imperiais e reais austro-húngaros, mas ao mesmo tempo do reino húngaro ou do real império austríaco” (Musil, 1989, p. 321). Com o emprego de um termo pejorativo para aludir ao Império Austro-húngaro (lembramos que “caca” designa, universalmente, dejetos, materiais fecais), Musil remete-nos à própria indefinição do nome que pairou sobre a potência do Danúbio a partir de 1867. Neste período, os habitantes do Estado não mais sabiam se moravam na Áustria, no império Austro-Húngaro ou na Áustria e na Hungria. Por isso, qualquer cidadão da Kakânia, quando indagado sobre sua nacionalidade, “preferia dizer: sou polonês, tcheco, italiano, friulano, rético, esloveno, croata, sérvio, ruteno ou valaco” (Musil, 1989, p.322).

O fato de a monarquia habsburguesa não ter entre seus súditos *um* nome definido no decorrer das últimas décadas de sua existência indica o quanto esse período da Áustria esteve envolto em fortes turbulências políticas e culturais. Mostra também que uma crise da linguagem perpassou esse momento do gigantesco império, em especial no cenário cultural

da capital Viena. E a deterioração do sistema político habsburguês não teve reflexos apenas sobre a função de nomeação da linguagem, mas também engendrou no cenário vienense a presença de duas outras crises no horizonte habsburguês: uma crise dos valores e uma crise do sujeito.

Neste capítulo traçamos um sumário da história política habsburguesa na Áustria, em especial nas últimas décadas do século XIX, para, nos próximos capítulos, examinarmos mais de perto as três crises que mencionamos.

Desde o século XIII, momento em que pela primeira vez alguém de sangue Habsburgo controlou a Áustria⁵, o império Habsburgo caracterizou-se como um grande negócio de família, cuja meta maior era o contínuo acúmulo de novas terras. Neste sentido, a ampliação dos limites das terras da monarquia foi se realizando ao longo do tempo, em geral por meio de conchavos legitimados por casamentos de membros da dinastia, ou por intermédio de meios belicosos, como no caso da Hungria e da Boêmia (Johnston, 1972).

A Áustria habsburguesa assumiu o *status* de uma grande potência da Europa no período 1620-1720, quando a dinastia Habsburgo assimilou definitivamente a convicção de ser ungida com o maior dos propósitos que Deus teria outorgado a um Estado: ser Seu instrumento na Terra⁶. Para os membros da dinastia, apenas os dignos podiam receber a graça divina, e eles acreditavam que isso se efetivava somente com uma tenaz defesa das posses terrenas de Deus, personificadas no vasto domínio da Igreja Católica Apostólica Romana. Nesse período, a dinastia ficou célebre pela tenacidade com que combateu os infiéis muçulmanos, e principalmente pela ferocidade com que rejeitou o avanço do protestantismo.

⁵ Em 1273 Rodolfo IV, príncipe habsburgo que então dominava apenas a Suíça germânica, foi eleito rei do Sacro Império Romano. Como Rodolfo I, rei da Alemanha (Germânia) e rei dos romanos, ele em pouco tempo se apossou das terras da Boêmia. Em seguida “as províncias austríacas foram garantidas para os membros da dinastia habsburgo, permanecendo sob sua posse até o fim da monarquia em 1918” (Bérenger, 1997, p. 01).

⁶ É fato que o dístico foi legitimado nesse período, contudo a dinastia já o havia incorporado desde a coroação de Rodolfo I, em 1273. A coroação que precipitou o nascimento do Império Habsburgo significou para os membros da dinastia não apenas um signo da graça divina, mas também que com ela lhes era confiada uma missão. Como imperadores do Sacro Império Romano, julgavam seu dever defender a cristandade dos infiéis e dos heréticos. (Bérenger, 1997).

Crentes de possuir um destino, a dinastia Habsburgo conseguiu que a ascendente religião protestante fosse quase que literalmente varrida dos domínios do império, apenas na Hungria e na Transilvânia, abrigada “pelos turcos e pelo grande príncipe da Transilvânia” (Johnston, 1972, p. 13). Talvez nada ilustre melhor a energia com que a dinastia mergulhou nessa empreitada que a posição então firmada pelo imperador Ferdinando II. Católico fervoroso, figura que encarnava como poucos a imagem do jesuíta ideal, ele assim expressou à época de seu reinado sua insólita convicção: “um deserto é melhor que um país com heréticos” (Jászi, 1929, p. 49).

Em 1683, quando Viena se encontrava sitiada por invasores turcos, heroicamente o exército Habsburgo libertou a capital e além disso, nos três anos que se seguiram, foi também capaz de libertar a Hungria, a Croácia e algumas colônias alemãs – incorporando definitivamente suas terras à monarquia.

Durante o período 1740-1792 — nos governos da imperatriz Maria Theresa e de seus filhos José II e Leopoldo II, época em que predominou o chamado despotismo esclarecido — o mote que afirmava o papel divino da dinastia Habsburgo permaneceu intacto. Maria Theresa governou no período 1740-1780 e “não sem razão é considerada a fundadora do Estado austríaco unificado” (Jászi, 1929, p. 62). Ela procurou alcançar uma real unificação do império, implantando a chamada “reforma de Haugwitz”, já em 1749. Entre outras medidas, ela “retirou o direito dos estados de coletarem taxas, deixando-lhes apenas o privilégio de discutir a soma total (*debating the total sum*)”, e “manipulou a retirada (*managed to wrest*) da administração financeira das ordens religiosas, colocando-a nas mãos do governo central” (Bérenger, 1997, p. 63).

Ao longo de seus quarenta anos de regime, a imperatriz implantou também uma política de bem-estar social das massas, amenizando a opressão da economia feudal sobre os camponeses. A ela coube também uma eficaz tentativa de aproximar a dinastia da aristocracia húngara, que se consolidou com a realização de uma série de casamentos entre os membros desta última e os membros da aristocracia vienense. Além disso, com o objetivo de solidificar este processo de aproximação, Maria Theresa retirou da Igreja Católica o monopólio da educação e fundou uma rede de escolas, o *Theresianum* – instituto e colégio para os filhos da nobreza húngara que aceitara permanecer em Viena. Por fim, apesar de católica fervorosa, combateu o monopólio jesuíta na Áustria, não apenas

retirando-lhes a exclusividade na educação básica e universitária, mas também findando com o rígido aparato de censura que até então manipulavam: “Em 1759, Maria Theresa exerceu sua autoridade, privando os jesuítas de seu controle sobre a censura e colocando a comissão sob seu direto controle” (Bérenger, 1997p. 71). De sua decisão resultou o amplo acesso da sociedade vienense a quase todos os tipos de livros.

Seu filho José II governou o império Habsburgo de 1780 a 1790⁷, introduzindo mudanças significativas que lhe garantiram o rótulo de uma época: seu reinado ficou marcado pelo adjetivo *josefismo*. Sua administração deu prosseguimento ao absolutismo esclarecido iniciado por sua mãe, buscando a unificação do império, a centralização da administração e sua germanização. Contudo, se sua mãe tinha o dom da temperança, não podemos afirmar que tal propriedade fosse uma qualidade dominante nas atitudes do novo imperador. Leitor entusiasmado de Voltaire e Rousseau, José II assumiu uma postura anticlerical, não apenas fechando quatrocentos mosteiros, perseguindo a ordem jesuíta, garantindo ampla liberdade religiosa em todo o território Habsburgo a luteranos e calvinistas e permitindo os cultos da Igreja Ortodoxa⁸. Além disso, crente do anacronismo do latim, José II baixou um decreto abolindo-o, obrigando o ensino da língua alemã em todas as escolas do território, tornando-a a língua oficial da administração. Essa atitude semeou a discórdia, ainda que velada, nas diversas etnias, em especial na magia, já que viam no latim uma língua neutra.

A adoção do alemão como língua oficial significou o explícito favorecimento da etnia germânica e a atitude de José II, sob o pretexto de introduzir o curso do progresso na Áustria, gerou anseios nacionalistas que subsistiram, de modo velado, mesmo durante o autoritarismo que caracterizou o período de governo do chanceler Metternich (Jászi, 1929). O josefismo assinalou também a continuidade da preocupação com o bem-estar social das massas, expressa na instauração de uma ampla política de saúde pública, e ainda na promulgação de uma lei que proibia à nobreza comprar terras dos pequenos camponeses (medida que prevaleceu até 1918). Conseqüentemente, o reinado de José II suscitou

⁷ No período 1765-1780 instalou-se na monarquia uma co-regência entre mãe e filho, cabendo a José nesse período cuidar da política internacional do Estado.

⁸ Apesar de sua mãe ter fechado diversas escolas jesuítas, secularizando parte significativa das escolas do império, Maria Theresa permaneceu devota ao catolicismo. Ela tão somente acreditava que o bem-estar espiritual dos súditos não podia ser totalmente separado do bem-estar material, por isso “a educação das massas e das elites deveria ser melhorada, se a meta fosse assegurar a felicidade de seus súditos” (Bérenger, 1997, p.76).

sentimentos contraditórios nesta população: por um lado, ele adquiriu o respeito e a admiração de uma boa parcela dos camponeses por suas medidas; por outro lado, em virtude das medidas religiosas que baixou, não foram os que nutriram por ele profundo ódio.. O imperador era engajado no catolicismo racional jansenista, por isso promulgou leis que atacavam “as procissões, romarias a locais santos e os exuberantes cultos, bem como a decoração repleta de ornamento das igrejas, com toda a pompa e elaboração de suas cerimônias” (Jász, 1929, p.107). Ele jamais teve sensibilidade para compreender as raízes que quase dois séculos de Contra-Reforma fixaram na alma da população, em especial a camponesa.

Com sua morte, seu irmão mais novo, Leopoldo II, assumiu o trono e reinou por apenas dois anos, tendo falecido prematuramente, fato que selou o despotismo esclarecido na Áustria. Na época o mote Habsburgo foi efetivamente posto à prova, porém nem mesmo o breve sopro iluminista que roçou a face austríaca no período 1740-1792 foi suficiente para mudar a *Hausmacht* Habsburgo.

No intuito de reafirmar a missão de instrumento da vontade de Deus sobre a Terra, o novo imperador, Francisco I, reavivou a busca de uma constante ampliação dos territórios da família, da centralização do poder e da estreita ligação com a Igreja Católica. Ao contrário de sua avó, seu tio e seu pai, antecessores que permitiram que a centelha do liberalismo se aproximasse da Áustria, Francisco I mostrou-se profundamente conservador, sendo inspirado pelo lema “a Lei e a Ordem” (Janik & Toulmin, 1973, p. 37). Seus esforços sempre caminharam no sentido de retirar a Áustria dos trilhos da modernidade, mantendo-a rigidamente sobre os princípios da monarquia absolutista. Movido pela crença que enxergava em toda espécie de mudança uma perigosa ameaça à soberania da dinastia Habsburgo, ele não titubeou em proibir a construção de uma ferrovia, assim argumentando contra tal projeto: “Não, não, eu nada terei a fazer com ela; além disso, a revolução poderia entrar no país através dela” (Janik & Toulmin, 1973, p. 81).

O conservadorismo de Francisco I encontrou em Klemens Metternich o homem ideal para a concretização de seus ideais políticos. Nomeado chanceler da Áustria em 1805, Metternich implantou e dirigiu o que se tornou conhecido, a partir de 1815, como “sistema Metternich”. Francisco I morreu em 1835, e com a ascensão ao trono de seu filho, o deficiente mental Ferdinando, foi Metternich quem de fato governou o país. Salientamos

que toda a trajetória política de Metternich foi animada pela convicção de que um Estado só poderia possuir unidade se fosse gerido por um governo forte. Este deveria ser um reflexo natural da figura de um monarca com poderes absolutos.

Metternich costumava dizer que a simples alusão à idéia de uma soberania popular era algo que lhe causava náuseas. De seu austero ponto de vista, tal possibilidade representava “o pior dos inimigos da ordem social” (Marek, 1974, p. 36). Ele sabia que a sombra da Revolução Francesa pairava sobre todos os povos da Europa e que seu principal componente era o liberalismo. Essa percepção conduziu-o a elaborar um sistema capaz de edificar um regime forte o suficiente para afastar as ondas liberais o maior tempo possível da Áustria. Aproveitando-se do fato de Napoleão, no início de 1814, viu ruir seu sonho de construir um império que se estendesse do estreito de Gibraltar ao Rio Vístula. Aproveitando-se deste fato, em setembro deste ano Metternich reuniu representantes de todos os Estados europeus em Viena com o objetivo de “definir fronteiras, escolher regentes (*rulers*) para diversos Estados e concretizar (*hammer out*) um entendimento sobre problemas menores do interesse internacional” (May, 1961, p. 07). Então, conduziu o congresso de nações, no sentido de reinstalar a paz e a segurança na Europa e, acima de tudo, de “fortalecer a posição da Casa Habsburgo” (May, 1961, p. 09). A Áustria ganhou no transcorrer desta reunião províncias do norte da Itália (a região da Lombardia, Veneza e o distrito Adriático da Dalmácia) e também a presidência da Confederação Germânica, que lhe permitiu manter sua soberania sobre os demais países de cultura alemã (May, 1961).

Além de construir um preponderante papel de liderança no cenário político europeu, Metternich reaproximou a Casa Habsburgo da Igreja Católica Romana, visto que o chamado “sistema Metternich” tinha como seu maior postulado disciplinar e vigiar todos os passos dos cidadãos austríacos. Dentro dessa perspectiva, a empreitada requereu duas ações importantes: a criação de um rígido e eficiente corpo policial, capaz de por em funcionamento um eficaz sistema de espionagem e censura, e o pleno engajamento da Igreja, que após acordo favorável para a monarquia e o clero, permitiu que os sacerdotes fossem imbuídos da função adicional de colaboradores da polícia secreta do regime (Jászi, 1929).

Durante a chamada “era Metternich”, qualquer material impresso sofria uma censura prévia. Mesmo a simples contratação de um professor era severamente cerceada pelos

censores de Metternich: “nenhum professor universitário passou pelas fronteiras da Áustria sem que a polícia previamente obtivesse seu dossiê” (Jászi, 1929, p. 37). Na época também todas as cartas privadas eram abertas e examinadas pelos censores. Foi tão grande a estabilidade resultante da aplicação dessa política que durante quase cinquenta anos a dinastia Habsburgo sentiu-se, de fato, uma extensão do poder de Deus na Terra.

O sistema Metternich precipitou o surgimento da chamada *estética Biedermeier*, decorrente da criação, em 1850, da personagem Gottlieb Biedermeier pelo satirista Ludwig Eichrodt. As atitudes e os valores de mundo da personagem configuravam a atitude apolítica manifesta na cultura burguesa da Áustria pré-revolucionária, e, por conseguinte “a cultura Biedermeier encorajou a classe média a realizar as propostas estéticas (*amulate aesthetic pursuits*) que anteriormente atraíam a aristocracia. Assim, a burguesia esvaiu-se (*fled*) da política em atividades artísticas em que a família podia atuar, a saber, improvisar versos, pintar e executar músicas de câmara” (Johnston, 1972, p. 20). Franz Schubert foi o artista que melhor expressou o espírito desse período: tendo privilegiado a música de câmara e a arte das *Lieder* em detrimento das peças para grande orquestra, simbolizou como nenhum outro músico o grau com que a Viena de Metternich se aliou ao perfil de uma sociedade pré-capitalista (May, 1961).

O sistema Metternich ruiu com o cerco de estudantes, trabalhadores e liberais à Casa Real, em 13 de março de 1848 e toda a densidade e solidez do regime que atravessara décadas sem o mínimo arranhão desfizeram-se em um único dia. Em outras palavras, o absolutismo de Francisco I e do chanceler Metternich acumulou uma grande massa de descontentes em diversos setores da sociedade, de tal sorte que quando as ondas revolucionárias parisienses chegaram a Viena,

Iniciou-se uma sangrenta rebelião em face da qual a corte não ousou reter Metternich: seu sistema de quarenta anos quebrou-se de modo abrupto, acompanhado pelo júbilo popular. O absolutismo perdeu completamente sua cabeça, aceitando de um dia para o outro a plena independência da Hungria, não tendo a menor clareza de entendimento do significado deste novo ordenamento, e sem fazer qualquer esforço sério para trazer este novo ordenamento dentro da harmonia com as outras partes da monarquia (Jászi, 1929, pp. 86-7).

Lembremos que este fato *não* foi privilégio da casa Habsburgo:

Mil oitocentos e quarenta e oito, a famosa ‘primavera dos povos’, foi a primeira e última revolução européia no sentido (quase) literal, a realização momentânea dos sonhos de esquerda, dos pesadelos da direita, a derrubada virtualmente simultânea de velhos regimes da Europa continental a oeste dos impérios russo e turco, de Copenhague a Palermo, de Brasov a Barcelona.⁹

Não obstante os ventos revolucionários terem efêmera duração, não podemos deixar de considerar que alteraram profundamente a ordem política e econômica de todo o continente europeu. É fato que, do ponto de vista dos objetivos daqueles que efetivamente fizeram os movimentos revolucionários, estes resultaram em grandes fiascos; porém, contemplados da perspectiva de que toda revolução visa a alterar radicalmente um conjunto de estados de coisas, os processos revolucionários desencadeados em 1848 lograram pleno êxito. Observamos que foi o fracasso das revoluções sociais que tornou possível a plena consolidação da economia capitalista, a consolidação do culto ao progresso e a prevalência da visão liberal de mundo. É fato que o movimento revolucionário de 1789 já fincara as bases políticas do germen liberal, contudo foi somente com o estrangulamento dos movimentos sociais, proletários e nacionalistas de 1848 que a burguesia européia pôde estabelecer raízes econômicas inquebrantáveis. Foi a partir do malogro das revoluções sociais que se delineou um desmedido avanço econômico, momento em que uma nova revolução industrial – não mais alimentada por teares e algodões, mas pela força das máquinas a vapor de carvão, do ferro e do aço – possibilitou de modo definitivo e irremediável a eclosão do espírito liberal, dando início à chamada “era do capital”.

No entanto, se na Europa o ano de 1848 acendeu o estopim que detonou o pleno e eficaz triunfo da burguesia e seu credo na ciência e no progresso, no império austríaco esse processo não se efetivou plenamente. Na Áustria, a revolução ensejou a radicalização de uma insuperável dicotomia: ou o liberal ou o nacional (Bérenger, 1997); assim, durante todo o período pós-revolucionário, ainda se podia “saltar do trem do tempo, entrar num trem comum e voltar à terra natal” (Musil, 1989, p. 25). As ondas revolucionárias que balançaram a Áustria – do mesmo modo que em todos os demais países europeus que sofreram idêntico revés – não tardaram a ser dominadas. Nelas, porém, receosa da

⁹ Eric J. Hobsbawm. *A era do capital: 1848-1875*. 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004, p. 20.

expansão das forças camponesas e nacionalistas, a burguesia austríaca (de origem germânica) aliou-se à aristocracia e restaurou o antigo regime. Em outros termos, enquanto nos demais países europeus a classe burguesa foi capaz de iniciar a partir da revolução uma nova ordem político-econômica, na Áustria potencializou-se, conforme dissemos, a disputa entre o liberal e o nacional. A cisão restaurou o poder monárquico e a dinastia, sentindo a fragilidade que perpassou sua hegemonia após a revolução, passou a fazer sucessivas concessões sem que, todavia, jamais fosse capaz de impedir seu completo definhamento.

Alimentado pelo frágil restabelecimento da antiga ordem política e a incapacidade da burguesia austríaca de construir uma identidade própria, o império Habsburgo pós-1848 constatou que nem os novos valores foram capazes de naturalmente se efetivar e nem os velhos valores conseguiram se manter com a necessária tenacidade. Assim, o processo revolucionário apenas foi capaz de semear a *dubiedade* do mote divino que inspirava a dinastia, fazendo ruir em algumas décadas o que foi construído ao longo de séculos.

Em outubro de 1848 as tropas leais ao regime monárquico invadiram Viena, restabelecendo o velho regime. Com esse fato, Francisco José, aos dezoito anos, foi empossado no trono habsburguês. O nome do jovem monarca é já um forte indicativo de toda a *dubiedade e contradição* que marcariam os quase setenta anos de seu império. “Francisco”, nome de seu conservador avô paterno, signo de toda a carga absolutista que durante séculos constituiu a casa Habsburgo; “José”, por ele adicionado quando de sua coroação em proposital evocação à figura de José — o imperador que pretendeu ungir a Áustria com a seiva do Iluminismo. Visto de outro prisma, podemos dizer que o jovem imperador pretendeu com seu nome mesclar o nome do imperador que efetivou o mais severo dos regimes absolutistas do século XIX com o nome do mais progressista dos monarcas da dinastia Habsburgo.

Lembremos que Metternich foi o preceptor do jovem imperador, fato que nos auxilia a compreender porque Francisco José, em seus sessenta e oito anos de reinado, esmerou-se em fazer um governo extremamente conservador. Ele sempre procurou honrar o dístico da dinastia e, conquanto em certas circunstâncias tenha realizado concessões ao progresso, essas sempre foram pontuais e por isso de efêmera duração¹⁰. Sua posse

¹⁰ Como seu avô, o jovem imperador foi, durante toda sua vida, avesso a qualquer inovação. “A antipatia pessoal do imperador Francisco José em relação a todas as manifestações da ‘vida moderna’ – sua aversão pelo telefone, o automóvel, os elevadores, os banheiros, a luz elétrica, como também pela arquitetura e pintura

coincidiu com a retomada dos territórios húngaros por parte do império, algo apenas concretizado com a ajuda de tropas russas. Porém, tal fato jamais significou que o império possuísse novamente amplo controle sobre aquele território. Sentindo-se sem poder suficiente, Francisco José concordou com a realização de um comitê constitucional em Kremsier, na Morávia. Envolto numa atmosfera repleta de interesses conflitantes¹¹, o comitê constitucional de Kremsier propôs a manutenção do domínio da dinastia, mas com a divisão do território em distritos (*Kreise*), de acordo com a organização etnográfica das pessoas. A constituição redigida pautou-se no princípio da igualdade entre as várias nacionalidades, apesar de a conclusão dos trabalhos constitucionais coincidir com a revitalização do exército monárquico, momento em que o imperador preferiu dissolver a assembléia, restabelecendo com mão de ferro o antigo regime absolutista (Jászi, 1929).

Um dos mais fervorosos liberais engajados na revolução de 1848, Alexander Bach, “regenerou-se”, e foi empossado em 1849 no cargo de ministro do interior. Sua contribuição maior ao império foi seu tenaz compromisso com a reinstalação do sistema Metternich, imediatamente rebatizado “sistema Bach”, que coincidiu com o antigo sistema em três pontos substanciais: a centralização do caráter germânico do governo, inclusive e principalmente na Hungria; o uso do sistema de espionagem policial e religiosa sobre toda a extensão territorial; a plena entrega do território do império ao catolicismo, e em especial à ordem jesuíta (Jászi, 1929, pp. 100-1). Ora, se o sistema Metternich foi implantado num período em que as diversas consciências nacionais se encontravam no nascedouro, a instauração do sistema Bach ocorreu quando essas já se encontravam amadurecidas, fator que contribuiu para que ele tivesse um tempo de vida bem menor que o sistema que lhe forneceu inspiração.

Em 1859, a perda dos territórios italianos fez com que o imperador percebesse que “ao invés de reforçar a coesão da monarquia, o sistema Bach a enfraquecera” (Bérenger, 1997, p. 185). Receoso de novos levantes separatistas, o imperador promoveu uma aliança

contemporânea – são lendárias e simbolizam as contradições desse Estado que a menor mudança parecia ameaçar” (Le Rider, 1992, p. 37).

¹¹ O comitê constitucional de Kremsier ocorreu em meio ao imenso conjunto de interesses conflitantes que, com o fim da revolução, vislumbraram no mesmo uma oportunidade de conquistar um espaço mais sólido. Assim é que, interessada em obter sua primazia, a emergente burguesia de origem germânica aliou-se à dinastia na defesa de um exercício de poder essencialmente centralizador; por seu turno, as diversas etnias espalhadas pelo território habsburgo defenderam de modo fervoroso um federalismo nos moldes estadunidense; no território húngaro, enquanto os cidadãos de origem magiar postulavam a independência, os cidadãos de origem estrangeira eram partidários do império (Jászi, 1929).

com a burguesia de origem germânica, estabelecendo em outubro de 1860 uma monarquia constitucional, sob a condição de que houvesse uma união de forças em favor do centralismo. Por fim, em 1866, após a terrível derrota para a Prússia e a perda de qualquer influencia nos reinos germânicos, Francisco José conscientizou-se de que a força bélica não mais poderia conter a incessante obsessão húngara pela independência. Então, em 1867, ele é proclamado rei da Hungria e cria o regime dual: nasce o Império Austro-Húngaro, uma monarquia constitucional com um parlamento ocidental e outro oriental (Bérenger, 1997).

Este breve sumário mostra que a partir da revolução de 1848 a Áustria se tornou um país de rumo duvidoso, repleto de interesses díspares e inconciliáveis. O fim da era Metternich deu início a um embate entre forças “centrífugas” e “centrípetas” que, respectivamente, de um lado, contribuíam para a dissolução do império ao se esmerarem em prol do (s) nacionalismo (s), e de outro, forças que lutavam pela manutenção da monarquia (a despeito de serem motivadas por interesses conflitantes).

As “forças centrífugas” eram formadas pelas diversas correntes pró-nacionalismo, e também por setores da estrutura feudal do império. De modo geral, elas mostravam-se insatisfeitas com a perda de poder, resultado do estreitamento de laços políticos que se efetivara entre a ascendente burguesia, a aristocracia e a dinastia Habsburgo. Por sua vez as “forças centrípetas” incluíam desde aliados historicamente fiéis à dinastia, — a Igreja Católica, o exército e a burocracia estatal — até aliados pontuais, como a burguesia liberal e os movimentos socialistas. Vejamos as motivações das “forças centrípetas”.

A primeira força a lutar pela manutenção do império Habsburgo foi a própria dinastia. Com base em um forte misticismo, “cada membro da Casa Habsburgo sentia-se conectado por um cordão especial com a divindade, como um executor da vontade divina” (Jászi, 1929, p. 135). Do ponto de vista dos membros da dinastia Habsburgo, manter intacta a aura do império era função vital de cada um de seus membros. Tal fato é ilustrado nas seguintes decisões tomadas por Francisco José: primeiro em 1860, ao abrir mão do neo-absolutismo e instalando um regime monárquico parlamentarista; segundo, em 1867, ao transformar o império numa monarquia dual.

Outra força que lutou em prol do império Habsburgo foi a Igreja que, historicamente, sempre teve na dinastia habsburguesa uma forte aliada que sempre lhe deu generosas contribuições econômicas, além de ter desempenhado papel decisivo nas

Cruzadas e no sucesso do movimento de Contra-Reforma na Áustria. Durante o regime de Francisco José também não faltaram motivos para reforçar a aliança: em abril de 1850 o imperador promulgou ordens que satisfaziam os pedidos do episcopado, restabelecendo “às autoridades religiosas e às cortes eclesiásticas o controle da educação primária e o direito de ensinar catecismo nos ginásios” (Bérenger, 1997, p.183).

O exército também sempre foi um fiel braço do poder habsburguês. No entanto, após a derrota de 1866 para a Prússia, – receosa de seu esfacelamento e de uma provável desintegração do próprio império – procurou reavivar o papel pró-regime do exército com medidas que procuraram mantê-lo patriótico, tornando-o ao mesmo tempo isento de qualquer chama nacionalista. Seus oficiais passaram a ser periodicamente transferidos das bases de um território para outro, de tal sorte que, ao passarem a viver “ora em Viena, ora em Budapeste, ora em Praga e então em Zagreb, na Galícia, na Transilvânia ou na Bósnia, representavam certo espírito de internacionalismo, quando confrontado com o impaciente e detestável nacionalismo de seu ambiente (*surroundings*)” (Jászi, 1929, p. 144).

Uma outra força que sempre esteve ao lado da dinastia Habsburgo foi seu aparelho burocrático. Sua lealdade mostrou-se determinante na manutenção da unidade política durante o regime de Francisco José: “Se o exército podia ser chamado de corpo militar da Monarquia Habsburgo e a Igreja Católica seu corpo espiritual, a burocracia desempenhou o papel de um corpo oficial e político” (Jászi, 1929, p. 163).

Nesse contexto de embate entre forças, os liberais opuseram-se ao regime apenas durante o breve período revolucionário. Em pouco tempo, enxergando na dinastia um aliado mais confiável aos seus interesses que as forças nacionalistas, fizeram uma estável aliança com o império, ao qual ruiu apenas com o fim do regime, em 1918. Aos olhos da burguesia austríaca, para edificar o ideal liberal de construção de uma sociedade aberta e individualista, era preciso uma aliança com as forças subordinadas ao império, cuja tradição de harmonia com o pluralismo étnico não renunciava qualquer risco de um eventual etnochauvinismo. Sobre os temores liberais em relação aos movimentos nacionalistas, Gellner (1998, p. 35) afirma: “eles tinham boas razões para temer ambos, o exclusivismo e a propensão comunitária”. A ênfase na cisão, a indiferença em relação à nova ordem econômica que então se desenhava e o apelo à uma vida campesina, traços próprios a esses

movimentos, eram fortes indicativos da séria ameaça que eles representavam ao projeto liberal-burguês.

Já os socialistas acreditavam que a manutenção do poder central do império tinha um significado especial; tendo em vista que uma revolução socialista apenas se faria possível dentro de uma unidade superior. Assim, a despeito de o regime ter sistematicamente atuado contra as classes operárias, — notadamente a partir da ascensão da burguesia liberal ao poder em 1860 — os movimentos socialistas consideravam as forças nacionalistas seu inimigo principal, pois sua pretensão de pulverizar o Estado simbolizava o maior dos retrocessos possíveis. Somente assim compreendemos porque o grande líder do austro-socialismo, Viktor Adler, “tornou-se um forte (*stout*) defensor do império Habsburgo” (Johnston, 1972, p. 100).

Entretanto, ao longo de setenta anos (1848-1918), nenhum dos lados — “forças centrífugas” e “forças centrípetas” — foi capaz de agrupar energia suficiente para conseguir uma vitória definitiva sobre o conjunto de forças rivais. Tudo o que ambos conseguiram foi alimentar um processo de corrosão do império, concluso com a Grande Guerra. Na Áustria, a revolução de 1848 colocou no poder um imperador cuja grande meta política era resguardar uma tradição absolutista sumariamente condenada em todos os países civilizados, e precipitou o surgimento de uma burguesia que, diferentemente do que ocorreu por toda Europa, não conseguiu efetivar nem uma identidade própria e nem tampouco uma soberana esfera de poder, conforme explica Carl Schorske (1988, pp. 28-9)

Dois fatores sociais básicos distinguem a burguesia austríaca das burguesias francesa e inglesa: ela não conseguiu destruir e tampouco se fundir totalmente com a aristocracia, e devido à sua fragilidade, ela se manteve dependente e profundamente leal ao imperador, como um protetor paterno distante, mas indispensável. A incapacidade de monopolizar o poder fez com que o burguês, sentindo-se sempre um pouco forasteiro, procurasse uma integração com a aristocracia.

Reforçamos que a subserviência liberal se revela imediatamente ao término da revolução, que com a rápida e plena adesão de um dos principais líderes revolucionários: Alexander Bach. Posteriormente, quando em 1860 se instaura a monarquia parlamentarista, a corrente liberal permanece totalmente submissa e leal à Casa Habsburgo. Sua busca de identidade ocorreu de modo mimético, algo que se mostra tanto no projeto de urbanização

da Ringstrasse quanto na assimilação pela burguesia da longa tradição da aristocracia austríaca de patronato do espetáculo. Vejamos esses dois aspectos mais de perto.

Quando em 1860 se instala uma Monarquia parlamentarista, a burguesia liberal assume também a administração da cidade de Viena, e tenciona transformar a capital do império no símbolo do liberalismo no poder. Assim, em 1857 o imperador Francisco José assinou decreto para urbanização do vasto cinturão verde de terras que separava a cidade interna dos subúrbios e coube aos liberais a condução dessa ação. Iludidos pela perspectiva de realizar algo grandioso, algo capaz de os colocar na história, puseram-se à tarefa, cujo resultado foi inverso ao pretendido. Eles ergueram uma série de edifícios públicos, cada um “executado no estilo histórico tido como adequado à sua função” (Schorske, 1988, p. 55): ergueram uma catedral obedecendo ao estilo gótico; um grande teatro reproduzindo o estilo arquitetônico barroco; uma universidade no estilo renascentista; e um parlamento construído de acordo com os princípios da arquitetura grego-clássica – lugar em que se destaca na entrada do edifício uma gigantesca estátua da deusa Palas Athena. Como podemos observar, nos edifícios públicos da Ring a burguesia austríaca mostrou sua completa rendição ao passado, assinalando a total ausência de identidade própria.

Além dos edifícios públicos, a burguesia ergueu também na Ringstrasse um sofisticado conjunto habitacional, na qual se revela toda a pompa característica da velha aristocracia. Nos prédios de apartamentos, em cuja construção se destacou uma farta utilização de adornos que enobreciam os edifícios, “um expediente favorito foi a adaptação de grandiosas escadarias e amplos vestíbulos da arquitetura palaciana para os prédios de apartamentos” (Schorske, 1988, pp. 69-70).

Uma outra modalidade de construção de identidade inspirada na aristocracia foi a prática do mecenato, incorporada pela burguesia vienense na segunda metade do século XIX. O pai de Wittgenstein, Karl Wittgenstein, liberal que construiu sua riqueza no campo siderúrgico, desenvolveu larga fama no ramo do mecenato. Brahms, Clara Schumann, Joseph Labor, Joseph Olbrich e o movimento da Secessão vienense foram artistas que contaram com sua benesse. Posteriormente o próprio Ludwig Wittgenstein exerceu o mecenato, ajudando Georg Trakl, Reiner Maria Rilke, Karl Kallago e Oscar Kokoschka (Monk, 1990).

A ausência de um sólido projeto político por parte dos liberais teve duas conseqüências a partir de 1880. O primeiro efeito foi a eclosão de partidos de massa formados por líderes oriundos da própria burguesia. O crescimento desses partidos sempre ocorreu de modo antagônico às teses liberais, e pela construção de uma ideologia que apontava os liberais como o grande inimigo a ser combatido. Quando assumiram o controle do parlamento, os liberais puseram em prática um programa político que provocou paulatinamente a insatisfação das classes inferiores, a qual deu margem ao surgimento de alguns movimentos populistas no último quarto do século XIX, cuja fixação na política austríaca se deu a partir do âmbito municipal vienense.

Foram três as vertentes da insatisfação popular: o austro-socialismo de Viktor Adler; o partido social-cristão, que teve na figura de Karl Lueger o seu grande expoente; o movimento pangermânico de Georg von Schoenerer. Cada um desses líderes, por motivos diferentes, voltou-se raivosamente contra as causas liberais. Adler atacou o liberalismo por sua estreita ligação com o capitalismo – segundo ele encarnado na Áustria pela casta de comerciantes e banqueiros judeus. Ele responsabilizou o liberalismo pela exploração e pelo sofrimento da classe operária austríaca. Karl Lueger, “que transformou uma ideologia da velha direita, o catolicismo político austríaco, em uma ideologia de uma nova esquerda, o socialismo cristão” (Schorske, 1988, p. 141), percebeu o quão vantajoso seria associar todas as mazelas sociais do Estado ao capitalismo, — pré-figurado no tipo judeu. Ele então batalhou pela ampliação do direito do voto, o que lhe tornou possível se apossar do grande bastão liberal, a cidade de Viena, permanecendo prefeito da cidade até sua morte, em 1910. Georg von Schoenerer começou como defensor dos pequenos agricultores e, uma vez galgado ao parlamento, começou forte campanha anti-semita, concomitante à defesa da “união das áreas predominantemente povoadas por germânicos ao Império alemão” (May, 1965, p. 87).

O segundo efeito, gerado pela ausência de projeto político sólido por parte dos liberais, foi o completo desinteresse político manifestado pelos filhos da geração burguesa que projetou a Ringstrasse. Conforme Schorske (1988) mostra, sem qualquer preparo para a vida política, a geração de 1880 canalizou suas energias para o campo das artes e, de certo modo, esta tendência assinalou um espontâneo retorno à estética Biedermeier. Tendo crescido envolta na atmosfera produzida pelo mecenato fomentado por seus pais e envolta

num contexto que sublinhava os sucessivos fracassos políticos sofridos por seus genitores, a geração de 1880 acreditou que a vida apenas podia ser suportável graças à completa imersão no mundo das artes. Assim, toda uma vida estética se fez edificar: conversas acaloradas em cafés sobre a mais eficaz fórmula para a produção de determinado gênero artístico; a publicação de folhetins no *Die Neue Freie Presse*; o engajamento em festivais de música ou de teatro; a participação em movimentos de artes plásticas; a formação de inúmeros grupos literários de breve duração.

Conforme mencionamos, este quadro de degradação da política configurou-se ao final do século XIX, na presença de algumas crises no seio do burguês vienense. Uma primeira crise que se precipita dessa degradação é uma crise axiológica, cujos contornos integram não apenas a fragmentação política, mas também toda a esfera das instituições sociais vienenses, todo o terreno da produção artística e todo o campo dos valores morais. Nos próximo capítulo traçaremos um quadro dessa crise com base no olhar schopenhaueriano de Gustav Klimt.

II – KLIMT E A CRISE DOS VALORES VIENENSE

“O tempo corria. Apenas não se sabia para onde corria. (...) Nem se podia distinguir direito o que estava em cima ou embaixo, o que ia para frente ou para trás”.

Robert Musil, *O homem sem qualidades*

O aprofundamento do vazio político austríaco teve uma direta repercussão no contendo social da Viena *fin-de-siècle*, em especial no seio da burguesia liberal, que surgiu descaracterizada, sem identidade própria, conforme indicamos no capítulo anterior. Um vácuo de valores estendeu-se sobre os diversos setores da vida vienense, e o conflito entre o velho e o novo se deu de tal modo que, da mesma forma que o primeiro não mais tinha força para subsistir com eficácia, também o segundo não conseguia assumir o lugar que lhe cabia. A ausência de uma força hegemônica nos diversos conflitos produziu um crescente vácuo axiológico, que pode ser ilustrado pelo fato de Viena viver – a despeito de ser reconhecida como uma das capitais culturais do mundo nos campos das artes e das ciências (em especial na medicina) – dentro de um profundo provincianismo, numa espécie de conservadorismo que impedia, em pleno fim do século XIX, que a cidade contemplasse o uso de telefones e a existência de estradas ferroviárias. Podemos destacar os seguintes conflitos ocorridos nas esferas moral e estética da Viena *fin-de-siècle*: o embate entre um arraigado moralismo provinciano e a completa liberação dos instintos sexuais defendida por Hofmannsthal e os jovens literatos do movimento *Die Jungen*; o duro embate ideológico a respeito do significado da arte que Karl Kraus, Adolf Loos e Oscar Kokoshka conduziram contra Gustav Klimt e o movimento da Secessão Austríaca (Janik & Toulmin, 1973).

A crise dos valores na Viena *fin-de-siècle* foi explorada por diversos intelectuais, que interagiram com ela de dentro de sua área de atuação. Poderíamos demonstrar esse fato explorando toda a série de polêmicos e ácidos artigos do *Die Fackel*, ou ainda examinando

a contundente crítica que Adolf Loos dirigiu contra a vazia historicidade dos edifícios públicos e privados da Ringstrasse. Optamos, contudo, por indicar a presença da crise com base na ótica de Gustav Klimt, que a retratou nas pinturas que fez para o teto do salão de entrada do edifício da Universidade de Viena. Conforme sabemos, as obras de Klimt mostram uma visão de mundo extremamente negativa, carregada de pessimismo e desencanto com todas as instituições e com os mais sagrados valores da vida social. Suas pinturas expuseram publicamente algo que fazia parte do inconsciente coletivo do burguês vienense e, por esse motivo, causaram um estrondoso debate. Destacamos que toda polêmica que se seguia à apresentação pública de cada um de seus quadros apenas demonstrava o quanto eles, de algum modo, expressavam um sentimento de mundo que progressivamente ganhava forma, a partir de 1880, no seio do burguês esclarecido.

Em 1894, o Ministério da Cultura austríaco encomendou a Klimt três pinturas para o forro do salão principal do edifício da Universidade de Viena, recentemente erguido na Ringstrasse e cada uma deveria aludir, respectivamente, às faculdades de Filosofia, Medicina e Direito (o pintor Franz Matsch foi encarregado de produzir uma tela em alusão à quarta faculdade, a Faculdade de Teologia). O Ministério impôs-lhe como condição que suas pinturas se orientassem pelo mote “O triunfo da luz sobre as trevas” (Schorske, 1988, p. 219), mas, conforme veremos, nenhum dos trabalhos do artista foi muito fiel ao lema sugerido: neles encontramos uma severa leitura do mundo burguês, lugar em que as instituições e os valores mais caros são desmascarados, e a denúncia de um vácuo de valores que se espalhava por todos os campos da cultura vienense no ocaso da Casa Habsburgo.

Neste capítulo examinaremos, conforme mencionamos, a crise dos valores da Viena *fin-de-siècle*, com base nos quadros *Filosofia, Medicina e Jurisprudência*. Extraímos da obra de Karl Schorske (1988) o fundamento histórico da ampla polêmica que envolveu o quadro de Klimt, além de detalhes relativos ao livreto elucidativo de autoria do artista. Desde o primeiro momento em que vimos as fotos dos quadros percebemos uma clara possibilidade de associação entre eles e alguns aspectos pontuais do pensamento de Arthur Schopenhauer: todo o pessimismo, irracionalismo e a perspectiva de uma implacável justiça eterna a pairar sobre a humanidade, que Schopenhauer expõe em seu pensamento, se faz presente em cada detalhe dos quadros de Klimt.

1. O irracionalismo de *Filosofia*

Concluído em 1900, *Filosofia* (Schorske, 1988) foi encomendado com o objetivo de evocar a imagem da filosofia como um conjunto de saberes caracterizado pela capacidade de engendrar o questionamento sobre a realidade e propor respostas às questões suscitadas. Apesar de Klimt ter recebido permissão do Ministério da Cultura para se expressar livremente, é muito provável que os membros da Faculdade de Filosofia esperassem receber uma pintura em que figurasse um belo jardim, repleto de jovens envolvidos no processo de iniciação ao mundo abstrato do pensamento, sob a tutela de um sábio. Em outras palavras, não é descabido supor que o quadro deveria esboçar um cenário que evocasse a Academia de Platão, o Liceu de Aristóteles ou o jardim de Epicuro. Contrariando as expectativas, o trabalho não retratou a serena superioridade que se supõe que o pensamento guarda em relação aos sentidos, mas a onipresença da Vontade schopenhaueriana e todo o pessimismo que essa noção engendra.

Ao invés de mostrar o saber filosófico como sereno instrumento da ascensão que nos conduz da barbárie ao estado de onipotência sobre a natureza, o quadro sugeria uma imagem irracional da filosofia, ou melhor, esboçava um cenário que a caracterizava como refém do irracional. A obra parecia também indicar que todo o conhecimento que a razão produz se insere no grupo das ferramentas que tornam possível à Vontade (metafísica) realizar seus caprichos. Nessa perspectiva, a razão efetivamente desempenharia no processo de sobrevivência humana um papel fundamental, porém não com a excelência de virtudes e os propósitos que o Ministério da Cultura antevia que o quadro iria figurar. O quadro de Klimt sugere que ela desempenharia função proporcional ao papel que as garras e os dentes de um leão representam para a sobrevivência da fera, ou algo similar ao lugar que a audição ocupa na vida de um morcego. Segundo tal visão, esse instrumental apenas se presta a nos manter atados de modo mais eficaz a um devir, cujo resultado é sempre o retorno a uma existência vazia e sem sentido. A compreensão deste papel sugerido como próprio da razão elucidada-se melhor com a retomada de alguns aspectos do pensamento de Schopenhauer.

Para Schopenhauer, contemplar o mundo é como se colocar diante de um grande rio em cujo leito escorre, fluindo sem propósito ou finalidade, um caldo formado pelas dores e

lágrimas de tudo que existe. Ele explica que a vida é “no todo um *disappointment, nay, a cheat*, em outras palavras, porta o caráter de uma grande mistificação ou mesmo de uma fraude” (Schopenhauer, 1974, p. 299). Personificada em um devir incessante que a tudo e a todos arrasta continuamente, a vida não paga o preço de ser vivida e é marcada por uma infinidade de metas e objetivos, ou seja, por todo um infundável conjunto de faltas ou carências que procuramos suprir. Ocorre que, uma vez alcançadas nossas metas ou supridas nossas carências, essas se revelam meras ilusões, que jamais nos conduzem a “descer da roda”, mas sempre nos levam a substituí-las por novos objetivos que, obviamente, resultam em processos que, uma vez findados, sempre deixarão uma sensação de engodo. O movimento circular repete-se até o findar de nossa existência.

Schopenhauer assinala que a vida não passa de uma grande ilusão: ainda que tudo no mundo pareça cumprir uma finalidade, nem o mundo nem todos os atores que nele desempenham um papel têm qualquer finalidade real: a vida “se reduz a um esforço sem alvo, sem fim (*ein Streben ohne Ziel, und ohne End ist*)” (Schopenhauer 1986a, p. 440). Somos, então, conduzidos à triste constatação de que todo objetivo que assinalamos na vida se constitui em mera aparência, ou seja, em pura mistificação. Quando olhamos com isenção, sentimos que o vazio constitutivo da existência tem proporções abissais em relação ao homem: “cada *vida humana* revela as qualidades de uma tragédia em que vemos, como uma regra, que a vida é um vazio, uma série de esperanças desapontadas, planos frustrados e erros reconhecidos posteriormente” (Schopenhauer 1974, p. 312). Dessa forma o mundo é dor contínua, espécie de rochedo que, de modo similar ao mito de Prometeu, mantém todos os entes acorrentados e condenados a um perpétuo sofrer, por isso, “não sentimos a saúde de nosso corpo, mas tão somente o ponto onde o sapato aperta” (Schopenhauer, 1974, p. 291). Positivos, o mal e a dor nunca passam despercebidos; negativos, o prazer e a felicidade apenas são notados pela ausência – por exemplo, quando perdemos os incomensuráveis tesouros da juventude e da saúde.

No quadro em que Klimt traça seu retrato da filosofia, vemos expresso o sofrimento e a completa falta de sentido da existência humana no contínuo cortejo em que “corpos confundidos da humanidade sofredora arrastam-se lentamente, suspensos a esmo num vazio viscoso” (Schorske, 1988, p. 219). No fluxo de corpos masculinos e femininos, – alguns com expressão de desespero, outros aparentando estarem envolvidos em um interminável

estado de torpor, ou ainda entrelaçados numa espécie de transe libidinoso – todos se mostram presos a um turbilhão que os arrasta a esmo. A pintura mostra ao centro a apagada imagem de uma Esfinge, “ela mesma apenas uma condensação do espaço atomizado” (Schorske, 1988, p. 219). Por último, no canto de baixo do quadro e fechando a malfadada procissão humana, observamos o surgimento de um rosto de mulher, cujos olhos abertos podem indicar um estado de consciência. No catálogo que entregou com a pintura, Klimt batizou essa figura de *Das Wissen* (p. 220).

A tela ilustra a relação entre os homens e a Vontade schopenhaueriana, sendo que todos os seres humanos nela presentes no quadro se mostram presos ao mesmo fio condutor, envoltos num mesmo e inexorável fluxo, tragados por um devir ilusório que lhes exaure toda possibilidade de liberdade, sem poder escolher os rumos de sua existência. A única exceção talvez seja o rosto feminino que encerra o fluxo: seus olhos parecem em estado de transe ou de êxtase, o que talvez permita que a associemos ao puro sujeito do conhecimento. Ou seja, é possível aproximá-lo daquele ser humano que, ainda que envolto em um rio de tristezas e sofrimento, consegue, a partir de um espasmo metafísico proporcionado pela arte, contemplar o mundo como um todo, isento dos grilhões do egoísmo. Ainda assim, a liberdade que então esse sujeito goza é apenas momentânea: tal estado tem efêmera duração, não tardando o instante em que a figura fechará os olhos e se incorporará ao mesmo ritmo caudaloso e funéreo que conduz o fluxo humano.



2. Medicina e a fusão da vida e da morte

Em 1901, Klimt entregou *Medicina* (Schorske, 1988). Esperava-se que a pintura esboçasse um retrato da medicina como campo do saber, capaz de prevenir e curar os males que afligem o organismo humano. Em outras palavras, aguardava-se algo que traçasse um perfil da medicina como uma espécie de guardião da vida. Contrariando essa expectativa, Klimt privilegiou o estreito entrelaçamento que existe entre a vida e a morte, o artista retratando um fluxo humano, uma espécie de rio da vida, corrente por onde seguem diversos corpos entrelaçados com a morte e seu véu negro. Ao lado do rio de corpos paira o cadáver de uma mulher e, na cabeceira de baixo, observa-se em destaque uma sacerdotisa que representa a figura de Higéia – personagem associada à figura da serpente.

De acordo com Schorske (1988, p. 231), “na lenda grega, Higéia é a ambigüidade por excelência; por isso, está associada à serpente, a mais ambígua das criaturas”. Tal ambigüidade proclama a própria obscuridade da vida em sua relação com a morte. Assim, sugere Karl Schorske, ao colocar Higéia em primeiro plano em relação ao rio de corpos que o manto da morte arrasta, Klimt tinha como objetivo proclamar “a unidade da vida e da morte, a interpenetração da vitalidade instintiva e dissolução pessoal” (Schorske, 1988, p. 233). Manifesta-se, então, novamente uma sugestiva alusão ao pensamento de Schopenhauer: lembremos que para o filósofo frankfurtiano, a vida mostra-se um grande contra-senso – uma eterna gangorra que oscila entre o desejo e o vazio que se segue à realização do anseio. Ainda segundo ele, nossa existência revela-se reduzida a um contumaz sofrimento e, dessa maneira, a vida está visceralmente ligada à morte: esta não só habita dentro dos entes – presença que se revela na ferrenha luta pela vida de uma infinidade de microorganismos – como também se constitui na principal ferramenta que torna possível a manutenção da vida, pois, com exceção da vida vegetal¹², todas as demais formas de existência dependem da morte de outros vivos para continuarem a existir.

O entrelaçamento entre a vida e a morte sugerido pelo quadro denuncia o quanto na Viena *fin-de-siècle* elas se encontravam particularmente unidas. Certamente, a ampla decadência que atingiu as várias instâncias da vida habsburguesa contribuiu para tornar o

¹² Mesmo a existência da vida vegetal se entrelaça de algum modo com a morte de outros vivos. Ainda que, em princípio, os vegetais dependam fundamentalmente da luz solar, da água e da terra para sua subsistência, este último requisito constitui-se em seu fundamento porque é constantemente adubada pelo perecer de outros seres vivos.

tema da morte elemento fundamental na literatura, na pintura e na própria vida de artistas e intelectuais da época. A despeito do que afirma o aforismo 6.4311 do *Tractatus*, “A morte não é acontecimento de vida. Não se vive a morte”, no contexto vienense de 1900 a morte colocava-se como um acontecimento inerente à vida, confundindo-se e mesclando-se perfeitamente com ela. Conseqüentemente, proliferou uma excessiva valorização de funerais de grande teatralidade, conhecidos como *Schöne Leich*’ (Johnston, 1972, p.166).

Nos artistas e intelectuais, o fascínio exercido pela morte revela tons schopenhauerianos. Embevecidos pela decadência assinalada pelo ritmo frenético da vida moderna e pela prefiguração da alta volubilidade dos valores no novo mundo, eles enxergavam na morte a possibilidade de libertação do profundo sofrimento e vácuo de valores, cuja rápida disseminação pressentiam. Na literatura, Richard Schaukal, Albert Ehenstein, Richard Beer-Hofmann, Joseph Roth, Italo Svevo perfazem a lista de escritores vienenses cujas obras privilegiaram o tema da morte (Johnston, 1972, pp. 169-172). Foram, no entanto, Arthur Schnitzler e Hugo von Hofmannsthal os literatos vienenses que mais celebrizaram o tema da morte e a possibilidade de libertação da opressão do mundo.

Schnitzler explorou o tema da morte em diversos romances, sempre o entrelaçando com a vida. Em sua obra, deixa transparecer em seus romances a tese de que “apenas a morte de um amigo causa-nos impacto suficiente para frustrar as pretensões da vida cotidiana” (Johnston, 1972, p. 173). Seu trabalho traz intensas inspirações schopenhauerianas: a percepção do mundo como aparência (a vida ilusória do dia-a-dia); a vida e a morte unidas numa alternância constante, sem-sentido e inquebrantável; a vida (aparente) como símbolo da morte e a morte como símbolo da vida (o abraçar o nada que nos liberta do cego querer-viver, prefigurado como o único gesto que nos conduz a uma vida autêntica).

Em relação a Hofmannsthal, vale destacar seu romance *Der Tor und der Tod* (1969), texto em que ele privilegia a idéia da morte como algo que aparece como o mais salutar refúgio oferecido pela vida às diversificadas formas de sofrimento que ela própria nos impõe. A estreiteza entre a vida e a morte também se revela presente em sua carta literária *Der Briefe des Lord Chandos* (2000), texto em que ele decreta a morte simbólica de todos os ideais literários que alimentaram o jovem escritor Phillip Chandos, ambição que representava o projeto literário até então abraçado pelo próprio Hofmannsthal.

Contudo, talvez nenhum fato seja mais significativo para se apreender o relevo que ganhou a morte na Viena *fin-de-siècle* que o alto índice de suicídios ocorridos nos círculos de artistas e intelectuais. A lista inclui desde nomes proeminentes na cultura vienense até nomes de parentes próximos a grandes expoentes desse cenário. Alguns exemplos são: Heinrich, filho de Ernst Mach, que se suicidou em 1894; a filha de Gustav Mahler, morta em 1907 após cortar os pulsos; Franz Von Hofmannsthal que cometeu suicídio em 1929, e seu pai Hugo von Hofmannsthal, que morreu de enfarte três dias após o fato; Lili, filha de Arthur Schnitzler, que morreu envenenada em 1928 (Johnston, 1972, pp. 178-9).

Não é despropositado recordar que o próprio Wittgenstein conviveu de perto com o problema do suicídio: seus irmãos Hans, Rudolf e Kurt suicidaram-se respectivamente em 1902, 1904 e 1918. Kurt matou-se ao final da Primeira Grande Guerra, quando a tropa que se encontrava sob seu comando não acatou suas ordens. Já a morte de Hans e Rudolf teve uma relação mais estreita com o *fin-de-siècle* vienense. O pai, Karl, grande empresário austríaco do aço, desejava vê-los seguindo uma carreira na indústria, enquanto ambos desejavam dedicar-se às artes, o primeiro à música e o segundo ao teatro (Cf. Monk, 1990, pp. 11-2). O suicídio dos dois irmãos expressa a tendência da época de vislumbrar na morte a possibilidade real e concreta de se escapar do martírio da vida. No caso de Wittgenstein, também o suicídio do físico vienense Ludwig Boltzmann, em setembro de 1906, foi algo decisivo em sua vida, pois isso fato o impediu de efetivar seu desejo de estudar física sob sua orientação.

Dois suicídios foram particularmente significativos para o ambiente cultural da Viena de 1900: o do príncipe Rodolfo e o de Otto Weininger. Herdeiro do trono habsburguês, Rodolfo suicidou-se em fevereiro de 1889, aos 31 anos de idade, juntamente com a Baronesa Mary Vetsera, com quem mantinha um caso extraconjugal há três meses. Pouco antes do trágico acontecimento, o príncipe enviara carta ao Papa Leão XIII solicitando a anulação do fracassado casamento que mantinha com a Princesa Stephanie da Bélgica, ocorrido em 1881. Destacamos que o fracasso do enlace pode ser em decorrência do fato de que Rodolfo vinte e três anos e Stephanie apenas oito à época do matrimônio. A resposta negativa do Papa foi lida por Francisco José numa audiência pública, fato que deixou o príncipe profundamente abalado. Duas são as principais hipóteses para seu

suicídio: ato político motivado pela falta de espaço político na administração do império, e a um suicídio provocado por motivação passional (Marek, 1974).

Otto Weininger – cuja obra *Sexo y Carácter* (1942) terá alguns aspectos examinados no próximo capítulo deste trabalho – ficou célebre na sociedade vienense menos pela reputação de gênio precoce e mais pelo modo espetacular com que deu cabo de sua vida: aos vinte e três anos se suicidou de modo premeditado e teatral na casa em que Beethoven havia falecido. A escolha da residência do grande músico deveu-se ao fato de Weininger acreditar que sua figura encarnava o maior de todos os gênios que eclodiu entre os homens (Monk, 1990, p.19). Sua morte causou forte impacto na sociedade vienense, chegando inclusive a gerar uma espécie de culto à sua pessoa. O clímax desse culto foi a inspiração de “uma série de suicídios imitativos” (Monk, 1990, p. 20).

Se *Filosofia* atraiu contra Klimt o ódio de todos os professores do departamento de filosofia, com *Medicina* ele atraiu a ira não apenas de professores, mas também de políticos e personalidades importantes de toda sociedade (Schorske, 1988). A intensa polêmica gerada nos meios jornalísticos fez com que o Ministério da Cultura chegasse a pensar na suspensão da terceira encomenda, apesar disso ela foi mantida, e seu estrondo, conforme veremos, não foi inferior ao impacto causado pela segunda pintura.



3. *Jurisprudência e a justiça eterna schopenhaueriana*

Em 1905, Klimt entregou *Jurisprudência* (Schorske, 1988). Como os membros da Faculdade de Direito já haviam presenciado toda a controvérsia que o artista provocara nos meios acadêmicos das Faculdades de Filosofia e de Medicina, tomaram uma medida preventiva, visando a evitar que o mesmo fato se reproduzisse naquele contexto. Eles exigiram esboço preliminar da obra, o qual foi aceito, apaziguando os ânimos dos catedráticos. No esboço que apresentou, Klimt traçou a *Jurisprudência* como uma figura feminina a brandir destemidamente a espada da lei e da justiça, subjugando “a ameaça de um sombrio polvo de males e crimes” (Schorske, 1988, p. 237). No entanto, todos foram surpreendidos quando da entrega definitiva da obra: em oposição à imagem do esboço, a Faculdade recebeu uma alegoria da *Jurisprudência* como órgão destacado da vida, inerte, em atitude passiva diante de uma humanidade que sofre terríveis dores impingidas pelo “espetáculo assustador da lei como punição impiedosa, a consumir suas vítimas” (Schorske, 1988, p. 240).

O quadro retrata dois patamares distintos. O nível superior mostra três figuras alegóricas que formam a *Jurisprudência*: a Verdade, a Justiça e a Lei. Schorske observa que, ao colocá-las naquele plano, Klimt está sugerindo que “recolhidas às suas alturas, elas nos abandonam ao reino do terror, para partilharmos do destino inominável da vítima” (Schorske, 1988, p. 240). No patamar inferior subsiste uma *outra* justiça. Nesse nível, de dimensões bem mais amplas, vemos ao centro um magérrimo e indefeso homem nu, que se mostra resignado (ele está de cabeça baixa, em clara posição de submissão), completamente envolto pelos tentáculos de um polvo de dimensões gigantescas. Ao seu redor, uma névoa viscosa e três figuras femininas absortas em si e indiferentes ao destino da figura masculina.

A noção schopenhaueriana de *justiça eterna* mostra-se útil para a interpretação desse quadro. Para Schopenhauer, a miséria e o sofrimento que habitam o mundo estão equacionados cosmicamente numa relação de direta proporcionalidade entre a culpa e a punição de cada ente vivo; ela atinge no homem seu grau máximo de manifestação. Lembremos que todos os seres vivos estão presos a um círculo vicioso que contempla a seqüência desejo/realização/vazio. Em outras palavras: os seres humanos são arrastados pelo fluxo incessante de um devir que os leva à realização de uma infindável sucessão de

desejos, e a efetivação dessa seqüência apenas suscita a sensação de vazio e a necessidade de realização de novos desejos. Importante notar que a saciedade de um ou mais desejos se faz pela imposição de sofrimento a todo conjunto de entes que se interpõem à sua realização – isso quando não se consubstanciam eles próprios no objeto visado pelo desejo. O ato da realização de um desejo não apenas expõe sua ilusão, recolocando o sujeito no início de nova busca de saciedade, mas também deflagra sobre ele a culpa pela dor que causou sobre outros entes quando da realização de seu desejo.

Justiça eterna denota a inexorável e proporcional punição que o cosmo faz recair sobre cada ser preso a esse imenso círculo vicioso. Ao ser humano cabe a mais alta cota de punição por existir, pois nele se manifesta o mais alto grau de eclosão do querer-viver. Nesse sentido, Schopenhauer sempre enfatiza que o sofrimento e a dor guardam uma direta relação com a consciência: “na proporção em que o conhecimento ilumina e a consciência se eleva, também cresce a desgraça” (Schopenhauer 1986a, p. 425). Assim é que no reino vegetal “não há ainda sensibilidade, por conseguinte não há dor” (Schopenhauer, 1986a, p. 425). A dor cresce com o aumento da complexidade do ser vivo, “aparecendo no mais alto grau com o sistema nervoso dos vertebrados, e no mais alto nível, dado o maior desenvolvimento da inteligência” (Schopenhauer, 1986a p. 425).

Ponto máximo do aparecer da Vontade, a inteligência humana instaura o reino da linguagem e com ele a abstração conceitual do tempo. Capaz de vislumbrar a ilusão do devir, o homem sofre muito mais que todos os outros seres vivos: ao contrário dos outros viventes, cuja existência se dá no plano da vivência imediata, sofre com as recordações do passado, com as constantes ansiedades em relação ao futuro e, principalmente, com a percepção da morte prévia e definitivamente anunciada, ainda que temporalmente indeterminada. Assim, para Schopenhauer (1986a) a vida só é possível como legitimação de um perpétuo estado de culpa, acompanhado por uma perene punição. Segundo ele, estamos todos condenados, não à morte, mas à vida: a simples existência lança-nos, inexoravelmente, a essa roda de desejos e ilusões que nos submete, sem qualquer apelação, ao tribunal da *justiça eterna*.

Em *Jurisprudência* as figuras do patamar superior evocam a idéia de um direito natural que paira acima do transcorrer das vidas em geral, particularmente da existência humana. As três figuras femininas da parte inferior do quadro mostram a inexorabilidade a

que todo ser humano está preso: o vazio devir prefigurado pelo círculo vicioso que assinala o existir como uma incessante motivação egoísta. A relação entre as três mulheres e a inapelável roda que aprisiona o homem revela-se no apelo sexual depositado nas três figuras femininas, signo maior do instinto da Vontade que anima e conduz a existência humana. A figura do polvo enseja a noção schopenhaueriana de *justiça eterna*, punindo de modo inapelável o ser humano. De mãos totalmente atadas, em posição submissa e de clara humilhação, a figura humana da pintura pode ser lida como retratando o homem vienense: mergulhado em um crescente vácuo de valores, preso aos tentáculos de um vazio que impregna suas ações, gestos e gostos, só lhe resta, cabisbaixo e resignado, acatar o veredicto das deusas da Jurisprudência.



Schorske (1988) explica que as pinturas de Klimt geraram uma crise institucional na Universidade de Viena e a tensão que as envolveu posteriormente se espalhou sob a forma de forte polêmica por todo o cenário cultural e político da Viena *fin-de-siècle*¹³. Significativo é perceber que o incômodo que elas geraram apenas foi possível porque as três pinturas expressavam um sentimento de desencanto em relação ao mundo, algo que de algum modo já estava disseminado em parte significativa da sociedade.

Os quadros denunciam toda fragilidade das instituições vienenses, e, mais que isso, a progressiva perda de sentido dos valores constitutivos das diversas esferas da existência humana. *Filosofia* denuncia a crescente percepção da existência de um profundo vazio revelado pelo frívolo desempenho da razão humana no interior das diversas instâncias da vida. *Medicina* dá continuidade ao diagnóstico de *Filosofia*, e mostra que nem a própria vida se coloca em um patamar mais elevado dentro do vazio axiológico que mais e mais caracterizou a Viena *fin-de-siècle*. Essa constatação mostra-se cruelmente veraz, uma vez que, no seio da maioria das famílias vienenses mais importantes e bem sucedidas, a morte se fez invariavelmente presente com inesperados e espetaculosos suicídios. Por fim, *Jurisprudência* denuncia que o desamparo do homem em um mundo tão sombrio apenas seria compreensível como expressão de uma implacável e inevitável justiça a pairar sobre a vida – instância muito diferente daquela idealizada e disseminada pelos profissionais ligados ao direito. Nesse sentido, o quadro sugere que, apesar de toda proeminência acadêmica do direito vienense deste período¹⁴, ele é totalmente impotente diante da miséria e do sofrimento constitutivos de toda existência humana. As pinturas procuraram mostrar que “não é filosofia *ex cathedra* que iluminará a humanidade, não é o progresso da medicina que a libertará de seus padecimentos, não é a jurisprudência congelada em instituições

¹³ No capítulo V de *Viena fin-de-siècle*, Carl Schorske (1988) relata os vários desdobramentos da crise.

¹⁴ A Viena *fin-de-siècle* foi o berço de duas das mais importantes correntes do pensamento jurídico contemporâneo. O direito positivo não nasceu na Viena *fin-de-siècle*, porém os contornos que o delineiam na contemporaneidade foram traçados na capital habsburguesa. O *dogmatismo legalista* que pensa o direito como uma justaposição da lei e do Estado, – portanto como ciência de caráter excludente às manifestações axiológicas não previstas pelo legislador – ganhou incisiva sistematização quando o vienense Hans Kelsen publicou *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, em 1911. Em um outro pólo, ao elaborar uma defesa sistemática do privilégio do direito vivo (*das Lebende Recht*) sobre o direito decisório (*Entscheidungsnormen*), o sociólogo Eugen Ehrlich fincou as bases de uma perspectiva pragmática do direito, não contemplando o texto legislado como premissa decisória do direito, mas privilegiando o elemento tácito da situação julgada, ou seja, o conjunto de leis circunscritas à visão de mundo própria do contexto em que a decisão jurídica deve incidir (Johnston, 1972).

imponentes que poderá protegê-la contra o arbítrio das deusas da vingança” (Hofmann *apud* Le Rider, 1992, p. 42).

Marca contundente dessa crise dos valores, foi todo o processo de fragmentação do sujeito nas diversas instâncias da vida social vienense, ensejando uma crise que incidiu sobre a própria noção de sujeito. Exporemos a seguir os contornos da crise do sujeito que ocorreu em Viena em torno de 1900 e teremos como referência básica as reflexões epistemológicas de Ernst Mach e seus desdobramentos nos meios intelectuais e artísticos da cultura vienense.

III – MACH E A ECLOSÃO DE UMA CRISE DO SUJEITO

“Pois, afinal, todos os pensamentos emanam das articulações, músculos, glândulas, olhos, ouvidos e das vagas sensações gerais que esse saco de pele a que pertencem pode ter”

Robert Musil, *O homem sem qualidades*

Na Viena *fin-de-siècle* eclode uma profunda crise de identidade do sujeito manifesta sob a forma de um crescente sentimento “de solidão, de fragilidade do subjetivo e de instabilidade das identificações internas e das identidades de fachada” (Le Rider, 1992, p. 12). Essa crise precipitou nos meios intelectuais e artísticos um acalorado debate visando à sua superação. Assumimos que ela se precipita nestes contextos com a apresentação da fórmula do *das unrettbares Ich*, que Ernst Mach esboçou em suas aulas na Universidade de Viena e também em seu livro *The Analysis of Sensations* (1996). A fórmula precipitou nos diversos setores da cultura vienense a busca da superação de uma crise cujas dimensões ultrapassaram o âmbito epistemológico – o ponto nevrálgico das reflexões de seu criador – e ganhou contornos existenciais. Naquilo que se seguiu ao mote machiano, encontramos desde pensadores que se engajaram a ela bradando o fim do *eu*, até uma série de diferentes sugestões de possibilidades de restauração da identidade por meio de uma plena afirmação do sujeito individual: a figura do místico, que encontramos em Hofmannsthal (2000); do gênio, defendida por Weininger (1942); ou ainda o culto ao Narciso, tal como encontramos em Lou Andreas-Salomé (Le Rider, 1992)¹⁵. A compreensão deste quadro nos possibilitará ter uma visão mais clara das reflexões sobre o solipsismo que encontramos no *Tractatus*.

Neste capítulo centramos nossa atenção sobre o diálogo que a obra de Mach precipita sobre o sujeito, contemplando três reações distintas à fórmula: um eufórico

¹⁵ Não trataremos neste trabalho da tematização de Narciso empreendida por Salomé.

engajamento (movimento de Secessão), uma resignada da fórmula (Musil) e a plena rebeldia (Weininger).

1. Ernst Mach e sua fórmula do *eu irrecuperável*

O trabalho filosófico do físico/filósofo Ernst Mach foi um dos principais fatores que tornou possível um amplo debate sobre a essência do sujeito no ambiente cultural da Viena *fin-de-siècle*. Mach criou uma fórmula, que denominou *das unrettbares Ich* (o *eu irrecuperável*), para elucidar a compreensão da essência do sujeito, a qual propõe a desconsideração de qualquer sentido mais profundo para o termo *eu*, ou seja, sugere a redução daquilo que chamamos de *ego* ou *eu* ao âmbito das convenções lingüísticas, assumindo que tais termos não denotam nada além de uma provisória concatenação de experiências sensíveis (fenômenos). A fórmula cumpre a função de anunciar a falácia do *eu* e propõe a redução do termo a fenômenos provisoriamente relacionados que, no entanto, invariavelmente nos conduzem a imaginar a perene subsistência de uma entidade que estaria sempre alheia a todo fluxo de elementos que saem ou se acoplam à relação. Mach defende uma desconstrução da noção, tornando-a irrecuperável a qualquer psicologia que busque fundamentar seus estudos sobre uma substância não redutível ao âmbito do fenômeno. Sua análise pretende mostrar que o termo *eu* não remete a nada além de um complexo de sensações – cores, sons, pressões, espaço e duração.

A fórmula foi exposta por Ernst Mach em sua obra *The Analysis of Sensations* (1996), tendo sido também sistematicamente defendida por Mach em suas aulas na Universidade de Viena. Ela se notabilizou como um dos principais aspectos da cruzada antimetafísica que o filósofo realizou ao longo da vida. Entendendo por metafísica tanto doutrinas a respeito de objetos supra-sensíveis quanto sistemas filosóficos com pretensão de esboçar *a priori* normas da realidade, as noções de *eu* e *ego* não são apenas tratadas como similares, mas também como termos com significado essencialmente metafísicos. Em síntese: *eu* e *ego* são noções que Mach procura caracterizar como destituídas de qualquer fundamento sensível. A fórmula machiana evoca, nesse sentido, a idéia de o *eu* se constituir como uma noção sem qualquer referência, traçada como algo que sistematicamente nos conduz a enganos e malogros epistemológicos, dada nossa insistência em querer outorgar

ao termo uma referência alheia ao fluxo de sensações que se revela momentaneamente agregado.

A fórmula repercutiu de modo intenso nos meios culturais vienenses. Este ressoar se deu por motivos muito diversos às pretensões epistemológicas de seu autor. Na Viena de 1900 se vivenciava diversas nuances de uma crise do sujeito¹⁶, em especial a chamada crise de identidade do sujeito burguês, que se seguiu ao processo degenerativo da instância política do período pós-1848. Conforme mostra a obra *Viena fin-de-siècle* (Schorske, 1988), derrotados politicamente, a burguesia vienense criou uma série de alternativas visando construir uma identidade própria. Essas tentativas limitaram-se a torná-la um simulacro da aristocracia, ao mesmo tempo em que era repelida com violência qualquer espécie de identificação com a prole operária. Alijado da vida política, o burguês vienense sentia o peso da ausência de uma identidade, sabia que não pertencia à aristocracia e tampouco tencionava qualquer ligação com as classes operárias. E entre as duas alternativas, obviamente optou pela primeira. Perdido, destituído de solo próprio, o burguês procurou preencher a ausência de norte com a completa assimilação do domínio do ser ao reino da aparência, prefigurada pelo modo aristocrático de vida.

O modo fugaz da vida burguesa fez com que a fórmula machiana do *unrettbares Ich* se tornasse um problema capital para o intelectual burguês da Viena *fin-de-siècle*, já que suscitou um acalorado debate sobre o problema da subsistência do *eu*. A literatura de Schnitzler, Hofmannsthal, Zweig e Musil, o trabalho acadêmico de Freud, as pinturas de Klimt, Schiele e Kokoschka, assim como a arquitetura de Loos podem ser lidos como esforços realizados em diferentes áreas com o objetivo de superar esse dilema (Le Rider, 1992). E tais soluções abarcaram em seu interior, desde a total rejeição da fórmula até a sua plena aceitação como apanágio de uma vida fenomenalista.

Entre os que saudaram a fórmula com entusiasmo destaca-se o movimento literário vienense liderado por Hermann Bahr, *Jung-Wien*, que contou com nomes como Hugo von

¹⁶ Na obra de Jacques Le Rider, *A modernidade vienense e as crises de identidade*, o título já sugere o caráter multifacetado da crise do sujeito da Viena de 1900. Na apresentação de seu trabalho, tal amplitude é assim delineada: “fomos naturalmente levados a nos questionarmos, numa perspectiva mais ampla, a respeito de três temas: a crise – e as estratégias de restauração – do sentimento de identidade na modernidade, o questionamento da tradicional polaridade sexual do masculino e feminino (...) e, por fim, a crise de identidade judia” (Le Rider, 1992, p. 11).

Hofmannsthal e Arthur Schnitzler entre seus participantes. O historiador Carl Schorske assim descreve a sintonia do movimento com a fórmula de Mach:

Em seu aspecto psicológico, a doença moderna era a dissolução do ego. A consciência sismográfica do caráter *fin-de-siècle* era atacada ora pelas forças interiores do instinto, ora pelos poderes incipientes do mundo externo. A condição resultante retratada na literatura era a deriva. A psicologia de Ernst Mach, com sua integração de estímulo e sensação num complexo único, dava aos escritores uma legitimação epistemológica para seu sentimento de perda de controle. A frase de Mach ‘O *eu* é irresgatável’ se tornou o slogan virtual dos literatos (Schorske, 2000, p.168).

A despeito da visão adotada pelos *Jungen*, para uma parcela não irrelevante da intelectualidade vienense, “a idéia do *unrettbares Ich* foi acolhida como uma catástrofe” (Le Rider, 1992, p. 85).

Colocado esse quadro, devemos nos familiarizar com o teor da fórmula machiana. O primeiro aspecto que deve ser destacado é que com ela Mach não apresentou algo inédito dentro da história da filosofia. Ele próprio salienta que Hume e Lichtenberg já haviam lhe proposto anteriormente a redução do *eu* a uma unidade prática (Mach, 1996). O ponto de partida da argumentação de Mach é o caráter de indiscernível que perpassa os planos físico e psíquico de um ponto de vista epistemológico. Segundo ele, tanto o campo do físico quanto o terreno do psíquico teriam uma mesma origem localizada nos chamados *elementos*, que se referem às nossas sensações. O conhecimento que temos do mundo físico e de todos os seus objetos constitutivos pode ser reduzido às sensações que estes provocam no sujeito que conhece. Porém, também o sujeito que conhece, – e que se subentende como uma unidade permanente chamada de *eu* ou *ego* – seria redutível a um feixe de sensações: “Certamente, o ego também é apenas de relativa permanência” (Mach, 1996, p. 03).

Para justificar que o *eu* possui uma existência apenas provisória, circunstancial, Mach explica que “Os complexos são desintegrados dentro de elementos, ou seja, dentro de suas partes constitutivas finais” (Mach, 1996, p.05). Segundo ele, toda análise dos objetos que conhecemos deve revelar ao final do processo que eles são formados por unidades mínimas (elementos) que constituem nossas sensações (cores, sons, unidades mínimas de tempo e espaço etc.) e que essas unidades se constituem no solo firme que ancora todo o mundo físico. Nosso conhecimento de todos os objetos físicos decorreria em última análise

desse modelo e, dele também adviria todo o conhecimento que possuímos do sujeito. Tal suposição contraria a tese comum que retém a idéia de um núcleo permanente e não suscetível à aniquilação material, o *ego*, ponto nevrálgico que armazenaria toda uma gama de propriedades mentais – um complexo de memórias, humores e sentimentos. De acordo com Mach, também as chamadas “propriedades mentais” não passam de sensações. O que chamamos de *eu* não passa de um feixe de sensações e podemos no máximo defini-lo como uma espécie de receptáculo que, destituído das sensações que provisoriamente acumula, simplesmente não existe. Vemos que o autor se coloca dentro da tradição empirista, justificando nosso conhecimento do mundo como algo que se reduz à captação de unidades mínimas que seriam constitutivas do mundo. Nesse viés, também o sujeito que “tem” as sensações não passaria de um recurso metodológico, espécie de “ente” cuja existência também deveria se reduzir a uma gama de relações de elementos:

O fato primário não é o *eu*, o *ego*, mas os elementos (as sensações). Os elementos constituem o *eu*. *Eu* tenho a sensação verde, significa que o elemento verde ocorre num complexo dado de outros elementos (...) Quando *eu* deixo de ter a sensação verde, quando *eu* morro, então os elementos não mais ocorrem em seu modo habitual, costumeiro de associação. (Mach, 1996, p. 23)

Mach enfaticamente afirma que a velha noção de *eu* ou *ego* não é ponto final de qualquer referência: “o *ego* não é uma unidade formalmente delimitada, definida, inalterável. Nenhum desses atributos é importante” (Mach, 1996, p. 24). O importante é retê-lo como um feixe, um agrupamento provisório de sensações e relações (por exemplo, a memória) cuja existência tem sentido apenas contingente aos elementos.

Sendo o *eu* uma noção metafísica, ou seja, um termo que não remete a nada a que possamos aferir sensivelmente, então, segundo Mach (1996, p. 24), “o *ego* deve ser abandonado”. Para ele, o abandono dessa noção traria muito mais ganhos que perdas, uma vez que se abdicássemos do *eu* conseguiríamos eliminar “muitas extravagâncias de pessimismo e otimismo, além de numerosos absurdos religiosos, ascéticos e filosóficos” (Mach, 1996, p.25).

Importante notar que a despeito das idéias de Mach sobre a dissolução do *eu* não serem inéditas, tal fato não obstou que elas ecoassem numa altura nem um pouco desprezível no meio cultural vienense. Fritz Mauthner, Hugo von Hofmannsthal, Arthur

Schnitzler, Robert Musil e Otto Weininger, entre outros nomes dos diversos círculos intelectuais vienenses assistiram regularmente às aulas do filósofo na Universidade de Viena. Na verdade, a produção literária e filosófica de todos esses autores revela-nos que eles não passaram ilesos ao teor das aulas de Mach, especialmente no que tange ao estatuto do sujeito. Robert Musil (1982), em especial, chegou a defender tese de doutoramento em filosofia sobre as idéias epistemológicas de Mach.

No entanto, ressaltamos que o impacto causado pela fórmula do “eu irrecuperável” se deveu não por seu valor no âmbito epistemológico, mas por retumbar nos ouvidos do burguês esclarecido algumas conseqüências que ultrapassavam o terreno da epistemologia. A fórmula de Mach rapidamente adquiriu nos meios culturais vienenses contornos axiológicos. A determinação da existência efetiva ou apenas convencional do ego constituiu-se em aspecto fundamental para a própria diretriz de nossas existências. O sentido e o valor da vida possuem propriedades muito distintas diante da possibilidade de que aceitemos uma ou outra perspectiva. Mach tinha consciência de que sua fórmula, além de engajada na defesa de um monismo científico, sugeria uma ética utilitarista. A esse respeito é ele quem assinala que, com a eliminação da noção de um sujeito permanente, não apenas renunciaríamos a crenças infundadas (por exemplo, a que postula a existência e imortalidade de uma alma humana), mas também abandonaríamos sistemas éticos fundados na noção de ideal ascético ou “o ideal de um arrogante ‘super-homem’ nietzschiano” (Mach, 1996, p. 25).

Uma das repercussões mais significativas da fórmula machiana foi o esforço do movimento de Secessão artística no sentido de construir, partindo de uma nova concepção do papel da arte na vida social, uma noção de sujeito que fosse compatível com ela. Vejamos, na próxima seção, alguns traços dessa tentativa.

2. A arte como construção fenomênica do sujeito

Já dissemos que na Áustria habsburguesa, do ponto de vista político, a burguesia vienense sempre se mostrou claudicante em relação ao seu sucesso. Esse fato evidencia-se inicialmente com sua incapacidade de assumir o poder a partir da revolução de 1848, ratifica-se com o melancólico controle que exerceu sobre o parlamento austríaco em 1867 e perpetua-se com as derrotas parlamentares para social-cristãos e socialistas ao final da era

Habsburgo. Deslocado do campo político, o burguês vienense procurou construir uma identidade pela via mimética, refugiando-se “num mundo de bela aparência onde não era necessário defrontar-se com os problemas cada vez mais prementes da realidade técnica, econômica e social” (Le Rider, 1992, p. 125).

O mundo aristocrático assinalava o referencial a ser reproduzido, e a incorporação da prática do mecenato exemplifica esta tendência. No entanto, a mais clara manifestação mimética realizada pelos burgueses da Viena habsburguesa se mostra na urbanização da Ring. Na ocasião se fez opção pela sujeição à história da arquitetura. Acreditou-se, então, que cada prédio a ser construído devia obedecer a uma funcionalidade – reconhecida e fixada por um período da história. Este preceito tornou possível que o edifício do parlamento fosse inspirado na arquitetura greco-romana; que a igreja da Ring, a *Votivkirche*, fosse edificada em obediência aos preceitos da arquitetura gótica; que o prédio da Universidade de Viena assinalasse uma homenagem à eclosão da ciência moderna no Renascimento; que o grande teatro vienense da Ring fosse edificado nos moldes da arquitetura barroca. Complementando esta perspectiva, foi construído todo um conjunto de edifícios de apartamentos com fachadas e interiores em perfeita consonância com a tradição aristocrática austríaca.

Quando da construção da Ringstrasse, dois arquitetos de concepções radicalmente opostas, Camilo Sitte e Otto Wagner, engajaram-se na realização de seus ideais. “Sitte enaltecia as formas livres da organização antiga e medieval do espaço urbano: ruas e praças irregulares, que não surgiam na prancheta, mas *in natura*” (Schorske, 1988, p. 80). Otto Wagner cultivava a eficiência, manifesta em seu intento de “rebaixar o historicismo em favor dos valores de uma civilização coerente, racional e urbana” (Schorske, 1988, p. 89). Apesar do empenho que ambos demonstraram, ao final do processo de licitação observaram a não materialização de suas ambições urbanísticas no projeto final da Ring. O dilema “como se deve construir Viena?”, que perpassou a edificação da Ringstrasse, foi resolvido pelo viés da exaltação de toda a história da arquitetura e da priorização da construção de pomposos edifícios.

Em 1897, Gustav Klimt fundou, no seio da burguesia vienense um movimento artístico, – a Secessão austríaca. Conforme veremos, embora tenha se constituído na crítica radical de tudo que a geração burguesa de 1860 realizou no âmbito da arte, – em especial

no projeto arquitetônico da Ring – o movimento de Secessão vienense herdou todo o conjunto de desvalores instaurado por seus predecessores. Reunindo jovens pintores, escultores e arquitetos, propôs-se libertar a arte dos grilhões da história. Segundo seus seguidores, o apego à história vinha, sistematicamente, resultando na produção de uma arte totalmente estéril e servil, que não englobava apenas os edifícios públicos e privados da Ring. Imperava, assim, em Viena, o poder estatal da Academia, instituição do Estado que preconizava a realização de uma arte imitativa, sempre direcionada pelas tradições do barroco e do rococó. Hans Makart era, então, o paradigma a ser seguido e obedecido. Contra esse estado de coisas, o movimento assumiu como lema *Der Zeit ihre Kunst, der Kunst ihre Freiheit* (Para o tempo, sua arte; para a arte, sua liberdade).

Karl Schorske aponta para dois aspectos que ancoravam o lema espiritual do movimento: a dissolução das fronteiras entre o *eu* e o mundo e a cotidianidade como forma de superação dos grilhões impostos pela história à arte (vienense). O autor explica que os artistas da Secessão

compartilhavam as preocupações dos escritores contemporâneos da *Jung-Wien* como Schnitzler e Hofmannsthal: de um lado, exploravam a vida instintiva, especialmente a de *eros*, e a dissolução das fronteiras entre o ‘eu’ e o mundo, entre pensamento e sentimento; de outro, tentavam criar uma nova beleza meta-histórica na arquitetura e nas artes aplicadas para satisfazer as almas sensíveis dos esteticamente cultos. Inspirados pelo movimento inglês das artes e ofícios, embora não por sua teoria social, os designers da Secessão trabalhavam para transformar os objetos do uso da vida cotidiana em obras de arte (Schorske, 2000, p. 184).

Interessa-nos destacar da observação de Schorske que os dois traços constitutivos da Secessão austríaca revelam uma relação de direta proporcionalidade entre a defesa da cotidianidade da arte e o comprometimento com a fórmula machiana do *unrettbares Ich*, conforme revelamos a seguir.

A proposta da Secessão de rompimento com a história e a perspectiva de instaurar o reino da liberdade no interior e através das artes foi algo marcado pela defesa de uma vida perfeitamente harmonizada com a perspectiva fenomenalista. O movimento assumiu o elemento decorativo como algo inseparável de uma visão monista e postulou a existência de uma unidade entre a arte, o mundo e o sujeito. Ao adotarem o adorno como prerrogativa indispensável da vida cotidiana, seus membros acreditavam que a arte deve

incessantemente nos tocar, impregnar nossas sensações. Graças a eles, o ornamento passou a ser requisitado nas mais diversas nuances, sinalizando não apenas a este não cabia um papel periférico na arte, mas também que a própria arte não podia ser colocada fora ou acima da vida, como uma espécie de dádiva reservada a situações especiais, da qual alguns poucos escolhidos conseguem dela se aproximar. Segundo a Secessão, a arte apenas pode ter sentido quando se confunde e se funde numa unidade indispensável com o mundo. Tal relação seria, dado o caráter fenomênico do mundo, também indissociável da noção de sujeito. Segundo Jacques Le Rider (1992, p. 129) o caráter fenomenalista que a proposta da Secessão integrava sugeria que “o universo não é senão que uma ficção criada pelo homem”.

A compreensão da fusão entre a fórmula machiana e a proposta da Secessão fica mais clara quando olhamos o contexto em que o movimento emergiu. No período de sua eclosão predominava no seio burguês a percepção de que a aquisição de uma identidade era algo apenas possível de se obter por meio da imitação dos valores aristocráticos. Não fortuitamente, na Viena *fin-de-siècle*, um dos caminhos sedimentados para se ter publicamente uma identidade materializava-se, ou se construindo uma casa dentro dos moldes de uma residência aristocrática, ou se adquirindo a propriedade de um aristocrata em difícil situação financeira¹⁷. Os jovens burgueses do movimento de Secessão sabiam que seus pais haviam falhado ao se subordinarem aos valores aristocráticos. No entanto, eles não sugeriram o rompimento com esses valores como caminho de consolidação de uma identidade: propuseram o redimensionamento do contexto de uso em que ocorriam. Lembremos que o mote do movimento era libertar a arte, e por conseguinte, seu próprio tempo. A aristocracia sempre se pautou pela posse exclusiva da arte, confinando-a em suas mãos e sempre a locando em situações e momentos específicos. Nessa perspectiva, a arte sempre foi reservada a uma minoria e disponibilizada em ocasiões e lugares preestabelecidos. O movimento de Secessão pregou a disseminação da arte na sociedade, defendendo sua inserção de forma plena no cotidiano burguês.

A pulverização da arte na vida burguesa ocorreria nas casas. A idéia que então motivou o movimento era de que a casa deveria ser trespassada pela arte. Cada canto dela,

¹⁷ Esta segunda alternativa é descrita por Musil em sua obra *O homem sem qualidades*. A residência de Ulrich é apresentada como um antigo e centenário castelinho, residência de verão de um falido aristocrata (Musil, 1989, cap. 2 e 5).

cada utensílio doméstico deveria evocar, sugerir a presença da arte na vida de seu proprietário. Egon Friedell, folhetinista que não estava na lista dos burgueses vienenses empolgados com o movimento, nos fornece uma ilustrativa (e claramente pejorativa) descrição do padrão que passou a compor a decoração das moradias da burguesia vienense a partir do advento da Secessão:

Não eram salas de estar, mas lojas de penhores e lojas de antiguidades... (Havia) uma febre incoseqüente por artigos de decoração totalmente destituídos de significação... Uma febre exagerada por superfícies acetinadas: por seda, cetim e couro brilhante; por molduras douradas, estuque dourado, bordas douradas; por conchas de tartaruga, marfim e madrepérola, como também por artigos de decoração inteiramente díspares, desde os espelhos Rococó, em numerosas peças, vidro veneziano polícromo, bojudos vasos alemães antigos, um tapete de pele no chão complementado com aterradoras queixadas, e na sala um negro de madeira em tamanho natural.

Tudo estava misturado também sem rima nem razão; no toucador um jogo de Buhl, na sala de visitas um conjunto Império, dando para a sala de jantar *Cinquecento* e a seguir um dormitório gótico. E em tudo isso perpassava um indefinível sabor polícromo. Quanto mais volutas, espirais, arabescos houvesse nos projetos, quanto mais gritante e mais crua a cor, maior o êxito. A esse respeito, havia uma conspícua ausência de qualquer idéia de utilidade ou propósito; era tudo puramente para exibicionismo. Notamos com perplexidade que a peça melhor situada, mais confortável e arejada na casa – a ‘melhor sala’ – não era decorada para ser habitada, mas apenas para ser exibida aos amigos (Friedell, *apud* Janik & Toulmin, 1973, p. 97).

A descrição de Friedell mostra que, do ponto de vista do burguês vienense, a história ainda era uma via fundamental para a construção de uma identidade. Entretanto, ao contrário de seus pais, os *Jungen-Wien* procuraram não mais se submeter à história, mas, ao contrário, submetê-la à arbitrariedade que então os motivava. Digno de nota é que o caminho de preenchimento da vida pela arte por meio de sua disseminação no dia-a-dia reeditou algo que os austríacos já haviam realizado no passado – a cultura Biedermeier, ou seja, o preenchimento do vácuo político com a plena impregnação da casa com a arte. Reforçamos que essa cultura outorgou à casa o *status* de espaço público, quando a transformou em núcleo maior das reuniões e manifestações artísticas. A proposta do movimento de Secessão de incorporar a arte em todas as situações da cotidianidade representa, em um sentido não irrelevante, um retorno a esse universo. Ironicamente, em

vez de romper com os grilhões impostos pela história, tal atitude ratificava uma espécie de comprometimento com ela.

Dessa forma, no final do século XIX, um mote ganhou estatuto de lei entre a burguesia vienense: “Dize-me como tu moras e dir-te-ei quem és”. Nesse sentido, Hermann Bahr, líder do movimento literário *Die Jungen*, assim descreveu a abordagem que alguém deveria fazer ao requerer os serviços de um arquiteto:

“Em primeiro lugar, eu teria de contar ao arquiteto sobre minha beleza interior (...) por meio de minha cor favorita, meu poema, minha canção, minha hora predileta do dia (...) Depois, ele me conheceria, poderia sentir minha essência. Essa essência, ele teria então de expressar por meio de uma linha, para encontrar o gesto de minha essência. No alto do portão, um verso inscrito – o verso de minha essência. E o que o verso é em palavras, essa mesma coisa deveria estar em cada cor e em cada linha; e todas as cadeiras, todos os papéis de parede, todas as luminárias seriam aquele verso sempre. Numa casa assim, eu poderia ver minha alma em todos os lugares, como se fossem espelhos. Essa casa seria minha. *Hier könnte ich mir leben*, olhando para minha própria imagem ouvindo minha própria música” (Bahr, *apud* Schorske, 2000, pp. 184-5).

Nessa descrição, observamos que a Secessão propôs uma espécie de pan-psiquismo fenomenalista: se o *ego* não passa de um provisório feixe de fenômenos, por que não imaginar que a arte também é redutível a um agrupamento similar com o sujeito, algo que signifique o campo de tudo que é constitutivo de nossas vidas, em especial nossa residência? O ponto arquimediano do sujeito, de acordo com a proposta da Secessão austríaca, coincidiria com a experiência sensível proporcionada por sua casa. De acordo com essa proposta, o sujeito é aquilo que seus sentidos vivenciam e que ele permite que outros vivenciem ao seu lado, na cotidianidade de seu lar. O *eu* é sem limites porque está presente por toda casa, que por sua vez, exala contornos e detalhes artísticos por todos os lados.

Os elos das teses da Secessão austríaca e o *unrettbares Ich* de Mach são claros: em consonância com Mach, a Secessão postula que a afirmação do *eu* apenas se faz possível no âmbito de nossas sensações e experiências diárias. Em outras palavras, o *eu* não tem um centro nevrálgico, mas é algo cuja existência se realiza na medida em que este se confunde com a casa e com o mundo sensível que ela engendra. Conforme mencionamos, para o movimento, o sujeito é sua casa, podendo diariamente aferir seu valor pelo grau com que a

arte impregna sua vida. Plena de arte, a casa subsume a essência do sujeito e também de toda a realidade, dado que a experiência sensível é o marco que determina a ambos. Ora, o pan-psiquismo fenomênico que Bahr e a Secessão pregaram tencionou coincidir o *eu*, o mundo e toda esfera de nossa vivência da arte. Segundo essa perspectiva, a redução monista que funde sujeito e mundo encontra seu porto seguro na interação com a arte. Não gratuitamente, Hermann Bahr foi um dos maiores defensores da fórmula de Mach no ambiente cultural vienense e, a respeito de seu significado, ele foi enfático: “o último dos ídolos foi esmagado, o último refúgio caiu, a mais alta liberdade venceu, o trabalho de aniquilação é já completo. Lá, de fato, nada permanente foi deixado” (Bahr, *apud* Sengoopta, 2000, p. 25).

Dissemos que a Secessão vienense assumiu o ornamento como chave para tirar a arte do pedestal que até então se encontrava, tornando-o presença constante e indispensável à percepção do mundo e da identidade do sujeito. Tal ênfase constituiu-se no centro nevrálgico da querela vienense sobre o que é arte, qual o seu lugar no mundo, e que mundo emerge a partir do entendimento que dela extraímos. Nesse contexto, vale a pena abriremos um parêntese que esboce alguns aspectos das críticas que Adolf Loos formulou contra o pan-psiquismo engendrado pelo movimento de Secessão.

Lembremos que Loos participou da fundação do movimento em 1897 e que suas críticas contra toda forma de ornamento causaram profundo impacto sobre o jovem Ludwig Wittgenstein¹⁸.

Lembremos ainda que o ponto central da divergência que se estabeleceu entre Loos e a Secessão foi o modo de libertação da história. Tanto Loos quanto os membros do movimento sentiam a necessidade de emancipar seu tempo da história, porém discordavam quanto ao modo de realização desse anseio. Assim, enquanto o movimento apostou na disseminação da arte pela casa, disponibilizando todos os momentos constitutivos da história ao arbítrio e interesses do tempo presente, Loos empreendeu uma cruzada de cunho moral contra o ornamento: em vez do pleno domínio sobre os recursos da história preconizado pelo movimento, ele pregou a abolição incondicional de qualquer alusão ou

¹⁸ O formato (axiológico) do *Tractatus* evoca a imagem de um edifício com sete andares, todos construídos em obediência ao preceito que exclui completamente a noção de ornamento. Engelmann (1967) conta que quando ambos se conheceram, em 1912, depois de uma hora de acalora conversa, Loos teria exclamado: “– Mas você sou eu!”

referência histórica. Enquanto o movimento de Secessão acreditava que a libertação do jugo da história se faria pelo domínio e pela sujeição da história ao tempo presente, Loos pregou um rompimento definitivo com ela. Segundo o arquiteto vienense, esse rompimento consubstanciava-se na completa abolição de adornos da vida moderna: “*a evolução de uma cultura se mostra de acordo com a remoção da ornamentação dos objetos de uso cotidiano*” (Loos, 1998, p. 167). Tal aspiração vislumbrava a demarcação da modernidade como caracterizando um tempo com uma sensibilidade ímpar. A superioridade do mundo moderno deveria mostrar-se no fato de ter “ido além do ornamento, efetivando o desgracioso e assim legitimando a simplicidade sem ornamentos” (Loos, 1998, p. 168). De acordo com Loos, ao contrário de seus antepassados, a sensibilidade do homem moderno teria alcançado um grau de agudez capaz de lhe permitir o pleno discernimento da irrelevância e inutilidade dos ornamentos em nossas vidas.

O arquiteto vienense caracterizou como um grande erro incluir a arquitetura no rol das artes, uma vez que o espírito de ambas é muito distinto. Ao arquiteto não cabe a pretensão de realizar uma obra de arte com seu trabalho, nem mesmo imaginar que, ao realizá-la, esteja, de algum modo, interagindo com a arte. O projeto de uma casa ou de um edifício não tem relação alguma com a arte ou com a história da arte. Assim Loos contrasta arte e arquitetura:

A casa tem de agradar a todos. Para distingui-la da arte, que não tem de agradar a quem quer que seja. A arte é uma questão particular para o artista. O mesmo não ocorre com a casa. A obra de arte é exposta no mundo sem qualquer necessidade de ser usada para algum fim. A casa serve a um propósito. A obra de arte não é responsável perante quem quer que seja, já a casa tem de agradar a todos. A obra de arte tem de arrancar os homens de seu conforto. A casa tem de servir ao conforto de todos. A obra de arte é revolucionária, a casa é conservadora. (Loos, *apud* Janik & Toulmin, 1973, p. 100).

Ao mencionar que a casa deve agradar a todos, seguramente Loos não pretende com “todos” se referir ao círculo público de convívio de seus proprietários, mas ao conjunto de pessoas que habitam e convivem nela. A casa deve agradar aos que nela residem, oferecendo-lhes conforto, e sua essência deve estar diretamente associada à sua finalidade ao seu uso. Ela deve, portanto, ser conservadora, ou seja, deve sempre permanecer associada às metas de sua finalidade. Para o arquiteto, uma casa que causa sobressaltos, e de modo incessante evoca inquietude, não pode ser chamada de lar. Causar sobressaltos e

despertar inquietude é algo peculiar à obra de arte, somente a ela cabe ser revolucionária, já que jamais se verga a uma finalidade. Desse ponto de vista, a idéia de uma “arte aplicada” é em si mesma obtusa. Ao contrário do caráter estanque que é próprio da casa, a arte deve renovar as fronteiras do mundo na direta proporção em que se renova. Em outros termos, deve a arte se expandir, ampliando, desse modo, os limites de nossa sensibilidade em relação ao mundo.

Loos ressalta que a liberdade que a Secessão inicialmente postulou, transformou-se numa forma de sujeição. Para ele, em Viena, os indivíduos e a vida familiar tornaram-se servas das regras criadas por arquitetos e decoradores, e a impregnação de uma casa com ornamentos não conduzia as pessoas à liberdade de seu tempo – conforme sempre tencionou o movimento de Secessão. Em sua visão, o recurso do emprego de adornos nos utensílios domésticos apenas sinalizava uma vida anacrônica, conforme demonstrou no conto, “História de um pobre homem rico” (Loos, *apud* Paim, 2000), em que rejeita a afirmação de uma estreita relação entre a casa, a arte e a essência do sujeito. No texto, Loos narra a experiência de um importante homem de negócios, próspero e feliz em sua vida cotidiana que, certo dia, resolveu contratar um arquiteto com o objetivo de transformar sua casa numa obra de arte total. Ele então esvaziou sua casa e deu todos os poderes financeiros ao arquiteto para redimensioná-la dentro de parâmetros absolutamente comprometidos com a arte. Nada deveria ser esquecido. Pronto o projeto, o homem de negócios ficou exultante:

Ele tocava em arte quando tocava a maçaneta, ele se sentava em arte quando ocupava sua poltrona, ele afundava em arte quando sua cabeça repousava sobre uma almofada. Ele rolava na arte com um entusiasmo extraordinário. Desde que seu prato fora ornamentado, ele cortava seu *boeuf à l'oignon* com duas vezes mais energia (Loos, *apud* Paim, 2000, p. 67).

Contudo em pouco tempo o homem que era feliz tornou-se profundamente infeliz, pois sua casa não era mais confortável. O arquiteto deixara instruções a respeito do uso e da localização de cada objeto: nada deveria ser alterado, nada deveria ser acrescentado sob pena de ferir a pura beleza sintetizada nos contornos da casa. Impregnada de arte, ela estava condenada a permanecer fora do tempo. Por esse motivo se baniou todos os signos que podiam remeter à história e à vida daqueles que nela residiam. Do mesmo modo, vetara-se toda a possibilidade de a casa agregar um futuro. O homem rico agora vivia numa prisão, e não mais possuía um lar. A ininterrupta exposição e o contato com a arte, consubstanciados

na completa submissão de suas ações às normas e disposições do ambiente, acabaram, rapidamente, por esgotá-lo. Assim, a vida do bem sucedido negociante tornou-se insuportável graças à exposição contínua e implacável de seus sentidos a todos aqueles ornamentos.

Fechemos com a alusão a esse conto loosiano nosso parêntese e concluamos este tópico sobre o pan-psiquismo fenomênico, cuja proposta ilustra uma clara assimilação da fórmula machiana: se Mach privilegia o âmbito do fenomênico, desconsiderando qualquer subsistência perene do *eu*, a Secessão reduz a identidade do sujeito à experiência fenomênica da arte que ele é capaz de suscitar com sua casa. Tal proposta não apenas desconsiderou qualquer essência oculta da subjetividade, mas também desqualificou a possibilidade de um significado metafísico da arte, afastando-se de qualquer definição que a reservasse a circunstâncias especiais.

3. A fórmula de Mach na obra maior de Musil

Outra atitude amistosa que encontramos dentro da Viena *fin-de-siècle* em relação ao mote machiano é a monumental obra de Robert Musil, *O homem sem qualidades* (1989). Jean Pierre Cometti chama-nos a atenção para o fato de o romance não apenas tangenciar a fórmula de Mach, mas incorporá-la plenamente: “Musil a fez amplamente sua” (Cometti, 1985, p. 43). Em sua obra, Musil fornece uma minuciosa descrição do altíssimo grau de aplicabilidade da fórmula machiana aos contornos da vida e da existência do homem burguês na Viena habsburguesa.

O capítulo 39 da primeira parte de *O homem sem qualidades* é significativo no traçar relações entre a fórmula do *eu irrecuperável* e o sujeito na Viena de 1900. Não aleatoriamente o capítulo se intitula *Um homem sem qualidades é feito de qualidades sem homem*, e retrata a contento o *Wert-Vakuum* (vácuo de valores) que acompanhou o sujeito burguês kakaniiano. O tema do título do capítulo é discutido com base em uma pergunta que Ulrich formula em seu primeiro parágrafo: “depois que o diretor Fischel se afastara depressa, ele ficou novamente entretido com a pergunta de sua juventude: por que todas as manifestações ilegítimas e realmente inverídicas são tão estranhamente favorecidas pelo mundo? ‘Mentindo a gente sempre avança um passo’, pensou ele. ‘Eu devia ter lido isso’” (Musil, 1989, p. 108). No contexto da época, o questionamento de Ulrich pode

também ser apresentado nos seguintes termos: por que apenas o superficial é necessário? Ou seja: por que aquilo que apenas possui uma natureza exterior é que ocupava o espaço público vienense?

A questão formulada por Ulrich aborda um estado de coisas que perpassa a vida na Viena *fin-de-siècle*, lugar em que somente o aparente e o ostentatório tinham possibilidade de subsistência. Ela é, então, determinante na desconstrução operada sobre a noção de sujeito. Nesse sentido, um dos aspectos que fundamentam *O homem sem qualidades* é a idéia de uma estreita relação de espelhamento entre a esfera do sujeito e o campo da cultura. Ou seja, o livro sugere que o sujeito ocuparia o lugar de microcosmo que reproduz as nuances do macrocosmo identificado como sendo o mundo da cultura e mostra que o esvaziamento do *eu* coincide com o esvaziamento do mundo da cultura (Cometti, 1985). Esta estreita relação teve na crença na possibilidade de construção de uma identidade como algo necessariamente associada ao ornamento uma de suas principais conseqüências no âmbito da cultura vienense.

Destacamos que o capítulo 39 da obra de Musil ruma a questão de Ulrich, procurando sempre confirmar a onipresença do estado de coisas que perpassa a indagação. Em momento algum o dilema é respondido, e tal fato já se constitui numa resposta. O capítulo procura demonstrar que pairava sobre o tipo burguês da Viena de 1900 um ar de inexorabilidade em relação ao estado de coisas questionado por Ulrich. Dito de outro modo, trata-se de uma afirmação do *caráter irrecuperável do eu*, ou seja, é quase um veredicto que afasta qualquer possibilidade da redenção do sujeito, do espírito e do homem. Dessa forma, ele revela possuir um cerne claramente machiano. Recordemos que Mach dizia "... o *eu* não é estável, em absoluto; o que tanto tememos com a morte, a aniquilação da estabilidade, aparece copiosamente na vida" (Mach, *apud* Alonso, 1995, p. 37). Contudo, cabe salientar que Musil vai além de Mach e constata que não é apenas do ponto de vista epistemológico que a perenidade de nosso *eu* se mostra ilusório. Na Viena capital da Kakânia, a possibilidade de existência era determinada pela ausência de unidade, sendo sempre motivada pela reiteração do fragmento. É bem verdade que se podia ostentar um fragmento distinto a todo instante e a realidade da qual o sujeito fazia parte quase que impunha como condição maior a incorporação desse traço. Nada de perene permanecia nas vivências pessoais. Elas, as vivências, mais e mais deviam se tornar autônomas.

Ao se debruçar sobre a questão que desde a juventude o instigava, Ulrich se dá conta de que é um caráter sem ter caráter algum. Ele constata que “como muitas pessoas, nunca se analisara senão no cumprimento de alguma tarefa, e em relação a ela” (Musil, 1989, p. 108). Essa constatação inseria-o – como de resto todos os burgueses vienenses do período aludido no romance – na posição de alguém cuja experiência do vivido apenas adquire significado “pela sua posição numa cadeia de atos coerentes, que acontece em toda pessoa que não encara o golpe como um fato pessoal” (Musil, 1989, p.109).

Partindo de Ulrich, abstraímos da obra de Musil um quadro que caracteriza a Viena *fin-de-siècle* como um lugar em que somente se podia possuir uma identidade de um ponto de vista exterior. Cruzando essa abstração com a questão inicial, cristaliza-se a idéia da redução da essência humana a tudo que ela possa parecer ser¹⁹. Tal constatação provoca uma insegurança, a saber, a penosa sensação de não mais se saber o que se é verdadeiramente, há apenas a certeza de que não se pode ser nada além daquilo que efetivamente manifestamos. A esse respeito, Musil observa:

Essa insegurança conferia um amplo pano de fundo à indagação pessoal de Ulrich. Antigamente, ser uma pessoa deixava a gente com consciência mais tranqüila. As pessoas pareciam-se com espigas de cereal; talvez fossem mais violentamente abaladas por Deus, granizo, fogo, peste e guerra do que agora, mas o eram em conjunto, como cidade, campo, país; o que restava de movimento pessoal à espiga isolada era uma responsabilidade que se podia tomar, algo claramente delimitado. Hoje, em contrapartida, a responsabilidade já não tem seu centro de gravidade no homem, mas em contextos objetivos. Não notaram que as vivências agora independem das pessoas? (...) Surgiu um mundo de qualidades sem homem, de vivências sem quem as vive, e quase parece que, num caso ideal, o ser humano já não vive mais nada pessoalmente, e o amável peso da responsabilidade pessoal se dilui num sistema de fórmulas de significados possíveis. Provavelmente a diluição do comportamento antropocêntrico que julgou o homem centro do universo, mas há séculos está desaparecendo, por fim chegou ao próprio eu” (Musil, 1989, 109-10).

¹⁹ Irresistível não associar essa constatação com uma moral que a Duquesa impõe a Alice no famoso romance de Lewis Carroll: “‘Seja aquilo que você pareceria ser’, ou, se quiser isto dito de um modo mais simples: ‘Nunca imagine que não ser diferente daquilo que pudesse parecer aos outros que você fosse ou poderia ter sido poderia ter parecido a eles ser de outro modo’”. Lewis Carroll, *Aventuras de Alice*. 3. ed. São Paulo: Summus, 1980, p. 105.

Em sua obra, Musil contrasta o tipo burguês que emerge da nova sociedade – pautada no modelo de uma *Gesellschaft* – com o tipo de homem que impregnou a Áustria até a metade do século XIX, época marcada pelo padrão *Gemeinschaft*.²⁰ Para ele, no modelo social antigo, o sujeito *possuía* consistência, já que possuía idiosincrasias, fazia parte de uma comunidade e era reconhecido e valorizado em seu interior. Por sua vez, no modo de vida burguês, na era da sociedade dominada pelo espírito capitalista, o homem não possui mais vivências, mas são as vivências que o possuem. O sujeito, então, é revelado por meio de suas vivências e mostra-se sempre fragmentado. Em outras palavras, o homem burguês nunca se mostra inteiro em nada daquilo que faz. Na Viena *fin-de-siècle*, o teatro, os livros, os encontros com amigos nos Cafés faziam com que o burguês vienense tivesse acesso a um infindável número de sensações, acumulando um expressivo conteúdo de *qualidades*. Porém, na medida em que o fluxo das sensações ganhou uma incrível velocidade, perdeu-se de vista a perspectiva de que elas deveriam, ou no mínimo poderiam, definir uma essência. Ao cabo de pouco tempo, ficou a idéia de o excesso de qualidades e vivências cumprir o objetivo da própria existência, ocultando o alto grau com que elas próprias determinavam a dispensabilidade do sujeito.

Segundo Musil, esse quadro não era algo estranho a Ulrich:

À exceção da capacidade de ganhar dinheiro, de que não precisava, via em si próprio com incrível nitidez todas as capacidades e qualidades que seu tempo prestigiava. Mas a capacidade de aplicá-las perdera-se; como, finalmente, agora que jogadores de futebol e cavalos de corrida têm gênio, apenas o uso que dela se fizer nos resta para salvarmos nossa singularidade, decidiu tirar um ano de férias de sua vida, e procurar uma aplicação adequada para suas capacidades. (Musil, 1989, p. 37)

²⁰ Ernst Gellner usa as noções *Gesellschaft* e *Gemeinschaft* para designar “a oposição entre o individualismo e o comunitário (*communalism*), entre o apelo da *Gesellschaft* (sociedade) e o apelo da *Gemenischaft* (comunidade)” (Gellner, 1998, p. 12). Segundo o autor, as duas noções tiveram grande importância na Viena *fin-de-siècle*, respectivamente, por aqueles que saudavam o fim de velhos valores e constatavam o nascedouro da modernidade, e por aqueles que enxergavam um processo de destruição do mundo e de valores que lhes eram caros, e por isso se entregavam a uma atitude saudosista. Em tempo: a vida de Wittgenstein exemplifica a contento a conduta de alguém saudosista, apegado às velhas tradições que caíam em desuso. No prefácio escrito em 1930 para as *Philosophische Bemerkungen*, após sublinhar que a obra não fora escrita para pessoas simpáticas ao mundo moderno cuja expressão se faz na indústria, na arquitetura, na música e no fascismo e socialismo, ele descreve o que contrasta com a modernidade, a saber, uma grande cultura – “um grande organismo que assinala a todos os seus membros o lugar a que pertencem, e onde podem trabalhar dentro do espírito do todo” (Wittgenstein, 1980, p. 6).

A questão que Ulrich confessa desde a juventude perturbá-lo – e que na verdade está inscrita no âmago da própria existência da personagem – é emblemática a todo burguês da Viena em torno de 1900. O livro descreve as diversas tentativas realizadas pela personagem para se tornar um grande homem (Caps. 9, 10 e 11) e todas são caracterizadas pela busca de um reconhecimento público de alguma de suas qualidades ou habilidades. Talvez por isso, mesmo obtendo certo reconhecimento na comunidade acadêmica, tinha Ulrich a sensação de ser um homem “que escalou uma montanha após a outra sem avistar seu objetivo” (Musil, 1989, p. 35). Seus relacionamentos com Leona, Bonadéia e, de certo modo, também com Gerda e Clarisse revelam o homem que se compraz em avaliar suas armas materiais e intelectuais para seduzir e conquistar uma mulher, vitória que, uma vez realizada, transformará a relação em algo vazio, destituído de qualquer sentido, completamente desinteressante, em suma, descartável. Na verdade, ao longo do livro todas as personagens com que tomamos contato revelam-se padecendo da mesma identidade fugidia, volátil. E, do mesmo modo que Ulrich, todos demonstram procurar pela fundação de uma personalidade estável.

A obra de Musil mostra-se o tempo todo em conformidade com a fórmula machiana. Um exemplo disso se mostra já no próprio modo com que o autor apresenta Ulrich, o homem sem qualidades. Ele nos é apresentado como “Ulrich” e ao longo de todo o livro ele é sempre “Ulrich”. Ou seja, em momento algum seu sobrenome nos é revelado, fato que denota a ausência de lugar, de solo, de eixo. Sua introdução se faz ao leitor no segundo capítulo do livro, intitulado *Casa e moradia do homem sem qualidades* e, não aleatoriamente, ela se faz com base em sua pomposa moradia. Tendo retornado da Suíça para fixar residência definitiva em Viena, Ulrich resolve, contrariamente à vontade de seu velho pai, fixar residência num castelinho localizado nos arredores da cidade. O leitor é então agraciado com a descrição de um pequeno e encantador palácio, digamos que um castelo em proporções menores – antiga residência de verão, fora da cidade, de antigos membros da aristocracia. A casa de Ulrich é descrita pela suntuosidade que impregna e que nos é revelada por meio de seus três estilos de decoração superpostos. Destaca-se na descrição dos cômodos da residência o fato de ela se revelar repleta de paredes cheias de livros – fator que sempre denota a presença de um homem de cultura. O castelinho é

margeado por um jardim presumivelmente característico do século XVII, local que ostentava garbosas árvores em meio a um relvado cuidadosamente aparado (caps. 2, 3 e 5).

A ausência de qualidades duradouras em Ulrich e sua busca de um solo capaz de lhe fornecer uma identidade são fatores que também se delineiam em outras personagens de *O homem sem qualidades*. Em Diotima, encontramos alguém que flutua entre sua infeliz vida na corte e o amor platônico que nutria por Arnheim; no Conde Leinsdorf, observamos o obstinado apego à crença na força do Estado capaz de tudo remediar e conduzir; no General Stumm, a ausência de qualidades revela-se em sua profunda insegurança nos momentos em que se encontra fora dos limites do quartel, fator que faz com que nele se reforce a crença na impossibilidade de qualquer vida saudável fora da ordem e da disciplina militar; em Hans Sepp, encontramos o pangermanista e anti-semita, cuja militância política e o papel social que assume se constituem na precária salvação de sua identidade. No caráter ilusório de todas essas personagens ecoa “a morbidez de uma cultura que abandona os indivíduos a si mesmos” (Le Rider, 1992, p. 73).

Outra personagem que não escapa ao profundo vazio que habita o interior de todas as personagens é Walter, amigo de infância de Ulrich. É verdade que nele encontramos alguém que tem consciência do vazio de sua existência, não omitindo sua profunda frustração e seu sofrimento com a vida. Nele não se revela o aspecto dissimulador, tão comum a todas as outras personagens do livro. O tempo todo ele demonstra sua insegurança no casamento com Clarisse, na maior parte das vezes explicitada sob a forma de um ciúme doentio por Ulrich. Não aleatoriamente, é Walter o incumbido de atribuir a Ulrich o rótulo de “homem sem qualidades”. Apesar de todo esse quadro, as batalhas que Walter travou contra si próprio e com o mundo em que vivia apenas revelam sua incapacidade de se contentar em ser tão somente o que era. Sua constante busca de qualidades que atraíssem para si o rótulo de gênio descreve situações em que, incessantemente, ele tão somente se afastou de si próprio. A esse respeito, a seguinte descrição que Musil faz de sua vida é definitiva:

O curso de sua vida era uma cadeia de experiências abaladoras, das quais sobressaía a luta heróica de uma alma que resistia a toda mediocridade, sem noção de que assim servia à própria mediocridade. Pois enquanto ele sofria e lutava pelo normal de sua atividade espiritual, como convém a um gênio, empregando todas as forças do seu talento insuficiente para grandes

realizações, seu destino silenciosamente o fizera descrever um círculo e voltar ao nada” (Musil, 1989, p. 39).

Notamos que todas as personagens expressam o paradigma de ausência de qualquer substância perene. No entanto, há uma personagem que, quase que na mesma proporção que Ulrich, ensina-nos com maior nitidez onde procurar na Viena *fin-de-siècle* a materialização da fórmula do *eu irrecuperável*: o Dr. Paul Arnheim.

Arnheim, que Musil introduz num capítulo do livro intitulado *Primeira aparição de um grande homem*, é descrito como um homem dono de uma fortuna ímpar na Europa. Filho do mais poderoso negociante da “Alemanha de ferro” (Musil, 1989, p. 70), dedicava-se a cuidar com muita eficácia dos inúmeros negócios da família espalhados pelo mundo. Sua imensa fortuna, aliada ao fato de sistematicamente publicar livros que “passavam por extraordinários nos meios progressistas” (Musil, 1989, p. 79), tornava-o admirado e invejado em todos os diferentes círculos burgueses e aristocráticos delineados no romance. Nele, encontramos prefigurado o escritor fadado a uma aceitação de cunho fugaz. Esse destino se consuma por não ser seu sucesso algo decorrente de seu talento, mas algo que se segue de um tipo de fórmula propagandista que se tornou comum e infalível em nossos dias: a curiosidade que alguém que alcançou sucesso social e financeiro desperta na sociedade. O próprio Arnheim tornara-se a melhor propaganda de suas obras, e grosseiramente, podemos afirmar que ele encarna no livro a moral do “rei nu”: na Viena descrita no romance, todos acreditavam que qualquer coisa dita ou escrita por Arnheim devia ser lida ou escutada com atenção, pois tudo que alguém como ele realizava era naturalmente interessante. A redução de nossa essência às nossas qualidades externas alcança o ponto mais alto de sua descrição no sucesso e respeitabilidade que a personagem Arnheim ostenta em *O homem sem qualidades*.

Há dois pontos que devemos destacar na obra de Musil em sua relação com a fórmula machiana. Em primeiro lugar, enquanto a fórmula permitiu a Mach o delineamento de contornos epistemológicos, ela é usada por Musil como um pertinente instrumento para descrição do homem-psicológico – modalidade recém-nascida na Viena *fin-de-siècle*. Em seu uso, Musil mostra-se perfeitamente de acordo com os contornos de Mach: se em Mach a fórmula estende ao sujeito o monismo fenomênico que explicaria a realidade física, em

Musil ela sugere a *ausência* de um *eu* que seja alheio às circunstâncias e vivências momentâneas, que numa direta proporção também contribuíam para a dispersão da cultura.

Em segundo lugar: em Musil, o *unrettbares Ich* ressoa sempre com uma sonoridade apocalíptica, algo que anuncia a coincidência do esvaziamento do *eu* e do mundo da cultura. Lembremos que a fórmula representa, dentro do pensamento machiano, uma ferramenta fundamental à postulação de uma concepção monista da realidade, base que lhe permite postular que “coisa e eu são ficções provisórias da mesma espécie” (Mach, *apud* Cometti, 1985, p. 43). A defesa de um monismo também é encontrada no pensamento de Musil, porém agora transmutada na afirmação da coincidência do desaparecimento do sujeito e do desaparecimento do mundo:

‘É outro comportamento; estou mudando e com isso muda o que se liga a mim!’, pensou ele, julgando ser bom observador de si mesmo. Mas também se poderia dizer que sua solidão – estado que não havia só nele mas ao redor dele, ligando as duas coisas –, se poderia dizer, e ele próprio sentia isso, que essa solidão era cada vez mais densa, ou maior. Ela atravessava paredes, crescia na cidade, sem realmente se estender; crescia no mundo. ‘Que mundo? Não há mundo algum!’, ele pensou. Parecia-lhe que esse conceito não tinha significação (Musil, 1989, p. 472).

A obra de Musil procura mostrar que um homem sem qualidades denota uma cultura saturada de qualidades e por isso também a não mais existência do mundo da cultura. A pulverização do sujeito num feixe de qualidades significa também que todo o campo da cultura também foi pulverizado, perdendo sua unidade. Assim, numa cultura cujo cerne reside no ornamento e no caráter pomposo das múltiplas manifestações artísticas, o sujeito não pode mais ter um espírito – tanto no sentido de possuir uma cultura que vá além da mera verborragia, quanto no sentido de possuir uma unidade última. Nesse sentido, “espírito” denota não apenas o caráter metafísico que muitos acreditam coincidir e dar unidade ao sujeito, mas também o vasto campo de uma cultura pensada como uma unidade – local em que as pessoas compartilham uma mesma *Weltbild* (imagem de mundo) e têm seus interesses e campos de atuação determinados pelo todo. A seguinte passagem é bem ilustrativa do segundo traço:

Mas, quando espírito aparece sozinho, como palavra principal, nua, despida como um espectro a quem se quereria emprestar um lençol – e aí? Podem se ler os poetas, estudar os filósofos, comprar quadros e conversar noites a fio: mas é espírito o que se consegue com isso? Presumindo que se o consiga: será que o *possuiremos*? Esse espírito é tão firmemente ligado à aparência do momento! Ele atravessa as pessoas que gostariam de assumir, e deixa ao passar apenas um leve tremor. O que faremos com todo esse espírito? Ele é recriado constantemente em massa de papel, pedra, tela, em medidas astronômicas, e é recebido e saboreado também constantemente num dispêndio gigantesco de energia nervosa. Mas o que então acontece com ele? Desaparece, como uma miragem? Dilui-se em partículas? Esquiva-se à lei terrena da conservação? As partículas de pó que baixam dentro de nós, e lentamente repousam, não têm relação com esse dispêndio. Para onde vai, onde está, quem é ele? Talvez se soubéssemos mais a seu respeito, tudo se tornasse um abafado silêncio em torno desse substantivo espírito!” (Musil, 1989, p. 111)

Importante notar que a adesão de Musil à fórmula machiana ressalta a excelência com que o *unrettbares Ich* se presta à apreensão do cenário impregnante na Viena *fin-de-siècle*. Mas isso *não* significa sua adesão pessoal a ela. No início do capítulo 40, o autor deixa claro que “é natural que o espírito seja considerado a coisa mais elevada, dominando todas as demais” (Musil, 1989, p. 111). Tal frase é sintomática, pois sinaliza que o espírito, que engendra tanto o microcosmo quanto o macrocosmo nas instâncias do indivíduo e da cultura, não é uma quimera; ao contrário, constitui-se num preâmbulo para uma outra realidade. Confirma essa suposição o fato de Musil, em algumas passagens, entremear à descrição de um mundo reduzido a sensações e fenômenos a referência a pessoas que conseguem permanecer ilesas a esse contexto. Encontramos um exemplo disso no fechamento do capítulo 39, que mostra a possibilidade de se ver ainda algumas pessoas que, a despeito do incessante e frenético fluxo que a todos arrasta na direção da sandice, são capazes de viver uma vida inteiramente plena e pessoal. Tais raríssimos indivíduos são assim descritos por Musil:

Eles dizem: ‘ontem estivemos aqui ou ali’, ou ‘hoje vamos fazer isso ou aquilo’, e se alegram, sem que seja necessário que tudo isso tenha outro conteúdo ou significação. Gostam de tudo o que podem tocar com os dedos, e são tão absolutamente indivíduos particulares quanto é possível ser; o mundo torna-se seu mundo particular assim que tem a ver com eles, e brilha como um arco-íris. Talvez sejam muito felizes; mas esse tipo de gente habitualmente parece absurdo aos outros, embora não se saiba por que (Musil, 1989, p. 110).

Conforme mencionamos, em Musil, a fórmula machiana aparece principalmente como instrumento maior para apreensão do estado de degradação da cultura que se alastra na Viena *fin-de-siècle*. Em Otto Weininger, porém, não encontramos qualquer forma de simpatia ou assimilação da fórmula de Mach. Nele, ela não é vista como instrumento que se presta à descrição do vivido, mas como algo que se configura como objeto a ser implacavelmente combatido. No que se segue, examinaremos os argumentos que o jovem intelectual vienense elaborou contra ela.

4. Otto Weininger: o gênio e a integridade do *eu*

Em *Sexo y Carácter (Geschlecht und Charakter)* (1942), Otto Weininger dedica-se ao problema do *eu* na parte filosófica da obra, assumindo uma posição frontalmente antagônica àquela defendida por Mach. O antagonismo revela-se em toda sua amplitude no início do capítulo *Lógica, ética e o eu*, que se inicia com uma exposição sumária da severa crítica de David Hume ao conceito *eu*, cujo cerne é a redução do termo a uma noção que não vai além da expressão de um feixe de impressões. Weininger fecha a exposição do pensamento humeano com uma categórica e não muito favorável adjetivação: “Assim se expressa o homem mundano” (Weininger, 1942, p. 154). Poucas linhas após o juízo não muito favorável ao pensador saxão, Weininger faz um julgamento não menos implacável em relação a Ernst Mach: “*Não existe um grande homem verdadeiramente superior que não esteja convencido da existência do eu*” (Weininger, 1942, p. 165).²¹

A noção *eu* é ponto basilar do pensamento filosófico desse autor. Ao contrário de Mach, que o reduz a uma mera convenção lingüística, – espécie de sala de espera capaz de agrupar em seu interior toda a camada fenomênica que nela se deposita – Weininger postula algo que subsiste independentemente do leque de sensações que aparentemente forma o curso de nossas vidas. Em outras palavras, se Mach expõe o *unrettbares Ich* como resultado da constatação da falácia da subsistência de uma essência humana subjacente à vivências fenomênicas, Weininger agarra-se à tese do homem como um ser que possui uma essência numênica que transcende a todo o campo do empírico.

²¹ É do próprio Weininger o destaque dado a toda passagem, assim como o de todas as citações deste autor que aparecem em itálico.

Então, o *eu* é transcendental ao mundo: seu advento “constitui, sem dúvida, a raiz de todo acontecimento, ou melhor, de toda *concepção do mundo como conjunto*” (Weininger, 1942, p. 167). Somente quando o sujeito é capaz de se ver como um microcosmo, percebendo-se como parte de uma totalidade maior – o macrocosmo, é que sua existência passa a ter significado. A idéia do mundo ou do universo como um todo limitado surge quando ele deixa de se ver atomizado em múltiplas experiências e sensações apenas arbitrárias e contingentemente conexas e passa a se enxergar como uma totalidade. Segundo Weininger, a descoberta de que é uma unidade conduz o sujeito a perceber que toda multiplicidade de eventos que o cerca é algo apenas aparentemente desconexo. Tal desvelamento mostra que, assim como o sujeito, também o mundo perfaz uma grande unidade. “O mundo e o *eu* são uma só coisa, e esta não está obrigada a separar os fragmentos da experiência segundo regras e leis” (Weininger, 1942, p. 170).

É claro que o mais simplório dos homens comuns utiliza cotidianamente termos como “mundo” e “eu”. Weininger, porém, tem em mente um significado distinto quando utiliza tais noções. Para ele, o fato de o termo “mundo” possuir um uso corriqueiro não implica que as pessoas do senso comum tenham de fato um sentimento *do* mundo, ou seja, não significa que realmente tenham a dimensão do que seja o mundo como uma totalidade limitada, um cosmo. Em geral, vive-se tão somente o recorte do universo em que se está inserido, vive-se o conjunto de fatos e acontecimentos que repetidamente formam o núcleo da vida do indivíduo. Essa definição, que nada mais é do que o modo como invariavelmente a utilizamos em nossas experiências cotidianas, sempre teria seu significado determinado por relações causais que experienciamos ou vislumbramos no espaço e no tempo. O autor postula que, se a visão *de* mundo do homem comum não coincide sob nenhuma circunstância com uma visão *do* mundo, mas tão somente assinala a percepção de um todo relativo ao conjunto de fragmentos por ele vivenciado, então o homem comum não possui um real conhecimento do mundo. Conseqüentemente, se ele não conhece o mundo, tampouco conhece a si próprio, visto que o desconhecimento do macrocosmo implica necessariamente o desconhecimento do microcosmo. Em suma, ele simplesmente desconhece o *eu* que efetivamente habita em seu interior. Weininger crê que todos os seres humanos trazem latente a possibilidade de ter uma consciência desperta de

sua essência interior, no entanto são poucos os homens que efetivamente conhecem o *eu* inerente às suas vidas.

O jovem filósofo busca traçar o perfil daqueles que se constituem exceção entre os homens. Convém lembrar que a idéia do microcosmo que habita o cerne humano remonta aos antigos gregos, tendo sido algo de constante recorrência ao longo da história da filosofia. O que, talvez, diferencie o uso que Weininger propõe a respeito da possibilidade de realização dessa idéia é que ele assume que esta se aplica apenas ao que ele chama de *gênio*: “nós a admitimos apenas para o gênio, enquanto os grandes mestres a consideravam como essencial para todo gênero humano” (Weininger, 1942, p. 171).

Associa-se, portanto, a consciência do *eu* à noção de gênio. Mas, o que designaria essa noção? No intuito de responder a questão, cremos que seja importante começar traçando o perfil daqueles que, de acordo com Weininger, *não* caem sob o domínio do conceito. Dois perfis humanos, em especial, merecem a atenção do autor: o homem com talento ímpar e o grande cientista, que se separam radicalmente da noção de gênio.

Ele começa examinando a idéia de um homem de talento. Não raro, inclusive em nossos dias, é o hábito classificar como gênio todo indivíduo de talento excepcional em determinada área de atividade humana. A junção dos dois termos se faz pela suposição de que apenas o sujeito que alcançou o nível máximo de talento em alguma área pode ser de fato um gênio. Assim, de acordo com essa definição, o gênio coincidiria com a expressão de um talento superlativo que se expressa em determinada atividade. Weininger é enfático quando analisa tal possibilidade: “o gênio não é de modo algum um grau superlativo do talento. Estes dois conceitos estão separados por um mundo. São de natureza heterogênea, por isso não podemos medi-las ou compará-las” (Weininger, p. 110). Ele exemplifica a rígida separação entre gênio e talento com o caso da família Bach: enquanto o talento musical se revelou hereditário, o mesmo não ocorreu com a genialidade: apenas Johan Sebastian foi gênio na família. O talento é, então, hereditário, é como se a determinada família fosse dado o direito de utilizar e desenvolver as nuances relativas a *determinada* atividade humana.

Assim, Weininger salienta que, se ser talentoso é saber realizar com muita propriedade *algo específico*, então todo indivíduo talentoso – e não importa o assombro que sua mestria possa gerar – está preso a um aspecto fragmentado do todo. “Os diferentes

talentos – incluso a opinião que o mundo alimenta sobre eles – pouco se preocupam com os limites traçados entre as diversas artes, antes os ultrapassam, permitindo deste modo a um juízo superficial encontrar semelhanças surpreendentes” (Weininger, 1942, p. 118). O autor explica ainda que um talento de determinada área da arte não tem a percepção das relações que sua atividade mantém com o mundo ou com as outras disciplinas artísticas, o indivíduo sequer possui uma real dimensão da intersecção que aquilo que ele próprio produz mantém com o fluxo histórico do tipo de atividade a que ele está engajado: ele é superficial, seu olhar nunca ultrapassa as raias de seu limitado campo de atuação. Por isso, homens talentosos não “chegam a ser completamente possuídos pelo objeto que estudam” (Weininger, 1942, p. 111). Todo seu esmero é direcionado na busca de reconhecimento público através do desenvolvimento de seus dotes naturais; “somente lhes interessa que suas idéias brilhem como uma gema bem talhada, pouco lhes importando que seu pensamento seja luminoso” (Weininger, 1942, p.111).

Weininger defende que outro erro comum é contemplar a figura do cientista como espécie de personificação do homem de gênio. A idéia de um gênio da matemática, um gênio da física ou de qualquer atividade científica em particular não se justifica: “*A universalidade é a característica do gênio*” (Weininger, 1942, p. 117). O autor rejeita, como podemos observar, a possibilidade de um gênio com um olhar particular, ou seja, um olhar microscópico, que teima em apenas se fixar no detalhe. “O músico que é verdadeiramente grande, pode ser tão universal e compreensivo na arte a que dedica seu talento peculiar quanto os maiores poetas e filósofos” (Weininger, p. 117). Não existe um gênio das ciências, assim como não existe um gênio da música, da pintura ou da literatura. Destacamos, no entanto, que sua crítica à atribuição da propriedade de genialidade ao grande homem da ciência ganha contornos mais nítidos no que tange à questão do contraste unidade e parte. Vejamos como isso se estabelece.

Para Weininger, o cientista tem como característica essencial aprimorar seus sentidos para a parte, ou seja, para o fragmento. Ele vive a reduzir a essência das coisas às propriedades decorrentes do saber que controla; quer, por exemplo, impor que a respiração não vai além da simples troca de gases através das delgadas paredes de nosso aparelho respiratório, ou ainda que o azul do céu é tão somente o produto da difusão da luz solar no ângulo que esta incide sobre nossa atmosfera. A ciência, por definição, está comprometida

com o fragmento e, por esse motivo, por mais brilhante que seja, todo cientista sempre traz como traço maior a incapacidade de ir além do reduzido, daquilo que as coisas exibem de fragmentado. Tal constatação leva Weininger a emitir um juízo extremo:

Mesmo que todas as descobertas científicas feitas até o momento fossem produto de um único homem, mesmo que toda obra legada para a ciência por *Arquimedes e Lagrange, Johannes Muller e Karl Ernst von Baer, Newton e Lapalace, Konrad Sprengel e Cuvier, Tucídides e Niebuhr, Friedrich August Wolf e Fraz Bopp* e tantos outros, fosse o produto de um único indivíduo no breve curso de sua vida, este indivíduo não poderia aspirar ao título de gênio” (Weininger, 1942, p. 170).

Estipulado o que o gênio *não* pode ser, examinemos então quais seriam suas características. De acordo com Weininger

“o título de gênio deve ser reivindicado única e tão somente para os grandes artistas e para os grandes filósofos (entre os quais também incluo os gênios mais extraordinários, os grandes fundadores de religião). Nem o grande homem de ação nem o grande homem da ciência podem aspirar tal categoria” (Weininger, 1942, p. 141).

O gênio é, assim, aquele que possui uma clareza e consciência ímpar, “não de um número limitado de relações, senão de todas; é aquele que pensou no todo” (Weininger, 1942, p. 172). Ele deve ser capaz de enxergar as coisas além de suas relações fugazes e pontuais, deve conhecer o âmago de todas elas. Trata-se de alguém universal no que tange ao ser humano, pois traz dentro de si todos os homens cujo comportamento é capaz de compreender: “Um homem pode se considerar mais genial quanto mais homens ele encerrar dentro de si” (Weininger, 1942, p. 112). O gênio é aquele capaz de trazer em si toda gama de idiossincrasias que os homens podem engendrar, somente ele compreende a humanidade, porque apenas ele compreende o que habita cada homem.

Por ter consciência plena do fluxo que ocorre com o homem no mundo, o gênio vive o mundo de um ponto de vista *sub specie aeternitatis*. Ele é atemporal e somente nele o passado é atual, por isso “nos homens superiores, a consciência de um passado não interrompido é sempre tão viva” (Weininger, 1942, p. 146). Sua memória é privilegiada: ao se reportar a qualquer aspecto de suas vivências passadas o faz de modo intenso, com uma riqueza de detalhes ímpar. Ela não seria um simples feixe de dados empíricos armazenados,

conforme pleiteou Mach, mas um fenômeno de uma vontade numênica, sendo mais intensa e vivaz quanto maior o domínio que o sujeito possui de si. No gênio, a memória é plena, seu passado jamais é resquício de fragmento outrora experimentado, é elemento vivido e incorporado ao presente.

Outro traço da atemporalidade do gênio é o papel não-histórico que ele ocupa. Dessa forma, uma nação e sua história (o desenrolar de seus acontecimentos) não é o seu berço, pois ele não faz parte da história, ele a cria. É o gênio que coloca à disposição das pessoas as ferramentas que tornam possível a construção da nação a que pertencem.

De acordo com Weininger, portanto, o gênio domina o universal, possuindo uma consciência sinóptica do mundo e de si. Ele é essencialmente atemporal, no sentido de viver com plena intensidade o presente em todos os aspectos e as vicissitudes que lhe são próprios, e no sentido de conter todo o passado vivenciado e a capacidade de determinar o futuro que será edificado. Ele esgota em si os atributos daqueles poucos indivíduos que escapam ao princípio de individuação, e são capazes de uma plena existência. Em outros termos, o gênio é aquele capaz de vivenciar em toda plenitude o *eu*, concebendo o mundo como totalidade.

Ao contrário de Mach, que se sente feliz em constatar que o homem se reduz a uma passageira coleção de fragmentos que se somam no contínuo do espaço-tempo, Weininger crê que o *eu* existe, e apenas graças a ele podemos atribuir a existência de generalizações como “mundo”, “cultura”, “sociedade” ou “nação”. Sua argumentação sugere que apenas alguns poucos homens ao longo da existência da humanidade efetivamente encontraram seu *eu* interior – alguns poucos filósofos, artistas e líderes religiosos. Ele não dá exemplos, porém, com base no conjunto de seu pensamento, podemos imaginar que ele aprovaria uma lista ilustrativa dessa noção em que constassem os nomes de líderes religiosos como Gauthama Buda, Lao Tze, Confúcio ou Jesus Cristo; filósofos como os pensadores pré-socráticos, Platão, Plotino, Leibniz; ou ainda uma lista que incluísse artistas como Leonardo da Vinci, Shakespeare, Goethe, Bach e obviamente aquele que a seus olhos foi o maior dos gênios, Beethoven.

Weininger não nega que todo ser humano possui um *eu*, mas *não* crê que seu aflorar seja algo indispensável; o que é fundamental para a edificação da sociedade e da cultura é que este atributo aflore ao menos em alguns poucos indivíduos, aqueles a que ele concebe a

aplicação do termo “gênio”. Por conseguinte, o homem mediano não precisa se tornar gênio ou encontrar seu *eu*, pois pode colocar-se numa relação *mediata* com o todo tendo em vista a obra do gênio (Weininger, 1942, p. 170). É ele que vive num estado de consciência geral, ou seja, é ele que sempre contempla as coisas em sua universalidade. Em contraste com o gênio, o homem comum – lembremos que aqui se incluem cientistas e homens que se revelam engenhosos em múltiplos setores da atividade humana – possui uma consciência limitada, fragmentada: “O primeiro vive numa relação consciente e ativa com o todo; o segundo, numa relação inconsciente e virtual. O homem genial é o microcosmo atual; o homem não genial é o microcosmo potencial” (Weininger, 1942, p.172). Weininger conclui que também o homem medíocre pode, ao menos potencialmente, colocar-se numa relação imediata com o cosmo, ainda que isso não seja necessário. O que tem se mostrado na história do homem é que “o homem a quem temos reconhecido o atributo da genialidade é apenas aquele que começou a enxergar, e ao fazê-lo abriu os olhos dos demais” (Weininger, 1942 p. 170).

A crise do sujeito vienense guardou uma relação direta com outra crise que se formou nessa época: a crise da linguagem. Se não temos convicção daquilo que efetivamente somos, como podemos usar essa ferramenta para falarmos do mundo e de nós mesmos? Que alcance e legitimidade a linguagem efetivamente possui em um mundo em que nem sequer se acredita mais na perenidade do sujeito?

IV – A CRISE DA LINGUAGEM NA VIENA *FIN-DE-SIÈCLE*

“...e o balão vazio de uma grande palavra é enchido segundo a moda do dia.”

Robert Musil, *O homem sem qualidades*

“Assim que falamos, as portas se fecham; a palavra serve mais para as participações irreais, falamos em horas que não estamos vivendo.”

Robert Musil, *O homem sem qualidades*

A crise da linguagem, que caracterizaremos neste capítulo, traz consigo o formato de um dilema: pode a linguagem nos comunicar algo a respeito da realidade de nós mesmos? Afinal, qual a sua essência? O que, efetivamente, ela é capaz de fazer? Envolto em um crescente vácuo dos valores e de sua própria identidade, o vienense culto passou a se questionar também a respeito de sua relação com a linguagem. De certa forma, em um momento em que graças ao telégrafo, ao telefone e à máquina à vapor a informação circulava numa velocidade até então sequer sonhada, provavelmente não pudesse haver maior aliado do homem que a linguagem, pois, com ela, o mundo vinha se desvelando contínua e ininterruptamente. Havia, no entanto, especialmente em certos círculos intelectuais, uma profunda dúvida sobre esse movimento de expansão de seus limites. Iniciou-se, então, um questionamento sobre a capacidade de a linguagem de expressar o que ocorre no mundo e, mais que isso, sobre o que se passa em nós mesmos. Nesse contexto, intelectuais e artistas vienenses dessa época iniciaram um processo de profunda desconfiança em relação a ela, que incidiu, em princípio, sobre a linguagem em sua função comunicativa e rapidamente a atingiu também em situações em que chamamos de “linguagem”, um conjunto de símbolos e regras de concatenação desses símbolos e sua relação com a possibilidade da realização de determinada atividade humana – pensamos

aqui, especificamente, na arquitetura e na música. No que segue, exporemos o dilema que Mauthner, Hofmannsthal e Kraus fomentaram a respeito da capacidade de a linguagem expressar a realidade. Veremos que, em todos esses pensadores, subsiste um ceticismo sobre o papel que a linguagem desempenha na cultura vienense em torno de 1900 e que, desse lugar comum, eles constroem leituras diferentes a respeito da essência das manifestações lingüísticas.

1. A *Sprachkritik* de Fritz Mauthner

O tema central da obra filosófica de Fritz Mauthner é o problema da essência da linguagem. Ele rejeitou a crítica kantiana por acreditar que toda investigação sobre a razão é, necessariamente, uma investigação sobre a linguagem, afinal, pensamos essencialmente com palavras. Em 1874, aos 26 anos, ele escreveu *Der Sprachschreck* (O espanto da linguagem) e de 1892 a 1902 se dedicou à redação de sua obra mais conhecida, *Contribuciones a una crítica del lenguaje* (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache: Wesen der Sprache*) (Janik & Toulmin, 1973). Nela, seu objetivo maior é “examinar aquilo que é comum aos idiomas do homem, aquilo que de um modo belo se poderia chamar, abstratamente, como a essência da linguagem” (Mauthner, 2001, p. 33). Como podemos observar, ele não pretende examinar uma dada linguagem nem tampouco algumas linguagens, mas a linguagem. Ou seja, sua reflexão tenciona incidir sobre a essência da linguagem. O autor chama sua investigação de “crítica da linguagem”, no entanto, o uso que ele faz do termo “crítica” não implica qualquer adesão ao projeto kantiano, já que remete tão somente à “atividade da razão humana de separar ou diferenciar, (...), pois o que promete a crítica de um fenômeno não vai além de uma conscienciosa observação ou exame deste fenômeno” (Mauthner, 2001, p. 33). A crítica da linguagem mauthneriana, portanto, apenas objetiva fornecer uma visão mais clara a respeito da linguagem em sua dimensão fenomênica, e tal realização coloca-o em perfeita sintonia com a tradição empirista, em especial com a obra de David Hume:

A escola de filosofia alemã acostumou-se a ver o senso comum inglês, que fez a filosofia inglesa tão fértil, como inferior; mas onde aquele senso comum é emparelhado com a máxima intrepidez, como o é em Hume, parece-me que sua restrição ao psicológico, sua abstenção da metafísica

alemã, é em benefício da mente inglesa (Mauthner, *apud* Haller, 1990, p. 68).

Toda a reflexão de Fritz Mauthner é direcionada no sentido de demonstrar que a linguagem se caracteriza como uma grande ilusão: ela “se apresenta, em sua maior parte, como uma abstração vazia” (Mauthner, 2001, p. 39). Sua crítica então tem contornos de uma atividade que visa a demolir ilusões, mitos, pensamentos metafísicos; para ele, a linguagem revela-se como algo cuja existência está totalmente subordinada aos nossos hábitos e às nossas convenções, ela não é um todo composto por um rígido núcleo que orienta e determina suas partes periféricas. Além disso, suas idéias incidem sobre as inúmeras manifestações empíricas da linguagem, ou seja, suas diversas manifestações de cunho social e psicológico. O resultado de sua análise procura mostrar a inexistência de qualquer elemento universal, eterno e perene, capaz de emprestar sua forma ao amplo conjunto de ocorrências empíricas que sua obra examina. Nesse sentido, sua crítica opera uma desconstrução do termo “linguagem”.

A análise de variados fenômenos lingüísticos mostra a Mauthner que não existe um termo comum, um elemento perene do qual se derivariam nas várias instâncias por ele examinadas. Segundo ele, quando observamos de perto o fenômeno da linguagem falada por um povo, percebemos que ela guarda muitas semelhanças com a corrente d’água de um rio, cujo fluxo é composto por milhões de gotas. No leito do rio incontáveis gotas fluem, cada uma delas tocando ao longo do percurso diferentes porções da terra que as engolfa. Elas absorvem de variadas e individualizadas maneiras toda a gama de substâncias que compõem as folhas, os galhos e os diversos detritos que caem em momentos e lugares distintos sobre o leito do rio. Elas também incorporam muitos e variados fragmentos de terra que é arrastada pela água da chuva para dentro do leito. Se fossem analisadas microscopicamente, as gotas do fluxo do rio não se mostrariam idênticas entre si. Assim, uma análise microscópica revelaria que cada gota do rio carrega particularidades únicas do leito por onde correm. Apenas o exame minucioso denuncia a falácia da suposta unidade do fluxo das águas, por isso, de um ponto de vista ordinário, sistematicamente nossa percepção conduz-nos a ver uma unidade onde, de fato, não existe. Mauthner afirma que essa dificuldade é mais facilmente superada no caso da linguagem, visto que a percepção da ausência de unidade é muito mais fácil de se perceber. Ele explica que “continuamente

variam as linguagens e o significado das palavras, e com o enorme comércio do último século e a enorme necessidade de novos conceitos, quase que a linguagem não consegue suprir o enorme conjunto de trocas de significado exigidas” (Mauthner, 2001, p. 37).

A desconstrução do termo “linguagem” operada por Mauthner procura reduzi-lo a um sem número de convenções e práticas sociais. Tal processo leva-o a concluir que a linguagem não é um todo, e tampouco tem uma essência: sequer as palavras que a constituem possuem uma essência. Ao concebê-la, o autor afirma “A linguagem é o uso da linguagem” (Mauthner, 2001, p. 51). Precariamente antecipando um dos traços da fórmula que Wittgenstein engendrará nas *Philosophische Untersuchungen*²², Mauthner propõe que a vejamos como um conjunto de regras do jogo social e defende que aquilo que chamamos “linguagem” não ultrapassa a fronteira de uma gama de convenções precárias, porém eficientes, que desempenham lugar fundamental em nossa sociedade capitalista, – fator com o qual legitimamos um valor aparente no mundo (Mauthner, 2001, pp. 52-53).

O autor atribui à linguagem um papel vil dentro das relações humanas:

Segundo uma concepção eternamente repisada, celebram-se as ligações que a linguagem cria entre os seres. Mas jamais ainda se pensou em deplorar o fato que toda miséria da solidão se deve apenas à linguagem (...) Da mesma maneira como o oceano se estende entre continentes, a linguagem se move entre os indivíduos. Diz-se que o oceano une os países porque de tempos em tempos um barco chega ou se afasta, ou ancora caso não tenha naufragado antes. A água separa somente as ressacas que, erguidas por forças desconhecidas, golpeiam aqui ou acolá em praias estrangeiras, depositando sargaço e areia grossa. Da mesma forma, a linguagem não transporta senão o mais vil de um ao outro. E bem no meio, nos vagalhões das tempestades, na espuma vã que esparge o céu, longe da terra habitada, a poesia e o enjões se freqüentam” (Mauthner, *apud* Le Rider, 1992, pp. 63-64).

²² Existem alguns indícios de Fritz Mauthner ter antecipado aspectos do pensamento do “segundo” Wittgenstein. De fato, ele antecipa a fórmula que define a linguagem como uma *práxis* e também compara sua edificação com o processo de construção de uma grande cidade (Mauthner, 2001), metáfora que ecoa no parágrafo 18 das *Philosophische Untersuchungen* (Wittgenstein, 1967). Mauthner afirma também que não ensinamos a uma criança *o que é* a linguagem, mas tão somente a ensinamos a falar. No entanto, as diferenças que se sobressaem nos projetos que animam ambos os pensadores são profundas. Wittgenstein, ao contrário de Mauthner, jamais pretendeu reduzir a atividade filosófica à denúncia da linguagem como meio que sistematicamente nos conduz a ilusões. Se sua obra procura mostrar ilusões, – quiçá armadilhas em que nos envolvemos graças à linguagem – é para mostrar que elas resultam de nossa incompreensão da lógica da linguagem. Quando afirma que é o emprego que determina a significação lingüística, Wittgenstein não tenciona com isso *postular sua destruição*. Seu pensamento, inclusive no *Tractatus*, tem finalidade terapêutica. O problema que ele sempre detectou em nossa relação com a linguagem é que, na medida em que os ganhos que ela nos proporciona são acentuadamente positivos, acabamos invariavelmente tencionando extrapolar seus limites, fator que nos leva a praticá-la de modo indevido.

Mauthner assume uma posição cética em relação à possibilidade de a linguagem se constituir numa ferramenta capaz de construir uma representação confiável do mundo. Todas as imagens e representações que com ela fazemos e que, em geral, assumimos como tão reais quanto a luz e o ar que nos rodeiam, jamais ultrapassam o patamar de ilusões. Com a linguagem apenas construímos falácias a respeito da realidade. Em outras palavras, tudo que ela engendra não passa de um conjunto de ilusões que alimenta a pueril pretensão de conhecermos o mundo.

Convicto dessa tese, o autor chega a afirmar que toda ciência não passa de um imenso fetichismo: “todavia, mais do que na linguagem cotidiana, é nas ciências que se constrói um fetichismo com as palavras” (Mauthner, 2001, p. 169). Ele concorda com a idéia de que a fonte de nosso primeiro e fundamental contato com o mundo reside nos sentidos. Assim, todo nosso entendimento dos campos factual e mental é uma abstração contingente à nossa experiência sensível²³, e não se segue dessa constatação que nossa interação com o empírico nos possibilite a posse de um conhecimento pleno a respeito da realidade. Nossa apreensão do fenomênico por meio dos sentidos é traduzida conceitualmente no interior da linguagem e não temos qualquer garantia da eficácia desse procedimento. Mauthner não nega a força social que ela possui, no entanto não acredita que ela possa contribuir de modo efetivo à edificação de um conhecimento da realidade. Para Bredeck (1992, p. 24) , “na visão de Mauthner, a linguagem, falada ou escrita, gera uma dupla remoção da realidade”.

A primeira remoção refere-se ao momento em que o sujeito cognoscente conceitua suas impressões, não retém com as palavras aquilo que abstraiu da realidade. Mauthner (2001) constantemente afirma que a linguagem não passa de uma abstração, apenas concedendo existência concreta ao que ele chama de “linguagens individuais” – concessão que se consubstancia sobre uma legitimidade momentânea: o indivíduo coleta impressões da realidade pelos sentidos e organiza-os conceitualmente numa linguagem individual; ao final do processo, nasce a crença de que conhece algo. Contudo, segundo o pensador

²³ Mauthner freqüentou, a partir de 1872, diversos cursos ministrados por Ernst Mach, na Universidade de Viena. Mais de trinta anos depois, já no século XX, admitiu a existência de uma estreita relação entre seu pensamento e as idéias de seu professor. Ele assumiu uma posição nominalista, realizando em relação à linguagem um tipo de análise muito próxima ao tipo de consideração que Mach desenvolveu em relação à noção de “eu” ou “ego”.

vienense, não temos qualquer garantia de que o processo de nomeação de nossas impressões sensoriais seja eficaz em seu objetivo de retê-las. De acordo ele, mais correto é salientar que tal processo acaba resultando numa perda, ou seja, numa abstração de parte significativa do conteúdo das impressões. Não temos qualquer garantia de a linguagem individual ser realmente capaz de representar nossa apreensão fenomênica do mundo. Consta-se que “a linguagem de um indivíduo não se constitui numa imagem falsa de seu pensamento, mas numa imagem falsa de seu mundo exterior” (Mauthner, 2001, p.197).

A segunda remoção refere-se a quando diferentes sujeitos procuram organizar uma linguagem comum, acordando os termos de suas linguagens particulares. O acordo mutila parte substancial das significações que os termos tinham nas inúmeras linguagens subjetivas e os limites fixados pela convenção pública afastam ainda mais os falantes de suas impressões sensoriais originais. Segundo Mauthner, se entre a linguagem subjetiva e as impressões sensoriais do indivíduo já se instaurara um abismo, essa fenda apenas duplica suas proporções com a criação da linguagem intersubjetiva. Desse quadro, segue-se que “possuímos do mundo apenas imagens de linguagem. Não sabemos nada do mundo, nem para nós mesmos nem para dizê-los aos outros, a não ser aquilo que pode ser dito nesta ou noutra língua humana” (Mauthner, *apud* Le Rider, 1992, p. 92).

Como dissemos, o autor elabora uma crítica que procura mostrar que a linguagem se reduz ao uso que dela fazemos. Deveríamos então destruir todas as expectativas e ilusões que com ela construímos, tanto em relação a nós mesmos quanto a respeito do mundo que ela nos delinea. A *Sprachkritik* mauthneriana propõe ou a destruição da linguagem ou seu suicídio. A primeira alternativa consiste em postular que a análise de manifestações lingüísticas deve nos conduzir a uma atitude que nos libere “do horror do monstro absurdo da linguagem” (Mauthner, *apud* Haller, 1990, p. 72). Conforme explica Mauthner, “se desejo avançar para cima na crítica da linguagem, que é a mais importante ocupação da humanidade pensante, então devo destruir a linguagem que se encontra atrás de mim, diante de mim e em mim durante toda caminhada; devo destroçar cada degrau desta escada quando a tiver galgado” (Mauthner, *apud* Bredeck, 1998, p. 74). Vejamos a seguir o cerne daquilo que Mauthner propõe como “suicídio da linguagem”.

Com essa expressão, o filósofo vienense pensa o ingresso da filosofia no reino do silêncio. Para ele, em nossos dias, apenas “entre os incultos (no povo) há músculos são e

linguagem sã” (Mauthner, 2001, p. 227). A tosca capacidade das massas de elaborar conceitos mais refinados torna-a, num grau maior, ilesa à crise da linguagem: em seu meio, o abismo que a linguagem engendra nas relações humanas seria muito mais tênue. A crise da linguagem que chamou a atenção de Mauthner evidenciava-se pelo fato de o “poeta e de o pensador de nosso tempo reunir em seu cérebro todos os fetiches lingüísticos de dois mil anos e não serem mais capazes de pronunciar qualquer juízo, não poderem mais expressar nenhum sentimento” (Mauthner, 2001, p. 227). Nesse sentido, o autor detecta que nos meios intelectuais e artísticos em torno de 1900 se vivenciava um completo vazio no uso da linguagem e, por extensão, no pensamento. Assim, a única alternativa sã ao pensador da época seria, com base na crítica da linguagem, perceber o vazio em que ele próprio se encontra. Tal constatação deveria conduzi-lo a abandonar o estado em que estava e penetrar no reino do silêncio. Como o pensamento se expressa por meio de palavras, é a linguagem quem fala quando o pensador se expressa. Por isso todo o edifício da ciência e do pensamento humano são, em última análise, responsabilidade da linguagem. A crítica da linguagem, se perfeitamente assimilada, deve conduzir o filósofo a fazer opção pelo silêncio, ou seja, a ingressar num plano em que são abolidos o caos e o redemoinho de perturbações, dúvidas e transtornos que o reino da linguagem gera. É essa opção pelo silêncio que Mauthner rotula com a expressão *suicídio da linguagem*.

O filósofo postula que “desde que os homens aprenderam a falar, seria bom que a linguagem precedesse à sociedade, reconhecendo sua culpa, admitindo seu desejo de suicídio. (...) Seria tempo de aprender a se calar” (Mauthner, 2001, pp. 227-228). O silêncio a que ele se refere é aquele que irá neutralizar o pensamento estéril e pueril que vive da ilusão de estar construindo as mais diversas e variadas representações²⁴, partes constitutivas de um pretense edifício que englobaria um legítimo saber a respeito da realidade.

Em suma, a crítica da linguagem de Mauthner propõe a destruição da linguagem, ação que seria suficiente para desmistificar as ilusões que guardamos em relação aos resultados que cotidianamente ela nos fornece. Ele era budista, religião oriental que salienta o caráter ilusório da realidade e que vê no uso das palavras um dos principais mecanismos para geração de ilusões e conflitos do indivíduo com o mundo e consigo mesmo. O

²⁴ Mauthner, da mesma forma que Karl Kraus, via com profunda desconfiança a idoneidade moral dos folhetinistas: “os retóricos quando não falam por puro e desinteressado exercício da vaidade, são mercadores de palavras. (...) os jornalistas substituíram os retóricos no comércio da palavra” (Mauthner, 2001, p.157).

Budismo afirma que apenas quando dissipamos todos os véus de Maia (ilusão) e nos harmonizamos com o Todo é que podemos efetivar uma vida plena de serenidade, despojada de todos os sofrimentos engendrados por Maia. Em Fritz Mauthner encontramos a proposta de uma desmistificação da linguagem, cujo escopo é conduzir-nos a uma visão mística do mundo: o suicídio da linguagem preconiza uma vida em plena harmonia com a realidade, em que o indivíduo se harmoniza com o mundo, prescindindo da ilusória mediação dos signos lingüísticos. A esse respeito, o próprio autor afirma: “A crítica da linguagem se constituiu em minha primeira e última palavra. Caso se olhe para trás, a crítica da linguagem aparece como um ceticismo universalmente destruidor, mas se projetando para diante, jogando com as ilusões, esta é a aspiração à unidade, é misticismo” (Mauthner *apud* Le Rider, 1992, p. 91-2).

2. Hofmannsthal e a viragem de *Lord Chandos*

Em 1902, Hugo von Hofmannsthal (2000) escreveu *Der Briefe des Lord Chandos*, que se tornou um divisor de águas em sua carreira literária. Poeta de fama precoce, aos dezesseis anos já era saudado como “o novo Goethe”²⁵ e neste período, a assistência às aulas de cunho fenomenalista de Ernst Mach na Universidade de Viena foram determinantes para que ele produzisse uma poesia centrada na unicidade entre a vida do espírito e do cotidiano, não distinguindo o plano da subjetividade do patamar dos objetos da realidade (Pollak, 1984).

Quando descrevemos a fórmula machiana do *eu irrecuperável*, vimos que com ela se expressa um viés reducionista, que considera o espírito uma parte da natureza que também se manifesta nos fenômenos. Segundo Mach, as diferenças que apontamos em relação ao mundo da matéria e ao mundo do espírito seriam ilusórias, produto da diversidade dos aparatos conceituais com que costumamos lidar com uma e com outra instância. Com sua proposta, o autor assumiu um radical fenomenalismo que tinha como uma de suas principais conseqüências tratar todas as referências ao que não podemos conscientemente vivenciar como “entidades metafísicas”, qualidade que as tornavam destituídas de qualquer valor científico. Bertrand Russell (1974, p. 24) rotulou de *monismo*

²⁵ Schorske enxerga a fama precoce de Hofmannsthal como reflexo momentâneo da harmonia de sua obra com a descaracterizada e sôfrega *intelligentsia* de Viena (Schorske, 1988).

neutro as teses defendidas por Mach, sintetizando-as nos seguintes termos: “as coisas comumente tidas como mentais e as coisas comumente tidas como físicas não diferem com relação a qualquer propriedade intrínseca possuída por um conjunto e não possuída pelo outro, mas diferem unicamente com relação ao arranjo e ao contexto”.

Der Briefe des Lord Chandos dialoga com as idéias de Mach, mas além de assinalar o rompimento de Hofmannsthal com o veio poético, assinala também um rompimento com a visão de mundo machiana. O texto inaugura, como dissemos, uma nova fase literária na vida de Hofmannsthal, que passa a se dedicar ao drama e à confecção de livretos para óperas. Nessa época, o poeta esmerou-se em consolidar o projeto de um *Gesamtkunstwerk* wagneriano, conforme ilustram *Elektra* e *Der Rosenkavalier*, textos que compôs para as duas obras musicais de Richard Strauss. Neste período, “o objetivo das peças de Hofmannsthal era evocar no público um novo tipo de catarse” (Janik & Toulmin, 1973, p. 83).

Em *Der Briefe des Lord Chandos*, deparamo-nos com uma carta assinada por Philipp Lord Chandos, datada de 22 de agosto de 1603 e dirigida a Francis Bacon. A escolha de Bacon como destinatário justifica-se por ele ser o precursor do pensamento empirista, portanto antecessor da visão fenomenalista machiana com que Hofmannsthal tenciona romper. A carta justifica porque Chandos deixara de escrever textos literários e explicita os motivos que o conduziram a não mais alimentar qualquer pretensão de novamente voltar a fazê-lo. Na primeira parte, ele rememora os objetivos que o alentavam durante seu período de fecundidade literária e recorda que, outrora engajado numa visão fenomenalista, via a toda existência como uma grande unidade. Para ele, “o mundo mental não parecia ser oposto ao físico” (Hofmannsthal, 2000, p.49). Se os planos físico e mental se revelavam a ele como indiferenciados, então “um não era inferior ao outro, nem em sua intangível espiritualidade nem em sua força física”. Como podemos observar, a passagem mostra que Lord Chandos fora outrora comprometido com o reducionismo fenomenalista defendido por Mach.

Na segunda parte do texto, Chandos descreve desta forma seu processo de afastamento dessa visão de mundo: “primeiro perdi gradualmente a habilidade para usar as palavras que normalmente são usadas por qualquer um com fluência não titubeante, quando discutia temas gerais ou elevados. Eu sentia uma inexplicável aflição (*unerklärliches*

Unbehagen) se tentasse pronunciar as palavras ‘espírito’, ‘alma’ ou ‘corpo’” (Hofmannsthal, 2000, pp. 50-51). Em seguida, viu-se obrigado a cessar também com os diálogos corriqueiros, pois esses o deixavam mais furioso, por lhe parecerem improváveis e falsos.

Chandos relata que procurou escapar a essas sensações por meio da leitura dos grandes mestres espirituais da Antigüidade, em especial Sêneca e Cícero. Contudo, apesar de entender e admirar suas idéias, em nenhum momento isso significou uma real aproximação aos seus pensamentos, conforme ilustra a passagem a seguir: “Um sentimento de terrível solidão invadia-me enquanto estava entre eles. Sentia-me como que trancado num jardim cheio de estátuas sem olhos (*lauter augenlosen Statuen*), e precipitava-me para fora novamente” (Hofmannsthal, 2000, p.52-53). A metáfora que procura aproximar grandes obras da literatura clássica de estátuas sem olhos aponta para uma dupla desconfiança em relação à linguagem: primeiro, na imobilidade própria das estátuas se revelaria a acusação de uma permanente incapacidade por parte dos livros de real interação com o incessante fluxo do vivido; segundo, na ausência de olhos perpassando todas as estátuas do jardim encontramos a alusão à ausência de expressão nas obras literárias que, conquanto caracterizadas por um fascinante conjunto de palavras, careceriam de uma alma irmanada com o mundo.

O texto mostra que a percepção da esterilidade das palavras conduziu Lord Chandos à consciência de sua própria fragilidade individual. Do ponto de vista das crises vienenses, tal afirmação sugere que a crise do sujeito se revela a partir da percepção da crise da linguagem. Em outros termos, a crescente sensação de dúvida e descrédito diante da capacidade de a linguagem representar o mundo e a nossa própria identidade seria responsável pela sensação de fragilidade e vazio da própria existência.

Em síntese, o percurso de Chandos foi marcado primeiramente por uma sensação de incômodo, então proporcionada pelo uso de palavras destituídas de qualquer sentido, como “espírito”, “alma” ou “corpo”. Em seguida, a sensação aumentou, alimentada pela percepção do vazio característico das situações e diálogos corriqueiros: quando palavras como ‘alma’ ou ‘corpo’ ficam estéreis, a própria existência do indivíduo em suas manifestações mais elementares também se anula. Por fim, quando Chandos buscou refúgio no sólido alicerce dos grandes mestres da literatura, tudo o que alcançou foi a sensação de

absoluto vazio, de ausência da vida, ou seja, da falta da envolvente expressão que impregna o vivido. Sua gradual tomada de consciência assinala a percepção de que o fato da redução do físico e do mental a uma mesma esfera (o campo das sensações) equivale à plena negação de ambas as instâncias.

Para superar esse estado de coisas, o poeta valeu-se do místico. Ele sentiu que fatores elementares como um regador, uma grade largada num campo, um cachorro tomando sol, um rele cemitério, um aleijado, uma pequena fazenda são coisas que são instrumentos que podem conduzir a um espasmo místico, conforme explica nessa passagem “qualquer uma destas coisas e milhares de outras similares que escorregam diariamente aos olhos com natural indiferença podem – em algum momento que eu estou inábil a elucidar – subitamente me levar a uma sublime e comovente aura, algo que palavras parecem também falhar na descrição” (Hofmannsthal, 2000, p. 53). Tal arrebatamento não é nenhuma espécie de compaixão (*Mitleid*): “é muito mais e muito menos que compaixão, mas uma enorme empatia (*ein ungeheures Anteilnehmen*), uma corrida para dentro destas criaturas (*ein Hinüberfliessen in jene Geschöpfe*), ou um sentimento do fluxo de vida e de morte, de sonho e de vigília que tivessem fluído de dentro delas por um instante – de onde (*von woher*)?” (Hofmannsthal, 2000, p. 55). Essa sensação de plena interação com o fluxo da vida irrigador de todas as coisas significava a possibilidade de “entrar numa relação momentânea com toda existência, desde que começássemos a pensar com os corações”.

Não podemos deixar de considerar que na superação encontrada por Lord Chandos transparece um diálogo de Hofmannsthal com a obra de Schopenhauer. Vimos, no segundo capítulo, que para Schopenhauer a vida é dor contínua, espécie de rochedo que, tal como sucedeu a Prometeu, mantém todos os entes acorrentados e condenados a um perpétuo sofrer. Por isso, “... não sentimos a saúde de nosso corpo, mas tão somente o ponto onde o sapato aperta” (Schopenhauer, 1974, p. 291). Assim, positivos, o mal e a dor nunca passam despercebidos; negativos, o prazer e a felicidade apenas são notados pela ausência – por exemplo, quando perdemos os incomensuráveis tesouros da juventude e da saúde. O filósofo frankfurtiano apresenta a arte como uma das duas possibilidades de superação do jugo da Vontade, sendo a outra a moralidade. Examinemos brevemente os contornos da liberdade proporcionada pela estética.

Schopenhauer define a arte como atividade essencialmente contemplativa, modalidade negativa que transforma por um breve período a coisa-em-si em objeto de conhecimento. Sua efetivação ocorre com o esboço de uma nova modalidade de sujeito: o puro sujeito de conhecimento. O autor aponta para um sujeito cognoscente e um sujeito volitivo, sendo o primeiro aquele que conhece organizando seus dados sensórios nas formas apriorísticas do espaço e do tempo, dando-lhes contornos de matéria com sua faculdade do entendimento (Schopenhauer, 1986a). Já o segundo, é aquele que ao se reconhecer como vontade, descobre “o mecanismo interior de seu ser, de suas ações, de seus movimentos” (Schopenhauer, 1986a, p. 158). Ambos são caracterizados por Schopenhauer como sendo escravos da Vontade. Se o sujeito cognoscente se revela perpetuamente enganado pelo Véu de Maya, – indefinidamente envolto e engajado em um mundo de aparências – o sujeito volitivo mostra-se inexoravelmente refém de um inquebrantável círculo vicioso de desejos e frustrações, ou seja, servo cuja tarefa única é efetivar os anseios da Vontade que lhe determina os movimentos.

Na vivência da arte ocorre o “milagre” da fusão dos dois sujeitos, junção que, por um efêmero período, precipita a eclosão da modalidade do sujeito estético, também chamado de “puro sujeito do conhecimento”. Essa é a forma como Schopenhauer nomeia o sujeito que consegue escapar ao domínio da Vontade e do princípio de razão, ou seja, aquele que é capaz de contemplar a matriz que torna possível a manifestação da coisa-em-si. Tal “milagre” configura-se quando o serviçal do sujeito volitivo – o sujeito cognoscente – consegue subordinar a Vontade ao seu anseio de conhecimento. Dessa forma, quando “vem uma causa externa ou uma disposição interna que subitamente nos ergue acima da infinita torrente do querer, arrebatando a consciência da opressão da Vontade” (Schopenhauer, 1986a, p.196), temos a contemplação pura, momento em que o sujeito não se vê mais apartado dos objetos que conhece, mas consegue a eles se fundir. É na pura contemplação que suprime toda a individuação gerada pelo princípio de razão, conseguindo enxergar algo que não é mais uma coisa particular, mas a Idéia que permite à Vontade se manifestar naquele ente particular.

A via estética é, no entanto, solução temporária, pois, passado o estado de arrebatamento, o sujeito volta a ser refém da Vontade, apenas a senda da moral é que pode nos fornecer a plena libertação. Segundo Schopenhauer (2001, p. 137), do ponto de vista da

moralidade existem

... apenas *três motivações fundamentais* das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são:

- a) Egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado);
- b) Malvadez, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade);
- c) Compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade).

O despertar dessa forma de libertação pode se dar em qualquer ser humano, podendo incidir não apenas sobre o soberano caráter egoísta, mas também sobre a malvadez. A superação metafísica do querer-viver tem como ponto de partida a constatação da inevitabilidade do egoísmo no mundo, e sua caracterização como um grande erro: no fundo todos somos produtos da mesma motivação, ou seja, somos filhos da Vontade. Somente quando conseguimos atravessar as cortinas do Véu de Maya, deixando para trás o fragmentado e multiforme mundo fenomênico, é que somos capazes de instaurar uma ordem moral (a única que Schopenhauer admite). Efetiva essa experiência metafísica aquele que pode vivenciar com plenitude uma paz e alegria celestial, assumindo um radical ascetismo e a consciência da identidade entre si e todas as outras coisas. Capaz de contemplar o mundo *sub specie aeternitatis*, esse sujeito metafísico enxerga a justiça eterna que paira sobre o mundo e constata que “a dor está essencial e indissolúvelmente unida à vida” (Schopenhauer 1986a, p. 518), por isso se irmana com o sofrimento alheio, tomando como sua as dores dos outros. Ele assume a *compaixão* como mote de sua vida.

Em *Der Briefe des Lord Chandos*, Hofmannsthal afirma que a única alternativa de superação a uma vida pautada nos sentidos, portanto presa ao princípio de individuação, é a aquisição de uma visão *sub specie aeternitatis* e nisso concorda com Schopenhauer. Então, somente quando passamos a ver o mundo como totalidade, apreendendo que a vida pulsa em qualquer coisa que exista, é que nossa própria existência ganha sentido. No entanto, diferentemente de Schopenhauer, o autor rejeita a idéia de que essa visão seja despertada pelo sentimento de *compaixão* (*Mitleid*): Chandos diz claramente que o arrebatamento que vivenciou “é muito mais e muito menos que compaixão” (Hofmannsthal, 2000, p. 55). A solução para o vazio da linguagem e do sujeito eclode com um sentimento de alegria, ou

seja, como um contentamento que se manifesta com a descoberta da vida como uma grande unidade. Para Chandos, o despertar desse sentimento revela-lhe que compartilhamos a mesma essência com tudo que existe. Não se trata de um sentimento mediado, ele está fora do tempo e não pede uma explicação de cunho racional, afinal sua essência é romper com o princípio de individuação.

Na conclusão da carta, Chandos salienta que, desde que teve essa experiência, procura se dedicar a uma vida simples, optando por abrir mão das línguas comuns (inglês, espanhol ou italiano) em favor de uma língua que não conhece, capaz de veicular a “fala” das coisas mudas e, ainda, de veicular algo sobre si próprio. Hofmannsthal assume, então, que a vida se revela dona de sua própria linguagem, uma linguagem paradoxal, que tem como principal ferramenta o silêncio. Foi o engajamento nessa linguagem silenciosa que possibilitou a Chandos dar um sentido a sua alma.

O rompimento de Hofmannsthal com o fenomenalismo machiano visou a resgatar a integridade do sujeito pela sua inserção numa espécie de monismo que, em vez de desintegrá-lo num imenso feixe de sensações, resgata sua unidade na percepção de *sua* irmandade com tudo que existe e, conseqüentemente, na percepção de que se é um microcosmo. Destacamos que na carta de Lord Chandos há o problema da inconsistência do sujeito, cuja superação se fez pela eclosão e superação da crise da linguagem. Hofmannsthal propõe um espasmo metafísico que se cristaliza quando Chandos é tomado pela consciência da esterilidade da linguagem e do quanto ela é responsável por nos envolver no Véu de Maia, constantemente aludido pela filosofia de Schopenhauer.

Lord Chandos renuncia ao paradigma fenomenalista ao constatar uma crise da linguagem, que se expressa em dúvidas profundas sobre a capacidade de significação das palavras. A carta pode ser entendida, portanto, como um momento em que Hofmannsthal se rebela contra a linguagem, enxergando-a como estéril e diretamente responsável pelo vácuo de valores impregnante da Viena *fin-de-siècle*. O texto mostra que apenas quando Lord Philipp Chandos abandona a prática da linguagem consegue alcançar um estado de serenidade e harmonia *com* o mundo. Ele tem uma experiência mística, na qual a vida se revela como uma grande unidade que se mostra presente nos grandes e pequenos acontecimentos. Encontramos em *Der Briefe des Lord Chandos* a afirmação do silêncio

como solução contra a crise da linguagem, proposta também apresentada por Fritz Mauthner, em sua crítica da linguagem.

Karl Kraus também detectou anormalidades nas relações entre a linguagem e o mundo. Porém, seu diagnóstico difere daquele formulado por Hofmannsthal e Mauthner. Examinemos agora a concepção da linguagem que norteou o polêmico ensaísta.

3. O embate de Karl Kraus contra a imprensa

Do ponto de vista da efetiva militância, ninguém denunciou de modo tão enfático os desatinos e as contradições presentes na Viena *fin-de-siècle* como Karl Kraus. Nenhum dos diferentes aspectos da degeneração da cultura vienense lhe passou despercebido: a debilidade política do império, o casamento realizado por interesses econômicos e políticos, a asfixia a que era submetida a sexualidade feminina, a corrupção e superficialidade das principais formas de manifestações culturais e artísticas, a percepção da psicanálise como remédio paliativo que imputava à natureza sexual do indivíduo todo conjunto de chagas que impregnava o espírito vienense, o problema do anti-semitismo e do sionismo, o simulacro da realidade prefigurado com a ascensão do jornalismo e, do ponto de vista krausiano, todo esfacelamento da língua e literatura austríacas.

Kraus enxergava Viena como uma espécie de “campo de provas para a destruição do mundo” (Kraus, *apud* Janik & Toulmin, 1973, p. 70)²⁶ e a proporção com que o caos axiológico se espalhava na cidade fez com que ele assumisse uma postura intransigente e inflexível contra todos os desmazelos que o cercavam. Em pouco tempo, seu “contra-jornal”, o *Die Fackel*, tornou-se uma espécie de bastião da minoria, cuja lucidez ainda não havia sido arrastada pelo turbilhão de sandices. O *Die Fackel* tornou-se, naturalmente, o canal de expressão de todos aqueles que sentiam um forte aroma apocalíptico na Viena de 1900.

Crítico polêmico e dono de um texto corrosivo, Karl Kraus acumulou inúmeros desafetos ao longo da vida, alguns deles bem ilustres: Thomaz Herzl, Fritz Wittels, Josef Olbrich, Karl Wittgenstein (pai de Ludwig Wittgenstein), Josef Hoffmann, Hugo von Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Stephan Zweig, Hermann Bahr, Sigmund Freud, Richard

²⁶ Kraus foi literalmente profético com essa afirmação: foi na Viena *fin-de-siècle* que o nazismo de Adolf Hitler nasceu, provavelmente como um produto da soma do pan-germanismo de Georg von Schoenerer e do populismo anti-semita de Karl Lueger.

Strauss, Max Reinhardt (Janik & Toulmin, 1973). Contudo, Kraus também despertou uma profunda e sincera admiração de figuras não menos relevantes da cultura austríaca: Adolf Loos, Paul Engelmann, Oscar Kokoschka, Egon Schiele, Georg Trakl, Arnold Schönberg, Alban Berg, Anton Webern, Robert Musil, Elias Canetti e Ludwig Wittgenstein²⁷. Cabe ainda ser acrescido à lista o nome do pensador alemão Walter Benjamim.

No que tange à crise da linguagem, foi no problema das relações entre a imprensa e a decadência da língua que Kraus fixou uma posição. Ele viveu, no final do século XIX, o desabrochar da imprensa e do poder exercido pelos barões do jornal, e presenciou o surgimento de uma série de fatores que permitiram o aumento drástico de sua velocidade de informação. O advento das grandes prensas rotatórias, do telefone, do trem e do telegrama tornou possível ao jornal encurtar distâncias, oferecendo com rapidez e eficácia ao cidadão comum a informação sobre fatos díspares e distantes de sua rotina, conquanto concomitantes com seu dia-a-dia.

É sobre os ombros da imprensa que Kraus coloca o quinhão maior pela destruição da língua e das próprias instituições sociais e culturais vienenses. Quando examinamos esse fato de um ponto de vista que privilegia a crise da linguagem, observamos que o ataque sistemático contra o jornalismo o coloca em oposição a Hofmannsthal e Mauthner. O ensaísta sempre rejeitou a existência da crise, conforme explica Hirt (2002, p. 194): “Se deve compreender que a ‘filosofia’ da linguagem de Kraus não concerne a uma ‘crise da linguagem’, tal como se pode perceber no *pathos* desesperado de *Der Briefe des Lord Chandos*, de Hofmannsthal” Podemos dizer que Kraus admite a existência de uma crise que incide *sobre a* linguagem, porém jamais admite que exista uma crise *da* linguagem, pois isso significaria aceitar a linguagem como algo logicamente defeituoso ou inconsistente. Para ele, “a linguagem não conhece imperfeição interna, e tem uma essência puramente afirmativa” (Hirt, 2002, p. 194), e o fato de ela revelar-se no âmbito público como fonte geradora de ilusões e mentiras deve ser compreendido como produto exclusivo de uma corrupção que lhe seria *externa*. O autor é enfático em seu julgamento: a corrupção da linguagem decorre do processo de morte de toda a cultura vienense, e esse quadro teve a imprensa como o grande agente da situação.

²⁷ Em 1930 Wittgenstein incluiu o nome de Kraus na célebre lista de pensadores que mais o influenciaram ao longo de sua trajetória intelectual (Wittgenstein, 1980).

Em sua ascensão no século, XIX, a imprensa passou a exercer o papel de fonte dos diferentes paradigmas que orientam práticas e valores sociais. Ao longo do tempo, sua importância ganhou enormes proporções, chegando ao ponto de muitas pessoas em nossos dias crerem ser impossível a vida sem sua presença. Essa onipresença coincide com o fato de o jornal ter se conduzido ao lugar de primeiro e maior de todos os poderes, já que pode ser considerado como o maior de todos os poderes, a grande fábrica que produz a opinião pública. Tal caracterização baseia-se na capacidade de a imprensa interferir de modo determinante na realidade social e cultural, quase que literalmente a produzindo. De acordo com Kraus, essa capacidade da imprensa foi elemento determinante para que o conjunto dos interesses econômicos que ele subsumia conseguisse, ao final da década de dez do século passado, o controle efetivo do poder político na Áustria.

Salientamos que o poder jornalístico se revelaria o maior de todos os poderes não apenas por se mostrar disseminado no seio da população econômica e culturalmente ativa, mas também por acabar fazendo com que todos os demais poderes se curvassem à sua ampla área de eficaz penetração. Em Viena, especialmente nos anos compreendidos entre 1910 e 1914, a imprensa não dissimulou o caráter nefasto de seu poder. Em 1911, a maioria do parlamento eleito constava de candidatos cuja propaganda havia sido feita no *Die Neue Freie Presse*. Não de modo fortuito, essa bancada, segundo Kraus, expressava a contento os interesses econômicos e financeiros do jornal e seus aliados. Em 1909, o *Die Neue Freie Presse*, o jornal de Morritz Benedict, começou uma incessante campanha em prol de uma declaração de guerra por parte do Império Austro-Húngaro contra a Sérvia. Em 1908, o império habsburguês havia anexado a Bósnia, ação que gerou uma grave crise diplomática com o governo da Sérvia. A reação do governo sérvio fez com que o *Die Neue Freie Presse* começasse a publicar sistematicamente editoriais que conclamavam o governo do imperador Francisco Jose a atacar a Sérvia. Em 25 de março de 1909, o jornal publicou um extenso artigo do historiador Heinrich Friedjung, da Universidade de Viena, que “acusava o deputado sérvio Supilo de conspirar com agentes em Belgrado” (Jonhston, 1972, p. 49). O texto, escrito por um acadêmico respeitado, apoiava as intensas conclamações por parte do jornal em favor de um ataque militar da Áustria contra a Sérvia. Kraus, auxiliado por seus prestimosos informantes, procurou, por intermédio do *Die Fackel*, mostrar que os dados

históricos apresentados pelo professor Friedjung eram fraudulentos²⁸, apenas se prestando à manipulação da opinião pública em favor de uma guerra muito desejada pelo jornal, ou melhor, pelos interesses financeiros que ele representava (Timms, 1986). Por fim, em 1914, o efeito Friedjung se espalhou, e Kraus pôde presenciar a adesão de inúmeros intelectuais em favor da Grande Guerra. Ehrlich, Heinhardt, Bahr, Hofmannsthal, Schnitzler, Musil e Zweig publicaram artigos e poemas patriótico-panfletários em favor da participação austríaca no conflito que se configurava na Europa. Na ocasião, a propaganda feita pela imprensa em prol da entrada da Áustria na Grande Guerra teve papel decisivo: ela conseguiu a plena adesão da opinião pública e, em consequência, a anuência habsburguesa aos apelos alemães.

Segundo Kraus, o incontestável título que caberia à imprensa de “o primeiro grande poder na Áustria” foi algo que se legitimou com a capciosa caracterização do jornal como o grande arauto da liberdade e da cidadania. Na verdade, um dos papéis mais importantes que o jornalismo assume em todos os lugares é o de defensor da liberdade. Propaga-se a idéia de sua cotidianidade tornar acessível a realidade às pessoas, favorecendo e tornando possível o exercício da cidadania. Em Viena, particularmente, propagou-se a seguinte tese: a supressão da liberdade de expressão da imprensa seria sinônimo de totalitarismo. Em outras palavras, restringir as margens de atuação do jornalismo representaria um exercício de poder ultra-autoritário.

Kraus sempre deixou claro que, se obrigado a escolher entre a liberdade da imprensa e a censura, não hesitaria em optar pela segunda, uma vez que a liberdade a que a contemporaneidade costuma associar à cotidianidade do jornalismo seria um mero artifício forjado em causa própria. Para ele, o papel que a imprensa se auto-delega apenas se presta para dissimular os interesses econômicos e financeiros que ela representa. A idéia do jornal como guardião das liberdades lhe tornou possível se espalhar pela sociedade, obrigando todos os demais poderes, inclusive e principalmente o executivo, a aliar-se a ele. Assim, a defesa da liberdade de pensamento por parte da imprensa não ultrapassaria as raias de um discurso cujo real objetivo seria “de fato proteger interesses materiais, de negócios a realizar, de lucros mais ou menos ilícitos e de corrupção organizada” (Bouveresse, 2001,

²⁸ Em dezembro de 1909, veio à tona que os documentos que Friedjung utilizara para compor seu artigo eram falsos e tinham sido fornecidos pelo Aloys Aehrenthal. Em virtude desse episódio, “a reputação de Friedjung como historiador nunca mais foi reparada” (Johnston, 1972, p. 49).

p.33). Em suma, a defesa da liberdade pela imprensa não é algo desinteressado, mas uma prática dirigida e reservada aos que têm meios de pagar (e efetivamente pagam)²⁹.

Kraus acreditava que a liberdade defendida pela imprensa é algo que não nos torna sequer mais sequiosos por informações valiosas, – no sentido do acolhimento de dados que de algum modo interajam com nossas vidas. Na verdade, ela nos transforma em consumidores de novidades e, desse modo, é indiferente ao jornal se suas notícias se limitem, na maior parte das vezes, a propagar os horrores da humanidade, como no caso das coberturas que a imprensa realiza das guerras. Em sua visão, a liberdade da imprensa presta-se, fundamentalmente, a alimentar interesses que mostram que a prostituição é “a espécie natural da ordem capitalista” (Kraus, *apud* Bouveresse, 2001, p. 33).

Nessa perspectiva, a cotidianidade do jornal acaba se tornando sinônimo de limitação, jamais de liberdade: ela é tão somente um instrumento que torna viável o comando do ritmo e da temporalidade da vida social. A caracterização da imprensa como primeiro poder estaria, então, na sua efetivação como o centro de decisões do relevante e do irrelevante para a vida das pessoas, ou ainda como o núcleo que fixa o que se pode conhecer e também o que não se pode. O comando exercido pela imprensa sobre nossas vidas chega às raias de contribuir de modo decisivo para a completa parvoíce dos homens. Por isso Kraus, de modo não incauto, professa que “o que a sífilis poupou será devastado pela imprensa. Nos amolecimentos cerebrais do futuro, a causa não poderá ser determinada” (Kraus, 1988, p. 65).

Por conseguinte, o poder do jornal é visto como o maior dos males na nossa relação com a realidade. O filósofo não o acusa de omissão, ou seja, não o condena por uma prática que se caracterizaria pelo gradual distanciamento da realidade, mas “por produzi-la e, com mais razão, produzi-la com sua destruição” (Kraus, 1988, p. 101). A constante transformação de tudo que diz respeito à vida em algo espetaculoso seria um dos fatores determinante nesse processo de destruição.

A pomposidade emprestada à realidade teria se dado com a inclusão de ornamentos na informação dos fatos cotidianos, prática que, em pouco tempo, propiciou que os adornos

²⁹ August Zang, o fundador do *Die Presse*, manifestou como sendo seu ideal maior “um jornal que não contenha uma única linha que não tenha sido paga” (Zang, *apud* Timms, 1986, p.32).

se tornassem tão ou mais importantes que os fatos³⁰. No que diz respeito à imprensa vienense de 1900, Kraus afirma que em pouco tempo ela descobriu o segredo para o sucesso: envolver os fatos informados em uma fachada capaz de aguçar a curiosidade do leitor. Com isso, a imprensa tornou-se a principal responsável pela redução da palavra escrita a um “envelope conveniente para uma opinião” (Kraus, 1998, p. 9). Tal opção resultou no abandono de qualquer compromisso com a honestidade e no surgimento de uma rotineira adequação da informação a determinados interesses.

A realização dessa prática obteve sucesso também por ter sido protagonizada por escritores talentosos – inclusive alguns dos mais talentosos escritores da monarquia Habsburgo ao final do século XIX (Bouveresse, 2001). A assimilação da literatura teve uma ênfase especial no encarte chamado “folhetim”, pois “para o vienense burguês, com sua paixão pelas artes, o folhetim era o ponto alto de todo jornalismo, e o sonho de todo candidato a homem de letras era ter um texto publicado em *Die Neue Freie Presse*” (Bouveresse, 2001, p. 79). O folhetim se caracterizava por um texto colorido, lugar em que fatos eram descritos sempre envoltos num arsenal de adjetivos e advérbios adjetivados. Esse estado de coisas, aos olhos de Kraus, apenas emaranhava o entendimento do acontecimento relatado, em vez de descrevê-lo com rigorosa fidelidade. A linguagem, no folhetim, tinha sua função semântica sublimada, ofuscada pela forma literária em que seu autor procurava moldá-la.

Nesse universo, estabeleceu-se em Viena uma grande relação de troca entre os literatos e a imprensa: o jornal ganhava maior credibilidade no meio burguês pela incorporação de literatos à sua cotidianidade; os literatos, especialmente os mais jovens, obtinham uma exposição densa e imediata de seus nomes, fator capaz de abrir uma porta de proporções nem um pouco desprezível para seu futuro reconhecimento. Escritores como Hofmannsthal, Schnitzler, Bahr; críticos de arte como Hevesi e críticos musicais como Edward Hanslick tornaram-se conhecidos a partir de suas incursões nos folhetins do *Die Neue Freie Presse*. Para Kraus, a exposição pública proporcionada pelo jornal rendeu altos

³⁰ Esse cenário aproximou os projetos de Kraus e Loos: “Adolf Loos e eu – ele em artefatos, eu em palavras – não fizemos mais do que mostrar que há uma distinção entre um vaso e um urinol, e que a cultura tem seu espaço de circulação dentro dessa diferença. Os outros, no entanto, aqueles que não fazem esta distinção, estão divididos entre os que tratam o vaso como urinol (os historicistas) e os que tratam o urinol como vaso (os modernistas)” (Schorske, 1988, p. 186).

dividendos para as carreiras individuais da cada um deles, fato esse que, no entanto, produziu efeitos catastróficos para a cultura vienense:

A imprensa vienense destruiu a literatura vienense. Mas este preço ela mesmo pagou: ela pôde assegurar os serviços dos talentos literários, alcançando em um domínio, aquele dos folhetins, uma altura a que nenhum dos jornais estrangeiros pôde se elevar, e que mesmo hoje não é ainda completamente superado (Kraus, *apud* Bouveresse, 2001, p.163).

Conforme observamos, o autor interpreta a junção da literatura e da imprensa vienenses como algo danoso tanto para a literatura quanto para o jornal. Danoso para a imprensa na medida em que a adesão de literatos talentosos ao seu cotidiano resultou numa prática jornalística não factual. Em Viena se efetivou a criação de um jornalismo que optou pelo texto repleto de adornos, subproduto de uma “capacidade estilística superior”. Tal opção edificou um jornalismo fundado sobre a regra da transmissão de informações factuais sempre envoltas em efeitos literários. A atitude foi desastrosa, pois resultou na perda do norte de transmitir fatos. A união teria sido igualmente devastadora para a literatura por torná-la cúmplice do processo de degeneração da realidade: coube aos literatos o papel não menos sujo de emprestar o verniz que escondia a corrupção, “tornando mais agradável a embalagem que encobria as más intenções” (Kraus, *apud* Bouveresse, 2001, p.138-139).

Ainda sobre a destruição da literatura vienense, Kraus acredita que o verdadeiro artista é imaculado, puro, íntegro. Ele acredita que da associação entre a literatura e a imprensa só podia resultar a morte de jovens escritores por envenenamento da alma: “Há duas espécies de escritores. Os que são e os que não são. Nos primeiros, forma e conteúdo se completam como corpo e alma; nos outros, forma e conteúdo se combinam como corpo e roupa” (Kraus, 1988, p.103). Além disso, na própria prática folhetinesca já se manifestaria a morte da literatura, uma vez que aderir ao folhetim representava abdicar de se deixar conduzir *pela* linguagem, passando a se trabalhar *com* a linguagem. Essa opção reduzia a arte ao mero exercício da tecnicidade.

No que se refere à distorção da essência da linguagem, Kraus postula que tal fato teria se efetivado no seio da cultura vienense com a assimilação dos folhetins à vida cotidiana. Segundo ele, os jornalistas

asseguram uns aos outros que suas obras são imortais, porém a afirmação não permanece, mesmo quando nestas obras se imprimem a pretensão de dizer a verdade. No mesmo instante, um segredo tem a força de se introduzir em todas as bocas. A Áustria é o país onde se fala mais alto e onde se cala há mais tempo; é o país onde se organizam cortejos e onde cavernas são descobertas. ‘Ora, parecia que ela se tratava de mais uma dessas numerosas cavernas insignificantes que se encontram freqüentemente nas montanhas calcárias; estas têm formidáveis espaços subterrâneos que se estendem horas durante o interior da montanha. A caverna leva subterraneamente através da rocha, na montanha, e pode ser percorrida até uma profundidade de trezentos metros, antes que se avizinha qualquer perigo. E mesmo mais longe, as dificuldades de penetração não são consideráveis, e não o seriam de modo algum, dado o espetáculo maravilhoso que ela oferece ao espectador. Uma abóbada de arcos em ogiva de uma altura incalculável e repleta de esplêndidas estalactites. Sobre o chão há bizarras formações ainda não solidificadas de *calcite* e de *dolomie*. Sobre as paredes percebem-se delicadas figuras de uma estrutura branca e azul, além de cristais de rocha e cristais de ferro. Os exploradores avançaram durante horas até o coração da montanha e não puderam encontrar o final dos corredores e das galerias’... (Kraus, 1998, p. 54-55).

Após citar a reportagem de jornal, presente na citação acima, Kraus sentencia: “é esta a linguagem de um espeleologista? A literatura científica fala de outro modo” (Kraus, 1998, p. 55). Ao denunciar a superficial versatilidade jornalística, ele observa que, “a idéia de que um jornalista escreve tão corretamente sobre uma nova ópera quanto sobre um novo regulamento parlamentar tem algo de angustiante. Certamente ele também poderia ensinar a um bacteriologista, um astrônomo e talvez até a um padre. E se um especialista em matemática superior cruzasse seu caminho, seguramente provaria a este que está à vontade com matemáticas ainda mais superiores” (Kraus, 1988, p. 116). Rebuscado, cheio de ornamentos e juízos subjetivos, o texto folhetinista acaba por esconder o fato e destacar o autor pelo excesso de elementos literários que ele manipula no texto. O folhetim torna os fatos secundários ao privilegiar o ornamento, contribuindo de modo decisivo para a irremediável adaptação do leitor a uma vida folhetinesca.

Enfatizamos que a expressão “vida folhetinesca” remete para a vida embevecida *com* e *no* ornamento, direcionada para o chamativo, o espalhafatoso, ainda que destituído de qualquer significação. Folhetinistas buscaram sempre uma glória momentânea e, em geral, seus textos não resistiam a uma segunda leitura: “é como se de repente estivéssemos atrás dos bastidores e víssemos que tudo é de papelão” (Kraus, 1988, p. 106).

Kraus defende que, o folhetim “reduzia a criatividade do ensaísta ao nível da manipulação verbal e impedia o leitor de realizar qualquer avaliação racional dos fatos transcorridos. Aí estava, pois, o veículo ideal para aqueles que acreditavam na arte pela arte, a perfeita forma jornalística para o esteta” (Janik & Toulmin, 1973, p. 79). O folhetim reafirmava então aquilo que era corrente nas relações sociais vienenses: o surgimento de um abismo separando o sujeito do vivido, dispersando-o em um mundo que lhe tolhia qualquer real possibilidade de participação social. Pela leitura, o burguês vienense era cada vez mais conduzido a uma esfera que preenchia o vazio da realidade com “valores maneiristas”. Esse quadro de vazio axiológico, mascarado pela forma do texto manipulador do folhetinista, apenas mostrou para ele o processo de morte ora instaurado na Viena de 1900: “Isso pode ser o signo da morte de uma cultura: que não se destrua o ridículo, mas que ele seja usado como um elixir de vida” (Kraus, 2003, p. 7). Em seu ponto de vista, o folhetim foi um mal que contribuiu decisivamente para o processo de contínuo desgaste da cultura vienense após a revolução de 1848. Entre os efeitos nefastos gerados pelo jornal, perturbava-lhe a crescente corrosão da linguagem. A seguir explicitaremos a distinção que Kraus traça entre “escrever *com* a linguagem” e “escrever *guiado pela* da linguagem”.

Já dissemos que, para Kraus, o jornal incorporou ao seu dia-a-dia a prática de se apoderar das palavras. Elas são deslocadas de contextos mais ou menos naturais de uso e passam a ser utilizadas com o objetivo de cumprir o efêmero papel de seduzir o leitor ao deleite da leitura momentânea. A linguagem, então, perde sua aura: ela é deslocada do espírito, ou seja, de sua confluência na história e na cultura, sendo apartada de seu poder de fermentar o vivido. Reduzida à função de instrumento de sedução, torna-se sombra pálida daquilo que é. Delineia-se, assim, do ponto de vista krausiano, a “crise da linguagem” na Viena *fin-de-siècle*: uma crise que devia ser atribuída exclusivamente ao processo de morte do espírito vienense. O literato que serve ao jornal *apossando-se* da língua, escraviza as palavras a seus interesses momentâneos, angariando fama com a manipulação realizada.

A revalorização da linguagem e a superação de “sua” crise apenas se daria com o pleno envolvimento no interior da língua, ou seja, com o deixar se arrebatado e conduzir por sua lógica. Kraus anseia por uma simbiose entre a linguagem e o vivido, momento em que a primeira seria restituída ao papel de uma grande celebração da vida em todas suas nuances.

A degenerescência da linguagem expressaria o alto grau de esfacelamento da cultura vienense, então já completamente sucumbida à ilusão do esteticismo e do ornamento.

De forma distinta, Mauthner, Hofmannsthal e Kraus realizaram uma espécie de julgamento da linguagem. Eles escreveram motivados pelo mesmo *pathos*, e discordam quanto ao diagnóstico que deveriam lhe prescrever. Enquanto Kraus a inocenta, Mauthner e Hofmannsthal culpam-na pelos desmazelos que afligem o mundo em que vivem, fonte maior de um profundo estado ilusório que nos envolve. Mauthner manteve-se sempre fiel ao nominalismo assimilado de Mach, radicalizando-o na busca da destruição de qualquer pretensão universal *da* linguagem e *com* a linguagem, prescrevendo o silêncio como via que nos conduz a, efetivamente, conhecer a realidade e a nós mesmos. Hofmannsthal, por seu turno, propôs uma superação da linguagem por uma via mística (o que o aproxima do budista Fritz Mauthner), momento em que a inquietude causada por ela seria substituída pela linguagem sem palavras de um sentimento panteísta que envolveria o mundo e da vida. Kraus, diferentemente de seus contemporâneos, se esforçou por mostrar o caráter contingente da faceta corrosiva manifesta pela linguagem na Viena de 1900. Em vez de condená-la, procurou caracterizá-la como uma vítima de um complexo processo de morte da cultura austríaca no ocaso da monarquia habsburguesa.

No próximo capítulo veremos os contornos da crítica linguagem elaborada por Wittgenstein no *Tractatus* e que, cremos, perfeitamente interpretável como uma satisfatória solução à crise da linguagem vienense.

V - O *TRACTATUS* E OS LIMITES DA LINGUAGEM

“A linguagem prepara as mesmas armadilhas para todos; é uma imensa rede de caminhos transitáveis, porém equivocados. E assim vemos como um após o outro seguem os mesmos caminhos, sabemos onde se bifurcarão, onde seguirão em frente sem ver o desvio, etc. Assim, pois, eu devo colocar sinais em todos os lugares em que existem caminhos equivocados para ajudar aos que seguem por pontos perigosos”.

Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*

No *Tractatus*, as reflexões de Wittgenstein sobre a linguagem têm como objetivo principal elucidar a essência da proposição – ponto nevrálgico que permite “especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo” (*Tractatus*, 5.4711). Podemos extrair algumas conclusões preliminares dessa meta: ao assumi-la, Wittgenstein se coloca em posição favorável à linguagem e ao papel que essa desempenha em nossas vidas; além disso, ao salientar que sua ênfase recai sobre a proposição e à elucidação que lhe torna possível descrever o mundo, o filósofo vienense já indica que crê que a linguagem possui uma essência e que essa guarda uma relação interna com a essência do mundo. Ao fixar os limites, o campo de atuação que legitima a significação lingüística, estabelece-se também o âmbito daquilo que se pode falar e, conseqüentemente, mostra-se também aquilo que escapa a essas fronteiras.

Nesse capítulo, veremos primeiro o que Wittgenstein pretendeu com sua crítica da linguagem, em seguida, veremos o movimento que ela realiza de fora para dentro da linguagem, cujo objetivo é mapear seus limites internos (lógicos) e, em seguida, o movimento de dentro para fora que determina até onde ela pode ir do ponto de vista lógico.

1. Os objetivos de uma crítica da linguagem

Embora em momento algum se manifeste essa pretensão, interpretamos que a reflexão que o *Tractatus* (1961) desenvolve sobre a essência da linguagem também pode ser lida como a solução wittgensteiniana para a crise da linguagem vienense. Em outras palavras, assumimos que esse problema também repercute no *Tractatus* e que nele recebe uma resposta original³¹. Contemplada desse ângulo, as reflexões de Wittgenstein sobre a linguagem mostram alguma simpatia para com as idéias de Kraus: em conformidade com o polemista, o filósofo apresenta uma resposta cuja finalidade maior é preservar a integridade lingüística. No entanto, se é verdade que ele partilha a crença da perfeição da linguagem e a idéia de seu estado de crise ser produto de nossa incapacidade de compreender sua lógica, também é inegável que Wittgenstein engendra uma resposta que vai muito além da que Kraus pretendeu alcançar com suas ácidas denúncias de dilapidação da língua no contexto vienense: ela não apenas resolve a crise da linguagem, mas também se constitui em ponto de partida para a resolução das crises do sujeito e dos valores. Além disso, em seu interior se delineia uma concepção original do cerne dos problemas filosóficos e daquilo de que se constitui a filosofia.

Wittgenstein, diante do problema de explicar a significação lingüística, propõe como solução a determinação dos limites da linguagem, que procura efetivar de modo *absoluto* uma separação entre o dizível e o indizível, ou seja, entre o que dizemos com sentido e os enunciados que são simplesmente disparatados. A demarcação cumpre a função de mostrar que “o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e daquilo sobre o que não se pode falar, deve-se calar” (*Tractatus*, prefácio). Da assimilação dessa elucidação se configura o desaparecimento da crise da linguagem e de toda a gama de variados problemas gerados pela incompreensão dos limites. O autor apresenta uma crítica da linguagem, que imediatamente remete ao trabalho filosófico realizado por Fritz Mauthner, mas que assinala características muito distintas daquelas presentes na obra de seu conterrâneo.

³¹ Wittgenstein afirmou em certa ocasião que nunca produziu um pensamento original. Segundo sua visão, seu único mérito teria sido compreender e incorporar apaixonadamente ao seu trabalho de clarificação aquilo que outros pensaram (Wittgenstein, 1980). A despeito do caráter categórico com que ele envolveu essa afirmação, interpretamos os contornos que ele traça para a linguagem no *Tractatus* como extremamente original. Ainda que nela encontremos traços dos pensamentos de Kant, Frege, Russell, Boltzmann, Hertz e mesmo de Kraus, tais aspectos estão arrançados de uma forma que produzem uma concepção da linguagem que redimensiona de modo inédito as tarefas da filosofia e da lógica.

Do ponto de vista do *Tractatus*, a correta crítica da linguagem deve ser aquela capaz de determinar a essência de sua forma lógica. Assim, enquanto Mauthner (2001) procura desqualificar qualquer possibilidade de ela construir representações do mundo, Wittgenstein esforça-se em determinar o arcabouço lógico que justamente lhe permite representar com exatidão. Isso significa que, ao contrário da idéia de Mauthner, a crítica proposta pelo jovem filósofo não tenciona efetivar uma destruição ou desqualificação da linguagem. Há, obviamente, um componente negativo nessa tarefa: com ela, Wittgenstein procura demonstrar a impossibilidade lógica de certos tipos de enunciados, em especial a inacessibilidade da linguagem ao campo dos valores absolutos. No entanto, tal demonstração está longe do viés destrutivo esboçado por Mauthner.

A crítica elaborada no *Tractatus* resguarda o campo axiológico da possibilidade de formulação de pseudoconstruções lingüísticas. Desse modo, ao interpretarmos as reflexões de seu autor como uma espécie de solução à crise da linguagem vienense, constatamos que elas tiveram contornos terapêuticos: Wittgenstein assume que a linguagem é perfeita, ou melhor, logicamente perfeita, identificando os desatinos lingüísticos formulados como produtos da incompreensão de seu funcionamento, por isso procura enfatizar que quando olhamos o modo como a linguagem funciona, ou seja, quando compreendemos o cerne de sua significação nos detendo naquilo que ela mostra, as questões de ordem não científicas com as quais nos deparamos simplesmente desaparecem. Os diferentes absurdos lingüísticos não passam de chagas superficiais que se manifestam em sua superfície e por isso mesmo são marcas que tenderiam a desaparecer com a clarificação de seu fundamento lógico.

Nessa perspectiva, os desmazelos lingüísticos praticados em Viena e o subsequente questionamento intelectual sobre a capacidade de a linguagem significar algo são exemplos do que Wittgenstein diagnostica como condutas próprias da filosofia: a tendência do ser humano de se lançar contra os limites da linguagem. Ele procura mostrar que os disparates produzidos com os elementos lingüísticos não expressam qualquer imperfeição lógica, mas tão somente a nossa própria incapacidade de perceber contornos lógicos nesse universo. Sua obra resulta que o anseio de ir além dos limites da linguagem constitui-se na fonte da crise da linguagem e que essa propensão é um atributo quase natural da atividade filosófica.

Apesar de estudar filosofia em Cambridge sob a orientação de Russell, e da profunda admiração que sempre nutriu pela obra de Frege, Wittgenstein nunca admitiu, conforme dissemos, imperfeição na linguagem ordinária. Concordou com eles que é um fato corriqueiro a elaboração de sentenças que ocultam sua real forma lógica, contudo, jamais assumiu que dessa constatação resulte qualquer imperfeição. Segundo Wittgenstein, “todas as proposições de nossa linguagem ordinária estão de fato (*tatsächlich*), do modo como estão, perfeitamente ordenadas de um ponto de vista lógico” (*Tractatus*, 5.5563). Não pode, portanto, haver linguagem ilógica (*Tractatus*, 3.03 – 3.032). Já que suas estruturas mais complexas derivam de uma única e mesma lógica segue-se que “há apenas uma e tão somente uma análise completa das proposições” (*Tractatus*, 3.25). As estruturas gramaticais que sustentam a linguagem ordinária em sua superfície são formas aparentes. Se desejarmos encontrar o alicerce único e inquebrantável de toda linguagem possível de ser construída, devemos nos esmerar na prática da rigorosa análise lógica. Ainda que em sua superfície a linguagem ordinária permita a geração de enunciados indevidos em relação à lógica que a fundamenta, ela possui limites logicamente determinados. Ou seja, todo conjunto de ambigüidades e disparates que geramos no âmbito da linguagem cotidiana decorrem de uma inexatidão própria de suas formas aparentes – as diversas gramáticas de línguas existentes. A forma lógica oculta que fundamenta as diferentes e variadas edificações lingüísticas tem sua perfeição guardada e inabalável.

A crítica desenvolvida no *Tractatus* é constituída por dois momentos distintos. No primeiro, propõe-se a análise lógica da linguagem, com o objetivo de explicitar os requisitos fundamentais de toda construção lingüística. No segundo, estabelecidas suas bases formais, indica os limites de expansão da linguagem, mostrando o vasto campo sobre o qual ela atua de modo plenamente eficaz, e também o domínio sobre o qual nada podemos falar ou pensar. Se o primeiro momento tem cunho positivo, o segundo possui contornos negativos: nele Wittgenstein determina os limites absolutos da linguagem, indicando aquilo que escapa às possibilidades de significação. Esse é o momento em que as conseqüências da crítica da linguagem vêm à tona, mostrando o caráter ilusório das questões que animaram a crise lingüística instaurada na Viena de 1900.

2. A crítica da linguagem

A crítica da linguagem tractariana é assinalada por um movimento que se dá de fora para dentro da linguagem. Dessa forma, a primeira etapa da proposta de Wittgenstein é a análise lógica dos enunciados que construímos. A segunda é a expansão da linguagem até seus limites externos. Nesta seção, enfocaremos a análise lógica, cuja intenção é alcançar o cerne da linguagem, ou melhor, de toda linguagem que podemos construir, trazendo à tona a forma lógica subjacente a todas as construções analisadas. Na próxima seção, enfocaremos a segunda etapa.

O autor assume, como observamos anteriormente, que a linguagem ordinária é perfeita, e que os embaraços e disparates que nela encontramos são frutos de sua natural complexidade. É esse fator, sua complexidade, que torna opaca a estrutura lógica que lhe empresta perfeição. Para Wittgenstein, quando efetivamos uma decomposição lógica das proposições da linguagem ordinária, somos conduzidos a um inquebrantável alicerce lógico. Esse procedimento faz com que desapareçam todas as contradições e os disparates que se manifestam em seu aspecto exterior.

Um ponto de partida para compreendermos como a análise lógica pode alcançar tais resultados é elucidando um requisito presente na concepção de linguagem delineada no *Tractatus*: existe uma única linguagem, e toda a imensa gama de linguagens ordinárias que encontramos nos mais diferentes contextos culturais são, na realidade, apenas camadas externas do que é a linguagem. A crítica da linguagem assume, portanto, que todo o complexo conjunto de sentenças produzidas no interior das diversas linguagens com que cotidianamente nos comunicamos é tão somente a expressão externa de uma única linguagem, que se assenta sobre um alicerce (lógico) que nos é oculto. A base dessa linguagem são proposições, “proposições elementares” (*elementarsätze*), células primitivas que ancoram todo o edifício lingüístico. Portanto, o pressuposto assumido, é o de que toda gama de sentenças e enunciados com que nos comunicamos habitualmente é redutível a proposições, e essas, por seu turno, são redutíveis a grupo de proposições com propriedades específicas – as proposições elementares, que explicaremos mais adiante o sentido.

Corriqueiramente chamamos de “sentença” um grupo de palavras conectadas em concordância com as regras da gramática de nossa linguagem cotidiana e com a qual pretendemos comunicar algo. Existem, obviamente, sentenças cuja forma externa se reduz

a uma única palavra, contudo, nesses casos, o emprego da análise lógica mostra que essa é apenas sua forma exterior. Uma sentença pode ter a forma de uma interjeição, uma exclamação, uma negação, um comando, uma declaração ou ainda uma interrogação e a análise lógica da linguagem tende a mostrar que todas elas subsumem proposições. Se diante de um ipê-roxo exclamamos: “Oh! Veja como ele está florido!”, enunciemos uma proposição complexa (formada por proposições mais simples) do gênero “Isso é um ipê-roxo, ele está repleto de flores e esse fato causa uma sensação de alegria”. A enunciação de uma sentença interrogativa – “Que árvore é esta?” – é também perfeitamente redutível a uma proposição complexa similar a “eu não sei o nome desta árvore”. Também uma sentença que enuncia um comando, por exemplo, “traga-me um ipê-roxo”, assenta-se sobre um conjunto proposicional. Isso significa que as mais diversas manifestações lingüísticas com que lidamos ordinariamente encerram proposições, ou seja, mostram-se redutíveis a sentenças declarativas que asseveram ou procuram afirmar um conteúdo factual. Nesse sentido, Pinto (1998, p. 146) explica:

Assim, o que possibilita os diferentes usos do conteúdo descritivo numa pergunta (‘a porta está aberta?’), num comando (‘abra a porta’), ou numa exclamação (‘a porta está aberta!’) é o fato de ele poder ser expresso pela sentença declarativa (‘a porta está aberta’). Em outras palavras, para que possamos, com sentido, fazer uma pergunta, dar uma ordem ou expressar uma emoção sobre dado fato do mundo é preciso que antes sejamos capazes de descrever esse fato com sentido.

Em suma, para Wittgenstein, todos os enunciados de nossa linguagem coloquial são redutíveis a proposições, que sempre se revelam extremamente complexas, ou seja, a análise lógica dos diferentes enunciados de nossa linguagem revela que eles ocultam uma série quase infindável de proposições. Se analisada logicamente, uma simples proposição como “João é hábil no uso do serrote” mostra-se composta por inúmeras proposições, a saber: todo o complexo conjunto de enunciados que definem um ser humano, o complexo conjunto de enunciados que esclarecem o significado do ser humano em particular a que estamos chamando de “João”, além da enorme lista de sentenças capazes de elucidar o significado da expressão “ser hábil no manejo do serrote”.

Segundo o autor do *Tractatus*, sempre que trilhamos o caminho de decomposição dos enunciados lingüísticos, somos invariavelmente colocados diante de proposições

compostas por outras. A trilha da análise lógica somente cessa quando encontramos proposições elementares – que em sua essência não são constituídas por outras. No aforismo 3.202 (*Tractatus*), o filósofo explica que proposições elementares são ligações de signos simples, os nomes, as quais, do ponto de vista lingüístico³², desempenham o papel de alicerce da linguagem de dois modos: como base determinante de todo sentido lingüístico, e como ponto de origem de todas as possibilidades semânticas que constituem as diversas linguagens com que nos deparamos.

No que se refere ao primeiro modo, Wittgenstein explica que toda proposição deve possuir um sentido, ou seja, deve expressar um conteúdo que não dependa de seu valor de verdade. Isso significa que devemos compreender o que ela pretende dizer sem que nos importemos com o fato de representar algo que efetivamente se dá no mundo ou não (*Tractatus*, 4.063). Quando dizemos “Sócrates é mortal”, nosso entendimento deve se dar independentemente do fato de Sócrates existir ou não. Quando afirmamos “Joaquim é uma figura naturalmente loquaz” devemos também compreendê-la sem que, necessariamente, já tenhamos alguma vez conversado com ele.

Existem proposições cujo significado confirma seu sentido, – como no caso das sentenças acima mencionadas – no entanto, parte das proposições com que cotidianamente lidamos, revelam-se ambíguas ou obscuras quanto ao que pretendem dizer despertando o questionamento a respeito do fundamento do sentido lingüístico. Ora, dizer que uma proposição possui um sentido é afirmá-la como possuindo determinado vínculo com a realidade: “o sentido da proposição é seu acordo e desacordo com a possibilidade de subsistência e não-subsistência dos estados de coisas” (*Tractatus*, 4.2). Quando reconhecemos “João mora no bairro da Lapa” como uma proposição legítima, independentemente de sabermos quem é João e onde efetivamente ele reside, estamos aceitando que esta proposição é um fato que expressa uma situação possível. Segundo Wittgenstein, a eliminação de toda ambigüidade e a explicitação do exato sentido de uma ou mais proposições apenas se efetivam com sua completa análise lógica. Isso se faz necessário porque no âmbito cotidiano lidamos com proposições de ordem complexa e apenas a análise lógica é capaz de exibir o sentido de uma proposição, ou seja, garantir que

³² Conforme veremos adiante, há também um alicerce ontológico sem o qual não podemos conceber a existência da linguagem.

ela se está conectada com estados de coisas, subsistam esses ou não. Em outros termos, o sentido lingüístico de uma proposição é algo indissociável das proposições que a análise lógica revela estarem assentadas em seu interior.

É por isso que um requisito lógico adotado por Wittgenstein é a existência de proposições logicamente independentes. A análise lógica mostra, conforme dissemos, que proposições complexas têm seu sentido derivado de outras mais simples que se encontra em seu interior. Conseqüentemente, há proposições cujo sentido não depende de outras proposições, como é o caso das proposições elementares (*Tractatus*, 5.134). Sem o requisito da independência, a análise lógica prosseguiria *ad infinitum* e em relação a nenhuma proposição poderíamos determinar um sentido. É nas proposições elementares que reside o rochedo lingüístico que a análise lógica destaca como o fundamento último de todo sentido. Apenas elas *não* são compostas de outras proposições: em seu *interior* encontramos tão somente concatenações de nomes – “os signos simples (*einfachen Zeichen*) utilizados nas proposições chamam-se nomes” (*Tractatus*, 3.202).

Na proposição elementar, o nome substitui o objeto (*Tractatus*, 3.22) e ao contrário das proposições das quais são elementos constitutivos, não são logicamente analisáveis. Os que são logicamente analisáveis, como aqueles com que ordinariamente nos comunicamos, não são considerados nomes no estrito senso que o *Tractatus* assume. Um exemplo clássico desta afirmação é o nome “Sócrates”. “Sócrates” denota uma quase infindável série de proposições complexas: “nasceu em Atenas”, “foi professor de Platão”, “morreu envenenado em 399 a.C.” etc. Todos os nomes apenas possuem significado e isto apenas ocorre (garantido pela relação ostensiva que cada nome mantém com o objeto a que nomeia) *dentro* do contexto de uma proposição (*Tractatus*, 3.3), já que não possuem subsistência autônoma. Somente proposições podem ter sentido. Em outras palavras, somente elas podem ser verdadeiras ou falsas quanto ao seu significado, sem que isso altere seu sentido. Do ponto de vista técnico do *Tractatus*, nomes não possuem sentido. Nomes não são bipolares, mas possuem um significado que identificamos com o objeto a que cada um corresponde. Reside na esfera dos nomes a parte da linguagem que “toca” a realidade e como denotam, no âmbito lingüístico, os objetos com que estão conectados, esses são capazes de reproduzir suas propriedades lógicas no interior da proposição (*Tractatus*, 3.21, 3.23). Por serem constituídas por signos simples diretamente conectados à

realidade, as proposições elementares formam o arcabouço lingüístico que sustenta todo o sentido da linguagem.

Os objetos com os quais os nomes estão necessariamente conectados fundamentam toda a ontologia esboçada no o papel que desempenham como alicerce da significação lingüística torna a crítica da linguagem também uma crítica da realidade. A busca do fundamento transcendental da linguagem conduziu Wittgenstein a também determinar o fundamento transcendental do mundo, ou seja, sua substância. Nesse sentido, não é fortuito o fato de o *Tractatus* iniciar-se com a apresentação de um modelo ontológico, no qual reside o fundamento último da linguagem.

Tornou-se lugar comum chamar a concepção ontológica de “doutrina do atomismo lógico”, que, formalmente traçada, afirma que o mundo é constituído pelo contingente, pelo conjunto daquilo que ocorre, ou seja, pela totalidade do que é o caso – fatos (*Tractatus*, 1, 1.1). Nesse universo, encontramos fatos complexos, ou seja, aqueles cuja análise nos revela que estes são conjuntos de outros fatos. Prosseguindo na análise lógica de um fato complexo, encontramos os estados de coisas (*Sachverhalten*) – fatos que são ligações de elementos logicamente não analisáveis. Um estado de coisas é uma conexão de objetos (*Tractatus*, 2.01) que, de um ponto de vista lógico, são independentes entre si (*Tractatus*, 2.061). São essas duas noções, estados de coisas e objetos, suficientes para que compreendamos o arcabouço da ontologia do *Tractatus*. É o próprio Wittgenstein que nos autoriza a reduzir o mundo compreendido como a totalidade dos fatos à idéia do mundo como totalidade dos estados de coisas subsistentes: “a totalidade dos estados de coisas subsistentes é o mundo” (*Tractatus*, 2.04). Assim, é sobre os objetos que reside o cerne de todo atomismo lógico tractatiano, pois eles são a forma e o conteúdo do mundo (*Tractatus*, 2.025). É a sua propriedade interna ou forma que determina toda estrutura logicamente possível.

Os objetos formam o ponto arquimediano, que é guardião de toda a necessidade lógica do sistema. Eles são *o* simples, *o* logicamente *não* analisável (*Tractatus*, 2.02) e sendo assim, nada podemos falar a seu respeito; a única coisa que podemos fazer do ponto de vista lingüístico é tão somente nomeá-los, não sendo possível descrevê-los (*Tractatus*, 3.221). Não podemos afirmar dos objetos quais seriam e quais não seriam suas propriedades constitutivas. Não podemos sequer afirmar ou negar a sua existência, que é

inefável. Já a existência do nomeado é *pressuposta* no ato de nomeação. Então, quando afirmamos a proposição "A existe", não podemos considerar "A" como o nome de um objeto, visto que, se o fizermos, estaremos afirmando uma proposição disparatada. Considerando-se A como um objeto, sua nomeação com a etiqueta "A" já *pressupõe* sua existência. “Assim não se pode dizer, por exemplo, ‘há objetos’, da maneira como alguém diz ‘há livros’. Tampouco ‘há 100 objetos’ ou ‘há ∞ zero objetos’” (*Tractatus*, 4.1272). Sua existência é transcendental (no sentido kantiano) em relação ao campo do que subsiste, ou seja, daquilo que é contingente – os fatos. Desse modo, as possíveis configurações factuais são *a priori* antevistas em sua forma. eles são o que subsiste (*bestehe*) independentemente do que ocorre, ou seja, daquilo que é o caso (*Tractatus*, 2.024), e tal propriedade torna o conjunto dos objetos a substância do mundo (*Tractatus*, 2.021). Afirmar que eles formam a substância do mundo significa dizer que eles constituem a forma fixa, inalterável do mundo, não se sujeitando às voláteis configurações que o constituem (*Tractatus*, 2.023).

A relação dos objetos com os estados de coisas constrói-se com base em duas propriedades essenciais: a primeira delinea-se na postulação de os objetos não terem subsistência aleatória, ou seja, é uma *propriedade lógica* deles a idéia de que apenas podemos pensá-los articulados dentro de estados de coisas (*Tractatus*, 2.011). Wittgenstein coloca-se, portanto, em posição antagônica a Bertand Russell. De acordo com a caracterização russelliana da doutrina do atomismo lógico, essa pressupunha a possibilidade de encontrarmos o logicamente simples subsistindo aleatoriamente ao lado de fatos: "todo particular que existe no mundo não depende logicamente de modo algum de qualquer outro particular" (Russell, 1974, p. 73). Tal propriedade aparece oculta nas duas primeiras sentenças do *Tractatus*: “O mundo é tudo o que é o caso” (*Tractatus*, 1) e “O mundo é a totalidade dos fatos e não das coisas” (*Tractatus*, 1.1). Essa idéia reproduz-se na concepção lingüística do livro, quando se delinea o postulado de que a linguagem se edifica em proposições, ou melhor, de proposições elementares, conforme nos é revelado pela análise lógica da linguagem.

A segunda propriedade essencial dos objetos considera que faz parte de sua natureza a determinação *a priori* de todas as conexões em que ele pode interagir com outros objetos. O aforismo 2.0123 (*Tractatus*) afirma: “Se conheço o objeto, conheço também todas as possibilidades de seu aparecer em estados de coisas (*seines Vorkomens in Sachverhalten*).

(Cada uma dessas possibilidades deve estar na natureza do objeto)”. Tal característica da natureza de um objeto é denominada por Wittgenstein como sua propriedade interna (*Tractatus*, 2.01231), ou ainda como sua forma (*Tractatus*, 2.0141). Para ele, “uma propriedade interna é um traço ou aspecto (*einen Zug*)” (*Tractatus*, 4.1221) que é “impensável que o objeto não o possua” (*Tractatus*, 4.123). Se os objetos aparecem necessariamente coligados em estados de coisas, em configurações que se caracterizam como mutáveis (*Wechselnde*) e instáveis (*Unbeständige*) (*Tractatus*, 2.0271), esse aparecer é determinado *a priori* em sua própria essência, ou seja, no conjunto de suas propriedades internas, também caracterizada como sua forma. Isso significa que, *do ponto de vista lógico*, o que subsiste não são estados de coisas, mas objetos. Estados de coisas perfazem sempre o campo do contingente, das configurações antevistas *na* forma dos objetos. O fato, ou seja, aquilo que subsiste, é sempre casual. Já o aparecer dos objetos nos estados de coisas não o é: “os objetos se comportam de um modo e maneira determinados” (*Tractatus*, 2.031).

Uma alegoria que ilustra de modo eficaz as relações entre os termos “mundo”, “objeto” e “fato” é a seguinte: podemos pensar o mundo como um jogo de xadrez, no qual os objetos do *Tractatus* seriam as peças, enquanto os movimentos efetivos dessas seriam os fatos constitutivos do mundo. O jogo efetivo (o mundo) é o conjunto de movimentos que seus jogadores optam por realizar (os fatos que ocorrem). As inúmeras combinações de lances que *não* foram realizadas aludem às diferentes combinações das peças no tabuleiro. Os movimentos não efetivados remetem-nos a todo um conjunto de possíveis partidas ainda não realizadas, do mesmo modo que as possíveis concatenações de objetos antevêm estados de coisas cuja configuração pode vir a se efetivar. Em ambos os casos, a possibilidade lógica independe de uma subsistência efetiva.

No que se refere ao segundo modo de as proposições elementares fundamentares a linguagem, – a saber, por meio de sua estreita relação com as propriedades semânticas da linguagem, como são as únicas proposições que “tocam” diretamente a realidade (graças à relação nome-objeto), apenas elas encerram em si mesmas a possibilidade de sua verdade ou falsidade. O valor de verdade de uma proposição elementar não depende de nenhuma outra proposição do sistema, mas apenas do fato de sabermos se o estado de coisas – configuração de objetos – com o qual ela está conectada é ou não o caso (*Tractatus*, 4.25).

Isso significa que todas as demais proposições têm o seu valor de verdade derivado das que são elementares (*Tractatus*, 4.41). Qualquer configuração proposicional complexa é verdadeira ou falsa, desde que ela possua em seu alicerce proposições elementares. Por isso “a proposição é uma função de verdade das proposições elementares” (*Tractatus*, 5).

A análise lógica da linguagem mostra-nos que toda a imensa gama de recursos e elementos que formam as diferentes manifestações lingüísticas se assenta sobre uma linguagem, ou melhor, *a* linguagem. Esta é formada basicamente por proposições elementares, unidades cuja legitimação reside em sua estreita relação com o domínio dos estados de coisas. Assim, tanto a possibilidade do sentido lingüístico quanto o mecanismo que determina o valor de verdade daquilo que asseveramos, sedimentam-se sobre o fato de *a* linguagem estar diretamente conectada ao mundo, e é essa conexão que permite que ela reproduza de modo exato a sua organização lógica. A lógica, nesse sentido, delimita as fronteiras tanto do domínio da linguagem quanto do domínio da realidade (*Tractatus*, 2.06). Isso nos mostra que é também um requisito fundamental de toda significação lingüística a existência de uma relação de isomorfismo entre o mundo e a linguagem e é o pressuposto dessa relação que torna possível que sentido e significado residam nas proposições elementares.

Em outras palavras, as proposições elementares ancoram toda a complexa rede de enunciados e construções lingüísticas que edificamos porque mantêm uma relação de isomorfia com as estruturas mínimas do mundo. De acordo com Wittgenstein, encontramos nas estruturas lógicas da doutrina do atomismo lógico e da linguagem proposicional uma mesma forma. O isomorfismo, em seu sentido literal, remete a uma correspondência biunívoca entre os elementos de dois conjuntos, preservando as características e operações relativas a cada um deles. A definição postula *uma mesma forma* a permear e determinar a organização interna dos elementos de ambos os conjuntos relacionados. A relação consubstancia-se sobre as seguintes condições: *a.* uma relação entre dois conjuntos compostos de elementos; *b.* os elementos no interior de cada conjunto obedecem a um arranjo determinado; *c.* os conjuntos são considerados isomórficos porque o arranjo dos elementos de um conjunto reproduz com exatidão a organização interna dos elementos do outro conjunto. A linguagem delineada no *Tractatus* mantém uma relação com o mundo que satisfaz perfeitamente estas três condições. Como as proposições elementares são as

únicas que garantem todo sentido lingüístico, é a elas que cabe o preenchimento destas três condições. A primeira condição é satisfeita logo na primeira sentença do *Tractatus* sobre figuras lógicas: “Fazemo-nos figuras dos fatos” (*Tractatus*, 2.1), que afirma que relacionamos o domínio dos fatos com o domínio das figuras lógicas. Wittgenstein chama de “figura” (*Bild*) um fato (*Tractatus*, 2.141) capaz de representar no espaço lógico a existência ou inexistência de estados de coisas (*Tractatus*, 2.11), e caracteriza a proposição como uma figura da realidade (*Tractatus*, 4.01). A segunda condição é preenchida quando o filósofo assume que uma figura consiste no fato de “seus elementos estarem ligados uns aos outros de um modo e maneira determinados” (*Tractatus*, 2.14). Ele impõe como condição necessária a toda figura que seus elementos obedeçam a uma ordem determinada. Do mesmo modo, afirma que nos estados de coisas os objetos estão conectados de um modo logicamente determinado (*Tractatus*, 2.0121). Por fim, o terceiro requisito também é satisfeito: nas proposições elementares os nomes estão arranjados de forma que obedeçam à mesma estruturação que os objetos mantêm no interior do estado de coisas, pois “à configuração dos sinais simples no sinal proposicional corresponde a configuração dos objetos na situação (*Sachlage*)” (*Tractatus*, 3.21).

Até este ponto procuramos indicar como a crítica da linguagem que Wittgenstein desenvolve mostra que a linguagem é logicamente formada (do contrário sequer seria uma linguagem). Ela assenta-se, do ponto de vista lingüístico, sobre proposições elementares e, numa perspectiva mais profunda, sobre o requisito lógico da existência de um mundo cuja substância (o conjunto de seus objetos) empresta suas propriedades internas aos elementos simples da linguagem. Em última análise, do ponto de vista tractatiano, esse requisito, fornecido pela ontologia, legitima a possibilidade de toda a significação lingüística.

Vejamos agora a segunda parte da crítica da linguagem, ou seja, a expansão da linguagem até seus limites externos, movimento responsável pela determinação daquilo sobre o que pode a linguagem logicamente falar, momento em que nos é mostrado o que necessariamente sai de seu domínio.

3. O balizamento do dizível e do indizível

Vimos que um dos aspectos fundamentais da concepção de linguagem apresentada no *Tractatus*, é que as proposições se constituem em seu ingrediente básico. A segunda

parte da crítica da linguagem wittgensteiniana esmera-se em depurar o alcance da significação proposicional. Vimos também que toda gama das mais variadas formas de enunciados utilizados em nossa linguagem corriqueira – afirmações, sentenças exclamativas, interjeições, sentenças interrogativas, etc. – é passível de redução à forma proposicional, ou seja, todas as diferentes modalidades de expressões lingüísticas, quando analisadas, mostram-se sedimentadas sobre proposições. Tal idéia enseja a primeira consequência que a constituição lógica da linguagem nos revela a respeito de seus limites externos: ela assegura que todas as formas de expressões logicamente redutíveis à forma proposicional se constituem em legítimas manifestações lingüísticas. Isso determina que qualquer proposta de mapeamento daquilo que faz parte dos limites da linguagem exclui tudo aquilo que escape ao domínio dos fatos. Em outras palavras: toda a construção lingüística que, graças à aplicação do método da análise lógica, revela-se como não redutível à forma proposicional não pertence aos limites da linguagem. Dito de outro modo: se ao final do procedimento analítico o objeto sobre o qual incide a análise lógica da linguagem não se mostra ancorado sobre o domínio dos fatos efetivos ou logicamente possíveis, então ele não pertence ao âmbito lingüístico.

Essa delimitação reafirma o quanto a linguagem é ampla, de um ponto de vista lógico. Expressões estranhas às situações cotidianas, mas não ao campo ficcional – por exemplo, aquelas que nos descrevem cavalos com um chifre na testa, homens com apenas um olho, seres cuja constituição física se faz como metade humana e metade animal (cavalo, touro, etc.), entre outras – pertencem naturalmente à linguagem. Tais figuras, conquanto evoquem seres que não existam em nossa realidade, falam-nos a respeito de configurações factuais que são do ponto de vista lógico perfeitamente possível. Assim, ainda que chifres sejam comuns em diversos mamíferos, mas não em cavalos, não é descabido se imaginar um mundo em que animais similares a unicórnios possa existir. Além disso, também não é descabida a suposição de tal situação ser consequência de a uma mutação genética (produto de uma seleção natural), ou de qualquer experiência de cunho laboratorial. Do mesmo modo, é logicamente possível pensar um mundo em que homens sejam dotados de um olho e que a posse de dois olhos seja entendida como uma aberração. E, conquanto não haja qualquer evidência, não é logicamente impossível que num passado distante possam ter existido sobre a Terra animais idênticos a centauros, ciclopes ou ao

minotauro da mitologia grega. A lógica da linguagem não nos impede de formular sentenças sobre unicórnios, ciclopes e centauros, ainda que em nosso mundo tais enunciados sejam sempre classificados – do ponto de vista de seu valor de verdade – como falsos.

O movimento de dentro para fora da crítica da linguagem visa a denunciar aquelas expressões lingüísticas que, embora aparentemente pertençam ao domínio da linguagem, efetivamente não pertencem aos seus limites lógicos. Estamos nos referindo às chamadas proposições meramente aparentes (*Scheinsätze*), grupo que se divide em *sinnlossätze* e *unsinnigsätze* – respectivamente “proposições sem sentido” e “proposições disparatadas” (*Tractatus*). Diferentemente das proposições que possuem legitimidade, – aquelas que subsumem modelos lógicos de fatos atômicos – a análise lógica mostra-nos que estes dois grupos não possuem qualquer fundamento factual. Como não possuem “antenas” que as conectem a alguma configuração elementar formada pelos elementos que constituem a substância do mundo, não podemos afirmá-las como pertencentes ao campo da linguagem.

Começemos apresentando o grupo das proposições sem sentido, formado basicamente por tautologias e contradições, portanto pelas proposições da lógica. Pertencem também a esse núcleo as proposições da matemática e as leis mais gerais das ciências naturais. As tautologias e as contradições fixam os limites interno e externo da linguagem (*Tractatus*, 5.143), sendo que as tautologias são proposições cujo valor de verdade é o verdadeiro em qualquer situação, enquanto as contradições são proposições que não podem ser inferidas com base em nenhuma proposição verdadeira (*Tractatus*, 4.46). Tautologias como “está chovendo ou não está chovendo” são válidas em qualquer mundo possível e por isso nada representam, no caso do exemplo utilizado, nada nos informam a respeito do clima; do mesmo modo, contradições como “está chovendo e não está chovendo aqui neste momento” não é verdadeira em nenhum mundo possível, nada tendo também a nos assertar (*Tractatus*, 4.461). Em outros termos, com as tautologias afirmamos tudo; com as contradições nada dizemos (*Tractatus*, 4.462). Para Faustino (2006, p. 31), “nenhuma delas *diz* nada sobre a realidade, nenhuma delas descreve um estado de coisas possível: a verdade da tautologia, tal como a falsidade da contradição, pode ser reconhecida independentemente do que acontece na realidade”. Ainda assim, mesmo que nada representem, não podemos caracterizá-las como proposições disparatadas,

ou seja, como contra-sensos: elas “pertencem ao simbolismo de modo análogo à maneira, na verdade, como o ‘0’ pertence ao simbolismo da aritmética” (*Tractatus*, 4.4611).

No interior de todas as tautologias possíveis, encontramos o conjunto de proposições da lógica (*Tractatus*, 6.1), que demarcam os limites interno e externo da linguagem. Tautologias assinalam em que situações as palavras *nada* dizem, mostrando, desse modo em quais contextos elas podem efetivamente dizer algo com sentido. Elas são *sinnlos* por nada representarem, porém elas mostram as propriedades formais da linguagem e do mundo: “as proposições da lógica descrevem a armação do mundo, ou melhor, representam-na” (*Tractatus*, 6.124). Por isso, a lógica é transcendental: não elabora teoria alguma sobre o mundo, pois não lida com o domínio dos fatos (ela é anterior ao *como*, mas não ao *quê* do mundo) (*Tractatus*, 5.552). A lógica independe de toda experiência factual, de toda e qualquer configuração atual de estados de coisas, no entanto ela não independe da existência do mundo: o *que* do mundo alude ao espanto místico de sua existência, e esse existir é a condição que instaura a lógica (*Tractatus*, 5.5521). Dado o mundo, a lógica constrói uma imagem especular sobre ele mostrando como podemos falar a seu respeito (*Tractatus*, 6.13), demarcando *a priori* todo o campo de possibilidades que orienta e demarca a linguagem.

Também as proposições da matemática e as proposições que expressam os axiomas das ciências naturais são proposições sem sentido. Influenciado pelas obras de Frege e Russell, o filósofo vienense encampa a concepção logicista que postula a matemática como sendo uma parte da lógica. Em sua visão, ela seria um método lógico, carecendo suas proposições de sentido por serem equações (*Tractatus*, 6.2). Como um método da lógica, as equações matemáticas desempenham papel similar ao desempenhado pelas tautologias, ou seja, contribuem para a exibição da lógica do mundo (*Tractatus*, 6.22). Também os princípios das ciências naturais são *sinnlos* (sem sentido), pois, similarmente às tautologias, nada expressam sobre o mundo; são princípios gerais que emprestam sua forma às diferentes leis científicas. Exemplo desse tipo de axioma é a lei da causalidade: ela “não é uma lei, apenas a forma de uma lei” (*Tractatus*, 6.31). Podemos constatar o que Wittgenstein tem em mente com tal afirmação se nos fundamentarmos nas inúmeras leis e nos enunciados científicos que tomam a causalidade como o pressuposto necessário à apreensão de determinada regularidade factual. Os princípios que norteiam as proposições

científicas são indizíveis: requisitos necessários à construção do edifício científico, eles não são nem constitutivos de enunciados científicos nem passíveis de qualquer descrição.

Vejamos agora as *unsinnigsätze* – as “proposições disparatadas”, que são também proposições sem sentido, pois delas não se pode nunca dizer que representem fatos constitutivos da realidade. Porém, diferentemente das *sinnlossätze*, caracterizam-se como contra-sensos ou disparates, uma vez que com elas pretendemos invariavelmente dizer o que não pode ser dito, ou seja, tentamos expressar o que não comporta qualquer modalidade de representação. As proposições disparatadas agrupam em seu interior as proposições da filosofia e as proposições valorativas – feixe de expressões que contém juízos estéticos, éticos ou ainda sentenças com as quais se pretende *assertar* algo sobre a experiência religiosa num sentido absoluto.

As *unisinnigsätze* que funcionam como expressões valorativas – os juízos a respeito da estética, da ética e do caráter metafísico do mundo – são absurdas, visto que nelas se manifesta a pretensão de falar sobre aquilo que escapa aos limites do mundo: o valor absoluto da arte, o valor absoluto da ética, o sentido maior da religião e do mundo. Importante reiterar que com nossa linguagem cotidiana falamos a respeito de tudo, valorando todos os fatos que se colocam em nosso caminho. Tal atribuição de valor, contudo, é sempre relativa, porque essa valoração sempre remete a algo factual. Todo valor atribuído assenta-se sobre uma série de fatos que se expressam em nossa linguagem sob a forma de adjetivos valorativos e todas as proposições que atribuem valores relativos a fatos são, portanto, perfeitamente legítimas.

As variadas sentenças de caráter valorativo utilizadas nas mais diversas situações são, como tudo aquilo que a linguagem produz, redutíveis a proposições, destarte sempre aludem a fatos. Quando se efetua a análise lógica de enunciados dessa natureza, constata-se sua redutibilidade a proposições que expressam um conteúdo totalmente factual. Segundo Wittgenstein, a análise lógica revela que estamos diante de um valor relativo, e que, enquanto tal, “é um mero enunciado de fatos e, portanto, pode ser expresso de tal forma que perca toda a aparência de juízo de valor” (Wittgenstein, 1993, p. 39). Vejamos a seguir alguns exemplos.

Em proposições do gênero “Este cão tem um bom faro” ou “João é um bom tenista”, o termo “bom” enuncia qualidades factuais perfeitamente mensuráveis. No

primeiro exemplo, a aplicação do termo é determinada pela quantidade de odores que o animal é capaz de discriminar, além da determinação da distância em que ele se mostra apto a reconhecer um odor. No segundo exemplo, o termo é determinado pelos critérios com que reconhecemos a mestria de um indivíduo na prática do jogo de tênis. Do mesmo modo, a proposição “Maria tem o coração repleto de virtudes” sintetiza uma série de proposições passíveis de explicitação com base no emprego da análise lógica. A expressão “coração repleto de virtudes” pode perfeitamente equivaler à atribuição da seguinte soma de predicados: “Maria é generosa”, “Maria não é arrogante”, “Maria é amável”, “Maria é atenciosa”, “Maria é prudente” etc. Obviamente, também cada um desses adjetivos é passível de uma redução factual. Assim, “Maria é generosa” é perfeitamente substituível pela soma das proposições “Maria divide seus alimentos com outras pessoas”, “Maria sempre doa parte de sua renda mensal a pessoas mais humildes”, “Maria ajuda velhinhos indefesos a atravessar grandes avenidas”, etc.

Vejamos agora um exemplo de um juízo de valor estético. Quando exclamamos ao final da audição de uma sonata de Beethoven “Isto é belo!”, também estamos dizendo uma proposição complexa. Nesse caso, enunciamos algo similar a “Beethoven dominava a técnica da composição de sonatas para piano e a descoberta desse fato provoca uma agradável sensação em mim”. Aqui, o significado das expressões “dominar a técnica da composição de sonatas para piano” e “provocar uma agradável sensação em mim” são proposições perfeitamente analisáveis e demonstráveis no âmbito dos fatos, ainda que se revelem extremamente complexas ao final deste procedimento. Constata-se, nos exemplos acima, que os valores que encontramos atribuídos nas diversas proposições do senso comum são perfeitamente redutíveis a fatos ou a ações mensuráveis de um ponto de vista factual.

Uma conseqüência que emerge da crítica da linguagem desenvolvida por Wittgenstein é o caráter absurdo de certos enunciados com os quais pretendemos expressar a existência de valores não redutíveis a fatos, denominados “valores absolutos”. O modo como tais sentenças nos confundem a respeito dos limites lógicos da linguagem e do mundo e as conseqüências que engendram em nossas vidas serão discutidos nos próximos capítulos. Examinemos, nesse momento, como as proposições da filosofia têm a forma de proposições disparatadas.

É comum ao filósofo a formulação de questões do seguinte gênero: Deus existe? O que é o Belo? O que é o Bem? O que é a Justiça? No aforismo 4.003, Wittgenstein (*Tractatus*) observa que questões similares a essas não expressam questões genuínas, pois aquilo que questionam não remete a fatos da realidade:

A maioria das proposições e questões que foram formuladas sobre assuntos filosóficos (*über philosophische Dinge*) não são falsas, porém absurdas (*sondern unsinnig*). Por isso não podemos, em absoluto, responder a interrogações deste gênero, mas tão somente estabelecer sua insensatez (*ihre Unsinnigkeit*). A maioria das questões e proposições dos filósofos advém de não entendermos a lógica de nossa linguagem.

Há nas proposições da filosofia uma esterilidade que conduz o autor a caracterizá-las como formulações sem sentido. Com elas, os filósofos procuram falar sobre “o Bem”, “a Justiça”, “o Belo”, porém nenhum desses alvos alude ao mundo ou são fatos que o constituem. Da constatação de a filosofia não se ocupar com “objetos” que possuam referência factual, decorre que ela *não pode* dizer o que quer que seja sobre o mundo e seus constituintes, ou mesmo sobre como as diversas situações da realidade estão arranjadas. É um erro imaginar-se que ela expresse qualquer doutrina ou teoria capaz de explicar algo a respeito da realidade e dessa afirmação concluímos que *não* é sua função produzir *proposições* filosóficas. Uma observação importante: do fato de ela não produzir qualquer conhecimento legítimo não se segue que devemos classificá-la como algo inútil: cabe à filosofia a tarefa de esclarecer sobre os limites efetivos das proposições da linguagem. Como os limites da linguagem e do pensamento coincidem, podemos afirmar que ela é capaz de delimitar e esclarecer o âmbito do pensamento (*Tractatus*, 4.112), ou seja, “delimitar o pensável e com isso o impensável” (*Tractatus*, 4.114), da determinação das dimensões do espaço lógico que é realizado com a aplicação da crítica da linguagem.

Esse raciocínio indica-nos que a filosofia é uma atividade cujo cerne é a realização da crítica da linguagem. Nesse sentido, conforme mencionamos no início do capítulo e, conforme explicitamos, em 4.0031, Wittgenstein assim se expressa: “toda filosofia é crítica da linguagem. (Em todo caso, não no sentido de Mauthner). O mérito de Russell é ter mostrado que a forma lógica aparente das proposições não pode ser sua forma real (*daß die scheinbare logische Form des Satzes nicht seine wirkliche sein muß*)”. Quando examinamos as diferentes linguagens com que nos expressamos cotidianamente nos

deparamos com uma complexa rede de enunciados, cujo conteúdo significativo se expressa, em não rara situação, sem que saibamos com exatidão o significado e a pertinência daquilo sobre o que falamos. Nossa linguagem cotidiana esconde por completo a forma (lógica) do pensamento (*Tractatus*, 4.002) e, além disso, ela também permite, sistematicamente, a geração de enunciados ambíguos, vagos, contraditórios em seu nível mais externo. As duas propriedades intrínsecas à linguagem ordinária – a opacidade em relação à forma lógica e a natural tendência de gerar enunciados ambíguos – acabam resultando na infundada formulação dos problemas da filosofia: o caráter ambíguo da linguagem ordinária propicia a geração de enunciados sobre objetos que não pertencem ao universo de atuação lógica da linguagem, porém, como esse âmbito está oculto, tais enunciados que desencadeiam um conjunto de questionamentos e reflexões que incidem sobre o vazio e constituem aquilo que nos anos trinta Wittgenstein chama de “rodas soltas da linguagem”. Vejamos um exemplo.

Cotidianamente usamos o termo “belo” sem que incorramos em qualquer contravenção lógica. No entanto, quando questionamos sobre a existência de um significado *absoluto* para o termo, buscamos algo que estaria além de todos os cotidianos e relativos empregos da noção. Em tais ocasiões somos lançados numa espécie de limbo, terreno em que a linguagem apenas *aparenta* pertinência, mas na qual é completamente estéril. Assim, sempre que tentamos falar sobre algo que escapa aos limites lógicos do mundo (determinado pelas configurações dos objetos), usamos proposições disparatadas, sentenças que nada dizem e apenas aparentemente pertencem ao âmbito da linguagem.

No *Tractatus*, Wittgenstein já antecipa a concepção da filosofia como atividade terapêutica, que desenvolve nas *Philosophische Untersuchungen*. Nesse sentido, vale a pena abrir um parêntese para comparar a concepção de filosofia do autor nessas duas obras. Em ambos os momentos, o autor concebe-a como uma atividade terapêutica, sem se preocupar em propor respostas, formular explicações, solucionar questões com a apresentação de uma dada teoria. Trata-se, em ambos os livros, não de formular uma doutrina (*Lehre*), mas de efetivar uma atividade (*Tätigkeit*) capaz de esclarecer as sentenças de nossa linguagem (*Tractatus*, 4.112), ou seja, busca-se com a filosofia compreender o que determina a significação da linguagem e com isso desaparecer completamente com os problemas filosóficos, rompendo em definitivo com a própria

necessidade de filosofarmos (*Tractatus*, 6.54) (Wittgenstein, 1967, §133). Seu exercício da filosofia sempre o conduziu a ver distorções em nosso entendimento da realidade e tudo o que julgava ser sua obrigação era encontrar um caminho que tornasse possível a restauração de uma sã apreensão do mundo. Em outras palavras, ele nunca pretendeu resolver ou solucionar questões, mas apenas restaurar ou sanar uma situação não harmoniosa, tornar possível uma visão mais clara a respeito do que é o mundo e a vida.

Para o autor, a correta compreensão da vida ocorreria com o esclarecimento da lógica da linguagem com que nos comunicamos, e nesse ponto emergem as diferenças entre o trabalho do jovem Wittgenstein e seu trabalho de maturidade. No *Tractatus*, a busca de esclarecimento configura-se com a aplicação da análise lógica sobre os diversos níveis da linguagem até se alcançar a exibição da lógica oculta que estrutura o mundo e a linguagem. Nas *Philosophische Untersuchungen*, não se trata mais de escavar até a essência oculta da linguagem, mas de compreender a lógica que atua e se mostra em sua própria superfície. Se no *Tractatus* Wittgenstein crê que a linguagem com que cotidianamente nos comunicamos é complicada a ponto de ser impossível “extrair dela, de modo imediato, a lógica da linguagem” (*Tractatus*, 4.002), na obra de ele maturidade afirma que isso é o que justamente ocorre: o perfeito funcionamento da linguagem dentro de determinado contexto em que ela é usada mostra que todos que dele participam compreendem sua lógica. Além disso, nas *Philosophische Untersuchungen* não se fala mais de *a* linguagem, mas, de linguagens, conforme destacamos, *jogos de linguagem*. Nesse caso, a terapia não se dá pela aplicação de um processo lógico-analítico capaz de revelar se existem ou não fatos que emprestam sentido ao que falamos, mas tão somente pelo esclarecimento que se realiza por meio de variados exemplos descritivos de diferentes práticas lingüísticas. Trata-se, ainda, de estabelecer uma ordem no nosso conhecimento da linguagem, porém não mais se busca determinar *a* ordem. É pressuposto dessa atividade descritiva que com ela elucidamos quais as regras tácitas que orientam a linguagem no contexto de uso sobre o qual almejamos alcançar um claro entendimento. Importante frisar que, apesar das diferenças em relação ao que determina a significação lingüística, em ambas as obras a linguagem é sempre vista como logicamente perfeita, ou seja, se é linguagem então há uma articulação lógica que a legitima e a torna logicamente

completa³³. Por último, *heurísticamente*, percebemos que em ambas as obras há uma relação interna, necessária, que permeia a linguagem e o mundo, algo que faz com que eles partilhem sempre os mesmos limites. No *Tractatus* essa relação se dá de um modo mais severo, rigoroso, enquanto que nas *Philosophische Untersuchungen* ela se dá de modo aberto e multiforme, sem que haja um “exorcismo” da noção de ambigüidade. Salientamos que no *Tractatus* essa relação é conduzida pelo mundo, – cuja configuração sempre determina o modo de estruturação e de aparecer da linguagem – enquanto que nas *Philosophische Untersuchungen* é a linguagem que, com suas proposições gramaticais, determina a essência que a realidade possui (Wittgenstein, 1967, § 371).

Importante reter que no *Tractatus* a idéia da filosofia como uma crítica da linguagem procurou efetivar o objetivo de “traçar um limite ao pensar, ou melhor - não ao pensar, mas à expressão dos pensamentos” (*Tractatus*, prefácio). Em outras palavras, Wittgenstein tencionou, com sua obra, delimitar o alcance da linguagem proposicional com a qual expressamos nossos pensamentos e tal procedimento acabou também mapeando, por extensão, o conjunto de fatos com os quais nossa linguagem e pensamento interagem.

Conforme vimos, a crítica da linguagem wittgensteiniana cumpriu um escopo lógico: traçar as fronteiras da linguagem de dentro para fora, determinando internamente seus limites e fixando aquilo sobre o que podemos falar e aquilo sobre o que, conseqüentemente, devemos nos calar. O filósofo procurou fixar *a priori* o alcance da linguagem, determinando que apenas o silêncio incida sobre aquilo que escapa aos limites traçados. Ele acreditava que, uma vez realizada a correta crítica da linguagem, ficaria claro que “o que em geral pode ser dito pode ser claramente; e daquilo que não se pode falar deve-se calar” (*Tractatus*, prefácio). Há, inegavelmente, um componente negativo (excludente) nessa tarefa, mas esse aspecto está longe do viés puramente destrutivo esboçado por Mauthner (2001) ou da aliança unilateral que o Círculo de Viena anunciou realizar com o *Tractatus*.

Sobre as relações entre o *Tractatus* e o empirismo lógico, é fato conhecido que o Círculo de Viena em seu manifesto de fundação expressou profunda simpatia à concepção

³³ O jogo de linguagem do construtor e do ajudante de obras, que Wittgenstein descreve no parágrafo § 2 das *Philosophische Untersuchungen*, ilustra a contento essa idéia, pois conquanto primitivo, ele é um jogo completo.

de filosofia da obra. Podemos afirmar que o aforismo 6.53 (*Tractatus*) tornou-se o mote da filosofia do empirismo lógico:

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer além do que se pode dizer, enfim, as proposições das ciências naturais – portanto, algo que nada tem relação com a filosofia – e então, sempre que alguém quisesse dizer algo metafísico, mostrar-lhe (*ihm nachzuweisen*) que em suas proposições não deu significado a certos sinais. Este método seria, para ele, insatisfatório – ele não teria a sensação (*Gefühl*) de que lhe estivessemos ensinando filosofia – mas *ele* seria o único rigorosamente correto.

Em consonância com o livro de Wittgenstein, o empirismo lógico também assumiu a análise lógica da linguagem como sendo a pedra fundamental de toda atividade filosófica. No entanto, nunca é demais reiterar que esse ponto de partida comum não foi suficiente para amenizar o imenso abismo que separa as intenções filosóficas de Wittgenstein daquelas que norteiam os empiristas lógicos. O empirismo lógico nunca defendeu que as proposições da filosofia pertencessem ao rol das proposições disparatadas, ao contrário, desde que orientada por parâmetros científicos, seus membros acreditavam que essas também participavam efetivamente na construção do edifício do conhecimento humano. Segundo Alfred Jules Ayer (s.d.p., p. 48), dado que a análise lógica torna possível “mostrar quais são os critérios que são usados para determinar a verdade ou falsidade de uma dada proposição”, então ela é uma atividade que contribui decisivamente ao balizamento dos limites do que é o conhecimento. Nessa ótica, as proposições filosóficas fazem parte do departamento da lógica (Ayer, s.d.p., p. 57) e seu estudo permite que se reconheça o estatuto de cada proposição.

Assim definidas, tais proposições possibilitam dissolver as confusões lingüísticas que emperram o avanço do conhecimento, e o empirismo lógico assume, portanto, que a filosofia é uma espécie de “ajudante de obras” do pensamento científico. Em outros termos, do ponto de vista dos membros do Círculo de Viena, cabe a ela preparar o terreno para o trabalho do cientista, eliminando as dificuldades conceituais do horizonte de sua atividade, principalmente aquelas que tornam turva a determinação do que é ciência e quais seus limites de atuação. Uma das funções assumidas pela filosofia no papel de “ajudante de obras” foi, por meio do uso da análise lógica, banir qualquer pretensão de um

“conhecimento da realidade transcendendo o mundo da ciência e do senso comum” (Ayer, s.d.p., p. 33), fato que assinala o quanto a análise lógica desempenhava um papel rigidamente negativo do ponto de vista do Círculo de Viena.

Entendemos que a intenção de Wittgenstein, ao propor uma crítica da linguagem, foi mostrar que a linguagem é logicamente perfeita, e que existe um terreno rigidamente delimitado em que ela é capaz de gerar expressões significativas. Este posicionamento do filósofo expressa também uma resposta satisfatória à crise da linguagem vienense. Com o projeto crítico do *Tractatus*, o filósofo mostrou que as confusões e os enganos a que a linguagem parece nos submeter, são apenas os frutos que colhemos de nossas infundadas tentativas de utilizá-la em esferas que extrapolam seus limites lógicos.

A crítica da linguagem permitiu esclarecer o âmbito legítimo em que podemos usar a linguagem, restaurando sua força e perfeição. Com ela, Wittgenstein também tencionou impedir que fosse execrado ou desvirtuado aquilo que extrapola seus limites, ou seja, que uma vez traçados os limites do dizível fosse o indizível preservado de nossas infundadas e incessantes tentativas de falar sobre aquilo que não se pode falar. Desse modo, a tarefa empreendida pelo pensador vienense estabeleceu “a separação irrefutável entre a mais alta esfera que existe e sua expressão (que é problemática), tendo mostrado a dubiedade fundamental de tal expressão” (Engelmann, 1967, p. 98).

Ao interpretamos que ao reafirmar a importância e legitimidade da linguagem em nossas vidas e assegurar a existência de um domínio sobre o qual deve imperar o silêncio, Wittgenstein pôde se debruçar sobre o inefável, buscando nesse reino as ferramentas que lhe possibilitassem ter uma visão panorâmica mais adequada da realidade, propondo, inclusive, soluções às outras duas crises vienenses – as crises do sujeito e dos valores. Diferentemente dos objetivos do empirismo lógico, o autor ambicionou, com a análise lógica, não apenas preservar o que escapa aos limites de atuação da linguagem, mas também propor que a resolução das outras duas outras crises da cultura vienense residia no âmbito metafísico. É o que começaremos a esclarecer com sua proposta para superação da crise do sujeito no próximo capítulo.

VI - O SOLIPSISMO COMO AFIRMAÇÃO DO SUJEITO

“O eu, o eu é o mais profundo mistério.”

Ludwig Wittgenstein, *Tagebücher, 1914-1916*

A questão do solipsismo aparece no *Tractatus* na seqüência de aforismos 5.6-5.641 (*Tractatus*), que formam o ponto de intersecção entre toda a seqüência de aforismos a respeito da lógica que delimita os limites internos da linguagem e os aforismos finais que tangenciam a questão do místico e dos valores absolutos. Interpretamos que tais aforismos desempenham papel fundamental, pois constituem-se no elo que garante unidade à obra. Neles, encontramos a defesa da legítima subsistência de um sujeito metafísico, cuja existência transcendental ao mundo o torna apto a instaurar os limites da linguagem, concebendo significação a seus sinos, e a determinar com suas ações a amplitude das fronteiras do mundo.

A seqüência de aforismos 5.6-5.641 (*Tractatus*) mostra em quais esferas podemos aceitar a presença e a eficaz atuação de um sujeito, e encerra e legitima a série de aforismos 5, que traça no *Tractatus* os contornos semânticos da linguagem com base na idéia de que toda proposição é uma função de verdade das proposições elementares. Em seu desfecho, a série apresenta o sujeito como a condição transcendental que efetiva a significação lingüística, portanto a própria existência da linguagem. Conforme veremos no próximo capítulo, também a existência de todo o campo dos valores é legitimada por um sujeito transcendental.

Os aforismos anteriores à série 5.6 (5 – 5.5) (*Tractatus*) traçam os critérios de verdade que norteiam toda e qualquer afirmação que tencionamos fazer, estabelecendo como critério semântico a redutibilidade de uma dada sentença a uma base formada por proposições elementares. A concepção de verdade que vemos orientar o *Tractatus* é edificada com base na noção de correspondência: a verdade é pensada como um atributo da

linguagem, ou seja, como algo que se dá no âmbito das proposições que a constituem e que apenas se efetiva quando estas se colocam numa relação de univocidade com a esfera dos estados de coisas. No aforismo 5.6 (*Tractatus*) e em toda seqüência de aforismos que o elucidam, os critérios que orientam as condições de verdade da linguagem suscitadas pela série de aforismos 5 -5.5 (*Tractatus*) são encerrados com a apresentação do requisito de um sujeito transcendental, espécie de divindade que cria a linguagem, condição essa, que, conforme veremos, apenas se satisfaz graças ao cerne da relação que ela mantém com o Mundo.

O sujeito transcendental e a criação da linguagem

No corpo da seqüência de aforismos 5, Wittgenstein nos fornece uma pista sobre o papel que o sujeito deve desempenhar em sua relação com a linguagem. No aforismo 5.4733 (*Tractatus*) é introduzida a noção de “sem significado” (*bedeutungslos*): o filósofo sustenta que na sentença *Sócrates é idêntico*, o termo “idêntico” “é vazio de significado porque nada expressa enquanto adjetivo”. No capítulo anterior falamos sobre as noções *Sinnlosätze* e *Unsinnigsätze* e vimos que elas, conquanto remetam a um domínio de proposições meramente aparentes, são capazes de nos confundir, evocando a existência de construções proposicionais que freqüentemente são aceitas (ainda que de modo inadvertido) como pertencendo aos limites da linguagem. Já com o termo *bedeutungslos*, Wittgenstein apresenta uma noção que não possui qualquer denotação proposicional; com ela, o autor tão somente alude a signos vazios, sinais contextualmente desconectados de qualquer símbolo. Na passagem acima, o filósofo austríaco afirma que um signo pertence à linguagem na medida em que “expressa algo” e no que tange ao exemplo mencionado, fica claro que “idêntico” não possui um conteúdo especificado por uma relação projetiva com a realidade, a qual é realizada pelo sujeito. Assumimos que esse seja um postulado da semântica do *Tractatus*: é a vontade do sujeito que instaura o significado dos elementos da linguagem. É ele que, por intermédio do uso da linguagem, transforma um signo em um símbolo. Destacamos que signos proposicionais são meras inscrições, e isso é algo que apenas é alterado graças à vontade do sujeito. Algumas questões emergem nesse ponto: quem é este sujeito que torna possível a existência de uma linguagem apta a representar o

mundo? O que é esta “vontade” que permite a este sujeito efetivar a significação lingüística?

No aforismo 5.6 (*Tractatus*) afirma: “*Os limites de minha linguagem significam (bedeuten) os limites de meu mundo*”. Ora, conforme vimos no capítulo anterior, do ponto de vista do *Tractatus* somente existe uma linguagem, a saber, a linguagem – logicamente perfeita porque estabelece uma relação isomórfica com o mundo. Eis o motivo porque “minha” linguagem é apenas uma instância de a linguagem, por extensão, dado que essa partilha com o mundo uma mesma e única forma lógica, segue-se que “meu mundo” expressa uma instância de o mundo³⁴. Há dois aspectos sobre os quais devemos reter nossa atenção nesse aforismo: primeiro, o uso do pronome possessivo, instrumento que efetiva a alusão a um sujeito que possui uma linguagem e um mundo; segundo, que a ênfase da passagem não cai sobre a linguagem ou sobre o mundo, mas sobre o sujeito e sobre aquilo a lógica, ou seja, aquilo que determina os limites de sua linguagem e de seu mundo. Na seqüência de 5.6, Wittgenstein esclarece primeiro o que pretendeu com sua referência à lógica (5.61) e em seguida (5.62-5.641) elucida a questão do sujeito. Abaixo delinearemos tal seqüência.

O aforismo 5.61 (*Tractatus*) refere-se à relação que a lógica mantém com o mundo e, conseguinte, com a linguagem e o pensamento. Ela baliza toda a realidade sem que, no entanto, dela participe, preenchendo todo o mundo sem alterar ou interferir naquilo que o constitui. Por isso ela nada diz sobre o que existe ou deixa de existir. Se dissesse algo a respeito, então, de algum modo, também legislaria sobre o que está fora dos limites do mundo, portanto sobre aquilo que não se pode pensar e tampouco se pode dizer algo. A lógica é tão somente “uma figura especular do mundo” (*Tractatus*, 6.13), e em sua relação ele, apresenta-se como um grande espelho que a tudo envolve (*Tractatus*, 5.511), fixando os seus limites e os da linguagem. Visto que esta última é a expressão do pensamento, a lógica também fixa o que podemos pensar, *mostrando* aquilo sobre o qual *não* podemos pensar. Por isso, ela é transcendental (*Tractatus*, 6.13).

Poderíamos fazer neste ponto as seguintes indagações (que Russell insistentemente fez a seu aluno Ludwig): por que a lógica não pode dizer que no mundo encontramos isso e

³⁴ No seção *Panteísmo, realismo puro e a verdade do solipsismo*, voltaremos a abordar a estreita relação que o autor do *Tractatus* estabelece entre *meu* mundo e *o* mundo.

isso e aquilo não? Por que ela não pode ir além dos limites do mundo e pensar o impensável se lida tão somente com possibilidades? Em resposta a essas questões, Wittgenstein afirma no aforismo 5.552 (*Tractatus*), que em sua relação com o mundo, “a lógica é *anterior* (*vor*) a toda experiência – de que algo está *assim* (*dass etwas so ist*). Ela é anterior ao *como* (*Wie*), não é anterior ao *quê* (*Was*)”. Observamos que o aforismo se relaciona com o mundo, menção que o apresenta como equivalendo à totalidade dos fatos. Tal passagem mostra que a lógica é anterior à contingência factual que constitui a realidade, ou seja, independe do domínio daquilo que é o caso, por isso é anterior ao *como*. Ela perpassa o domínio de todos os fatos, que não são aleatórios, mas determinados estruturalmente pela substância do mundo (*Tractatus*, 2.014). No entanto, do fato de a lógica preceder ao modo *como* o mundo se dá não se segue que ela seja anterior à existência do mundo, que *não* deve ser entendida como algo empírico (a noção “fatos” remete sempre a um recorte do mundo, ou seja, a um fragmento estruturado), mas condição transcendental de todos os fatos e que também instaura o domínio da lógica. Desse modo, *que* exista um mundo é condição transcendental para a existência da lógica, pois “se não fosse assim, como poderíamos aplicar a lógica?” (*Tractatus*, 5.5521). Destacamos que a anterioridade que o mundo guarda em sua relação com a lógica não quer dizer que esta seja precedida por aquele. O mundo já traz em sua substância a possibilidade lógica de estruturação de tudo que ele subsume (é sua propriedade interna), por isso não podemos pensá-lo como algo separado da lógica (até mesmo porque não podemos pensar sem a lógica). Na verdade, simultaneamente com a idéia de mundo brota a concepção de uma lógica. A estreita relação que os une determina a impossibilidade de se poder pensar um mundo ilógico. Em outras palavras, não podemos pensar o que se encontra fora dos limites da relação interna que se estabelece entre o mundo e a lógica. A anterioridade do primeiro em relação a esta última significa apenas que ela necessariamente deve atuar sobre algo, porém este algo (o mundo) configura-se dá simultaneamente com o seu aparecimento. Por isso, não podemos conceber um mundo que não esteja envolto pela lógica (um mundo ilógico), pois tal possibilidade remeteria à idéia de um mundo composto por fatos sem qualquer estruturação formal, algo que não seria absolutamente um mundo.

Se recordarmos que em contraposição a Frege e Russell, Wittgenstein não admite a existência de uma linguagem logicamente imperfeita, segue-se mais naturalmente sua

defesa, no que tange às relações entre a lógica, a linguagem e o mundo estabelece-se a existência de uma relação interna, ou seja, uma relação de cunho necessário, inquebrantável entre eles. Nessa perspectiva, a linguagem é um conjunto de fatos formado por todas as proposições possíveis, verdadeiras ou falsas – e não nos esqueçamos de que o conjunto das proposições verdadeiras forma o conjunto das ciências naturais; o mundo, como uma delimitação factual, insere-se na realidade, cuja definição comporta todos os possíveis estados de coisas antevistos pela forma dos objetos (*Tractatus*, 2.06); a linguagem e a realidade (o conjunto de todos os mundos logicamente possíveis) mantêm uma estreita relação com a lógica, cuja amplitude e cujo alcance formam um espaço lógico que envolve e determina todas as possibilidades que se mostram constitutivas de ambos. Traçado esse quadro a respeito da lógica, examinemos agora alguns dos traços que a seqüência de aforismos 5.6 engendra a respeito da noção de sujeito.

O aforismo 5.631 (*Tractatus*) é importante para elucidarmos as questões iniciais sobre o sujeito: em seu primeiro parágrafo, explicita o que esse sujeito *não* é; no segundo, auxilia-nos a compreender o que o sujeito é. Na passagem: “o sujeito que representa (*vorstellende*) e pensa (*denkende*) não existe”, as duas expressões, “sujeito que representa” e “sujeito que pensa”, remetem ao mesmo campo, o subjetividade. Assim, quando usa o verbo “representar” Wittgenstein tem em mente a idéia de um sujeito mental, que possui sensações, estados de almas, desejos, imagina coisas, etc. Do mesmo modo, com o termo “pensar”, ele também tem em mente uma entidade mental, espécie de fantasma que habitaria o corpo físico, sistematicamente elaborando pensamentos (raciocínios). Nesse trecho, o filósofo nega a existência de um sujeito que possui um “mundo interior” separado do terreno dos fatos que constituem o seu corpo físico. Vejamos alguns argumentos que justificam essa leitura.

Na expressão “o sujeito que representa (*vorstellende*)”, ressoa o sentido que Frege (1990) atribui a *Vorstellung*, termo por ele associado com um conteúdo de cunho subjetivo. Em seu artigo *Sentido e referência* (*Sinn und Bedeutung*), o autor distingue os termos *Sinn* (sentido), *Bedeutung* (referência) e *Vorstellung* (representação). *Sinn* denota o modo de apresentação de algo, *Bedeutung* diz respeito ao objeto ligado a um determinado sentido que um dado sinal indica e *Vorstellung* designa algo mental, ou seja, o conteúdo de uma consciência. Por isso, a noção de representação sempre remete a um ponto de vista

subjetivo: “a referência e o sentido de um sinal devem ser distinguidos da representação associada (*verknüpfte Vorstellung*) a esse sinal. Se a referência de um sinal é um objeto sensorialmente perceptível, a representação (*meine Vorstellung*) é uma imagem interna, emersa de lembranças de impressões sensíveis passadas e das atividades internas e externas realizadas” (Frege, 1990, p. 145).

Critério similar aplica-se à afirmação da inexistência de um sujeito que pensa no *Tractatus*. Nesse livro, o termo “pensamento” (*Gedanke*) não denota nenhuma entidade abstrata (platônica) e tampouco uma entidade puramente mental (psicológica); a noção é sempre usada para designar o conjunto de figuras lógicas que construímos a respeito do domínio dos fatos³⁵. Na obra encontramos somente uma concepção de pensamento – a de modelo lógico da realidade. “A figura lógico dos fatos (*Das logische Bild der Tatsachen*) é o pensamento” (*Tractatus*, 3). Em síntese, no primeiro parágrafo de 5.631, quando nega a existência de um sujeito que representa (*vorstellende*) e pensa (*denkende*), Wittgenstein rejeita a existência de um sujeito psíquico, mental.

Na própria seqüência de aforismos 5, que é encerrada por 5.6, encontramos a confirmação dessa interpretação em 5.54-5.5422 (*Tractatus*).

5.54 Na forma geral da proposição (*In der allgemeinen Satzform*), a proposição ocorre nas proposições apenas como base das operações de verdade.

5.541 À primeira vista, parece que uma proposição poderia ocorrer em outra também de outro modo.

Particularmente em certas formas proposicionais da psicologia como “A crê que *p* é o caso” ou “A pensa *p*” etc.

Aqui, olhando-se superficialmente, parece que a proposição *p* teria uma determinada relação com o objeto *A*.

(E na moderna teoria do conhecimento (Russell, Moore, etc.), também tais proposições foram assim concebidas).

³⁵ Essa observação não é um consenso dentre os comentaristas de Wittgenstein. Hans-Johann Glock assume em seu *Dicionário Wittgenstein* que o pensador vienense postulou no *Tractatus* duas acepções distintas para a noção de pensamento: como proposição e como “uma entidade mental que possui ‘constituintes psíquicos’” (Glock, 1998, p.272). Já Norman Malcolm defende posição similar em *Wittgenstein: nothing is hidden*: “um pensamento é sempre uma configuração de elementos mentais” (Malcolm, 1986, p.66). Segundo ele, falar numa isomorfia mundo / pensamento / linguagem é falar em três estruturas distintas que partilham a mesma forma, ou seja, cada uma delas contendo elementos em igual número e distribuídos de um modo que obedecem rigorosamente ao mesmo arranjo. Assim, a linguagem conteria elementos lingüísticos, o mundo seria formado por fatos e o pensamento teria elementos mentais como seus constituintes.

5.542 Porém, é claro que “A crê que p ”, “A pensa p ”, “A diz p ” são da forma “‘ p ’ diz p ”. E aqui não se trata da coordenação de um fato e um objeto, mas da coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos.

5.5421 Isso mostra que também a alma – o sujeito, etc. – tal como é entendida na atual psicologia superficial é uma quimera.

Uma alma composta não seria mais uma alma.

5.5422 A correta explicação da forma da proposição “A julga p ” deve mostrar que é impossível julgar um absurdo. (A teoria de Russell não satisfaz essa condição).

O aforismo 5.54 (*Tractatus*) afirma o princípio de extensionalidade, que postula que uma proposição ocorre no interior de outra proposição apenas como base das operações de verdade, e os aforismos subseqüentes procuram afastar possíveis objeções ao princípio. O principal alvo de Wittgenstein nessas passagens é a teoria do juízo de Russell: no aforismo 5.541 (*Tractatus*) apresenta uma hipótese contrária à tese da extensionalidade, que sugere que em formas proposicionais da psicologia, como a “A crê que p ” ou “A pensa p ”, a proposição p mantém certa relação com determinado objeto A . Segundo ela, sempre que examinamos proposições de cunho psicológico, constatamos que seu interior abriga objetos com estatutos lógicos distintos. Nesse exemplo, p teria um estatuto lógico distinto de A . Essa idéia foi defendida por Russell no período em que era professor de Wittgenstein em Cambridge.

Em 1913, Russell pediu a seu “aluno alemão”, Wittgenstein, que lesse o manuscrito de seu futuro livro, *Theory of knowledge*, no qual esboça uma teoria do juízo que defende a compreensão do significado de uma proposição como resultado de uma relação de familiaridade (*acquaintance*) entre uma entidade mental (um sujeito) e os termos constitutivos da proposição. O livro define uma relação de familiaridade como uma relação entre algo que é imediatamente apreendido (*experienced*) e algo que o apreende (*experiences*) (Russell, 1983). Portanto, o sujeito, nesse caso, é sempre a entidade que é o domínio da relação de familiaridade, enquanto o objeto é sempre o domínio inverso desta relação (Russell, 1983, p. 35). O autor salienta que “sujeito” não se refere aos termos “ego” ou “consciência”, pois esses denotaram algo universal, que perdura no tempo. Sua subsistência é sempre determinada pelo fato de ele participar de uma relação de familiaridade, que subsiste necessariamente no presente imediato, por isso “quando reconhecemos que uma experiência é constituída por uma relação de familiaridade, definimos ‘eu’ como o sujeito da experiência presente” (Russell, 1983, p. 37).

Segundo o pensador anglo-saxão, ainda que compreensão de um juízo passa necessariamente por uma resposta epistemológica. Ele define, inicialmente, uma proposição como um símbolo incompleto, cujo significado apenas se revela completo quando visto dentro de um contexto (Russell, 1983) que é uma relação de familiaridade, um lugar em que o complexo proposicional e o sujeito aparecem envolvidos.

Sua teoria, conforme mencionamos, afirma que o entendimento de uma proposição pelo sujeito ocorre quando ele mantém uma relação de familiaridade com os elementos que formavam o complexo proposicional. Nessa perspectiva, alguém conhece o significado de “A precede B” se é familiarizado com os termos *A*, *B*, *preceder* e se mantém determinada “familiaridade com a forma geral de um complexo dual” (Russell, 1983, p. 111). Do mesmo modo, compreendemos a proposição *Sócrates precede Platão* quando “entendemos que ‘Sócrates’, ‘Platão’ e ‘precede’ estão unidos em um complexo xRy , em que ‘Sócrates’ ocupa o lugar *x* e ‘Platão’, o lugar *y*. Seria difícil entender como Sócrates, Platão e ‘precede’ estão relacionados, sem que tivéssemos uma familiaridade com a forma do complexo” (Russell, 1983, p. 99). Em outros termos, o entendimento da proposição “ aRb ” é efetivado graças a uma relação que determinado sujeito mantém com os componentes ‘*a*’, ‘*R*’, ‘*b*’ da sentença e também com a forma geral de toda relação dual.

Russell afirma que existem proposições complexas, que então, ele chama de proposições moleculares (*molecular proposition*), que consistem em inferências que se seguem às proposições atômicas (*atomic propositions*) que as constituem. Seu entendimento ocorre por meio de uma relação de familiaridade com as formas e os elementos dos vários complexos atômicos e “muitos outros objetos que estão envolvidos na formação do complexo não-atômico. Assim, palavras como *ou*, *não*, *todo*, *algum* envolvem noções lógicas e, na medida em podemos usar tais palavras inteligentemente, devemos estar familiarizados com os objetos lógicos envolvidos” (Russell, 1983, p. 99). O autor demonstra que também as proposições moleculares têm seu significado determinado no presente imediato, e argumenta que quando examinamos as proposições “*houve* um eclipse solar em 17 de abril de 1912” e “*haverá* um eclipse solar em 17 de abril de 1912”, vemos que “a diferença entre as duas sentenças reside apenas na relação temporal (*time-relation*) que se afirma como sustentada entre o sujeito e o evento concernido” (Russell, 1983, p.106). Na primeira proposição, o entendimento é determinado pela memória atual

que o sujeito possui dos eventos passados que vivenciou, enquanto que na segunda, a compreensão delinea-se pela inferência do futuro que ele realiza em uma série de eventos presentes. Ambas as sentenças são proposições complexas.

Cabe neste momento a seguinte pergunta: como a teoria de Russell explicava uma proposição com a forma “A crê que p ”? Ele afirma, como vimos, que uma proposição é um complexo cuja unidade decorre do fato de um sujeito manter uma relação de familiaridade de entendimento com ela (Russell, 1983, p. 117), então “A crê que p ” possuiria um sentido porque um sujeito S mantém uma relação de entendimento com a proposição “A crê que p ”. Em suma, S mantém uma relação de entendimento com A , com a relação de familiaridade de crença que A mantém com p e com os elementos que formam p – a saber, todos os elementos constitutivos de p , incluso sua forma lógica geral.

No *Tractatus*, Wittgenstein rejeita a concepção de juízo por vários motivos, que se referem ao fato de que Russell trata a proposição como um complexo, cuja unidade de seus elementos é legitimada por uma relação *externa* que esses mantêm com um objeto (o sujeito da relação de familiaridade); que ele cria uma espécie de versão epistemológica da teoria dos tipos lógicos com o objetivo de garantir o sentido proposicional; e que ele não é capaz de evitar a formulação de uma crença ou juízo que incida sobre um contra-senso (*Tractatus*, 5.5422).

Na seqüência de aforismos 5.54, 5.541, 5.542 e 5.54215.54, 5.541, 5.542 e 5.5421 do *Tractatus*, Wittgenstein demonstra que a teoria do juízo russelliana interpreta o entendimento de uma proposição que afirma um juízo psicológico como o entendimento da relação que um sujeito e suas propriedades mentais mantêm com os termos da proposição envolvida na relação psicológica. Isso se manifesta claramente no aforismo 5.542 (*Tractatus*), em que o filósofo é tácito ao afirmar que “A crê que p ”, “A pensa p ” e “A diz p ” têm a forma “ p diz p ”. O sentido de “A crê que p ” não reside então na correlação de um objeto (o sujeito da relação) com um fato (todo signo proposicional é um fato), mas na relação entre dois fatos, algo que ocorre pela da correlação de seus objetos. Nessa concepção, o sujeito A não passaria de uma série de constituintes físicos, ou seja, de um conjunto de fatos momentaneamente agrupados. Entender sentenças como “A crê que p ” ou “A pensa p ” limita-se à percepção de uma determinada coordenação entre os fatos que formam “ A ” e o fato (proposicional) “ p ”. Enfatizamos que Wittgenstein realiza a diluição

da noção de sujeito psicológico – o sujeito que pensa, o sujeito que crê, o sujeito que julga etc. – e conclui que “a alma – o sujeito, etc. – tal como entendida na psicologia superficial da atualidade é uma quimera” (*Tractatus*, 5.5421). Portanto, do ponto de vista do *Tractatus*, o sujeito psicológico é redutível ao sujeito empírico, que, por sua vez, se dilui no âmbito dos fatos.

No segundo parágrafo do aforismo 5.631, lemos:

Se eu escrevesse um livro ‘O mundo tal como o encontro’, deveria também nele informar sobre meu corpo, dizendo quais membros se submetem (*unterstehen*) à minha vontade e quais não, etc.; este é mesmo (*nämlich*) um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que em um sentido importante não existe (*es gibt*) sujeito: tão somente (*alein*) dele não poderíamos falar neste livro (*Tractatus*, 5.631).

No trecho, a possibilidade da redação de um livro intitulado *O mundo tal como o encontro* deixa transparecer o caráter metafísico do sujeito. O aforismo afirma que tudo que é passível de descrição são os eventos factuais constitutivos do mundo e os traços empíricos do sujeito que o descreve, ou seja, os membros de seu corpo e todas as ações que esses membros realizam. No entanto, do sujeito cuja vontade coordena e comanda as ações do corpo e que apreende e descreve o mundo em um livro por ele escrito nada se pode falar, porque não é possível encontrá-lo *no* mundo, quem encontra alguma coisa está numa posição exterior em relação ao que encontrou. Na passagem acima, ecoa a concepção schopenhaueriana do sujeito do conhecimento³⁶.

No livro I de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer (1986a) sustenta que o mundo sensível que conhecemos é uma representação de um sujeito: “tudo que de algum modo pertence ou pode pertencer ao mundo está necessariamente condicionado pelo sujeito, e apenas existe para o sujeito” (Schopenhauer, 1986a, p. 31). O sujeito é então aquele que tudo conhece sem ser conhecido, ele é “o suporte do mundo, a condição universal de todo fenômeno, é sempre o pressuposto de todo objeto, pois tudo que existe, existe apenas para o sujeito” (Schopenhauer, 1986a, p. 5). Ele *não* é um dos objetos que

³⁶ Sabe-se que o adolescente Wittgenstein leu Schopenhauer, e existem fortes indícios de tê-lo relido por volta de maio de 1916. Em seus diários filosóficos, a partir dessa data, o filósofo abandona as reflexões sobre a lógica e a essência da linguagem e se dedica quase que diariamente a refletir sobre o solipsismo, as relações entre a vontade e o eu, a relação entre o macrocosmo e o microcosmo, a morte, o suicídio, a ética e a estética. Some-se a esse fato a constatação de todas as reflexões de Wittgenstein indicarem forte familiaridade com o vocabulário schopenhaueriano.

pertencem ao mundo, mas afigura-se como condição transcendental de tudo que conhecemos. Em outras palavras, ele é um ponto indivisível e que se constitui no pressuposto de toda experiência. Seu corpo é sua manifestação sensível e, nesse sentido, é apenas mais uma entre as representações existentes, estando também subordinado a toda determinação imposta pelas faculdades do entendimento (espaço, tempo e causalidade).

Ora, o perfil do sujeito do conhecimento reflete-se em larga medida no aforismo 5.631 e nos três aforismos subsequentes. O sujeito metafísico do *Tractatus* não é empírico, ele não faz parte do mundo, mas é seu limite (*Tractatus*, 5.632). Nos cadernos que precedem o livro, Wittgenstein afirma essa concepção da seguinte maneira: “o eu não é um objeto” (Wittgenstein, 1984, 07/08/1916). Noutra passagem marcadamente schopenhaueriana lemos: “Estou objetivamente diante de todos os objetos” (Wittgenstein, 1984, 11/08/1916). Assim, do mesmo modo que o sujeito do conhecimento schopenhaueriano, o sujeito solipsista tractatiano está fora do mundo, por isso contempla tudo o que existe sem que possa contemplar a si próprio. Nessa perspectiva, a possibilidade de o sujeito redigir um livro que expresse tudo o que ele encontra no mundo tem como condição necessária sua ausência nas páginas: ele também é um ponto indivisível e ocupa em relação ao mundo uma posição similar à que se estabelece entre o olho e seu campo visual, mas ao olho que a tudo observa não é facultada a possibilidade de ver a si próprio (*Tractatus*, 5.633, 5.6331). Há, no entanto, duas diferenças que devemos destacar entre o sujeito do conhecimento schopenhaueriano e o sujeito solipsista tractatiano. A primeira diz respeito às motivações que Schopenhauer e Wittgenstein tiveram ao supor a existência metafísica do sujeito. A outra decorre da relação que a vontade do sujeito guarda em relação a uma Vontade maior que transcende o mundo. A seguir, tratamos de tais divergências.

Em Schopenhauer (1986a) o sujeito do conhecimento cumpre objetivos epistemológicos – munido do princípio de razão – determina um sentido a tudo que se manifesta diante dele, gerando o mundo que ele conhece como sua representação. Essa preocupação não existe no horizonte Wittgenstein. Apesar de ter sido aluno de Russell, –que sempre manifestou explícito empenho na resolução de questões ligadas à produção do conhecimento, – o filósofo vienense nunca revelou qualquer interesse por essa área da filosofia. No *Tractatus*, ele diz claramente que a filosofia não possui qualquer parentesco

com a psicologia, e “a teoria do conhecimento é a filosofia da psicologia” (*Tractatus*, 4.1121). Em outras palavras, a teoria do conhecimento é algo que não pertence ao campo de atuação da filosofia, por isso o sujeito metafísico é introduzido com um objetivo distinto daquele assinalado por Schopenhauer: a responsabilidade de instaurar e guardar os limites de a linguagem. Sabemos que o sujeito do conhecimento schopenhaueriano atua pelos aparelhos cognitivos que tem à sua disposição – as formas da intuição sensível e a faculdade do entendimento. Delineia-se, portanto, as seguintes questões: como atua o sujeito metafísico tractatiano? Como pode instaurar a linguagem? Tal questionamento é legitimado pela segunda distinção que preliminarmente apontamos existir entre o sujeito do conhecimento e o sujeito solipsista tractatiano, a saber, a relação do sujeito com a vontade.

Conforme mencionamos, a criação da linguagem é um ato produzido pela vontade do sujeito metafísico, que está fora do mundo e por isso pode engendrar figuras que representem os fatos que o constituem. Esse é um ato produzido por sua vontade, mas Wittgenstein não tem em mente uma vontade que seja expressão de um ato intencional, pois já vimos que o sujeito metafísico não possui atributos psicológicos (ou seja, o sujeito psicológico não existe do ponto de vista filosófico) – e sim de uma ação que perpassa todos os fatos do mundo. A esse respeito, o pensador vienense foi categórico nos apontamentos que precederam o *Tractatus*: “o ato da vontade não é causa da ação, senão que é a ação mesma (*Der Willensakt ist nicht die Ursache der Handlung, sondern die Handlung selbst*)” (Wittgenstein, 1984, 04/11/1916). Importante destacar que essa ação, cujo sentido define a vontade metafísica do sujeito, não é algo que atua sobre os fatos, produzindo-os ou alterando-os, mas tão somente os aceitando e abraçando a lógica que os envolve. Tal observação lança uma luz mais ampla sobre o sentido do aforismo 5.6 (*Tractatus*), que afirma que a linguagem é *minha* porque sou eu, o sujeito transcendental, que transformo meros sinais em símbolos. Ora, isso ocorre na medida em que “as coisas apenas adquirem ‘significado’ (*Bedeutung*) em virtude de sua relação com minha vontade” (Wittgenstein 1984, 15/10/1916).

O sujeito solipsista é, na verdade, a expressão de sua vontade. Se ele não possui atributos psicológicos nem tampouco materiais, – e por isso é afirmado constitui-se num ponto sem extensão – o que mais ele poderia ser além das ações que ele projeta sobre o mundo? Para Wittgenstein, “o sujeito da representação é, indubitavelmente, mera ilusão.

Mas o sujeito volitivo existe. Se não houvesse vontade não existiria este centro do mundo a que chamamos ‘eu’” (Wittgenstein, 1984, 05/08/1916). Reforçamos que o sujeito transcendental wittgensteiniano, diferentemente do sujeito do conhecimento schopenhaueriano, – cuja relação com a Vontade é uma relação de subordinação, uma vez que engendra um mundo de aparências que visa apenas a permitir que essa Vontade maior se manifeste neste mundo – possui uma vontade que depende da vontade do mundo (de sua determinação lógica e factual), porém essa dependência não caracteriza uma subordinação, mas uma forma de perfeita harmonia com a Vontade maior. Nesse sentido, Wittgenstein (1984, 17/10/1916) afirma: “posso falar também de uma vontade comum ao mundo inteiro. Mas esta vontade é, em um sentido mais elevado, *minha* vontade. Do mesmo modo que minha representação (*Vorstellung*) é o mundo, minha vontade é a vontade do mundo”. No trecho citado, o filósofo não está dizendo que a vontade do mundo se anula ou se reduz pura e simplesmente à vontade do sujeito, mas que elas coincidem porque o sujeito faz da vontade do mundo sua própria vontade. Ele aceita os fatos, aceita a lógica que os envolve e reconhece que ambos sinalizam a existência de um mundo. Ele rende-se à vontade que norteia a realidade e cria uma linguagem cuja finalidade é a sua perfeita representação. Enquanto a vontade do sujeito do conhecimento schopenhaueriano é manipulada e inflexivelmente ajustada a satisfazer os anseios da Vontade maior que a tudo engolfa, – a vontade do sujeito do conhecimento é um fenômeno que atua no âmbito das representações e é subordinada ao princípio de razão (Schopenhauer 1986a) – a vontade do sujeito metafísico tractatiano expressa uma forma de plena liberdade, pois sua harmonização com a vontade do mundo permite-lhe exercer o papel de divindade que fixa os limites do mundo e que também cria a linguagem. Partindo do mundo que independe de sua vontade (*Tractatus*, 6.373), ele edifica, no âmbito dos próprios fatos que o constituem, um domínio que é isomórfico com ele – o domínio da linguagem. Voltaremos a explorar o cerne da relação mundo, sujeito e vontade no próximo capítulo.

Em resumo, “minha linguagem” é a linguagem porque somente existe *a* linguagem e também porque essa é produto de um ato em que o sujeito transforma signos banais em símbolos. Do mesmo modo, “meu mundo” equivale ao mundo porque apenas existe *o* mundo, e também porque a vontade do sujeito que está do fluxo causal é capaz de trespassar todos os acontecimentos, reconhecendo-os como logicamente ordenados e como

pertencendo à realidade; por fim, o mundo possui uma vontade, ou seja, um sentido maior que nele se manifesta, a qual também coincide com a vontade do sujeito, algo que se dá na medida em que esta última atua em consonância com aquela. Enfatizamos que o sujeito que instaura o reino da linguagem a partir de um ato de sua vontade numênica (porque está fora do mundo) é também fundamental à determinação do aspecto semântico das manifestações lingüísticas: ele é capaz de enxergar o mundo como totalidade, com isso é capaz de construir uma trama de símbolos amparados pela lógica e plenamente capacitados a afigurar o mundo, ajuizando que ele se encontra assim e assim.

Na relação que se estabelece entre sujeito, linguagem, lógica e mundo, existe um aspecto que passaremos agora a explorar e que nos possibilitará, ao final do capítulo, elucidar duas das afirmações mais intrigantes que Wittgenstein faz a respeito do solipsismo: que o solipsismo intenta sempre dizer algo que expressa uma verdade de cunho inefável (*Tractatus*, 5.62), e que ele coincide com o realismo puro (*Tractatus*, 5.64). O aspecto a que nos referimos é a aura de divindade que parece envolver o sujeito solipsista, cuja vontade coincide com a vontade do mundo e o torna capaz de criar a linguagem.

2. Panteísmo, realismo puro e a verdade do solipsismo

Chega o momento de explicitarmos a tese principal que sustentamos neste capítulo: o sujeito transcendental do *Tractatus* é uma divindade porque Wittgenstein, nessa obra, mostra indícios de comprometimento com uma visão panteísta do mundo e da vida. O panteísmo é uma posição religiosa e metafísica que sustenta a concepção da imanência de Deus em relação ao mundo. Levine (1994, p. 1): define-o desta forma: “existe uma Unidade todo-inclusiva que é divina”; assim, o conceito de Deus não remete à existência de um ser pessoal que transcenda de modo rígido a tudo que existe.

O panteísmo revela em sua definição uma radical distinção em relação a todas as religiões de caráter teísta. Com o termo “Deus”, tais religiões designam “um Ser ‘cuidadoso’ (*minded*) que possui as propriedades características de uma ‘pessoa’ intencionada que, neste sentido, possui estados intencionais e capacidades associadas, incluso a habilidade de tomar decisões” (Levine, 1994, p. 02). Do ponto de vista teísta, “Deus” designa algo totalmente diverso em relação ao mundo, pois possui uma existência

que transcende completamente à realidade que ele criou. Em oposição a essa concepção, o panteísmo assume que Deus “é radicalmente imanente ao mundo” (Levine, 1994, p. 06). Ele não designa um ser totalmente transcendente, já que *não* é um termo cuja função maior é remeter a um ser que o teria criado. Levine (1994), p. 106) ilustra esse contraste com o seguinte exemplo: ao contrário da Bíblia, que em uma de suas passagens mais famosas afirma que Deus estava sobre a montanha, o panteísmo sustenta que “a todo-inclusiva Unidade não está *sobre* a montanha, mas a constitui por inteiro”.

Ressaltamos que a caracterização do panteísmo como a defesa da existência de uma Unidade capaz de estar presente em tudo que existe não implica a redução dessa Unidade ao que ela engloba. Diferentemente do que Schopenhauer entende por esse termo³⁷, do ponto de vista panteísta “a crença numa Unidade divina e todo-inclusiva é a razão para que se identifique o mundo com Deus, mas não vice-versa” (Levine, 1994, p. 36). Dessa forma, o mundo identifica-se com Deus, mas ele possui um significado que simultaneamente coincide com o mundo e o transcende. Isso fica claro quando observamos as diversas concepções religiosas panteístas orientais, ou mesmo ainda quando examinamos alguns sistemas filosóficos de nossa tradição que esposam tal concepção. Façamos um breve apanhado dessa diversidade. Começamos indicando dois exemplos da presença do panteísmo ao longo da história da filosofia.

O primeiro exemplo é a cosmogonia de Anaximandro, pensador jônico que apresentou o *apeíron* como o princípio ou a origem do cosmo de dois modos distintos: primeiro, o *apeíron* seria o que subsiste fora do tempo, aquilo que possui uma existência anterior a todo ordenamento do cosmo. Ele seria, neste sentido, a origem de tudo, subsistindo independentemente daquilo que existe. Segundo, ele se constituiria no elemento presente em tudo o que existe, como uma espécie de força constitutiva e governante de toda manifestação da vida; seria, ao mesmo tempo, o princípio material e ordenador que atravessaria a todo cosmo. O *apeíron* seria, portanto, não apenas a substância de onde todas as coisas pertencentes ao cosmo teriam surgido, mas também

³⁷ Schopenhauer desacredita a doutrina panteísta por dois motivos. Primeiro, o filósofo frankfurtiano interpreta que o panteísmo se caracterizaria pela defesa de uma simétrica identidade entre Deus e o mundo. De acordo com ele, o ponto de vista panteísta não passa da afirmação de uma tautologia que justapõe os termos *Deus* e *mundo* sem que com isso se acrescente qualquer informação nova a respeito do mundo. De modo irônico, Schopenhauer afirma que, dada a impregnante presença de sofrimento no mundo, “muito mais correto seria identificar o mundo com o demônio” (Schopenhauer, 1974, p. 101).

estaria presente em todas elas. Além disso, se constituiria no destino a que tudo que existe um dia deve retornar. Ele foi assumido por Anaximandro como imortal e imperecível, sem início e sem fim. Seria, portanto, indestrutível e por isso divino. Segundo o filósofo jônico, o *apeíron* estaria em um eterno e infindável movimento cíclico iniciado com a precipitação de seu interior de um par de contrários, o quente e o frio, - *coisas* que estariam inicialmente adormecidas em seu interior. Uma vez postos em movimento, esse par de contrários engendraria um estado de guerra perpétuo, condição esta que seria a fonte de um longo processo de geração e corrupção constitutivo da ordem predominante no cosmo. Todo o processo descrito expressaria então um movimento circular infindável e o despertar do par de contrários coincidiria com um movimento de expansão do *apeíron*, fator precipitante do cosmo. O ciclo se fecharia com o retorno do par de contrários ao seio do *apeíron*, o que significa dizer que também todo o cosmo, que é por eles precipitado, retornaria ao estado primevo de repouso – momento de descanso e espera pelo início de um novo ciclo.

O segundo exemplo reside no pensamento neoplatônico de Plotino. Em sua filosofia, também encontramos a afirmação de uma divindade impessoal e primordial, o Uno – eterno, imóvel e infinito. Ele não foi gerado, não está sujeito ao devir e é infinito em sua potência produtora, ou seja, sua força ativa não se esgota, e Ele permanece perpetuamente gerando a si próprio e todas as outras coisas. Ele é transcendente, transcendental e imanente ao universo. Transcendente na medida em que ele em sua infinitude se encontra além daquilo que o cosmo é em seus limites, sendo inefável, “porque não sabemos dizer nada a seu respeito, mas somente tentamos, como melhor nos suceda, dar alguma indicação acerca Dele, entre nós e para nosso uso” (Plotino *apud* Reale, p. 47). Ele é transcendental, pois é Dele que tudo é gerado e é Nele que tudo existe.

Plotino explica que, fundamentalmente, existe o Uno que exala perfeição, transbordando de si três realidades, e ilustra esse movimento criando uma imagem em que compara o Uno com a luz que se irradia do sol:

Como, pois, convém pensar a respeito Dele, que é imóvel? É um esplendor em torno que emana Dele, mas Ele permanece imóvel; como no sol o esplendor lhe faz uma auréola em torno, esplendor emanando Dele que permanece eternamente. De resto, todos os seres, enquanto duram, emanam do fundo de sua essência, em torno de si e fora de si, uma certa existência necessária ligada à sua operação atual, e é como a figura dos arquétipos dos

quais brotou: o fogo difunde o seu calor e a neve não guarda o frio somente dentro de si (Plotino, *apud* Reale 2008, p. 56).

As realidades exaladas pelo Uno são: o próprio Uno, que se contempla e cria a si próprio ininterruptamente; o Espírito, que coincide com a díade formada pelo Ser e o Intelecto criador e é constituído pelas Idéias que fornecem os diferentes modelos formadores de todas as coisas constitutivas do mundo sensível; a Alma do mundo que precipita toda a mudança e diversidade que predominam no universo material e todos os entes que o constituem. Importante frisar que o transbordar de si que ocorre com o Uno não deve ser entendido como assinalando uma forma de separação, uma vez que as três hipóstases dele derivadas não denotam qualquer perda de unidade. Tudo que existe, inclusive a mais densa matéria, que se encontra mais distante do Uno, partilha, ainda que de modo tênue, a noção de unidade, por isso a idéia de uma imanência do Uno em tudo que subsiste. Pergunta-se Plotino, “o que poderia existir se não houvesse a unidade?” (Plotino, *apud* Reale, 2008, p. 42). O sistema de Plotino também contempla um movimento de retorno por parte de tudo que ele emana em direção ao centro que o lançou. Em sua infinita potência criadora, o Uno gera o efeito de contemplar em tudo que gera, ou seja, tudo que é criado volta-se para Ele de forma contemplativa, atividade esta que produz um êxtase que cria esferas inferiores e alimenta o anseio de voltar ao seio da absoluta perfeição contemplada.

Do ponto vista das religiões orientais, cremos que o hinduísmo e o taoísmo ilustram de modo significativo a presença de uma concepção panteísta. No hinduísmo a divindade suprema é conhecida como Brahma e todas as coisas e todos os acontecimentos da realidade são suas manifestações. Ele é, simultaneamente, a realidade última e a essência constitutiva de tudo o que existe; a vida é um sopro que ele emana de si, que é por ele guardado ininterruptamente e ao qual tudo um dia retornará. Princípio ilimitado e onipresente, o Brahma é simultaneamente imanente e transcendente: imanente por trespassar e estar presente em tudo que existe e transcendente porque o que ele é não coincide com sua manifestação sensível. No taoísmo, o Tao (o caminho) assinala a ordem que perpassa todas as coisas e as conduz. “O grande Tao está em tudo e sua potência irradia-se em todas as direções. (...) Poderá, no entanto, ser encontrado nas menores coisas.

Todos os seres retornam a sua raiz e desaparecem sem saber quem preside seus destinos”³⁸. Do mesmo modo que no hinduísmo, encontramos aqui a afirmação de uma divindade cuja essência não é passível de redução à sua plena presença em todas as manifestações da realidade. Também no taoísmo está presente uma cosmogonia baseada em ciclos cósmicos.

Um primeiro traço que podemos assinalar como característico do panteísmo é que ele postula uma Unidade de caráter divino, não pessoal, e que é imanente ao mundo, mas não é redutível a ele. Outro traço que também lhe é característico é a estreita relação que o panteísmo pleiteia existir entre as noções de microcosmo e macrocosmo. Tais noções engendram a concepção de uma reprodução da ordem do cosmo nas diversas partes inferiores que ele subsume. A grande essência de onde o mundo saiu e com o qual este se identifica é onipresente, por isso o panteísmo pleiteia que a essência de todas as coisas manifestas no mundo é também a essência individual de tudo o que existe. Em outros termos, cada fragmento do mundo traz em sua essência a Unidade divina da qual faz parte e que constitui sua origem. É possível que quando Tales de Mileto afirmou que o mundo está repleto de deuses tivesse em mente a idéia panteísta segundo a qual tudo possui uma alma que partilha a essência da alma universal. Sexto Empírico assim se expressa sobre a estreita relação que todos os fatos do mundo mantêm com aquilo que os engendra e os acolhe: “existe certa comunidade unindo-nos, não apenas com cada outro e com todos os deuses, mas também com a criação bruta. Há nos fatos uma respiração que como alma atravessa todo o cosmo e nos une com eles” (Sexto Empírico *apud* Levine, 1994, p. 116).

Em algumas formas de panteísmo, a relação entre o macrocosmo e o microcosmo especifica-se na relação que se estabelece entre o mundo e o homem. Em diversas religiões orientais, o ser humano é descrito como uma *divindade potencial* que se efetiva após uma longa jornada de sofrimentos e provações no mundo. Lançado para a periferia da Grande Unidade, ele tem de trilhar uma longa roda de reencarnações que apenas findam com a sua perfeita harmonização com o universo. No hinduísmo e no budismo, em especial, essa doutrina toma uma forma muito nítida.

No hinduísmo, o ser animado percorre uma longa trajetória, que o conduz da condição de uma pedra ou porção de água até uma longa sucessão de encarnações de

³⁸ Lao Tse, *Tao te king*: o livro do caminho perfeito. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, parágrafo 34.

diferentes animais (por exemplo, vermes rastejantes, moscas, pássaros e mamíferos), até alcançar a condição de ser humano. Adquire então uma alma individualizada que renascerá inúmeras vezes, processo que apenas será rompido quando o princípio universal individualizado que em cada homem habita – o Atma – seja onipresente e onisciente. Nesse momento, o homem assume uma vivência perfeitamente harmônica com Brahma e sua alma individual cessa seu ciclo de reencarnações sobre a Terra.

No budismo, há uma Realidade e um imenso mundo de aparências – o Véu de Maia no qual vivemos. Saímos do seio dessa Realidade e a ela voltamos quando nos tornamos Iluminados – algo que se dá quando percorremos o caminho óctuplo, reconhecendo e vivenciando as quatro verdades nobres³⁹. No pensamento filosófico de Plotino, também encontramos uma exposição que especifica a relação microcosmo / macrocosmo no âmbito da relação homem-universo. A alma humana é produto da terceira realidade ou hipóstase, e ocupa uma posição acentuadamente periférica em relação ao núcleo que forma o Uno. Cada alma humana particularizada é pensada como uma ‘semente’ da Alma universal, que por seu turno seria “semelhante a um oceano espiritual que banha o mundo sensível”⁴⁰. Quanto mais a alma individual se ilumina e se banha na espiritualidade que o circunda, mais ela se purifica. Tal processo faz com que ela se afaste do plano sensível que habita, se dirigindo gradualmente ao Uno de onde saiu.

Trataremos de ilustrar, agora, como o panteísmo se mostra presente no *Tractatus*. Veremos que ele fundamenta o caráter divino do sujeito solipsista e, conforme discutiremos no capítulo seguinte, também a ética e a estética. A elucidação do modo como essa noção se manifesta no *Tractatus* inicia-se com a percepção da subsistência de duas concepções de mundo em seu interior, a saber, o mundo como tudo que é o caso e o mundo

³⁹ As quatro verdades nobres que o budismo proclama são: 1. a vida humana resume-se a sofrimento e frustração e tudo que ela abrange é apenas transitório e relativo; 2. todo sofrimento resulta do apego que temos por determinadas coisas, ou seja, vemos o mundo como algo fragmentado e repleto de coisas individuais e separadas e sofremos por privilegiarmos algumas; 3. é possível vencer a roda de reencarnações que nos mantém presos a este mundo de sofrimentos e enganos; 4. vencemos *samsara* (a roda de reencarnações) quando nos deixamos orientar pelo caminho óctuplo. Esse caminho inicia-se com o reconhecimento e a aquisição do caráter absoluto da vida, prossegue com a prática de ações ensejadas pelo conhecimento absoluto do mundo e a prática incessante de meditações visando a eclodir a parte do Todo que está latente em nós. A plena eclosão do Todo que habita em nós coincide com nossa Iluminação e a efetivação de nosso *nirvana* (o término de nosso *samsara* individual e nossa plena harmonia com o Todo). Jean Boisselier, *A sabedoria do Buda*, Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

⁴⁰ Bezerra, *op.cit.*, p. 85.

como totalidade limitada. Vejamos a seguir a distinção que perpassa essas duas concepções.

Vimos no capítulo anterior que a ontologia do *Tractatus* assume o mundo como tudo que é o caso, ele se resolve na totalidade dos fatos que se sucedem (*Tractatus*, 1.2). Dessa forma, temos uma concepção de mundo assentada sobre o que é contingente e fortuito: ele é delineado como não finito, ou seja, como um conjunto de acontecimentos sempre aberto a novos fatos. O desenrolar dos fatos *não* pressupõe uma ordem que *a priori* determine o fluxo dos acontecimentos, afinal “tudo o que vemos poderia ser de outro modo (*könnte auch anders sein*)” (*Tractatus*, 5.634). Num mundo que equivale a tudo que é o caso reina um estado de contingência que perpassa a ocorrência dos fatos, pois “algo pode ou não ser o caso e todo o restante permanecer inalterado” (*Tractatus*, 1.21). Não gratuitamente, tal concepção sempre esteve próxima da visão de realidade das ciências naturais, cuja cientificidade se exprime na idéia do conjunto de todas as proposições verdadeiras – o conjunto de todas as proposições que descrevem tudo que é o caso – perfazerem a totalidade das ciências naturais (*Tractatus*, 4.11), que é assumido como o grande modelo do mundo a ser alcançado, possibilitando coordenar, descrever e prever os fenômenos observáveis, delimitar no âmbito do pensamento tudo que é o caso.

A definição do mundo como totalidade dos fatos que se sucedem coincide com a definição de *como* (*wie*) ele é. Sua descrição pode ser feita por edifícios distintos, conforme mostrou o trabalho de Heinrich Hertz⁴¹ (1996), porém ela vai sempre incidir sobre o que é passível de verificação empírica, sobre o que se constata como sendo o domínio do factual. A ciência remete-nos sempre a um mundo contingente, pois sempre traça uma noção de mundo cujos contornos são determinados pelo modo como seu

⁴¹ Em sua obra *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Hertz mostra que diferentes construções científicas podem explicar o mesmo domínio dos fatos. Visando fornecer à comunidade científica critérios lógicos para a escolha da construção mais adequada, O autor desenvolveu sua concepção de modelo lógico das teorias científicas, se constitui numa chave importante à compreensão da concepção de linguagem de Wittgenstein. Segundo ele, a aceitação de um modelo deve obedecer ao preenchimento de três requisitos formais: o primeiro afirma que “todos os nossos modelos devem ser logicamente admissíveis (*logische zulässige*), ou, em resumo, ser admissíveis (*zulässige seien*)” (Hertz, 1996, p.68). Tal requisito postula a necessidade de todo modelo ter uma consistência lógica. O segundo é que “nossos modelos sejam corretos (*richtig seien*)” (p. 68). O terceiro é que todo modelo deve se mostrar exato e simples em suas definições. Esse critério incide sobre a conveniência (*Zweckmäßigkeit*) do modelo, que ocorre na direta proporção em que apresentar o maior número de características essenciais do grupo de objetos representado, e ao mesmo tempo o menor número de relações vazias ou supérfluas que ele subsumir (Hertz, 1996, p. 68).

conteúdo se apresenta momentaneamente – inclusas nessa definição as conseqüências (previsões) que podemos extrair dos fatos em sua disposição atual. Nessa perspectiva, todo o conjunto de previsões é um produto rigorosamente contingente à ordem factual que ora se configura.

As ciências fazem um inventário daquilo que pertence ao mundo, procurando prever quais fatos devem constituí-lo no futuro. No entanto, Wittgenstein afirma que essa delimitação nos lança constantemente na busca de ir além dela. A aleatoriedade que marca o mundo *como* nós o encontramos é responsável pelo brotar de uma instigante suspeita de cunho filosófico: há no mundo “algo de problemático a que chamamos de seu sentido” (Wittgenstein, 1984, 11/06/16). Reduzido a tudo o que é o caso, ao campo daquilo que por definição é contingente, o mundo parece sempre se mostrar destituído de qualquer sentido. Nesse contexto, “sentido” denota algo que extrapola o âmbito das proposições e sua relação com o domínio dos fatos observados. A ciência nos lança em um mundo de descrições e justificativas que, ainda que extremamente articuladas, não se mostram capazes de nos fornecer uma chave para desvelar o sentido do mundo e da vida. Assim, Jacques Bouveresse assinala esta convicção de Wittgenstein: “a ciência não nos fornece nada além de um modo apropriado de *descrever* os fenômenos, mas nenhum meio de *explicá-los* no sentido forte do termo” (Bouveresse, 1971, p. 24). Em suma, Wittgenstein acredita que a possibilidade que a ciência nos fornece de compreensão do mundo é sempre periférica em relação ao cerne que, efetivamente, possuem o mundo e a vida: “sentimos que mesmo que todas *possíveis* questões científicas venham a ser respondidas, nossos problemas vitais não serão minimamente tocados” (*Tractatus*, 6.52). Ou, conforme salienta Schopenhauer, que muito influenciou o autor do *Tractatus*:

...é que nenhuma ciência no sentido exato da palavra (quero dizer um conjunto de conhecimentos sistematizados com a ajuda do princípio de razão) está apta a fornecer uma solução definitiva, nem uma explicação completa da realidade; a ciência, com efeito, não poderia penetrar até a essência íntima do mundo; ela não ultrapassa nunca a simples representação” (Schopenhauer, 1986a, p. 63-64).

o sentimento a respeito do caráter periférico da ciência em sua relação com o problema da vida coincide com a presença de um *sentimento* de que o mundo tem um sentido e que deve residir *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” (*Tractatus*, 6.41). O mundo visto como o conjunto daquilo que é o caso reduz-se ao domínio desses fatos e é por natureza incapaz de fornecer qualquer abertura para o seu sentido próprio e para o sentido e da vida. Os fatos são o que são, e assim, os acontecimentos reduzem-se ao domínio daquilo que é efetivo. E o sentido do mundo e da vida deve se colocar num plano que se encontra além dessa esfera.

Ora, a ciência desperta em nós a sensação do contingente, do factual. Guiados por ela assumimos a contingência que sentimos de modo tão impregnante como o elemento que demarca e consubstancia o mundo. Por isso, quando efetivamente compreendida, ela mostra-nos a inexistência de valores absolutos *no* mundo. E, conforme fica implícito na argumentação de Wittgenstein, um valor aparente não é um valor, mas um fato ou um conjunto de fatos. Justamente por esse motivo, ao mesmo tempo em que aponta para a inexistência de quaisquer valores absolutos no mundo, a ciência enseja *o sentimento* de que a única possibilidade da existência de valores se coloca *fora* dos limites factuais. Ela procura sistematicamente nos descrever a constituição do mundo que percebemos, porém é sempre incapaz de satisfazer a seguinte indagação de escopo mais profundo: por que o mundo e não o nada? Por que existe algo?

Sentir *que* (*dass*) o mundo existe, ou simplesmente *que* estamos vivos, significa perceber que a sua constituição factual é periférica em relação ao seu sentido e ao da vida. Sentimos *que* o mundo existe e que sua existência é algo anterior ao modo *como* ele se configura diante de nós. A história das ciências naturais sistematicamente mostra que um mesmo conjunto de fatos pode ser compreendido de diversos modos, e que tal possibilidade está sempre aquém da maravilha da existência que ele nos revela. Aquele que apenas percebe o mundo como tudo que é o caso enxerga-o, invariavelmente, com um olhar fragmentado, em de uma perspectiva que o limita. O cerceamento que aqui mencionamos é aquele que nos prende à busca da compreensão do desenrolar dos acontecimentos com que interagimos direta ou indiretamente. Por mais detalhista que a ciência procure ser, algo sempre lhe escapa e, inevitavelmente, algo sempre se coloca além de toda a explicação que ela possa formular. Nesse sentido, Wittgenstein concorda com Tagore, que sustenta que “o mundo não é átomos e moléculas, nem radioatividade nem outras forças; o diamante não é carbono, nem a luz uma vibração do éter” (Tagore, 2007, p.

86). Já dissemos que esse quadro suscita o nascimento de um sentimento de inquietude, ou seja, certa sensação de que há algo que se coloca além daquilo que experienciamos. Nessa sensação de inquietude reside a gênese das indagações metafísicas sobre o *que* do mundo.

A indignação sobre o *que* do mundo o elemento que permite a eclosão de uma outra concepção, que insere o místico (*das Mystiche*) no horizonte tractatiano: o sentimento do mundo como uma totalidade limitada. Tal sentimento é, genuinamente, um sentimento de espanto, de maravilhar-se com a existência do mundo e da vida. Sentimos que nossos parâmetros sobre o que seja o mundo e a vida transbordam os limites impostos pela ciência – aqueles que coincidem com a concepção do mundo como totalidade dos fatos. É como se o domínio dos fatos representasse uma taça de vinho, cujas bordas não dão conta do vinho com o qual a preenchemos. Os parâmetros presentes no *que* do mundo revelam-se de modo similar à “beleza de uma flor, infinitamente maior que seus aspectos botânicos, ou como o sentido da espécie humana, que não pode ser contido dentro de um simples gregarismo” (Tagore, 2007, p. 112).

Que exista o mundo constitui-se em fascínio que nos arrebatava e nos conduz a vê-lo de uma perspectiva diversa e isso implica que somos capazes de submeter toda a contingência a uma ordem maior que a funda e lhe outorga *um* sentido. Vemos o mundo como uma totalidade limitada e isso significa que não mais o vemos como algo consubstanciado apenas no âmbito daquilo que ocorre; não mais o observamos como algo reduzido a *como* ele é, já que somos capazes de sentir *que* ele é: “O místico não é *como* (*wie*) o mundo é, mas *que* (*dass*) ele seja” (*Tractatus*, 6.44). Como uma totalidade limitada, ele é finito, e mostra-se submetido a *uma* determinação *a priori* que independe daquilo que nele ocorre. O mundo contemplado do ponto de vista de factual, ou seja, como aquilo que é o caso, gera um sentimento de inquietude, que denota o de uma dependência em relação a algo que lhe é externo. *Como* o mundo se mostra conduz-nos a buscar o *que* do mundo, algo que apenas encontramos quando experimentamos o sentimento do mundo como uma totalidade limitada. Tal sentimento é a experiência do místico, isto é, daquilo que é inefável por se colocar fora dos limites do pensamento. Ele equivale à percepção de que o mundo tem um valor absoluto, de que possui um valor que configura um patamar anterior ao domínio dos fatos.

Sempre que pensamos a respeito do mundo como algo que se limita ao conjunto daquilo que ocorre, estamos refletindo sobre uma totalidade que tem seu fundamento na contingência, pois, conquanto logicamente estruturados, os fatos são logicamente independentes. Por isso é que a ciência se revela incapaz de nos fornecer o sentido da vida: de seu ponto de vista, algo pode acontecer e todo o restante que escapa àquele recorte do mundo permanece inalterado. A totalidade factual que encontramos em *como* o mundo se encontra é uma totalidade sempre provisória, volátil, núcleo que, inserido no fluxo temporal dos acontecimentos, é constantemente rompido e alterado por fatos que desaparecem e pela eclosão de novos acontecimentos. Do ponto de vista do mundo como totalidade limitada, tudo o que existe mantém uma relação de dependência com o místico: o *que* do mundo é também o *que* de qualquer coisa que exista e o espanto que perpassa a existência do mundo também se faz presente em tudo que o constitui. Segue-se que “uma pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, nosso próprio corpo, todos estão no mesmo nível” (Wittgenstein, 1984, 12/10/1916), ou seja, todas essas coisas pertencem ao mundo e em todas elas podemos nos maravilhar com o caráter inexplicável da existência. A esse respeito, Wittgenstein (1984, 08/07/1916) afirma:

Seja como for (Wie dem auch sei), em algum sentido e em qualquer caso *somos* dependentes, e aquilo de que dependemos podemos chamar de Deus.

Deus seria, neste sentido, tão somente o Destino, ou o que é a mesma coisa, o mundo – independente de nossa vontade.

Essa dependência alude a tudo o que ocorre no mundo (inclusive o sujeito psicológico, algo que se reduz à esfera dos fatos) e também ao sujeito metafísico, que é o seu limite. Tudo o que se insere na esfera que trata de *como* o mundo se encontra – inclusive tudo o que fixa seus limites – decorre daquilo que é transcendental e que também é transcendente, daquilo o que instaura e o constitui, mas que também lhe escapa (não pertence aos seus domínios). A referência ao Destino como algo que equivale a Deus não contempla qualquer forma de teleologia ou causa necessária nos moldes da teologia tradicional. Wittgenstein parece tão somente afirmar nessa passagem que “Deus não é um ser, mas o nome que damos à explicação dos fatos em um nível superior” (Barrett, 1994, p. 142). Tal interpretação é confirmada pela seguinte passagem dos Cadernos:

Que sei sobre Deus e a finalidade da vida (*den Zweck des Leben*)?
Sei que este mundo existe. (...)
Que há algo problemático nele a que chamamos de seu sentido. Que este sentido não se encontra nele, mas fora dele. (...)
Que podemos chamar de Deus ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo (Wittgenstein 1984, 11/06/1916).

No *Tractatus*, Deus corresponde ao “mais alto”, ao *que* do mundo e da vida, cuja presença nos causa um sentimento de espanto. Desse modo, Ele *não* é um fato que encontramos no domínio do mundo, pois ele não pertence à contingência que é assinalada pelos fatos efetivos. Por isso, “*como* seja o mundo é de qualquer ponto de vista completamente indiferente para o mais alto (*für das Hörere*). Deus não se manifesta *no* mundo” (*Tractatus*, 6.432).

Uma concepção de panteísmo ressoa na visão que acabamos de apresentar: ela expressa uma concepção de Deus que é simultaneamente transcendente, transcendental e imanente em sua relação com o mundo. Vimos que o mundo como totalidade limitada é a expressão do místico e que este coincide com uma experiência que transcende a qualquer explicação, trazendo à tona um sentido que impregna o mundo e a vida. O místico é apresentado como transcendente porque não reside na esfera dos fatos, por isso não podemos falar nada a seu respeito. Experimentá-lo equivale a transcender o domínio dos fatos particulares e quem o consegue é capaz de contemplar o mundo como um todo limitado. Além disso, se o que caracteriza o místico escapa ao domínio dos fatos, então a linguagem não pode dizer nada a seu respeito. Por isso também Wittgenstein o chamar de inefável (*Tractatus*, 6.522): o *que* do mundo é, portanto, transcendente em dois sentidos distintos – é incognoscível e inefável.

Para o filósofo vienense, aquilo que coincide com o místico é também transcendental, uma vez que é condição de possibilidade do mundo, da lógica e de toda contingência que se expressa no modo como esse se configura. Essa condição, portanto, não é pessoal: “Como tudo transcorre, é Deus. Deus é: como tudo transcorre (*Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält*)” (Wittgenstein, 1984, 01/08/1916). Mas o uso que Wittgenstein faz da noção “Deus” não sugere ou supõe a existência de uma deidade, um ser pessoal que cria o mundo e passa a manifestar sobre ele suas intenções sob a forma de uma teleologia implícita à ordem dos acontecimentos. Na verdade, tal condição transcendental, implícita à percepção do mundo como totalidade ordenada, é também

imane a tudo que existe: o espanto que temos diante da constatação da existência do mundo é algo que também pode perpassar a existência do que quer que exista em seu interior. Em outras palavras, aquilo que transcende ao mundo e lhe empresta um sentido transcendental é algo que também o impregna, e faz esse sentido indissociável de qualquer manifestação da vida: “O mundo e a vida são unos (*Die Welt und das Leben sind Eins*)” (*Tractatus*, 5.621), já que: “a vida é o mundo” (*Dass das Leben die Welt ist*) (Wittgenstein, 1984, 11/06/16).

A indagação sobre o *que* do mundo é perfeitamente extensível a todas as manifestações da vida, pois é a própria vida. O questionamento que afirmamos pertinente em relação à existência mundo mostra-se, nesse momento, igualmente cabível de formulação em relação a qualquer fato com que nos deparamos. Assim, a respeito de qualquer acontecimento, podemos indagar: por que isto transcorre assim e não de outro modo? Por que disto? Como observamos, o espanto que ocorre na esfera da constatação da existência de um todo limitado é algo que se estende legitimamente sobre tudo que se encontra presente no interior dessa totalidade. Wittgenstein refere-se de diferentes modos no *Tractatus* e em seus diários a essa condição maior que determina o mundo e a lógica. Além de “Deus”, ela é também chamada de “o místico”⁴², “o inefável”, “o Destino”, e dada a relação interna que mantém com o mundo e a vida, também de “o Mundo”, e “a Vida”.

O sentimento de espanto, ou seja, a sensação de maravilhar-se que é produzida pela percepção do mundo de um ponto de vista da eternidade é algo que preenche tudo que existe e, para o sujeito que é capaz de vivenciá-la, ela mostra-se presente em todo e qualquer fato particular. O sentimento de que existe um sentido no mundo que vai além daquilo que o compõe, e que simultaneamente trespassa tudo o que nele existe, sinaliza, conforme dissemos no início deste capítulo, a presença de um traço panteísta no *Tractatus*. Além disso, na capacidade do *que* do mundo revelar-se em tudo o que o compõe e a vida, identificamos também a relação interna que o panteísmo costuma atribuir ao microcosmo e ao macrocosmo: o espanto de caráter divino que coloca o mundo em destaque, também se

⁴² O termo *das Mystische* aparece em três passagens do *Tractatus*: 6.44, 6.45 e 6.522. Em todas elas, o termo mantém estreita relação com a concepção wittgensteiniana de “Deus”. Em 6.45, a noção designa a experiência que temos de Deus. Refere-se, portanto, à experiência *sub specie aeternitatis* com a qual o sujeito se coloca fora do mundo e o enxerga como uma totalidade limitada. Nos outros dois aforismos, 6.44 e 6.522, aparece como sinônimo da causa sem explicação do mundo e da vida. Em 6.44 “o místico” aparece designando o *que* do mundo, remetendo, assim, à concepção de Deus do *Tractatus*. Em 6.522, “o místico” diz respeito ao inefável, ao que transcende ao domínio dos fatos e sobre o qual nada podemos falar.

afigura presente em qualquer coisa que o constitui. Na medida em que somos capazes de nos maravilhar com a existência do mundo, também estamos aptos a nos contagiar com uma impregnante alegria diante da existência de qualquer coisa que dele faça parte. Em outras palavras, o caráter divino (inexplicável) da vida é algo que também se mostra em todos os acontecimentos que ela nos reserva, de tal sorte que em cada coisa com que nos deparamos se faz presente um mundo, um microcosmo que reflete o macrocosmo, a Unidade de caráter divino e todo-abarcante.

Destacamos que essa relação microcosmo-macrocosmo se mostra também presente no *Tractatus* de outra perspectiva: no caráter divino que também é constitutivo do eu. No aforismo 5.63 do *Tractatus* lemos: “eu sou meu mundo. (o microcosmo)” (*Tractatus*). Nos seguintes, esta passagem é assim elucidada: 5.631 – neste aforismo lemos que no mundo não existe uma unidade a que podemos chamar de “sujeito”; segue-se, em 5.632 – que o sujeito está fora do mundo, ou seja, que ele é seu limite; esta relação é exemplificada em 5.633/5.6331 – o sujeito mantém uma relação com o mundo que é similar à relação que o olho mantém com o campo visual; por fim, em 5.634 – Wittgenstein afirma que “tudo que vemos poderia também ser diferente. Tudo o que, em geral, podemos descrever poderia também ser diferente. Não há uma ordem *a priori* das coisas” (*Tractatus*). Constatamos que 5.63 expressa uma identidade: sendo um ponto sem extensão, o eu metafísico pode ser definido como aquele capaz de envolver, de delimitar o mundo. Assim, dado que não existe uma ordem *a priori* das coisas, então pode o sujeito abraçar aquilo que ele está disposto a aceitar, aquilo que ele reconhece como sendo um fato do mundo.

A situação é similar ao campo visual, formado por aquilo que o olho vê: se o olho fixa sua atenção ininterruptamente em um único ponto, o campo terá sua abrangência reduzida a esse ponto. De modo similar, se o mundo é formado por fatos que obedecem a estruturas determinadas pela substância que o constitui, o mundo do sujeito coincide com o conjunto de estruturas factuais que ele está disposto a admitir. Essa admissão, ele realiza com sua vontade transcendental e é o que lhe confere o caráter de divindade: “Há duas divindades (*Gottheiten*): o mundo e meu eu independente (*unabhängiges Ich*)” (Wittgenstein, 1984, 08/07/1916). Isso significa que sua atitude determina a amplitude que o mundo possui: ele pode ser minguado ou expandido, já que Deus e o *eu* delimitam seus limites como um todo atuando, respectivamente, sobre a totalidade do macrocosmo e do

microcosmo. O exercício criador da vontade do sujeito revela-se na direta proporção em que esta se harmoniza com a vontade de Deus. Isso mostra que o eu mantém com o mundo uma relação simultânea de dependência e independência em que sua vontade se torna independente, na medida em que, com sua atuação, instaura os limites de seu mundo; no entanto ela é também dependente, uma vez que a atuação se dá sobre algo que lhe é dado. O eu pode, com suas ações, escolher entre aceitar ou não os fatos que o mundo lhe oferece e esse exercício volitivo é o que lhe confere o caráter de divindade. No próximo capítulo, voltaremos a tratar da dupla relação que a vontade do sujeito transcendental guarda em relação ao mundo.

Agora examinemos o que Wittgenstein tinha em mente ao caracterizar a verdade do solipsismo como inefável. No aforismo 5.62 do *Tractatus*, ele apresenta do seguinte modo os contornos que envolvem tal verdade:

Esta observação dá a chave para resolver (*zur Entscheidung*) o problema da medida em que o solipsismo é uma verdade.

A saber, o que o solipsismo significa (*Was der Solipsismus nämlich meint*) é plenamente correto, porém é algo que não se pode dizer, antes é algo que se mostra (*sondern es zeigt sich*).

Que o mundo é *meu* mundo se mostra nisso, que os limites *da* linguagem (da linguagem, a única linguagem que eu entendo) (*der Sprache, die allein ich vestehe*) significam os limites de *meu* mundo.

A observação a que o primeiro parágrafo faz referência está no aforismo anterior – 5.61, no qual, conforme já observamos, Wittgenstein traça os contornos da relação interna que une o mundo, a lógica e a esfera do pensamento. Ele afirma que a lógica tem limites que coincidem com os limites do mundo, de tal sorte que o pensamento logicamente estruturado não pode ir além desses limites. Assim, tudo o que escapa aos limites do mundo e da lógica é impensável e indizível. O segundo parágrafo de 5.62 confirma que é verdadeiro aquilo que o solipsismo pleiteia, no entanto, assinala que tal verdade é indizível, ainda que se mostre no mundo. O terceiro parágrafo traz o conteúdo dessa verdade, a saber: que há uma Unidade maior todo inclusiva, de caráter divino, que envolve o sujeito solipsista (transcendental) com o mundo e a vida; que essa relação de identidade entre o macrocosmo e o microcosmo se mostra presente em tudo o que esta Unidade abarca, estendendo-se também sobre o domínio da linguagem e do mundo que o sujeito engendra.

Por isso, *o* mundo e o mundo do sujeito são um só; da mesma forma que *a* linguagem e a linguagem do sujeito também são unas.

Nos diários de 1914-1916 a elucidação daquilo que o sujeito solipsista pretende dizer se dá do seguinte modo:

Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo.
De fato, existe apenas uma alma do mundo (*Es gibt wirklich nu reine Weltseele*), aquela que preferencialmente chamo de *minha* alma, de tal modo que apenas eu concebo o que chamo as almas dos outros.
A observação anterior oferece a chave necessária para decidir em que medida é o solipsismo verdadeiro.
Há muito tempo sou consciente da possibilidade pessoal de escrever um livro ‘O mundo tal como o encontrei’ (*Was für eine Welt ich vorfand*) (Wittgenstein, 1984, 23/05/1915).

Nessa passagem, a verdade do solipsismo é caracterizada como sendo o aspecto divino do sujeito, ou seja, como sua capacidade de criar a linguagem e fixar com seu uso os limites do mundo. A possibilidade de fixar os limites da linguagem e também de poder conceber “as almas dos outros” deriva da atitude que o *eu* assume em sua relação com *o mundo com que se defronta*. A alusão à redação de um livro capaz de descrever o mundo que tal qual o sujeito *encontra*, indica que o mundo possui uma existência autônoma em relação ao sujeito. Isso apenas reitera que a verdade solipsista não coincide com o egoísmo radical que isola o *eu* de tudo o que existe, – conforme define a tradição filosófica desde Descartes até Schopenhauer – mas enseja a capacidade de o sujeito metafísico determinar as fronteiras do mundo na direta proporção em que é capaz de aceitar o que ele lhe oferece. Desse modo, a verdade do solipsismo remete à harmonia que as ações do sujeito metafísico expressam em sua relação com o mundo e, por extensão, com o místico oferecido pela existência do mundo ao *eu* transcendental.

Enfatizamos que a questão tractatiana sobre a verdade do solipsismo traz de forma embrionária a noção de “proposição gramatical” que Wittgenstein irá desenvolver após os anos trinta. O autor diz que as afirmações solipsistas são verdadeiras, no entanto são indizíveis. Segundo o *Tractatus*, as proposições da linguagem a que podemos chamar de verdadeiras são aquelas que expressam algo efetivo da realidade; dessa forma, a verdade de uma proposição nada mais é que a subsistência de uma relação de correspondência entre ela e o fato representado, sendo, nesse sentido, garantida pelo que é o caso. O *Tractatus*

menciona ainda as proposições da lógica, – as tautologias – que são invariavelmente verdadeiras, não expressando nada a respeito da realidade, pois são vazias de qualquer conteúdo. Ora, no que tange às pretensões semânticas do sujeito solipsista, Wittgenstein nos informa que a afirmação “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” não é uma proposição que se insere dentro do uso legítimo da linguagem, pois pretende falar sobre os limites da linguagem e do mundo. Ocorre que tais limites não são fatos que encontramos no mundo, mas algo cuja existência apenas *se mostra* no domínio dos fatos. Portanto, se a afirmação pleiteada pelo solipsista é verdadeira, esta não o pode ser em virtude de expressar uma correspondência entre ela e um conteúdo factual por ela representado. Tampouco a asserção pode ser verdadeira por pertencer ao campo das tautologias, pois o solipsista pretende com ela afirmar *algo* a respeito do mundo – “algo” que o próprio Wittgenstein reconhece como expressão de uma verdade.

Nos anos trinta, Wittgenstein chama de “proposições gramaticais” algo que lembra o tipo de enunciado que ele atribuiu ao sujeito metafísico na época do *Tractatus*. O autor explica que tais proposições aparentam um conteúdo empírico, – e em certas situações são usadas com a finalidade de descrever esse conteúdo, mas desempenham no interior de determinada prática lingüística (um dado jogo de linguagem) um papel lógico (transcendental), capaz de fixar os limites discursivos dessa práxis. Proposições gramaticais, necessariamente, *não* são bipolares e um exemplo ilustrativo é a proposição “o vermelho existe”, usada na descrição da existência de objetos que possuem a cor vermelha; porém, é possível também o seu uso com o objetivo de estabelecer o significado de uma palavra, ou seja, também usamos “o vermelho existe” como sendo a asserção que nos afirma que “a palavra ‘vermelho’ tem um significado. Quiçá, de modo mais correto: ‘vermelho não existe’ como ‘vermelho não possui significado’” (Wittgenstein, 1967, § 58). Assim, o correto entendimento da proposição solipsista “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” ocorre quando compreendemos que ela não expressa qualquer conteúdo empírico a respeito da linguagem, do mundo ou do sujeito, mas que enuncia o tipo de relação lógica que liga o sujeito, o mundo e a linguagem.

Resta-nos ainda esclarecer um último tópico do solipsismo tractatiano, que se refere ao sentido da seguinte afirmação: “aqui se vê que o solipsismo, quando levado às últimas conseqüências, coincide com o realismo puro (*reinen Realismus*). O eu do solipsismo

encolhe (*schrumpft zusammen*) e torna-se um ponto sem extensão, e a realidade permanece (*bleibt*) com ele coordenada (*und es bleibt die ihm koordinierte Realität*)” (*Tractatus*, 5.64).

Os diários filosóficos de Wittgenstein no período 1914-16 são muito úteis ao esclarecimento do aforismo 5.64, pois a relação entre solipsismo e realismo puro é mencionada em dois momentos distintos dos cadernos: nos dias 02/09/1916 e 15/10/1916. Encontramos no início das anotações do dia 02/09, de modo literal, o que mais tarde seria o conteúdo do aforismo 5.64. Em seguida, lemos estas reflexões sobre a passagem inicial:

Meu mundo é o primeiro e o último! Quero informar a respeito do mundo que *eu* encontrei. (...). Eu tenho que ajuizar o mundo, que medir as coisas. O eu filosófico não é o ser humano, não é o corpo humano, não é a alma humana com suas propriedades psicológicas, mas é o sujeito metafísico, o limite (não uma parte) do mundo. Porém o corpo humano, *meu* corpo principalmente, é uma parte do mundo ao lado de outras partes do mundo como animais, plantas e pedras.

Aqui constatamos que, após a afirmação da relação de identidade entre solipsismo e realismo puro, segue a afirmação da coincidência de meu mundo com o primeiro e único mundo que efetivamente existe. Observamos que esse mundo é dado ao sujeito, e que, portanto, o encontra; percebemos esse mundo tem seus limites ajuizados e medidos pelo sujeito; notamos que o exercício de medir, de traçar fronteiras, é realizado pelo *eu* filosófico ou metafísico, que necessariamente está *fora* do mundo. Por isso, nosso corpo e todo o conjunto de ações que com ele realizamos *no* mundo não difere da totalidade de todas as outras coisas (ocorrências) que subsistem.

Se nos detemos sobre aquilo que Wittgenstein escreveu em 02/09, somos conduzidos a interpretar que “realidade pura” designa a própria esfera dos fatos, ou seja, o conjunto daquilo que é o caso. O sujeito coloca-se fora do mundo, na posição de quem coordena a extensão dos limites daquilo que o mundo é, e nessa idéia ressoa a ilustração da relação que o olho mantém com o campo visual. Desse modo, aquilo que o mundo é, é algo que decorre da vontade numenal do sujeito: é um ato de vontade do *eu* filosófico que estabelece a existência do mundo (que, conforme já vimos, é inseparável de uma organização estrutural realizada pela lógica) e são suas ações que determinam as dimensões (minguadas ou ampliadas) daquilo que é o mundo.

Em outras palavras, o sujeito mensura, ajuíza o mundo e sua conformidade (pela via da práxis) com aquilo que pertence ao domínio dos fatos e determina os limites do mundo. Isso o torna uma divindade independente, cujo poder criador se manifesta em sua capacidade de instaurar aquilo que o mundo é. No entanto, sua independência expressa, conforme mencionamos, uma forma de dependência: sua vontade é livre para criar na direta proporção em que aceita *o* dado, a realidade; por isso, “meu mundo” coincide com o primeiro e o último mundo. Por sua vez, o solipsismo coincide com o realismo puro porque sempre é a pura realidade que se mostra em suas atitudes: o sujeito é sempre um ponto sem extensão que não existe no mundo, sendo todas as suas manifestações empíricas redutíveis ao domínio dos fatos constitutivos do mundo.

Nos diários, no dia 15/10/1916, Wittgenstein registra: “as coisas não adquirem ‘significado’ senão em virtude de sua relação com minha vontade”. Em seguida questiona e esclarece o sentido da sentença “cada coisa é o que é, e não outra coisa (*Jedes Ding ist, was es ist, und kein ander Ding*)”. Mais adiante, sugere que é o sujeito quem dá aos diversos animais o seu espírito (*seinen Geist*), no intuito de se harmonizar com a vontade do mundo. Por isso o autor ressalta que “meu corpo está no mesmo nível que aquele da vespa e da serpente”. As reflexões desse dia se encerram-se com a seguinte afirmação:

Segui até aqui este caminho: o idealismo separa o homem do mundo enquanto único; o solipsismo separa a mim como único. Por último, vejo que eu também pertencço ao resto do mundo. De um lado, então *nada* permanece; de outro lado, *o mundo*, como algo único (*Seite bleibt also nichts übrig, auf der anderen als unik die Welt*). Segue-se que, levado às últimas conseqüências, o idealismo conduz ao realismo.

Esse parágrafo sugere que a afirmação de uma identidade entre o solipsismo e o realismo puro contém forte inspiração schopenhaueriana. No parágrafo sétimo do livro I de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer contrasta a concepção de mundo, por ele delineada nos parágrafos anteriores, com duas outras concepções, por ele chamadas, respectivamente, de “filosofia da natureza” (*Naturphilosophie*) e “idealismo transcendental” (*transzendentalen Idealismus*) (Schopenhauer, 1986a, p. 60-1). Por “filosofia da natureza”, o filósofo frankfurtiano entende os sistemas que retiram gradualmente o sujeito do objeto, assumindo, portanto, o objeto como ponto de partida de tudo que conhecemos.

O conceito de “objeto” ou “matéria” original varia ao longo da história do pensamento. Para Tales e os demais pensadores milésios, do mesmo modo que para Epicuro, Demócrito e Giordano Bruno, tal conceito de “matéria original” coincide com o mundo real (*realen Welt*) (Schopenhauer, 1986a, p. 61); para os eleatas e Espinosa, identifica-se com a noção de substância; para os pitagóricos, é o número; para os escolásticos, é o produto “de uma criação a partir do nada, por meio de um ato de vontade de um ser pessoal distinto do mundo (*durch den Willensakt eines ausserweltlichen, persönlichen Wesens lehren*)” (Schopenhauer, 1986a, p. 61). Em geral, Schopenhauer atribui aos diferentes grupos de pensadores a eleição de um estado material primitivo, marco inicial de onde eles retiram de modo progressivo tudo o que existe até chegar ao sujeito e ao complexo edifício do conhecimento que esse produz. Segundo o autor, manifesta-se em todos esses pensadores uma petição de princípio, pois “o último elo aparece inopinadamente como o ponto onde se fixa o primeiro” (Schopenhauer, 1986a, p. 62). Assim, o ponto de partida requerido é engendrado pelo elemento que fecha a cadeia constitutiva de toda explicação: “a suposta realidade objetiva é um dado puramente mediado e condicionado” (p. 63). Por outro lado, o idealismo transcendental, que Schopenhauer atribui especificamente a Fichte, toma como ponto de partida o sujeito, com base no princípio de razão, porém como esse é tão somente a forma geral do objeto, quando se toma o sujeito como ponto inicial também se coloca o objeto, “sem o qual o sujeito é incognoscível” (Schopenhauer, 1986a, p. 68).

Ao mencionar que realizou um trajeto que se iniciou com o idealismo, passou pelo solipsismo e chegou ao realismo puro, constatando ao final que não saiu do lugar (eles todos coincidem), Wittgenstein concorda com o idealismo, quando afirma que o mundo (seus limites) é produto do exercício da vontade do sujeito. É o sujeito que, com base no místico ou inexplicável – o *que* do mundo – instaura os limites do mundo *como* totalidade dos fatos. Então, o que efetivamente existe é a realidade factual e de um ponto de vista transcendental, um sujeito que coordena *os limites* dessa realidade graças ao exercício de sua vontade. Podemos dizer que o sujeito coordena o mundo *sem fazer parte dele*, por isso, excluindo-se o sujeito, tem-se tão somente a realidade cujos contornos ele instaura.

A autonomia que o sujeito possui no exercício de sua vontade transcendental coloca-o em supremo destaque, mostrando que a afirmação do idealismo conduz ao

solipsismo. No entanto, se por um lado ele instaura e coordena com sua vontade aquilo que o mundo é em sua totalidade, por outro lado o mundo lhe é dado, pois o mundo que ele delimita com suas ações decorre de sua relação com o *que* (inexplicável) do mundo. Há uma realidade pura (transcendental) a que a vontade do sujeito tem que se curvar. Além disso, se o sujeito não pertence ao próprio mundo, cujos limites ele instaura, então aquilo que distingue as visões de mundo preconizadas pelo solipsista e pelo realista – a saber, a existência de um sujeito transcendental – é algo simplesmente indizível. Ambos sempre falam a respeito daquilo que faz parte do mundo, não podendo o sujeito encontrar a si próprio no mundo. Eis porque o solipsismo coincide com o realismo puro.

No próximo capítulo veremos como o sujeito exerce seu papel de divindade fixando os limites axiológicos que atravessam o mundo. Em sua totalidade.

VII – A ÉTICA E A ESTÉTICA SÃO UMA SÓ

“Revolucionário será aquele que puder revolucionar a si próprio (*sich selbst revolutionieren kann*)”.

Ludwig Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*

No segundo capítulo, ao traçarmos os contornos da crise axiológica que permeou a Viena *fin-de-siècle*, vimos que essa não poupou sequer a vida: nas pinturas de Klimt encontramos a expressão de um processo degenerativo que atingiu o próprio sentido da existência. Em contraste com essa negação (vienense) do valor maior da vida, encontramos, na abordagem que Wittgenstein confere à ética e a estética no *Tractatus*, a plena *afirmação* da vida como valor absoluto. Segundo ele, o compromisso com a existência apenas se legitima pela via ética, tendo na estética seu veículo próprio de expressão. Conforme veremos mais adiante, a possibilidade de existência de ambas – ética e estética – está diretamente subordinada ao conjunto de ações que o sujeito metafísico ou solipsista assume em relação ao mundo e a tudo o que existe. É sua atitude que engendra as dimensões que recobrem o domínio dos fatos. O caminho para compreendermos a resposta que Wittgenstein traçou para a crise axiológica inicia-se com a seguinte constatação: aquele que consegue olhar o mundo de um ponto de vista *sub specie aeternitatis* consegue edificar uma vida feliz.

O sujeito volitivo – renúncia e vida feliz

o que Wittgenstein chama de “uma vida feliz” é uma prerrogativa daquele que consegue apreender o mundo como uma totalidade limitada, que é capaz de vivê-lo *como*

um presente que se desfruta *no* presente, por isso possui uma vida feliz. Desse modo, a experiência de se ver o mundo de um ponto de vista da eternidade corresponde a reconhecê-lo como uma espécie de dádiva ou graça que recebemos do Destino, algo que apenas podemos usufruir no tempo presente, e cuja efetivação nos conduz a uma vida feliz.

O ponto inicial para compreendermos como se efetiva uma vida feliz reside em nossa capacidade de nos deixarmos inebriar pelo sentimento de espanto diante da existência do mundo e da vida. Para Wittgenstein, quando somos envolvidos pelo sentimento de contemplação do mundo como uma totalidade limitada, percebemos que “o mundo e a vida são um só” (*Tractatus*, 5.621) e, conforme indicamos no capítulo anterior, tal sentimento brota quando sentimos *que* existe um mundo cuja existência é inexplicável. Esse é o ponto que nos conduz a perceber que também nossa própria vida é um milagre, algo que não somos capazes de justificar.

Quando contemplamos o mundo de um ponto de vista *sub specie aeternitatis*, descobrimos que ele e nossa própria existência são, na realidade, uma dádiva com que somos agraciados. Assim, senti-lo como uma totalidade limitada consiste em apreendê-lo como uma dádiva, algo que é *injustificável* e, por esse motivo, devemos acolhê-lo como uma *graça* do Destino. Observamos que, contemplado de um ponto de vista externo, o mundo, visto como tudo o que é o caso, sempre se afigura como algo contingente, cuja essência mostra-se algo inexplicável. Dissemos anteriormente que todas as explicações que a ciência elabora se revelam sempre periféricas em relação ao cerne da vida, ou seja, elas sempre param em algum ponto que está aquém do *sentido* do mundo. Nesse sentido, o discurso científico está, necessariamente, preso ao *como* do mundo e quando afirmamos “a ciência nos explica o movimento dos planetas com a teoria da gravitação universal”, enunciamos uma sentença cuja fragilidade é manifesta a partir de indagações do gênero “por que existe a gravidade?”, “por que existem planetas?”, ou “por que há um céu estrelado?”. Diante do conhecimento da essência do mundo como algo *inexplicável* cabemos não somente reconhecer e aceitar a vida como um presente, uma oferenda com que fomos e somos agraciados pelo Destino. Nesse contexto, *viver a vida como um presente consiste em não recusá-la*, não opor resistência a ela, respeitar cada uma de suas incontáveis manifestações e aceitá-las de modo uniforme.

Wittgenstein afirma que ter uma percepção do mundo e da vida como um milagre com que somos agraciados conduz-nos a operar uma mudança radical em nossa atitude em relação ao rumo de nossa existência que consiste, substancialmente, em abandonarmos nossa tendência a valorizar certos acontecimentos em detrimento de outros. Contemplar a vida de um ponto de vista da eternidade mostra-nos que não existe qualquer hierarquia entre os fatos, ou seja, constatamos que no âmbito daquilo que é o caso tudo tem igual importância. Lembremos que no âmbito dos fatos não há valor, pois estes são o que são e por isso guardam entre si a mesma insignificância. Em suma, se contemplamos o mundo como uma totalidade limitada, todos os acontecimentos guardam a mesma importância, já que olhamos para eles “como sendo igualmente significantes e insignificantes para nós” (Bouveresse, 1973, p. 104). Não existe, então, hierarquia entre os fatos, tudo tem igual significação, pois tudo compartilha do mesmo milagre e enseja a mesma sensação de espanto causada pelo injustificável. É a descoberta de que os fatos estão dispostos lado a lado no horizonte enseja o que Mário de Andrade chama de “atitude religiosa diante da vida”:

As solicitações da vida é que são muitas e as da minha agora muitíssimas e... Quer saber quais são? Tenho o meu trabalho cotidiano, é lógico. Lições no Conservatório, lições particulares. Mas atualmente as minhas preocupações são as seguintes: escrever dísticos estrambóticos e divertidos prum baile futurista que vai haver na alta roda daqui (a que não pertencço, aliás). Escolher vestidos extravagantes mas bonitos pra mulher dum amigo meu que vai ao tal baile. E escrever uma conferência sem valor mas que divirta pra uma festa que damos, o pianista Souza Lima e eu, no Automóvel Clube, sexta-feira que vem. São as minhas grandes preocupações do momento. Serão desprezíveis pra qualquer idiota antiquado, aguado e simbolista. Pra mim são tão importantes como escrever um romance ou sofrer uma recusa de amor. Tudo está em gostar da vida e ter espírito religioso. Explico melhor: não se trata de ter espírito católico ou budista, trata-se de ter espírito religioso com a vida, isto é, viver com religião a vida. Eu sempre gostei muito de viver, de maneira que nenhuma manifestação da vida me é indiferente. Eu tanto aprecio uma boa caminhada a pé até o alto da Lapa como uma tocata de Bach e ponho tanto entusiasmo e carinho no escrever um dístico que vai figurar nas paredes de um bailarico e morrer no lixo depois como um romance a que darei a impassível eternidade da impressão⁴³.

⁴³ Andrade, Carlos Drummond, *Carlos e Mário: correspondência de Carlos Drummond de Andrade e Mário de Andrade*, Rio de Janeiro, Bem-te-vi, 2004, p. 46.

Como podemos notar, o autor descreve uma atitude de incondicional empenho e entrega a toda gama de acontecimentos proporcionados pela vida, uma atitude que assume que todas as tarefas a que nos dedicamos requerem total empenho e concentração. Desse ponto de vista, não importa se realizamos tarefas acadêmico-literárias ou outras práticas igualmente complexas (por exemplo, apreciar e compreender uma sonata de Bach), ou se nos empenhamos em realizar coisas triviais da vida (a caminhada matinal mencionada por Andrade, o diário exercício de lavar louças, arrumar a cama, regar as plantas do jardim etc.). De acordo com essa atitude, devemos nos deixar absorver por todas as coisas que a vida nos reserva e ainda que assumamos diversas ações quase que simultaneamente, não devemos realizá-las com motivações distintas. É nesse sentido que podemos afirmar, por exemplo, que aquele que arruma sua cama com sentimento de contrariedade ou mau-humor – resmungando contra o ato que então realiza, ou ainda completamente absorto pelos fatos que lhe sucederam no dia anterior – não expressa uma postura religiosa diante da vida. A religiosidade proclamada por Mário de Andrade ilustra o tipo de disposição que Wittgenstein entende como própria do sujeito que vê o mundo como uma totalidade limitada. Sentir o mundo desse modo significa experimentar uma profunda alegria e é capaz de alcançar tal estado de graça aquele que, diante do mistério do mundo, exclama frases como “que maravilhoso que as coisas existam” ou “que extraordinário que o mundo exista” (Wittgenstein, 1993, p. 41).

Aceitar a vida como uma dádiva é então se contagiar com um sentimento de alegria, de contentamento diante de tudo que é o caso. Em outras palavras, é estar envolto por um sentimento religioso, que se difere da prática religiosa convencional. Do fato de alguém estar celebrando diante de um altar uma cerimônia religiosa não decorre que esteja nutrido pelo sentimento religioso da vida. Se durante a celebração o oficiante guarda em si contrariedade, raiva ou ressentimento, ou mesmo se realiza todo o ritual de modo mecânico, então seguramente o sentimento de religiosidade em relação à vida não o impregna durante o cerimonial que conduz. Ao contrário, podemos imaginar perfeitamente alguém que se dedica a todas as tarefas da vida com igual alegria e atenção e afirmar que tal pessoa está impregnada do sentimento de união com a vida. Um exemplo banal: imaginemos alguém que esfrega e encera o chão de sua casa de modo compenetrado e satisfeito com o que realiza, mostrando-se alegre, completamente absorto e des preocupado

com o resultado que surtirá de seu empenho (a limpeza e o brilho do assoalho da residência em que vive). Podemos afirmar que tal pessoa está em sintonia com a fala de Mário de Andrade e com o ideal de vida do autor do *Tractatus*⁴⁴.

Nessa perspectiva, se conseguimos edificar uma vida nesse patamar não nos opomos a ela, porém sempre que preterimos ou privilegiamos alguns fatos em detrimento de outros estamos brigando com ela, agindo contra o fluxo natural do mundo. A esse respeito, diz Wittgenstein em seus diários: “para viver feliz devo estar em concordância com o mundo. E isso se *chama* ‘ser feliz’” (Wittgenstein, 1984, 08/07/1916). Dessa forma, todas as vicissitudes com que nos deparamos possuem igual redundância no mundo. E aqui se introduz outro aspecto que caracteriza a mudança de vida que conduz ao homem feliz, a saber: somente é feliz aquele que é capaz de renunciar tanto aos agrados que a Vida oferece quanto às misérias que ela sempre suscita. Para o filósofo, lidamos no prazer e na dor invariavelmente com as graças que o Destino nos oferta (Wittgenstein, 1984, 13/08/1916). Relacionamos costumeiramente o termo “renúncia” a um movimento que nos afasta da Vida ou de aspectos da Vida, e conforme foi afirmado acima, Wittgenstein associa a vida feliz a uma existência que se abre a todo o conteúdo que a Vida nos oferece. Como é possível que Wittgenstein proponha uma relação interna que una uma atitude de renúncia com a perspectiva de uma vida feliz? Antes de elucidarmos essa questão,

⁴⁴ As reflexões de Wittgenstein sobre valores absolutos harmonizam-se com a perspectiva que ele, de forma apaixonada, ansiou abraçar para sua própria vida durante a elaboração do *Tractatus*. Algumas passagens dos diários secretos (L. Wittgenstein, *Geheime Tagebücher 1914-1916*. Wien: Turia & Kant, 1991) que o filósofo escreveu no *front* da Grande Guerra evidenciam essa afirmação. A seguir, ilustramos alguns dos momentos em que Wittgenstein manifesta a veracidade desta aspiração.

26/08/14: “Ontem decidi *não opor qualquer resistência*, com nada me preocupar daquilo que se passa no exterior, por assim dizer, a fim de preservar minha paz interior”.

08/12/14: “Por que, entretanto, não se poderia viver uma vida destituída de sentido? Como isso se harmoniza com o ponto de vista rigorosamente solipsista? Mas que necessito fazer para que minha vida não seja perdida? Devo ser consciente do espírito – estar sempre consciente”.

07/03/15: “Eu sou consumido pelas circunstâncias contrárias. A vida exterior por inteiro cai sobre mim com toda sua vulgaridade. Sou interiormente cheio de ódio, incapaz de acolher o espírito no eu. Deus é amor. --- Sou como um forno cheio de brasas, repleto de impurezas e imundícies”.

29/07/16: “É difícil renunciar à vida quando já se experimentou o prazer. Eis aqui, precisamente, a consistência do pecado, da vida insensata, da falsa concepção da vida. De tempos em tempos eu me inclino em direção à *animalidade*”.

11/08/16: “Continuo a viver no pecado, ou seja, a viver na desgraça. Estou cansado e sem nenhuma alegria. Vivo em discórdia com tudo que me rodeia”.

12/08/16: “Eu sei o que devo fazer para poder viver feliz. Por que não o faço?”.

devemos ver, – ou melhor, rever – quem é o sujeito capaz de alcançar esse estado (místico) de incondicional entrega à Vida e, conseqüentemente, a felicidade.

Vimos no capítulo anterior que o sujeito solipsista ou metafísico, também chamado de *eu* filosófico, determina com sua vontade os limites da realidade – é ele quem instaura o que as coisas são (incluindo-se todos os signos lingüísticos). Ora, o sujeito metafísico é essencialmente um sujeito volitivo (*das wollende Subjekt*) (Wittgenstein, 1984, 04/11/1916). O seu querer instaura as fronteiras do mundo, sem estabelecer relação com o âmbito fenomênico: “a vontade como fenômeno interessa à psicologia” (*Tractatus*, 6.423). Assim, desejos e manifestações particulares que encontramos no campo empírico não pertencem ao sujeito volitivo, pois fazem parte do sujeito empírico – que, por ser redutível a fatos, simplesmente não existe – por isso, não cabe a atribuição de uma experiência volitiva ao sujeito metafísico. Além disso, também o sujeito (o único que existe) não pode vivenciar nada *no* mundo, já que nas palavras de Wittgenstein, “toda experiência é mundo e não precisa do sujeito. O ato de vontade não é uma experiência (*Alle Erfahrung ist Welt und braucht nicht das Subjekt. Der Willensakt ist keine Erfahrung*)” (Wittgenstein, 1984, 09/11/1916).

Observamos que o que Wittgenstein chama de “ato de vontade” tem dimensões absolutamente transcendentais, porque a vontade numênica não tem a ver com intencionalidade, mas com ações. De acordo com o filósofo, “o ato de vontade não é a causa da ação, mas a própria ação. Não é possível querer sem fazer (*Man kann nicht wollen, ohne zu tun*)” (04/11/1916). Desse modo, a ação que caracteriza a vontade não é gerada uma causa anterior, não é um estado de ânimo que tenciona produzir determinado fato⁴⁵. O ato volitivo “é uma tomada de posição do sujeito em relação ao mundo” (Wittgenstein, 1984, 04/11/1916) e a vontade de que nos fala Wittgenstein é essencialmente transcendental, uma vez que significa a postura que o sujeito guarda em relação ao mundo como um todo, ou melhor, a todo o conjunto de acontecimentos que Deus ou o Destino lhe oferece. Assim, existe uma Vontade maior e anterior *que dá sentido*

⁴⁵ Jacques Bouveresse salienta que, ao apresentar no *Tractatus* a vontade como a atitude que o sujeito metafísico assume em relação ao mundo como totalidade ordenada, Wittgenstein antecipa o cerne da argumentação que, nas *Philosophische Untersuchungen*, será utilizada contra a “ilusão filosófica que apresenta o ato voluntário (*voluntaire*) como um ato precedido ou acompanhado de um ato *de* vontade (*acte de volonté*), um ato interior do qual nós deveríamos necessariamente poder encontrar os traços posteriormente (Bouveresse, 1973, p. 132).

ao mundo e à vida e que quando a vontade do sujeito aceita Deus, harmonizando-se com a Vida, aceitando e vivendo com plenitude aquilo que lhe é ofertado, então o sujeito do querer é um sujeito feliz.

A aceitação do sentido ou Vontade da vida é uma forma de renúncia: renuncia-se ao querer fenomênico, à disposição de sublinhar fatos e expectativas. Conforme mencionamos, a vontade do sujeito pode minguar ou expandir o mundo: quando o sujeito renuncia aos prazeres e sofrimentos que fazem parte da Vida e se permite ser conduzido pelo fluxo factual *que* o mundo coloca diante de si, então seu mundo se expande; se, ao contrário, ele reluta em aceitar o que o mundo lhe reserva, optando por selecionar o que vivencia, ele fixa sua atenção e disposição para vida sobre um conjunto de fatos específicos e limitados. A disposição do sujeito em relação ao mundo torna-o um outro mundo: a despeito do mundo ser um e único, ou seja, independentemente de o mundo ser o primeiro e o último mundo, o mundo do feliz é diferente daquele do infeliz (*Tractatus*, 6.43). As fronteiras do mundo do homem feliz são nitidamente distintas (contemplam uma maior amplitude) em relação àquelas projetadas pelo sujeito infeliz, aquele que reluta em aceitar tudo o que lhe é ofertado pela Vida.

Um autor que nos ajuda a compreender o que Wittgenstein tinha em mente com o ato de renúncia que deve animar o sujeito em sua relação com a Vida é Rabindranath Tagore. Em 1927, o filósofo aceitou discutir o *Tractatus* com os membros do Círculo de Viena, na residência de Moritz Schlick. Foram vários encontros e, em alguns deles, para surpresa de todos, e contrariando todas as expectativas então alimentadas por seus conterrâneos, ele se dedicou a ler a obra poética de Tagore (Monk, 1990, p. 243), indiano, o primeiro não-europeu a ganhar o prêmio Nobel de literatura (em 1913), com seu livro *Gijantali*. Tagore rotula sua poesia de “mística”, com o objetivo de contrastar a visão de mundo que anima o povo da Índia com toda a tradição ocidental.

Ora, podemos imaginar o sentimento de frustração que a atitude de Wittgenstein causou sobre os membros do empirismo lógico, em especial sobre Rudolf Carnap. Conforme sugere Ray Monk (Monk, 1990, p. 243), a atitude de Wittgenstein pode ser interpretada como similar ao alerta que fez a von Ficker: o de que o aspecto mais importante do *Tractatus* estava naquilo que ele *não* havia dito. Isto significa que não foi aleatória a escolha da leitura de poesias de Tagore. Essa opção *mostra* que Wittgenstein

compareceu ao encontro disposto a fornecer aos membros do empirismo lógico um caminho para compreensão do *Tractatus*, considerando que essa senda interpretativa era distinta da chave analítica exclusivamente voltada para os aspectos positivos da obra que eles então privilegiavam. Infelizmente a perspectiva de leitura do *Tractatus* então sugerida por Wittgenstein passou despercebida, não apenas aos olhos de Schlick e seus companheiros, mas também a uma parte substancial de seus futuros comentadores. Nenhum deles parece ter se dado conta do grau de sintonia que a poesia de Tagore revela com o espírito que anima o *Tractatus*.

No que tange à renúncia, o autor indiano afirma que “o que o intelecto é, no mundo da Natureza, nossa vontade o é no mundo da moral. Quanto mais livre e mais ampla ela for, nossas relações morais se tornarão mais verdades, e também mais variadas e maiores. Sua liberdade exterior está em escapar ao domínio do prazer e da dor; sua liberdade interior, em emancipar-se da mesquinhez do próprio desejo” (Tagore, 2007, p. 111). Podemos traduzir essa passagem em um vocabulário wittgensteiniano do seguinte modo: da mesma forma que o pensamento (por meio de todas suas figurações lógicas) é a chave para a compreensão da realidade factual, a vontade (transcendental) também pode se colocar num ponto além de todas as misérias e todos os agrados (sem se agarrar a um ou a outro), aberta à recepção de tudo que a Vida nos oferece. Tanto quem se detém nos sofrimentos e infortúnios do Destino quanto quem se coloca à caça dos prazeres da Vida vive um mundo mingado e sua vontade *não* é livre.

A liberdade aludida por Tagore é a ausência de partição entre nós e a Unidade da qual tudo emana, núcleo do qual também nós somos partes constitutivas: “a vontade tem de se tornar livre de todas as forças contrárias das paixões e dos desejos; e então encontramos Deus no ponto em que ele cria” (Tagore, 2007, p. 125). A liberdade, que ele vislumbra como algo alcançável pela vontade, engendra a idéia de uma abertura para e com o mundo, e manifesta-se quando renunciamos a limitar o horizonte da vida. Para o poeta, “o Ser Supremo vive entregando-se em seu mundo, e eu vivo tornando-o meu” (Tagore, 2007, p. 101). A renúncia conduz-nos a aceitar a Vida de modo pleno e integral; por meio dela, o mundo expande-se, cresce em suas dimensões. Assim, Tagore reitera essa idéia: “Renunciar. A verdade da vida é a perpétua renúncia. A perfeição disso é a perfeição de nossa existência. (...). E então, nosso trabalho é o processo de nossa renúncia: ele é uno

com nossa vida. É como o fluir de um rio que é o próprio rio” (Tagore, 2007, p. 96). Ela é um *ato* de entrega, de harmonia com o fluxo da vida e dos acontecimentos do mundo. Renunciar é, então, abdicar à efetivação de qualquer gesto de mesquinhez e egoísmo que possa subtrair as fronteiras do mundo, pois, no ritmo da harmonia “nos sentimos livres da tirania exercida pela carência de sentido das coisas isoladas” (Tagore, 2007, p. 124).

Do mesmo modo que encontramos no pensamento de Tagore, a renúncia postulada por Wittgenstein não é uma convocação à passividade diante dos fatos. Com ela, o filósofo não nos conclama a uma espécie de não-ação que suspenda nossa interação com as coisas que se apresentam na cotidianidade da vida. Ao contrário, é uma espécie de exortação da Vida, uma alusão a um pleno engajamento com tudo o que o mundo nos reserva. Quando insiste na necessidade da renúncia aos agrados e misérias da Vida, Wittgenstein não está solicitando nossa omissão diante dos acontecimentos. Nem o poderia, se postula que ser feliz é viver com dedicação todas as situações ofertadas pela Vida. A renúncia que ele declara como sendo fundamental para a nossa felicidade é aquela que somos capazes de efetivar diante daqueles acontecimentos que comumente nos excluem da vida *sub specie aeternitatis*. Em outras palavras: a renúncia assinala que não devemos permitir que nossa atenção se fixe sobre um fato ou um conjunto de fatos em detrimento da imensa gama de acontecimentos que a Vida nos dedica. Substancialmente, renunciar consiste em nos afastar de nossa tendência de hierarquizar fatos. A seguir, apresentaremos alguns exemplos que vêm ao encontro dessas idéias.

Imaginemos que o governo de nosso país resolve conceder anistia a um grupo de poderosos empresários que, por não depositarem regularmente há anos suas obrigações trabalhistas, acumulam uma enorme dívida com a Previdência Social. Não nos cabe, diante desse tipo de fato, – caracterizado por Wittgenstein como “miséria da vida” – passarmos dias e dias blasfemando, resmungando a injustiça que cai sobre aquele que cumpre suas obrigações com o poder público. A única atitude correta com a Vida nessa situação consiste em reconhecê-la como algo perfeitamente suscetível no âmbito da cotidianidade da vida política. Além disso, também não devemos nos alienar desse âmbito; devemos conhecer os fatos que constituem nossa vida diária, inclusive o conjunto de acontecimentos da vida política de nosso país. Mas, deles, tudo o que a Vida nos exige é que saibamos avaliar o lugar que ocupam no contexto em que estão inseridos e que sejamos capazes de

nos manifestar sobre eles sempre que formos convocados. Além disso, devemos reconhecê-los como apenas mais um evento transcorrido na complexa teia de acontecimentos que ininterruptamente se desenrolam. Nesse sentido, a frustração com o político que julgávamos de nossa inteira confiança, o ódio ou ressentimento diante do quadro político de nosso país ou ainda o sentimento de indignação com determinadas deliberações de determinada equipe ministerial são exemplos de posturas que, quando tomadas, ilustram que estamos brigando com a Vida, estamos privilegiando certo recorte de acontecimentos e esquecendo-nos de vivê-la em todas as nuances que ela nos oferece. Em síntese, não estamos abraçando a vida *como* um presente.

Um outro exemplo de “misérias da vida” pode ser ilustrado pelo indivíduo que possui um comércio qualquer que, por diversas vezes, já foi roubado. Não cabe ficar se lastimando os bens perdidos ou reclamando da ineficiência do poder público. Cabe a ele aceitar o fato e avaliar quais atitudes podem ser tomadas com o objetivo de mudar o quadro: fazer uma reclamação formal junto aos órgãos de segurança pública, mudar os horários do estabelecimento, colocar câmeras e alarmes no estabelecimento, chamar os meios de comunicação de massa para dar visibilidade à série de ocorrências, contratar seguranças particulares etc. Em último caso, cogitar a própria venda do comércio e a busca de nova alternativa profissional (talvez o estabelecimento do comércio em outro local).

Tampouco devemos nos deter nos agrados que a Vida nos oferece. Devemos vivê-los, mas não reduzir o nosso horizonte à sua realização. Devemos viver os prazeres da Vida tão somente no instante presente em que ocorrem. Quando Wittgenstein defende tal renúncia, propõe que sejamos capazes de não viver apenas em função dos agrados. Tal atitude nutre-se de expectativas, caracterizando um modo de colocar a Vida em suspenso. Não são poucas as pessoas que concentram as atenções de sua vida sobre coisas e atividades específicas, reduzindo todo o horizonte da existência particular ao deleite causado por aquilo que as subtrai do marasmo, do enfado que enxergam como traço característico do restante da vida. Atividades esportivas, artísticas, sociais das mais diversas formas (encontros com amigos, festas etc.) acabam se tornando o “sentido” da existência individual. O homem que vive nessa perspectiva não é livre e nem tampouco é feliz. Sua vontade e seu querer são, invariavelmente, direcionados a um restrito horizonte de fatos, e sua atitude em relação à Vida coincide com o tipo de vida que Schopenhauer

destaca como característico do homem egoísta, preso a um infindável ciclo de desejos/realização/vazio.

Nessas duas formas de renúncia – à miséria associada a toda gama de variados sofrimentos e às diversas formas de agrados que absorvemos ao longo da vida – revela-se uma condição que a vida impõe a todo ser humano que deseja ser feliz: somente pode ser feliz aquele que vive a vida *no* presente. Desse modo, devemos contemplar as coisas do ponto de vista da temporalidade e da contingência, considerando-as pela maior ou menor importância que possuem momentaneamente em nossas vidas, ou ainda pelo grau de favorecimento ou de ameaça que elas nos representam. Desse ângulo, as coisas revelam-se desiguais, sempre mensuradas de acordo com o modo como interagimos com elas. Do ponto de vista da eternidade, ao contrário, todas as coisas são importantes, pois são graças que recebemos do Destino. Além disso, todas são igualmente insignificantes, já que a ocorrência ou não ocorrência de determinado fato não altera que o mundo seja uma totalidade limitada, nem tampouco dissipa nosso espanto diante da maravilha *que é* a existência da Vida. Quem a vive a vida no presente aceita indistintamente tudo que ela oferece e alegra-se com tudo o que, inexplicavelmente, recebe. Sua existência revela-se uma inquebrantável união com o fluxo do devir que o impregna de diversos modos. O poema que abaixo transcrevemos, de uma poetiza medieval indiana, expressa em palavras o significado da atitude que o homem feliz guarda em relação à Vida: aceitação (renúncia) e gratidão:

Eu saúdo a vida, que é como semente germinada,
com um braço que se eleva no ar
e o outro sepultado no chão.
Vida que é uma, em sua forma externa e em sua seiva interior;
a vida que sempre aparece e desaparece.
Eu saúdo a vida que vem e que passa.
Eu saúdo a vida que se revela e que se oculta.
Eu saúdo a vida em suspenso, imóvel como uma montanha,
e a vida do enraivecido mar de fogo;
a vida, tão terna como o lótus e tão cruel como a centelha.
Eu saúdo a vida da mente, que tem um lado na sombra
e outro lado na luz.
Eu saúdo a vida da casa e a vida de fora, no desconhecido;
A vida repleta de prazeres e a vida esmagada por pesares;
A vida eternamente patética, que agita o mundo para
acquietá-lo;

a vida profunda e silenciosa que explode em fragorosas ondas
(autora anônima, *apud* Tagore, 2007, p. 41).

Considerando essa idéia, Wittgenstein (1984, 08/07/1916 e 14/07/1916) alerta que é um grande erro querer viver a vida *no* tempo ou *para* o tempo: “Apenas é feliz aquele que vive no presente, não no tempo”. Ao contrário de quem está preso ao fluxo do tempo, “aquele que vive no presente vive sem crenças e sem esperanças (*ohne Furcht und Hoffnung*)”. Para ele, viver em função de acontecimentos passados ou alimentando expectativas ou temores a respeito do que o futuro reserva (ou que ao menos aparenta nos reservar) é viver a existência com reservas, absorto pelo ressentimento e pelo medo. Da mesma forma, aquele cuja alegria maior se constitui em saudosamente recordar eventos passados não está aberto a receber o presente da Vida. Tal idéia também se aplica a quem vive a remoer mágoas e ressentimentos, construindo uma existência em função do tempo, edificando uma vida pautada na desarmonia com o mundo. Assim, sempre que nos permitimos viver *no* tempo ou *para* o tempo somos infelizes. Ser feliz é, então, prerrogativa daquele que simplesmente se entrega a aceitar sem relutância tudo que o Destino lhe oferece. A vida no presente é a vida *sub specie aeternitatis*, a única capaz de pleno envolvimento com a experiência presente.

A estreita relação que se estabelece entre a vida no presente e a possibilidade de se alcançar a felicidade é a chave para que elucidarmos o aforismo 6.431 do *Tractatus*, que aparenta maior dificuldade de compreensão: “a morte não é um acontecimento da vida. Não se vive a morte”. Dessa forma, aquele que a teme – por exemplo, de forma crescente na direta proporção do avançar de sua idade – não vive a vida em sua plenitude, não considera a vivência de um ponto de vista da eternidade, é alguém que não foi capaz de entender o sentido da vida. A esse respeito, Wittgenstein (1984, 08/07/1916) afirma: “Para a vida no presente não há morte. (...) Para viver feliz é necessário que eu esteja em harmonia com o mundo. É bem isto que *quer dizer* ‘ser feliz’. (...) A crença na morte é o melhor signo de uma vida falsa”. Em outros termos, quem se harmoniza com a Vida aceita os fatos e os vivencia de modo pleno, não teme a morte porque ela simplesmente não existe para ele. Em seu viver só existe a Vida, a plena manifestação do afetivo presente que o espanta no infindável eterno presente. A morte, nesse sentido, é algo irrelevante e ao mesmo tempo significativa, como qualquer outro fato que nos é ofertado pela Vida. Temê-

la é um modo de negar a Vida, de colocar-se numa posição de defesa em relação ao fluxo dos acontecimentos, então prefigurados como algo ameaçador. Ela é, inegavelmente, um acontecimento que a natureza reserva para todos os entes, portanto é algo que o Destino também nos reserva, e que não deve ser contestado ou temido, mas simplesmente aceito.

Ninguém vivencia a morte; do ponto de vista factual, a morte é tão somente o cessar de nossa existência. Quando Wittgenstein diz que o feliz não vive a morte, ele não está dizendo que estes “não morrem. Está dizendo que estes não se preocupam com a morte. Eles vivem os dias. Quando lhes chega a morte, eles morrem. E isso é tudo” (Barrett, 1994, p. 70). Por conseguinte, pensar, temer e tentar protelar o findar de nossa existência é uma forma de não viver. Morrer é cessar a vida, ocorre de dois modos distintos: primeiro, é um tipo de acontecimento que assinala o expirar de nossa existência, configurando algo que não vivenciamos, pois assinala o fim de toda experiência sensível; segundo, como todo temor que alimentamos em relação ao futuro, também o temor da morte é uma forma de falta de compreensão do sentido da vida, portanto uma forma de não viver.

O segundo aspecto acima mostra-se presente em especial na atitude que tomamos diante da morte de alguém de nosso convívio próximo. Na visão de Wittgenstein, a atitude de temor diante da morte é algo condenável, não apenas em relação à nossa própria existência, mas também em relação às pessoas e animais que nos são próximos. Tal tipo de temor é algo muito comum na cultura ocidental: não raro somos informados que alguém que conhecemos abandonou suas tarefas diárias devido à morte de um ente querido. Isso lança certos indivíduos a viverem dispersos nas lembranças do ente falecido e na dor suscitada por tal acontecimento, porém, esse é o tipo de miséria a que devemos renunciar se desejamos viver uma vida feliz. Sabemos que todo ser humano é mortal e negar esse fato a alguém, do mesmo modo que não admiti-lo para nós mesmos, é um modo de se brigar com o fluxo da vida.

Dois acontecimentos na vida de Wittgenstein ilustram o quanto ele procurou sedimentar sua própria vida sobre a visão do lugar da morte em nossas existências. A primeira delas é a atitude que ele manifestou numa carta direcionada a Russell, quando do falecimento de seu pai, em janeiro de 1913:

Meu pai morreu ontem durante a tarde. Ele teve a mais bela morte que eu possa imaginar; sem qualquer sinal de dor dormindo como uma criança! Eu não senti tristeza em nenhum momento durante as últimas horas, mas imensa alegria e penso que esta morte foi a coroação de uma vida inteira (Wittgenstein, *apud* Monk, 1990, p. 72).

O segundo fato diz respeito à própria morte de Wittgenstein. Quando o doutor Bevan lhe contou que teria pouquíssimos dias de vida, Wittgenstein exclamou “bom!”. Na véspera de sua morte, pouco antes de perder os sentidos, a senhora Bevan disse-lhe que seus amigos estavam vindo de Londres visitá-lo, ele pediu para lhes dizer “Diga-lhes que tive uma vida maravilhosa!” (Monk, 1990, p. 579). Ambos os eventos demonstram que Wittgenstein, provavelmente, tenha efetivado a atitude consciente de considerar a morte um fato insignificante e por esse motivo algo repleto de significação, na medida em que também ele se constitui em mais um entre os infindáveis presentes oferecidos pela Vida.

Creemos que Tagore sintetiza de forma plena o que Wittgenstein tem em mente a respeito da relação da vida com a morte:

A vida como um todo jamais leva a morte a sério. Ela ri, dança e brinca, constrói, armazena e ama na presença da morte. Apenas quando destacamos um fato individual de morte vemos a sua desolação e ficamos desalentados. Perdemos a visão da totalidade da vida, da qual a morte é apenas uma parte. É como olhar um pedaço de pano a través de um microscópio: ele parece uma rede – observamos os imensos buracos e trememos em nossa imaginação. Mas a verdade é que a morte não é a realidade última. Ela parece negra, assim como o céu parece azul; mas ela não enegrece a existência, assim como o céu azul não mancha as asas dos pássaros (Tagore, 1994, p. 48)

Outra questão que Wittgenstein alude quando trata da questão das relações entre a vida e a morte, em especial nos cadernos que precederam o *Tractatus*, é a questão do suicídio. Se o medo da morte consiste numa forma de renunciar-se à dádiva da vida, então se compreende porque o suicídio, nas palavras do filósofo, é o pecado capital: nele, o medo ganha contornos absolutos, anulando por completo toda vontade de viver. É verdade que aquele que vive com medo da morte tem uma existência mesquinha, tímida, infeliz; vive uma vida falsa, porém, ainda que minguada em suas dimensões, ele a vive, inegavelmente. Já a atitude suicida caracteriza a *abolição da vida*. Quem a defende e a concretiza conduz seu estado de medo a um patamar capaz de anular por completo a força vital do existir. Na figura do suicida encontramos a plena oposição ao homem feliz. No suicida encontramos o

homem que não é capaz de suportar e conviver com as misérias do mundo. Se o homem feliz não teme e nem se deixar abalar com as vicissitudes negativas com que se defronta em sua existência, o suicida, ao contrário, personifica aquele indivíduo que não suporta a possibilidade da privação das comodidades e os prazeres da vida que antevê e nem tampouco agüenta as diferentes mazelas que lhe são impingidas momentaneamente ou num futuro próximo. Ele não é capaz de renunciar à sua vontade fenomênica e revela-se “o exemplo mais claro de frustração por não ser capaz de controlar os acontecimentos do mundo, por não ser capaz de adaptar-se às misérias do mundo, por viver no tempo e não no eterno presente” (Barrett, 1994, p. 92). Dessas considerações, apontamos três possíveis atitudes em relação à Vida:

- i) o homem feliz que nada teme e nada espera do futuro, e que por isso “atinge o objetivo da existência (*den Zweck des Daseins erfüllt*)” (Wittgenstein, 1984, 06/07/1916);
- ii) o homem que vive um mundo de fronteiras reduzidas, sufocado por seu aprisionamento no tempo, condição que ele manifesta em seu temor pela morte. Nessa atitude revela-se o traço de alguém cuja vida se pauta pelo conflito com a própria vida, mas, que apesar do caráter ilusório de sua existência, é ainda capaz de pressentir que o mundo tem um sentido;
- iii) o suicida, aquele que adota como mote que a vida não tem sentido. A prática do suicídio caracteriza um gesto que afirma que tudo é permitido, e supor que tudo é permitido equivale a pleitear que a vida não tem limites, logo, que não possui sentido (Wittgenstein, 1984, 10/01/1917).

Wittgenstein assume que a vida no “presente – este dom do sentimento de existir que não pode ser recusado, o dom gracioso que a própria vida faz por amor *de si* – não é senão dar ao mundo, de um modo absolutamente original, um contorno, uma amplitude, um volume, uma cor” (Audi, 1999, p. 128). Dessa ótica, o suicídio caracteriza-se como o maior dos pecados porque com ele se nega à vida toda possibilidade de fronteiras ou limites. Voltaremos a tocar na questão do suicídio nas páginas seguintes.

Em resumo, o homem feliz é capaz de obedecer ao seguinte imperativo: “para viver feliz é necessário que se esteja em acordo com o mundo. E isto quer dizer ‘seja feliz’” (Wittgenstein, 1984, 08/07/1916). Ele é capaz de enxergar o milagre da vida e se permitir

ser tomado pela imensa alegria que constitui esse espanto, vivendo inebriado por este sentimento. Além disso, ele é capaz de viver a vida exclusivamente *no* presente, abolindo tanto a geração de expectativas futuras quanto o ato de perder-se em lembranças do passado. Em outros termos, é feliz o sujeito que recebe com serenidade todas as vicissitudes com que se depara em sua existência. A vida é para ele um maravilhoso presente ofertado pelo Destino, já que é capaz de renunciar aos agrados e às misérias que a Vida reserva, vivendo-os tão somente no instante em que eles se manifestam. Uma vida feliz é produto de um perfeito estado de harmonia entre o sujeito e o mundo e sua vontade mostra-se envolvida numa relação de unidade com a vontade de Deus. Ser feliz é, então, uma prerrogativa de um sujeito que assume diante da vida determinada atitude e, desse modo, é o produto de uma escolha. Ser um homem feliz se constitui numa opção daquele que é capaz do pleno *exercício de um querer*: o homem que se deixa conduzir por sua vontade numérica é feliz. Nessa perspectiva, o sujeito solipsista ou metafísico, também pode ser chamado de sujeito ético, uma vez que é o suporte de todos os valores que ancoram o mundo. A seguir, examinaremos no que consiste efetivamente os contornos da ética que Wittgenstein delinea no *Tractatus*.

2. As características da ética do *Tractatus*

Uma característica da ética tractatiana é a ausência de preocupação com o outro, na medida em que esse é sempre entendido como um recorte particular do mundo. “O outro”, que tanto pode designar alguém quanto um grupo/comunidade de pessoas com quem o sujeito convive, é sempre algo que destacamos do mundo, por isso não pertence ao conjunto de preocupações éticas de Wittgenstein. Para ele, a ética não atua no mundo, pois ela não incide sobre os concidadãos com quem partilhamos a mesma herança cultural e axiológica, nem coloca em destaque aqueles com quem partilhamos a mesma herança sangüínea e com os quais dividimos o mesmo teto. Nesse sentido, Wittgenstein (1984, 24/07/1916) afirma: “A ética não trata do mundo. A ética é uma condição do mundo; como a lógica”.

Vimos no capítulo anterior que a lógica baliza toda realidade sem que, no entanto, faça parte dela; que ela preenche todo o mundo sem alterar ou interferir com aquilo que o constitui. O mesmo se aplica à ética: não existem valores (absolutos) no mundo, visto que

todo o conjunto de valores com os quais cotidianamente lidamos são perfeitamente redutíveis a fatos. No mundo existem apenas e tão somente *fatos*. A ética, do mesmo modo que a lógica, é transcendental (*Tractatus*, 6.421), sendo uma condição do mundo. Do mesmo modo que não podemos pensar um mundo ilógico, tampouco podemos viver sem a ética.

Já foi mencionado que a ética não diz respeito à sociedade, e nem a um grupo ou comunidade de indivíduos. Assim, não lhe cabe formular normas específicas para nossa vida em família. Ao contrário, ela nunca interfere *no* mundo, porque ela não diz respeito a quaisquer conjuntos específicos de fatos. Do ponto de vista do *Tractatus*, a ética é sempre uma prerrogativa *exclusiva* do sujeito em sua relação com o mundo como um todo, como podemos observar no trecho abaixo:

Poderia existir uma ética se não existesse outro ser vivo além de mim?

Sim! Se a ética deve ser qualquer coisa de fundamental (*etwas Grundlegendes*).

Se estiver correto neste ponto, não basta para um juízo ético (*etischen Urteil*) que seja dado um mundo.

Considerado em si mesmo, o mundo não é bom nem mal (*Die Welt ist dann na sich weder gut noch böse*).

Com efeito, é necessário para existência da ética (*für die Existenz der Ethik*) que a permanência ou não no mundo de qualquer matéria viva seja algo indiferente. É claro que um mundo em que apenas existe matéria inanimada não é nem bom nem mal. Consequentemente, o mundo dos seres vivos não pode ser em si mesmo bom ou mal.

O bem e o mal apenas se manifestam com o *sujeito*. E o sujeito não pertence ao mundo, mas é limite do mundo (Wittgenstein, 1984, 02/08/1916).

A ética é então um atributo exclusivo do sujeito em sua relação com o mundo e não trata, portanto, da formulação de juízos ou imperativos categóricos; ela também não fixa condutas ou normas de comportamento social ou familiar. Tampouco cabe à ética fixar normas de comportamento a qualquer classe de profissionais (p.ex. médica ou jurídica). A ética que Wittgenstein afigura no *Tractatus* não prescreve ou recomenda que obedeçamos a quaisquer máximas, aliás, nela não encontramos, de modo algum, a *formulação* de máximas. Ela é, essencialmente, uma ética do silêncio lingüístico.

A linguagem lida com fatos – mesmo quando apresenta máximas e normas de cunho moral, está expressando fatos. A ética, por sua vez, não se exprime linguisticamente no mundo, mas *mostra-se* no mundo por intermédio das ações do sujeito. Tais ações dão um

sentido (ou não) ao mundo como um todo e esse sentido (ético) mostra-se impregnando os mais variados fatos com os quais o sujeito interage. Diante da possibilidade de existência de um único ser humano no planeta, a questão ética ainda se colocaria no horizonte deste indivíduo. Ela, portanto, não se reduz às relações que mantemos com nossos semelhantes e às regras de conduta que norteiam nosso convívio. Sua pertinência em nossa vida possui outra dimensão: ela trata do problema do sentido da vida e da própria existência do sujeito. No caso de um hipotético habitante solitário do planeta, do fato de ele viver uma existência absolutamente isolada, privada de contato com qualquer outro ser humano, não se segue que a questão do sentido da vida não se colocaria em seu horizonte, uma vez que a relação sujeito/mundo, ou sujeito/vida, é tudo o que interessa à ética. Obviamente que o problema das relações entre seres humanos é conduzido ao interior da ética, mas isso ocorre de um modo contingente. O mundo nos é dado e o que importa, desse ponto de vista, é como agimos em relação ao *que* nos é ofertado. Assim, podemos respeitá-lo, aceitando-o em sua totalidade; ou fragmentá-lo, aceitando-o apenas em alguns aspectos. É isso o que Wittgenstein tem em mente quando afirma na que “o assassinato estará exatamente no mesmo nível que qualquer acontecimento como, por exemplo, a queda de uma pedra (...) eles serão simplesmente fatos, fatos e fatos e não ética” (Wittgenstein, 1993, p. 40).

Conforme podemos notar, do ponto de vista dos diferentes e relativos sistemas morais, um assassinato, um estupro possuem a máxima importância; porém, do ponto de vista da ética, uma pedra, o crescimento de um pé de salsa numa horta, um assassinato, um adultério ou o perfume exalado pelas flores de um pé de jasmim colocam-se todos no mesmo nível. Todos, igualmente, são importantes e irrelevantes, pois, sinalizam o milagre da Vida, por isso, as possibilidades que se colocam do ponto de vista ético ao sujeito em sua relação com o mundo são: aceitar ou não a Vida. Aceitando-a, concederá igual importância a um assassinato e a aos fatos mais banais e repetitivos com os quais interage. Importante destacar que na relação com o sujeito, o mundo assume uma posição passiva: ele é o dado e é sobre ele que o sujeito *age*. Tal ação o que define aquilo de que trata a ética. O sujeito ético coincide com o sujeito metafísico, ou seja, com o sujeito do querer, com o sujeito volitivo *que abraça ou não a vida*. O sujeito ético dá (ou não) um sentido à sua existência, ato que determina os limites do mundo.

Para Wittgenstein, a questão ética diz respeito à busca, “conforme ele não cansou de sugerir, *daquela forma que necessitamos dar à nossa vida para poder vivê-la com acerto*” (Audi, 1999, p. 26), e o sujeito atribui essa forma ao mundo como um todo, minguando ou expandindo seus limites. Já vimos que não existem valores no mundo, apenas fatos, por isso o mundo, animado ou inanimado, não é nem bom nem mal. No entanto, é lugar comum afirmar que a ética lida com esses valores. Do ponto de vista do *Tractatus*, numa posição diametralmente oposta ao que comumente se costuma postular, não existem valores *no mundo*, pois eles estão numa esfera mais alta e são prerrogativas do sujeito do querer. Isso significa que a vontade, que é a atitude que o sujeito toma em relação ao mundo como um todo, é que pode ser chamada de boa ou má. Dessa forma, bem e mal são criações do sujeito volitivo em sua relação com o mundo. Já vimos que, se o sujeito aceita a Vida, se ele aceita a vontade de Deus, se ele é capaz de viver em harmonia com aquilo que o Destino lhe oferece, então ele é um homem feliz. Segue-se disto que “a vida feliz é boa, e a infeliz má. (...) parece que a vida feliz se justifica por si mesma, que ela é a única adequada” (Wittgenstein, 1984, 30/07/1916).

O sujeito ético, cuja vontade se harmoniza ou não com a Vontade maior da qual ele depende, é o portador do bem e do mal e coloca-se, portanto, numa instância anterior a esses valores. É ele quem produz o bem e o mal, e o faz não no mundo, mas sempre nos limites do mundo. Graças à atitude que o sujeito ético assume, o mundo como um todo será bom ou mau. Uma vida ética, portanto, é uma vida feliz. Uma vida infeliz, ao contrário, caracteriza-se como uma vida má, como uma existência que denota um mundo mau, um mundo cujas fronteiras são determinadas por alguém que reluta em aceitar o Destino. Um mundo mau é, por isso, um mundo estreito, pequeno, sem cor. Quando Wittgenstein diz que a vida feliz é a única adequada, está nos dizendo que existem apenas dois caminhos: ou se é feliz, aceitando tudo o que a Vontade maior nos reserva e harmonizando-se com ela, ou se é infeliz, sedimentando nossa existência nas escolhas do querer fenomênico.

Essa espécie de eudemonismo possui características muito próprias e em nada se aproxima da extensa tradição de éticas de caráter eudemônico que encontramos ao longo da história da filosofia. Sistemas eudemonistas costumam eleger certa propriedade como o traço característico do homem feliz, pretendendo que esse traço *factual* se faça dominante em toda humanidade. Conforme já foi dito, Wittgenstein traça uma separação absoluta entre

a ética e o domínio dos fatos, portanto não são aspectos factuais da conduta humana que assinalam o eudemonismo que se mostra em seu pensamento. Um exemplo pontual do que o filósofo chama de “homem feliz” materializa-se em sua conversa com Maurice Drury, quando mencionou em certa ocasião que ele encontrava em Hadji Mourat, personagem principal de um romance de Leon Tolstoi, uma ilustração do que ele entendia de uma pessoa comprometida com a ética. No romance que leva seu nome, Hadji Mourat é o líder do povo checheno que combate o invasor russo. Convocado pelos russos para uma negociação de paz, comparece, solitário, a um encontro com os líderes russos em suas trincheiras. As intenções russas eram tão somente de fazê-lo trair sua causa por meio de chantagem e suborno, ou matá-lo já no encontro. Pressionado, ele é feito prisioneiro e, ainda assim permanece impassível, inclusive no momento em que é avisado de que será submetido a um sumário fuzilamento. Até o momento de sua morte, não se deixa abalar com a miséria do ato russo, sempre com um semblante absolutamente sereno. Baseados no perfil de Hadji Mourat, temos que o homem feliz é aquele que é forte diante de todas as agruras da Vida, impassível em seu compromisso com ela, sempre a desfrutando de modo pleno, sem se agarrar aos mimos ou aos sofrimentos que esta lhe reserva.

Um traço importante da ética tractatiana em relação ao sujeito reside na afirmação de que *seu mundo é bom*: dizemos um juízo disparatado quando afirmamos que alguém é um homem bom. Na concepção ética do *Tractatus*, não podemos ajuizar que Pitágoras ou São Francisco de Assis se constituem em exemplos do que seja um bom homem, nem tampouco que Adolf Hitler ou George W. Bush ilustrem nossa concepção de pessoas cujas ações *no mundo* podemos chamar de essencialmente más⁴⁶. Todos são redutível a fatos, e a respeito de nenhum deles podemos dizer que praticou ações boas ou más, no sentido absoluto da expressão. Na verdade, podemos dizer sobre eles? Podemos dizer que *os mundos* de Pitágoras e São Francisco de Assis foram bons, pois ambos abraçaram tudo que a Vida lhes ofertou; ambos, cada um em seu tempo com condições próprias, instauraram mundos com fronteiras enormes.

Por outro lado, os mundos de Hitler e Bush são exemplos de mundos minguidos, exemplos pertinentes de seres humanos que edificaram um mundo profundamente infeliz.

⁴⁶ Cyril Barrett ilustra essa idéia com as figuras de São Francisco de Assis, Madre Tereza, Joseph Stalin, Idi Amín e Adolf Hitler (Barrett, 1994, p. 97).

Suas vidas engendram de modo claro, como raramente encontramos na história humana, exemplos de como seriam os contornos de um mundo mau. Nessa observação, ecoa o conteúdo do aforismo 6.43, no qual Wittgenstein nos informa como a boa ou má vontade (*das gute oder böse Wollen*) atua, necessariamente, sobre o mundo como um todo. Ela é transcendental ao mundo e deixa o domínio dos fatos intactos. Ela não atua sobre nada que possa ser expresso pela linguagem, mas apenas sobre o mundo como um todo. Sua atuação é capaz de torná-lo um outro mundo. “Boa vontade” *não* significa “vontade boa”, nem tampouco “má vontade” denota “vontade má”. Em cada par, o primeiro termo remete sempre a uma vontade numênica que envolve o mundo como um todo, mostrando-se presente em cada fato particular. Quando examinamos os segundos termos de cada par mencionado, constatamos que aludem a ações morais, portanto, ao domínio dos fatos. Interessa-nos, aqui, explicitar que as expressões “boa vontade” e “má vontade” assinalam a atitude do sujeito, o querer do sujeito, capaz de tornar *o mundo* bom ou mau. Isso quer dizer que o sujeito ético tinge a vida com cores distintas, instaura fronteiras diferentes, submete-a a valores diversos; ele tem o poder, por meio do exercício de sua vontade, de tornar o mundo um minúsculo e irrelevante grão de areia, ou transformá-lo num todo de dimensões gigantescas, algo que evoca a figura imponente e radiante de uma galáxia.

Outro traço constitutivo da ética proposta no *Tractatus* é o seu *não* comprometimento com a noção de conseqüência: a atitude ética não é um degrau que subimos para obtermos um prêmio ou, em caso de desobediência, sermos castigados:

O primeiro pensamento que associamos à formulação de uma lei ética da forma ‘você deve...’ é: e o que ocorre se não o fizer? É claro, no entanto, que a ética nada tem a ver com o sentido usual de castigo e recompensa (*Strafe und Lohn*). Portanto, a pergunta sobre as *conseqüências* (*Folgen*) de uma ação é irrelevante (*belanglos*). – Ao menos, essas conseqüências não podem ser acontecimentos. Deve haver, decerto, algo de correto na formulação da interrogação (*Denn etwas muss doch an jener Fragestellung richtig sein*). Na verdade, deve haver uma espécie de recompensa e castigo éticos, mas estes devem residir na própria ação (*aber diese müssen in der Handlung selbst liegen*) (*Tractatus*, 6.422).

Para Wittgenstein, somos punidos ou premiados na própria vida que escolhemos viver. Podemos optar por viver num mundo mingüado, sofrendo todas as conseqüências presentes nessa escolha, ou podemos optar por vivermos a vida em sua plenitude, e graças a

essa escolha, sermos felizes. A idéia da projeção e aguardo por conseqüências futuras é característica da atitude do sujeito infeliz, aquele que opta por viver preso ao tempo e não na eternidade. O sujeito é soberano naquilo que escolhe e a escolha não é qualquer forma de mediação; ela é, ao contrário, algo que se mostra em sua atitude diante da Vida. Sua ação já traz inerente todas as conseqüências que com ela advêm, e essas podem ser sintetizadas numa dicotomia – ser feliz ou infeliz.

No capítulo V, sobre a concepção de linguagem delineada no *Tractatus*, mencionamos um “campo de valores absolutos”. Vimos que ele é inacessível à linguagem, ao mesmo tempo em que caracterizamos como legítimas todas as expressões valorativas com que, habitualmente, referimo-nos às pessoas e às ações que essas praticam. Sustentamos, então, que Wittgenstein assumiu no *Tractatus* que estas expressões denotam exclusivamente *fatos*, que todas são legítimas, porém não devemos perder de nosso horizonte a ressalva de que elas se referem sempre a valores relativos, uma vez que eles são redutíveis ao âmbito factual. No entanto, o autor do *Tractatus* assume que valores absolutos *existem* e que dizem respeito à ética, a algo mais elevado, por isso são *inexprimíveis*, já que não pertencem ao campo dos fatos (*Tractatus*, 6.42, 6.421). A seguir apresentamos os valores absolutos de que trata a ética.

O primeiro valor absoluto que se destaca na argumentação do *Tractatus* é a felicidade. A ética que o livro apresenta se resume numa dicotomia: ou se é feliz ou infeliz. Ou o sujeito adota uma atitude em relação ao mundo capaz de torná-lo alguém feliz, ou ele é infeliz. Essa linha de argumentação parece sugerir que a felicidade é o valor supremo que se coloca no horizonte do sujeito. No entanto, “felicidade” não é, do ponto de vista do *Tractatus*, uma conseqüência, um fim que resulte de uma ética com características teleológica e eudemônica. A felicidade que o *Tractatus* menciona é algo que coincide ou não com o modo como escolhemos viver, com o sentido que o sujeito dá ou não à sua vida. A felicidade não é o que se supõe que desfrutaremos se tomarmos determinadas atitudes. Antes disso, ela é *o único caminho adequado* para se viver. “Felicidade” designa a renúncia à vontade fenomênica e a plena aceitação da Vida. Afirmá-la como um valor absoluto é, em última instância, afirmar a Vida como um valor absoluto.

Na *Conferência sobre ética*, proferida em 1929, Wittgenstein fornece três exemplos do que referendam a idéia da vida como um “valor absoluto”. O primeiro deles, também

aludido no *Tractatus* e nos *Cadernos*, é a experiência que temos da existência do mundo, ou seja, o sentimento que nos invade quando constatamos *que* o mundo existe. A esse respeito, Wittgenstein observa: “quando eu o tenho, *maravilho-me ante a existência do mundo*. Sinto-me então inclinado a usar frases como ‘que extraordinário que as coisas existam’, ou ‘que extraordinário que o mundo exista’” (Wittgenstein, 1993, p. 41). Tal experiência, portanto, não é de cunho factual; ela expressa nosso *assombro*, nossa sensação de *estupefação* diante de algo sem explicação, algo que está além de todos os fatos com os quais lidamos, conhecemos ou intuímos. Sentimos *que* o mundo existe, independentemente daquilo que venha a acontecer no âmbito dos fatos e que isso é algo que permanecerá intocado. A Vida, como valor maior, mostra-se ao sujeito e sua consciência abre-se para sentir *que* a existência do mundo é algo inexplicável e que ela possui um valor absoluto. Essa experiência “mostra um exemplo do valor absoluto *o ético*” (Barrett, 1994, p. 80).

O segundo exemplo alude à proteção absoluta que recebemos de Deus quando edificamos nossa existência de um ponto de vista *sub specie aeternitatis*. Trata-se, nesse caso, da “experiência de sentir-se *absolutamente* seguro (*safe*). (...) do estado mental (*the state of mind*) em que alguém se sente inclinado a dizer ‘estou seguro, aconteça o que acontecer nada pode me atingir’” (Wittgenstein, 1993, p. 41). Alguém que possui esse sentimento sabe que é absolutamente invulnerável a todas as misérias do mundo. Quem vive no presente absoluto torna-se indiferente às mazelas e agruras que lhe sucedem, vive-as sem dar uma importância maior a elas, do mesmo modo que vive os mimos que recebe do Destino, sem colocá-los num plano que os destaque em relação aos demais fatos. Essa indiferença faz com que ele não sinta estas ocorrências como misérias – fato que, ao contrário, se sucede como quem as vivencia *no tempo*. O sujeito solipsista é feliz, pois sabe que conta com a proteção absoluta de Deus. Conforme explica Wittgenstein (1993, p. 42), “a experiência da segurança absoluta tem sido descrita com a afirmação de que nos sentimos seguros nas mãos de Deus”. Assim, quem vivencia essa experiência tem consciência de que, independentemente do que ocorra em sua cotidianidade, está em plena harmonia com o Destino ou com a Vida.

O terceiro exemplo trata igualmente de um sujeito que consegue ter a ascensão à perspectiva *sub specie aeternitatis*, nesse caso pelo despertar de um sentimento de culpa, algo que expressa o estado de consciência de quem se dá conta que até aquele momento tão

somente brigou com a Vida, que se dá conta de sua incapacidade de não aceitá-la fez com que infortúnios e misérias tivessem destaque em seu horizonte e, com isso, edificando um mundo de dimensões extremamente pequenas. Isso sinaliza que, de algum modo, pagamos um preço por não aceitar às dádivas de Deus ou do Destino e expressa uma tomada de consciência da irrelevância de todos os fatos que foram destacados do mundo como totalidade. O sentimento de culpa é, nesse caso, positivo, pois expressa uma virada ética na vida do sujeito, isto é, denota um compromisso em não mais privilegiar fatos e a passar a viver em plena harmonia com Deus, sinaliza o compromisso que ele assume com a Vida.

A ética do *Tractatus* diz respeito exclusivamente à relação que o sujeito mantém com o mundo, ou seja, com a Vida e essa relação apresenta essencialmente duas possibilidades: o sujeito pode aceitar a Vida em sua totalidade ou retalhá-la, hierarquizando e selecionando aquilo que quer vivenciar. No primeiro caso, ele edifica um mundo com fronteiras amplas; no segundo caso, ele é o responsável por viver num mundo de dimensões minguadas. Se aceita a Vida, então é um homem feliz; se a rejeita, então é um homem infeliz. O homem feliz vive sempre no presente, não vive a morte e está sempre aberto a tudo que a Vida lhe oferece. Por outro lado, o homem infeliz, ou seja, aquele que rejeita a vontade de Deus, vive no tempo – ou apegado às recordações do tempo passado ou na ilusão do tempo futuro que ainda não é. Um traço importante dessa ética é que no mundo tão somente existem fatos, e os valores (absolutos) colocam-se sempre numa esfera mais alta. O bem e o mal são prerrogativas do sujeito, porque são produtos do modo como ele aceita o milagre da Vida. Assim, o bem e o mal são, nesse sentido, atributos que podemos atribuir ao mundo apenas quando o consideramos como um todo, ou seja, nada que o constitui é bom ou mau, mas o mundo como totalidade é que pode receber este atributo. A ética wittgensteiniana não é teleológica: o sujeito ético não age visando aos frutos ou os eventuais maus agouros que irá colher com seus atos. A Vida é sempre o valor absoluto que se revela em diferentes experiências.

Uma questão que se coloca neste momento e que nos auxiliará a compreendermos melhor a proposta de Wittgenstein, diz respeito às fontes que o teriam inspirado na formulação dessa concepção de ética. Não é um fato raro atribuir-se ao pensamento de Schopenhauer uma influência decisiva nos contornos éticos do *Tractatus*. Isso, no entanto, é algo controverso, visto que a obra de Schopenhauer constitui-se num interlocutor direto

de Wittgenstein, fato que é demonstrado pelas diversas alusões a Schopenhauer e ao freqüente emprego de sua terminologia nos cadernos, em especial no ano de 1916. Contudo, acreditamos que seja Tolstói o autor que exerce a influência mais decisiva em relação aos contornos éticos propostos no *Tractatus*, conforme explicitaremos a seguir.

Em Schopenhauer, a ética é essencialmente a libertação do jugo da Vontade, algo que apenas pode ser feito por um sujeito asceta, imbuído da mais ampla compaixão pelo sofrimento e dor que abarcam a todos os entes. O sujeito ético tractatiano é também austero, aceita todas as vicissitudes da vida com serenidade e paz, porém, não é movido por compaixão, pois a Vida não é sofrimento e dor, mas um milagre, uma dádiva composta também por uma infinidade de fatos. Devemos, aqui, ter em mente a passagem dos cadernos em que Wittgenstein (1984, 02/08/1916) afirma que, tendo a ética relevância, é indiferente a existência de outros seres vivos e isso somente pode significar que não é a compaixão o que move o autor em sua concepção, mas a aliança com a Vida. Ainda que no interior dos fatos que constituem a Vida não raro nos deparemos com dores e sofrimentos, também nos é ofertado alegria, contentamento e espanto, em especial quando se tem boa vontade. A Vida não é miséria, não é sofrimento, embora contenha *também* miséria e sofrimento, algo cuja constatação não tira o imenso espanto que sua existência causa no sujeito metafísico.

Em Schopenhauer e Wittgenstein, a ética liberta, mas para o filósofo de Frankfurt, tal liberdade é uma forma de negação da força motriz da vida, enquanto que para o pensador vienense, é um *ato* que consolida uma plena harmonia com essa inexplicável força motriz. No interior da solução que ambos apresentam para a libertação das diferentes formas de egoísmo, encontramos duas distintas concepções do que seria a vida: conquanto do ponto de vista lógico “nada” e “tudo” sejam sinônimos, do ponto de vista ético assinalam uma profunda ruptura por parte de Wittgenstein em relação ao pensamento de Schopenhauer. A proposta schopenhaueriana abraça o nada, enquanto a proposta wittgensteiniana abraça o tudo da vida. Nessa demarcação, a primeira esboça uma forma extrema de se minguarem os limites do mundo, ou seja, a superação do sofrimento e da dor se dá pela via da fuga da vida, uma via que propõe algo que se aproxima do ato de anestesiá-la a força da vida, ou, quem sabe, colocá-la em suspenso. Na proposta de Wittgenstein, aceitar tudo que a vida oferece coincide com a *valorização* de cada

acontecimento, conferindo-lhes indistintamente suprema importância. Schopenhauer (1986a, p. 442), por sua vez, escreve: “a vida de cada indivíduo (*einzel*), se vista como um todo e em seu conjunto, e quando apenas enfatizamos os seus traços mais significativos, é realmente uma tragédia”.

Ambos falam em renúncia, porém, o seu significado possui para cada um é algo diametralmente oposto. Em Schopenhauer a renúncia é sinônimo de negação da Vontade, ou seja, como aquele ato de “detestar-lhe os prazeres, e não em ter horror aos males da vida” (Schopenhauer, 1986a, p. 541). Em Wittgenstein, a renúncia é uma plena aceitação da Vontade maior, porque a renúncia é um abandono do modo de vida que limita nossa existência, que apequena nosso mundo, gesto que, contudo, não significa uma negação da força vital que se mostra, inexplicavelmente, presente em tudo que nos rodeia, mas a adesão incondicional a todas as suas manifestações. Aqui, renúncia é um tornar-se indiferente aos prazeres e também às dores da vida, o que equivale a aceitá-las de modo incondicional. Em outras palavras, não se trata, de acordo com o autor do *Tractatus*, de anular a força (inexplicável) que aparece subsumida a tudo, mas de abraçá-la, aceitando-a incondicionalmente numa atitude positiva. Diante dela, não devemos ter compaixão, mas experimentar continuamente uma sensação de estupefação e alegria incondicionais com essa dádiva que ininterruptamente se mostra presente em tudo que existe.

A distância que separa a ética tractatiana da concepção ética de Schopenhauer faz-se também presente no modo diferenciado com que ambos refletem sobre o suicídio. Já vimos que em Wittgenstein o suicídio assinala a plena negação da Vida por parte do sujeito. Em Schopenhauer, ao contrário, esse ato é mais uma das diversas formas de afirmação da Vontade, é algo que se manifesta, nesse caso, na postura do egoísta que, incapaz de realizar seus desejos se põe à tarefa de realizar o desejo de findar sua existência. “Aquele que se mata deseja a vida; e está apenas descontente com as condições que lhe coube da vida. Assim, ao destruir o seu corpo, não é ao querer-viver, mas apenas à vida que ele renuncia” (Schopenhauer, 1986a, p. 541). Então, do ponto de vista schopenhaueriano, o suicida estaria igualmente preso à Roda de Ixion, sendo seu gesto mais uma das diferentes manifestações da Vontade. O suicida é, para Schopenhauer, um caso exemplar de manifestação da tendência egoísta que a Vontade nos induz frequentemente; para Wittgenstein, é uma forma completa de negação da Vida, inclusive de toda tendência

egoísta que norteia aquele que vive uma vida infeliz. Vejamos agora em que sentido acreditamos que Tolstoi foi decisivo para a construção da ética tractatiana.

Em 1914, depressivo e convicto de que a proximidade da morte mudaria os rumos de sua vida, Wittgenstein ingressou voluntariamente no exército austríaco no início da Grande Guerra. Em setembro de 1914, num dia de folga na Galícia, ele comprou numa livraria *The Gospel in Brief*, de Tolstoi (1997). Passadas algumas décadas, ele ainda recomendava essa leitura a amigos. Durante a Guerra ele leu e releu ininterruptamente a obra; andava nos campos de batalha com o livro embaixo do braço, o que o tornou conhecido no regimento como “o soldado dos evangelhos”. Anos mais tarde, já professor de Cambridge, ainda costumava recomendar sua leitura e afirmar que esse livro salvara sua vida.

Tolstoi escreveu a obra a partir do ano de 1879, quando caiu em profunda depressão e, segundo ele, encontrou na leitura dos quatro evangelhos do Novo Testamento um sentido para sua vida, pois isso o conduziu à extrema condenação do álcool, do tabagismo, e de toda forma de violência praticada contra animais. Por conta dela, ele passou a trabalhar diariamente na lavoura com os camponeses e, posteriormente, dividiu todas suas propriedades com eles (para desespero da mulher e dos filhos). Um dos aspectos aludidos na obra e que seguramente influenciou Wittgenstein foi a defesa da necessidade do ser humano levar uma vida austera e simples.

Em *The Gospel in Brief*, Tolstoi procura apontar para a solução do problema do sentido da vida que os quatro evangelhos a respeito da vida de Jesus apresentam. Por isso motivo, em momento algum ele discute a suposta divindade de Jesus, tampouco relata a história de seu nascimento ou a história da vida e morte de João Batista. Também seus diversos milagres em Cana e Capernaum são omitidos, assim como os episódios da expulsão de demônios, dos porcos condenados e também os diversos relatos de cura de doentes, o caminhar no mar, a ressurreição de Jesus e qualquer menção à realização das profecias atribuídas a Jesus. Segundo Tolstoi, “estas passagens são omitidas neste resumo porque nada contêm de ensinamentos, mas apenas pretendem ser descrições de eventos (...)” (Tolstoi, 1997, p. 20-21). Os evangelhos *não* são textos de inspiração divina, tampouco seu suposto conteúdo teológico interessa a Tolstoi. Segundo ele, a relevância dos quatro evangelhos reside tão somente no fato (absolutamente não irrelevante) de neles

Tolstoi ter encontrado “uma doutrina que dá um significado à vida” (Tolstoi, 1997, p. 22). Os aspectos judaicos ou ligados à Igreja também foram expurgados, além de qualquer passagem que pudesse relacionar os evangelhos com o Velho Testamento, uma vez que ambas são doutrinas inconciliáveis. Os quatro evangelhos foram unificados num único relato com o objetivo de expressar a propriedade que, de acordo com Tolstoi, possuem de mais fundamental: a revelação do sentido da vida.

O livro divide-se em doze capítulos. No primeiro, é apresentada a idéia de que todo ser humano emana de uma Fonte Suprema e Infinita. No segundo, é trabalhada a idéia de que o homem também está repleto dessa Fonte, por isso deve viver em harmonia com Ela. Duas passagens são emblemáticas nesse capítulo: na primeira, encontramos um relato do conflito de Jesus com judeus ortodoxos: esses estavam indignados com os discípulos de Jesus que, então, comiam cereais em pleno sábado (*Sabbath*), desrespeitando o mandamento mosaico de preservação do jejum no sábado. Indagado, Jesus disse: “se vocês entendessem o significado das palavras de Deus ‘Eu desejo o amor, não o sacrifício’, não acusariam de culpa aqueles que são inocentes. O homem é mais importante que o sábado” (Tolstoi, 1997, p. 46). Na segunda, Tolstoi relata a passagem em que Jesus entra em um templo em Jerusalém e se depara com bois e carneiros sendo vendidos a fim de serem sacrificados, fatos que fizeram com que Jesus dissesse que “a casa de Deus não é o templo de Jerusalém, mas o mundo todo (...) mudem sua vida: não oprimam os estrangeiros, as viúvas e os órfãos, e não espalhem sangue inocente (...) não façam minha casa um covil de ladrões” (p. 51).

No terceiro capítulo, encontramos a afirmação de que a Vida (*The Kingdom of God*) é algo sagrado e que está presente em tudo, “e não em algum tempo ou outro e em algum lugar ou outro” (Tolstoi, 1997, p. 65). No quarto capítulo, Tolstoi afirma que cabe ao homem se harmonizar com essa Fonte de toda vida. No quinto capítulo, lemos que deve sempre prevalecer a Vontade: “...aquele que satisfaz a vontade do Pai está sempre satisfeito e não conhece nem a fome nem a sede. O preenchimento da vontade de Deus sempre satisfaz, recompensando por si mesmo. ” (Tolstoi, 1997, p. 89). No sexto capítulo, ele esclarece que, sendo a vontade de Deus onipresente, segue-se que “como condição para receber a vida verdadeira, deve o homem renunciar (*resign*) à vida falsa” (Tolstoi, 1997, p. 108). No sétimo capítulo, delinea-se o significado da vida verdadeira: “a vida presente é

comida para a vida verdadeira” (Tolstoi, 1997, p. 127). Conversando com ortodoxos, Jesus esclarece que “para vocês, há um tempo e lugar especial para servir a Deus; porém, para mim, não há nenhum (*there is none*). Eu trabalho sempre e em todo lugar para Deus” (Tolstoi, 1997, p. 128). No capítulo oitavo, como consequência, é defendido que “a vida verdadeira é a vida no presente” (Tolstoi, 1997, p. 144). Pois, “no reino de Deus não há nem futuro nem passado” (Tolstoi, 1997, p. 146). No nono capítulo, é reforçado que não se pode viver a vida no presente (a vida verdadeira) quando se opta viver preso às ilusões da vida no tempo. No capítulo décimo, é argüido “para não cairmos em tentação, em todos os momentos da vida, nós devemos permanecer unos com o Pai (*at every moment of life be at one with the Father*)” (Tolstoi, 1997, p. 176). No décimo-primeiro capítulo, lemos que a vida verdadeira nos harmoniza com tudo e com todos os homens. Por fim, no último capítulo, apreendemos que, de acordo com Jesus, “aquele vive uma vida em comum com a vontade do Pai, desprezando uma vida egoísta (*self-life*), não vive a morte” (Tolstoi, 1997, p. 201).

De um ponto de vista wittgensteiniano, podemos sintetizar os doze capítulos de *Os evangelhos resumidos* do seguinte modo: tudo emana de Algo inexplicável; o sujeito deve viver em harmonia com Ele, pois este lhe é anterior; esta Fonte está presente em tudo o que existe; cabe ao homem aceitá-la; deve sempre prevalecer aquela Vontade que independe do sujeito; para isso, o sujeito deve renunciar à sua vida falsa; a vida verdadeira é aquela que se vive no presente; a vida no presente somente pode ser vivida quando somos capazes de renunciar às ilusões da vida no tempo; devemos sempre aceitar tudo que a Vida nos oferta, ou seja, devemos aceitar todos os fatos e vivê-los de forma impregnante; por fim, se somos capazes de vivermos de um ponto de vista da eternidade, somos felizes e não existe a morte em nossas vidas. Encontramos na obra de Tolstoi os principais ingredientes que formarão o corpo da ética do *Tractatus*: o pressuposto de Algo maior que é dado e que se mostra na constatação *que* existe o mundo, e o sujeito que é colocado diante da escolha de aceitar ou não o Inexplicável; a escolha que concretiza uma harmonização do sujeito com a Fonte de tudo o que existe se efetiva com uma *atitude* de renúncia à vida no tempo e todo o conteúdo que ela engendra; o bem e o mal não estão no mundo, mas no tipo de escolha que o sujeito realiza em sua relação com a Vida; é um homem feliz é alcançada por aquele que consegue viver no eterno presente.

Devemos ainda esclarecer duas questões ligadas à ética tractatiana: a primeira, decorrente do que foi exposto nos dois últimos parágrafos, questiona se é conciliável o cristianismo de Tolstoi com o panteísmo⁴⁷ que afirmamos perpassar a concepção de sujeito do *Tractatus* e, por extensão, a ética da qual o sujeito é o portador; a segunda indaga a possibilidade de se extrair dessa concepção de ética alguns exemplos do tipo de conduta comum a alguém que vive de acordo com seus contornos. Sobre a questão a respeito dos elos que permeiam o *Tractatus*, o pensamento religioso de Tolstoi e a visão panteísta, Wittgenstein amplia os horizontes do pensamento de Tolstoi, pois a harmonia que Tolstoi prega entre os homens é ampliada no *Tractatus* para o âmbito de tudo que existe e que, portanto, subsume o sagrado que impregna a existência do mundo. Já encontramos, no entanto, um germe panteísta no relato que Tolstoi elabora dos evangelhos. Na onipresença de Deus e na necessidade do sujeito se integrar harmonicamente nessa Unidade que tudo trespassa; na marcante defesa do sentido da vida como algo que o sujeito encontra, necessariamente, quando aceita a vontade numênica que está presente em todos os acontecimentos (o microcosmo que coincide com o macrocosmo) e no claro comprometimento com a atemporalidade do presente em detrimento do caráter linear do tempo vetorial judaico-cristão, encontramos traços que sinalizam certa simpatia por parte do autor de *Os evangelhos resumidos* com a visão de mundo panteísta. Sobre a questão de condutas que assinalariam o empenho do sujeito em favor da visão de mundo esposada pelo autor do *Tractatus*, cremos que todo e qualquer atitude que se ajuste com os aspectos fundamentais constitutivos de uma ética de cunho panteísta é capaz de ilustrar esta questão.

⁴⁷ Diversos traços de semelhança entre a ética tractatiana e as filosofias orientais de cunho panteísta. nos diversos *koan* do zen-budismo encontramos a defesa da infindável alegria que deve perpassar cada momento da vida do sujeito: “Como isto é maravilhoso, como isto é misterioso! Carrego combustível e extraio água” (Suzuki, D.T., *apud* Fritjof Capra. *O tãu da física*, São Paulo, Cultrix, 1995, p.97). No Tao chinês notamos a enfática defesa da renúncia como caminho que conduz à ordem universal: “pois quando nos abstermos da ação reina suprema a boa ordem universal” (Lao Tse, *Tao te king: o livro do caminho perfeito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, parágrafo 3); “quando estamos contentes possuímos todas as coisas” (*op.cit.*, parágrafo 46). No pensamento hindu, também inúmeras passagens fazem referência à atemporalidade da vida correta, ao caráter horizontal que perpassa todos os fatos, ao exercício de uma renúncia como chave para plena liberdade: “os sábios não lamentam nem os vivos nem os mortos” (*Bhagavad Gita: a canção do divino mestre*, Rio de Janeiro: Record, 1989, cap. 2, parágrafo 11); “... quem não se altera na tristeza nem na alegria e em ambos se mantém firme, é digno da eternidade” (*op.cit.*, cap. 2, parágrafo 15); “... abandonando o desejo da vitória ou da derrota, execute o seu trabalho sem apego ao resultado” (*op.cit.*, cap. 2, parágrafo 57); “que com igual ânimo nem deseje nem despreze os frutos de seu trabalho deve ser considerado o maior renunciante. Uma tal pessoa é livre de qualquer dualidade” (*op.cit.*, cap. 5, parágrafo 3); “na visão de um sábio humilde, não existe diferença entre o brâhmana educado, o elefante, a vaca, nem aquele que come animais” (*op.cit.* cap. 5, parágrafo 18).

Mas, o que seria uma ética panteísta? Sendo Deus uma Unidade todo-inclusiva, então uma vida ética é aquela capaz de mostrar-se em plena harmonia com os demais seres humanos, com toda vida não-humana e com todos os entes inanimados (Levine, 1994, p. 238-9).

Isso pode ser interpretado de um ponto de vista prático? Não matar animais para se alimentar, ou seja, retirar da natureza aquilo que ela própria já oferece como alimento – grãos, legumes, verduras e frutas; não danificar o meio-ambiente; do ponto de vista das relações humanas, aceitar aquilo que a Vida oferece sem se deixar subjugar por nossos desejos e medos; aceitar as mazelas que se sucedem conosco ou à nossa volta sem praguejar; não manipular situações ou pessoas para satisfazermos desejos ou pretensões que apenas traduzem nossa tendência de privilegiarmos determinados fatos etc.; dar igual importância a tudo que a Vida nos reserva e a tudo abraçar com alegria, isto é, com o sentimento de contentamento que assinala o espanto gerado pela constatação *que* o mundo existe; viver a vida de um ponto de vista da eternidade, não permitindo que nos aprisionemos na teia do tempo.

A arte como produto de um olhar feliz

Encontramos no *Tractatus* uma única referência à estética: “É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental (a ética e a estética são uma (*Ethik und Ästhetik sind Eins*))” (*Tractatus*, 6.421). Nos cadernos 1914-1916, observamos a elaboração desse aforismo no dia 24/07/1916: “A ética não trata do mundo. A ética deve ser uma condição do mundo (*Bedingung der Welt sein*), como a lógica (*wie die Logik*). A ética e a estética são uma”. Em ambas as passagens somos conduzidos a um questionamento: qual o significado dessa unicidade? O que Wittgenstein tem em mente quando afirma que a ética e a estética são uma? Seria também a estética, como a ética e a lógica, uma condição transcendental do mundo?

Nos cadernos que precederam o *Tractatus*, verificamos a seguinte resposta a essas questões: “a obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*; e a vida boa (*das gute Leben*) é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Esta é a conexão entre a arte e a ética” (Wittgenstein, 1984, 07/10/1916), a qual parte do pressuposto de que a vida boa é a vida feliz, embasada no exercício de uma atitude ética em relação ao conjunto de todos os fatos

do mundo. Quando aceitamos tudo o que a Vida coloca em nosso horizonte sem contestar, sem sublimar ou privilegiar parte daquilo que é ofertado, então me colonos colocamos em plena harmonia com a Vida, edificando um mundo feliz.

A unidade que perpassa a ética e a estética efetiva-se no caráter transcendente de ambas: as duas não se efetivam no mundo, mas instituem-se na direta proporção em que o sujeito consegue viver o mundo como totalidade que ele observa de fora, e com o qual interage sempre como um todo. O que liga de modo indissolúvel a estética e a ética é que ambas têm como requisito primordial que o sujeito seja capaz de viver o mundo da perspectiva *sub specie aeternitatis*. Dessa forma, o sujeito que vive na atemporalidade do presente tem uma vida boa e encontra na arte a possibilidade de expressar o que vivencia. Ele pode, dada a perspectiva em que se encontra, contemplar os fatos e as coisas do mundo de um ângulo distinto de quem se coloca *no* espaço e *no* tempo. Além disso, consegue “ver as coisas *com (mit)* o espaço e o tempo” (07/10/1916). Sua visão privilegiada permite-lhe ver as coisas no domínio do espaço lógico, ou seja, não apenas no interior de uma fortuita aparição factual, mas no âmbito de suas relações essenciais e não empíricas.

Com essa idéia, Wittgenstein sustenta que o sujeito metafísico pode ver o *que* existe de essencial naquilo que pertence ao mundo, e não apenas o que há de contingente nas coisas e objetos que o cercam. Em outros termos, a unidade da ética e da estética que o *Tractatus* proclama, significa que o sujeito que é feliz pode ver as coisas em sua essência, já que é capaz de discernir que, “como coisa entre outras coisas, cada coisa é igualmente insignificante, e que vista como mundo cada coisa é igualmente significativa” (08/10/1916). O artista deve retirar as coisas de seu aspecto factual, contingente, e mostrar a realidade milagrosa que ela enseja. Sua tarefa primordial é mostrar como o mundo (sua essência última e inexplicável) se faz presente em qualquer coisa, objeto ou fato. Cabe a ele ver e expressar o milagre *que* acompanha cada coisa que existe, e *que* a coloca no mesmo patamar do mundo. Nesse universo, de seu ponto de vista metafísico, o sujeito vê o *que* existe de místico em cada coisa. O espanto, o maravilhar-se que o conduz a instituir o mundo como totalidade, ou seja, como o campo em que ele pode atuar eticamente, faz-se presente na obra de arte com sua presença em todas as coisas que ininterruptamente se colocam no horizonte do artista.

Tagore será útil neste momento para o esclarecimento do significado que Wittgenstein atribuía à estética. Ao escrever sobre a atividade do artista, ele a contrasta com o trabalho do cientista: este “procura um princípio impessoal de unificação que pode ser aplicado a todas as coisas. Por exemplo, ele destrói o corpo humano, que é pessoal, para descobrir a fisiologia, que é impessoal e geral” (Tagore, 2007, p. 39). Como podemos notar, nessa visão o cientista busca o universal no contingente, porém ao fazê-lo ele apequena os fatos e as coisas, que são reduzidos ao domínio do princípio que seu trabalho constrói. Já o artista, é alguém que se esmera em dar aos fatos e às coisas uma dimensão que não possuem como fatos e coisas; alguém que mostra o *que* existe de mundo em cada fato e cada coisa em que coloca seu olhar; alguém que é capaz de encontrar e trazer à tona o que existe de único em cada coisa e que a torna uma com a Unidade todo inclusiva. “A visão do Uno Supremo em nossa própria alma é uma intuição direta e imediata, não baseada em qualquer raciocínio ou demonstração. Ele “não faz como o botânico que generaliza e classifica. A função do artista é particularizar essa árvore” (Tagore, 2007, p. 39-40).

Assim, a ação do artista é genuinamente criativa. Da mesma forma que o sujeito da vontade é uma divindade porque cria a linguagem e instaura (os limites) do mundo, quando no papel de artista vemos que o sujeito metafísico é um criador, capaz de trazer à tona o mundo que existe em cada coisa. Ele as precipita aos olhos daqueles que, presos ao tempo e ao âmbito dos fatos, apenas podem vê-las como coisas e não como mundo. Graças ao trabalho do artista, os limites do mundo ganham dimensões de outro modo inusitadas. Seus olhos “vêm naturalmente um objeto comum como um todo, não o fracionando em partes, mas integrando-o em todas as partes numa unidade conosco mesmos” (Tagore, 1994 pp. 38-9). Como um prisma, a arte *mostra* as cores que se ocultam no branco e, nessa ótica, o deserto mostra que subsume a mesma essência vital que encontramos numa floresta tropical. Por conseguinte, mesmo o ruído repetitivo e ensurdecedor que predomina nas grandes cidades pode inspirar e ganhar os contornos de algo capaz de sempre dizer algo inusitado. “A arte, assim como a vegetação cultivada, indica até onde o homem conseguiu tornar seu o deserto” (Tagore, 1994, p. 44). Em outras palavras: ela indica em que medida conseguimos expandir o horizonte de nosso mundo.

A criatividade do artista expressa, essencialmente, sua felicidade e a arte é, então, privilégio do homem feliz. Isso significa dizer que aquele que a produz “arte” motivado

pelo aplauso que angaria publicamente, pelo reconhecimento popular, não é artista. Tampouco pode receber esse nome aquele que ainda está preso à imitação de outro artista, pois tal tendência significa que ele ainda não consegue ver o mundo como totalidade, mas que ainda o contempla privilegiando um olhar (que não é o seu), portanto é ainda destituído da visão sinóptica que marca o trabalho do artista.

Reiterando o que já afirmamos, o homem feliz vê a beleza *que* é capaz de maravilhar, ou seja, ele enxerga nitidamente o *que* gera a sensação de espanto, e o vê como algo presente em tudo *que* existe. É a união com a Vida, marca do homem feliz, o que engendra o nascimento da arte. Sobre essa idéia, Wittgenstein (1984, 01/08/1916) afirma: “apenas da consciência da *unidade de minha vida (nur aus dem Bewusstsein der Einzigkeit meines Lebens)* nascem a religião - a ciência - e a arte”. Desse modo, a plena união com a Vida nada mais é que o exercício de uma atitude ética em relação a todos os fatos do mundo, e é justamente tal atitude que conduz o sujeito a expressar o místico que há em tudo que o rodeia. No dia 20/10/1916 lemos nos *Tagebücher 1914-1916* lemos: “o milagre artístico (*Das künstlerische Wunder*) é a existência do mundo. Ou seja, que exista o que existe (*dass es das gibt, was es gibt*). Seria a essência da contemplação artística (*der künstlerischen Betrachtungsweise*) observar o mundo com olhos felizes (*mit glücklichem Auge*)?” No dia seguinte a esse questionamento, em 21/10/1916, o filósofo confirma a suposição que engendrara anteriormente: “... há algo, com certeza, na concepção (*Auffassung*) segundo a qual o belo (*das Schöne*) é o objetivo da arte. E o belo é, precisamente, o que faz feliz”. Nesta passagem, “belo” é sinônimo de “vida”, porque ganha os contornos do valor absoluto que impregna tudo que existe e que apenas pode ser desvelado por quem o vivencia, e por esse motivo mostra-se apto a construir um mundo feliz.

Por partilhar com a ética a unidade da perspectiva *sub specie aeternitatis*, a estética também não impõe nenhum corpo de regras que definam seu objeto. Assim como ocorre com a ética, as normas estéticas que encontramos no mundo da cultura têm estatuto relativo, e são perfeitamente mensuráveis e compreensíveis de um ponto de vista factual. A estética não interfere nos fatos, e nem tampouco se faz presente no mundo, logo, também não legisla sobre o que se dá *no* mundo. Como um fato do mundo, uma dada obra de arte em nada se difere de uma pedra, um ato libidinoso ou o saltitar de um lêmure sifaca entre as

árvores das florestas de Madagascar, visto que em todos esses exemplos encontramos fatos. A obra de arte coloca-se, dessa forma, no plano transcendental comum à ética quando exercita sua capacidade de expressar o valor maior da vida, de expressar o belo como valor místico que se faz presente em tudo que existe. Nada podemos ajuizar do ponto de vista estético sobre nenhuma obra de arte, e nesse sentido, é incorreto dizermos “esta peça musical de Beethoven é grandiosa”, porque com essa sentença não estamos enunciando qualquer conteúdo estético (no sentido absoluto), mas algo que é plenamente analisável e por isso mesmo redutível ao âmbito factual. Porém, quando dizemos “o mundo que esta peça musical de Beethoven anuncia é grandioso”, não expressamos a qualquer fato. Com ela aspiramos a algo de mais alto. Estamos diante de uma pseudo-proposição com a qual invariavelmente nos lançamos contra os limites da linguagem na busca de expressarmos linguisticamente aquilo que nos arrebatava para além do domínio insignificante dos fatos. Com ela tencionamos *dizer* sobre o Belo – valor absoluto que acompanha e coincide com a Vida que a tudo impregna. Ocorre que a arte, em sua capacidade de expressar o que se encontra *no* e *além* do factual, fala por si só. Então a estética, do mesmo modo que a ética, também é inefável.

Concluindo este capítulo, faremos também uma breve comparação entre a concepção estética presente no *Tractatus* de Wittgenstein e a os contornos da estética de Arthur Schopenhauer.

Em Schopenhauer, do mesmo modo que se dá com a moral, a arte é um meio de libertação, um instrumento que nos permite, no instante de sua apreciação, nos livrar de todo turbilhão de desejos e carências que nos envolve sem cessar. Na arte encontramos um tipo de vivência em que somos capazes de suspender o tempo e o espaço, olhando para as coisas como elas são. Galgamos, assim, a um estado em que não mais nos encontramos submetidos ao princípio de razão (Schopenhauer, 1986a, p. 280-1). Na contemplação estética somos capazes de conhecer aquilo que diretamente manifesta a Vontade – as Idéias. Para esse autor, “o objeto da arte, cuja representação (*Darstellung*) constitui o objetivo do artista, cujo conhecimento deve preceder e engendrar a obra como seu gérmen e fonte, é uma Idéia no sentido de Platão, e absolutamente mais nada” (Schopenhauer, 1986a, p. 328).

O filósofo frankfurtiano destaca que o artista *não* pode ser visto como alguém que realiza uma imitação da natureza, uma vez que é ele que é capaz de intuir uma Idéia que

necessariamente *ultrapassa* a natureza: os antigos gregos já sabiam que a natureza é por excelência o reino da repetição, e na contemplação estética o sujeito não observa o que se repete exaustivamente sob a gerência do princípio de razão, mas aquilo que é único, que é determinante de toda forma de repetição – as Idéias. Nesse prisma, a estética é o campo em que se *nega* a Vontade: “na contemplação, a representação não está mais a serviço da Vontade; ocorre justamente o inverso, ou seja, a Vontade é que está à sua disposição” (Rosset, 2001, p. 164). O artista transcende, então, todos os impulsos que nos subjugam ao querer; no instante em que se encontra livre do jugo da Vontade, ele pode intuir a Idéia responsável pela objetivação daquilo cuja essência ele foi arrebatado a conhecer.

A estética schopenhaueriana permite-nos saber que a objetivação da Vontade se dá obedecendo a uma hierarquia das Idéias, partindo das coisas imateriais até alcançar seu momento mais alto, – a humanidade. Em outros termos, Schopenhauer propõe uma classificação das artes em função do grau de complexidade das Idéias intuídas, cujos contornos desta classificação podem ser esboçados nos seguintes termos:

- 1) *Arquitetura*: arte a que compete elucidar a essência da gravidade, a coesão, a resistência, a dureza, as propriedades gerais da pedra e a essência da luz;
- 2) *Jardinagem e pintura paisagista*: artes que exprimem a essência da natureza vegetal;
- 3) *Pintura e escultura de animais*: artes que visam a alcançar as Idéias que determinam o reino animal, o grau de objetividade da Vontade que se encontra acima do reino vegetal;
- 4) *Escultura*: arte que trata da natureza humana em sua maior generalidade, retratando a beleza e a graça de um corpo humano;
- 5) *Pintura*: arte que se debruça sobre a natureza humana considerada em sua grande especificidade. É tarefa da pintura conduzir-nos à contemplação do “caráter pessoal do espírito – tal como aparece nas emoções, nas paixões, nas alternâncias de conhecimento e querer – que apenas pode ser descrito pela expressão do rosto e do gesto” (Schopenhauer, 1986a, p. 318);

- 6) *Poesia*: arte que enfoca a natureza humana de um ponto de vista conceitual. Visa a conduzir-nos à intuição de Idéias pelo conceito, pela alegoria;
- 7) *Tragédia*: arte que mostra o grau máximo da humanidade, a saber, aquele em que o homem se dispõe a renunciar ao jugo da Vontade.

A música não aparece nesta classificação porque é nela que Schopenhauer encontra a arte perfeita, aquela criação humana que é a linguagem direta da coisa-em-si⁴⁸. Para ele, a música não expressa nenhuma Idéia, mas a própria Vontade. Vejamos, agora, como este conjunto estético dialoga com a concepção dialoga com a concepção tractatiana de estética.

Tanto em Schopenhauer quanto em Wittgenstein, encontramos a afirmação da arte como expressão de algo maior, único, que ao mesmo tempo escapa da manifestação do contingente e é sua causa. Dessa forma, não é no domínio das coisas como coisas ou da imitação da natureza que a arte se coloca em nosso horizonte; para eles, a arte é um instrumento de libertação, algo capaz de nos conduzir a um olhar que transcende às limitações da realidade factual. Em ambas as concepções, vemos a afirmação da contemplação dos objetos em sua essência, ou seja, em sua unidade anterior às diferentes e contingentes projeções manifestas. Em Schopenhauer, este quadro coincide com a expressão das Idéias platônicas que emprestam a forma ao conteúdo fenomênico; em Wittgenstein, a arte é associada à expressão das incontáveis manifestações do místico que engendra e coincide com a existência do mundo.

Contudo, apesar deste breve ponto de intersecção, a diferença que se interpõe entre as duas concepções da estética também possui os contornos de uma grande cisão. Enquanto Schopenhauer tenciona com sua formulação indicar uma possibilidade de fugaz libertação ao jugo da Vontade, Wittgenstein acredita que a arte é o coroamento da plena união do homem com a Vontade, ou seja, com a Vida, que, ao contrário do que concebe Schopenhauer, não é vista como tragédia ou desgraça, mas como algo maravilhoso que desfrutamos, independentemente das vicissitudes que ela nos reserva. Na concepção wittgensteiniana, à medida em que expressa nossa *comunhão* com o Mais Alto, a arte

⁴⁸ Nesse sentido, Schopenhauer afirma: “Ela se encontra totalmente separada de todas as outras artes. Nela não reconheço a cópia, a repetição de qualquer Idéia própria da natureza do mundo. Além disso, é ela uma arte tão elevada e venerável, tem um efeito tão vigoroso sobre o que há de mais íntimo do homem, que é completa e profundamente entendida por ele como se fosse uma linguagem universal que ultrapassa em clareza até mesmo o mundo da intuição” (Schopenhauer, 1986a, p.357).

escapa em seu significado a qualquer tentativa de descrição, classificação ou hierarquização. Da mesma forma que ocorre com a ética, não existe na estética tractatiana qualquer esboço de classificação, hierarquização ou normalização da obra de arte. Assim, tudo que se mostra em sua formulação é a possibilidade de separação entre o que é arte e o que *não* é arte. Toda expressão do sentido da vida, produzida por alguém cujo mundo é feliz, é arte; toda criação que não tem compromisso com a Vida, não é arte. Dentro desse critério, provavelmente muita coisa a que chamamos “arte” não deveria receber essa etiqueta; do mesmo modo, muita coisa a que *não* chamamos de “arte” deveria recebê-la. Em suma, existem dois patamares: um em que fatos expressam algo que transcende (conquanto lhe seja imanente) à realidade factual, e um outro em que uma imensa gama de objetos denominados “artísticos” têm um sentido relativo ao uso lingüístico que fazemos nos diversos âmbitos da cultura.

Imaginemos uma criança feliz que, vivendo impregnada de pureza e alegria diante de tudo que a vida lhe oferta, se dedica a rabiscar um sol, uma árvore e uma casinha numa folha de papel. Na qualidade de um sujeito cujo mundo tem grandes fronteiras, ela edifica uma maravilhosa obra de arte. Sabemos que Wittgenstein via nas *lieder* de Schubert cristalinas expressões de uma visão de mundo expandida. Também sabemos que as poesias e romances de Tagore, as peças de Shakespeare, toda obra de Dostoiévsky, além dos contos que Tolstoi escreveu nos últimos anos de vida, sem mencionar toda obra musical de Beethoven, Bruckner e Brahms, em especial, constituíam legítimas ilustrações de expressões do valor maior que é próprio da vida. Num plano oposto, conquanto não haja qualquer indicação positiva desta afirmação, – o que lhe confere, portanto, estatuto de mera suposição – cremos que o autor do *Tractatus* não tenha visto nos quadros que Klimt pintou para o salão de entrada da Universidade de Viena nada mais do que meros fatos, ou seja, expressões dos valores relativos de alguém portador de um mundo minguado. *Filosofia* reduz o horizonte de nossas vidas à miséria, ao sofrimento e a uma perpétua ausência de sentido; *Jurisprudência* sugere a idéia de uma justiça eterna, cujo cerne se resumiria à implacável punição de nossa existência; e mesmo *Medicina*, pintura em que encontramos a descrição de um aspecto constitutivo da realidade, – o entrelaçamento da vida e da morte – também anuncia um mundo minguado, uma vez que se mostra comprometido com uma visão destituída de alegria, ou seja, isenta do júbilo que é próprio do homem feliz que age

sempre motivado e em plena harmonia com o espanto *que* norteia a Vida e que se faz indiferente à presença da morte no interior da vida. Nessa ótica, nos três quadros de Klimt encontramos a expressão de um mundo minguado, de dimensões encolhidas, retratado dentro de limites cuja estreiteza beira o minúsculo porte característico de um grão de areia⁴⁹.

⁴⁹ Se tivesse tomado contato com as pinturas de Klimt, Schopenhauer também seguramente as rejeitaria, ainda que por motivos distintos. De seu ponto de vista, a pintura ocupa um dos pontos mais altos da classificação das artes, pois tem como tarefa intuir a Idéia de humanidade, patamar “em que a vontade atinge o mais alto grau da sua objetivação” (Schopenhauer, 1986a, p. 220). A técnica de harmonização das cores e sua correta disposição, assim como a técnica do uso preciso do jogo de luz e sombra, são ferramentas que devem conduzir o artista à exposição da beleza humana e de toda graça que se deposita num olhar ou ainda num gesto. Para o filósofo, nos animais encontramos apenas um caráter genérico. Assim, o caráter manifesto em um cachorro qualquer é o caráter próprio de todos os cachorros. No ser humano, além do caráter genérico – ou seja, aquilo que é próprio da Idéia de humanidade – encontramos também em cada indivíduo um caráter particular. O caráter individual de cada ser humano acompanha o caráter específico próprio da humanidade. Por isso cabe à pintura de qualquer ser humano expressar, além do caráter específico próprio da espécie humana, também o caráter particular de um indivíduo retratado. No caso de um quadro histórico, a pintura deve expressar o caráter próprio da humanidade e o caráter particular de cada indivíduo que participa do quadro. “Portanto as artes que se propõem a representar a Idéia de humanidade têm como seu problema tanto a beleza, própria do caráter da espécie, quanto o caráter individual, que é chamado *caráter por excelência*” (Schopenhauer, 1986a, p. 225). No caso das obras de Klimt, elas não obedecem a esse requisito, visto que são pinturas alegóricas. Na alegoria temos uma abstração, ou seja, o objeto intuído não mais aparece de uma forma direta, mas sempre de um modo mediado, escondido sob uma capa conceitual. Schopenhauer defende que a pintura deve mostrar de modo *imediato* a Idéia intuída pelo artista. Uma pintura simbólica aludiria à necessidade de uma chave, de um código interpretativo, conceitual. Toda obra de arte simbólica impõe a posse de uma ferramenta indispensável à percepção de toda Idéia que se supõe a ela subsumida, pois “o abstrato não pode ser representado imediatamente” (Schopenhauer, 1986a, p. 240). Segundo o autor, se a pintura pode expressar o caráter específico da humanidade e os diferentes caracteres individuais do homem, apenas o pode realizar de modo *imediato*. Ela é uma arte diretamente intuitiva. A arte que lida com pensamentos e conceitos, formulando e criando as mais diversas formas de alegorias – expressões figuradas, metáforas, parábolas – é a poesia.

CONCLUSÃO

O estudo que realizamos sobre o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein dividiu-se em duas partes: na primeira, traçamos um panorama histórico do ambiente cultural vienense em torno de 1900, focalizado de uma perspectiva “*fin-de-siècle*”, para descrever os aspectos principais de três crises centrais no interior desse cenário – as crises da linguagem, do sujeito e dos valores. Na segunda, defendemos a tese de que o *Tractatus* apresenta a resolução de cada uma dessas crises.

A primeira parte com um breve sumário do quadro da derrocada política que se precipitou sobre a dinastia habsburguesa a partir da fracassada revolução operária de 1848. Em seguida, mostramos como em poucas décadas esse fato contaminou todas as instâncias da sociedade austríaca esclarecida, em particular na capital Viena. O paradoxo político de um regime absolutista sustentado por forças liberais, motivadas por seu pavor dos movimentos nacionalistas, engendrou, no seio das classes aristocrata e liberal, uma crise dos valores, que retratamos com base nas pinturas que Gustav Klimt fez para o forro de entrada do edifício da Universidade de Viena; uma crise do sujeito, que tendo em vista a fórmula epistemológica do *unrettbares ich*, precipitou um amplo debate a respeito da consistência e subsistência do sujeito; uma crise da linguagem, que expressou um questionamento da real capacidade significativa da linguagem.

A segunda parte dedica-se ao *Tractatus*. Apresentamos uma leitura da obra que procurando mostrar que as três crises culturais vienenses estão em seu interior na forma das seguintes questões: como é possível a significação lingüística? O sujeito possui uma subsistência perene? Existem valores absolutos? A formulação de cada uma dessas perguntas expressa o elo que Wittgenstein, mesmo em Cambridge, guardou com a Viena habsburguesa. Além disso, deixa claro que as soluções que ele apresentou a cada uma das questões consubstanciaram-se também em soluções a cada uma das crises culturais vienenses.

Em resposta ao questionamento a respeito da real capacidade significativa da linguagem, Wittgenstein apresentou uma nova crítica da linguagem e sua formulação pode ser lida como uma satisfatória solução ao problema da crise da linguagem presente na

Viena fin-de-siècle. Vimos com Mauthner, Hofmannsthal e Kraus, que o que caracterizou essa crise foi o uso indiscriminado da linguagem e a crescente sensação de esterilidade que esse fator gerou. Cresceu nos meios intelectuais vienenses o questionamento sobre a própria capacidade de a linguagem efetivamente falar alguma coisa sobre o mundo e sobre nossas sensações e sentimentos mais particulares. Vimos que em Mauthner e em Hofmannsthal esta manifesta fragilidade foi denunciada como uma propriedade inerente à linguagem, na qual apenas o silêncio poderia se constituir em porto seguro às diferentes mazelas que ela sistematicamente engendra em nossas vidas. Kraus, ao contrário, sustentou que a linguagem seria logicamente perfeita, sendo sua contumaz fragilidade e superficialidade apenas a expressão de um câncer subjacente à cultura vienense.

Wittgenstein, por sua vez, mostra que os enganos que a linguagem produz com seus enunciados não são produtos de um problema crônico subjacente a ela, mas tão somente um fruto do acentuado grau de desconhecimento que guardamos em relação à lógica que torna possível seu funcionamento. Nesse sentido, a solução que ele propõe mostra-se simpática a toda cruzada krausiana em favor da pureza da linguagem, porém, também guarda elementos em comum com Mauthner e Hofmannsthal: seus contemporâneos propuseram a imperiosidade de se guardar o silêncio e, conforme vimos nos dois últimos capítulos, Wittgenstein também procurou ressaltar a importância do silêncio, alternativa que nos três autores é anunciada como alternativa diretamente ligada a uma visão mística da vida. No entanto, diferentemente de Mauthner e Hofmannsthal, ele não propôs o silêncio como uma alternativa cuja afirmação sinaliza a esterilidade da linguagem como sua marca principal, mas procurou mostrá-lo como uma consequência de nossa descoberta da demarcação lógica que fundamenta toda a linguagem existente. Segundo ele, uma vez adquirida a devida clareza sobre os limites internos da linguagem, desaparecem os problemas e as contradições resultantes do uso indevido da linguagem – produto da ausência de nitidez a respeito do âmbito em que a linguagem “entra de férias”. A crítica da linguagem wittgensteiniana mostra que existe um imenso campo sobre o qual podemos usar ilimitadamente a linguagem – o factual – e que apenas no âmbito dos valores absolutos é que deve imperar o silêncio.

O problema da perene subsistência do sujeito foi respondido de forma satisfatória pelo filósofo com a afirmação da subsistência de um sujeito metafísico que se está fora do

mundo. De certo modo, sua resposta tem inegáveis contornos wieningerianos, e como Weininger, ele propôs uma resposta que ultrapassa a simples negação da existência do sujeito no mundo. Vimos que Mach, com sua fórmula do *eu irrecuperável*, sustentava que com o uso dos termos *ego*, *eu* ou *sujeito* não falamos de nenhuma entidade de subsistência perene no mundo, mas tão somente de um feixe de sensações e elementos circunstancialmente arranjados, cuja ligação temporária é convencionalmente associada a eles. E também vimos como Weininger propôs a afirmação de um sujeito metafísico, personificado historicamente na figura do gênio, ou seja, naqueles poucos homens que foram capazes de edificar uma vida *sub specie aeternitatis*, contemplando o mundo e todas as coisas que o constituem como um todo limitado e não apenas como partes circunstanciais de um mosaico. A defesa tractatiana do sujeito solipsista apresenta-o como alguém capaz de dar vida à linguagem e também, na direta proporção em que é capaz de edificar uma vida em plena harmonia com o mundo, de exercer de forma plena o controle dos limites que este possui.

Por fim, o problema axiológico que se cristalizou em Viena sob a forma de um vácuo crescente que subsumiu, inclusive, o próprio significado da vida, ganhou do *Tractatus* uma resposta pautada na Vida como valor supremo, simultaneamente imanente, transcendente e transcendental a todos os fatos do mundo, colocando nas mãos do sujeito a possibilidade de instaurar nos limites do mundo a ética e, com sua atitude, vivenciar o Belo, que coincide com a Vida e expressá-lo no âmbito da arte.

Em nosso estudo, sugerimos claramente afinidades entre o pensamento do autor do *Tractatus* e o panteísmo, visão religiosa muito comum no oriente. Desconhecemos qualquer menção direta que afirme que Wittgenstein conhecesse de perto o pensamento oriental, mas em 1930, no prefácio de um livro que não foi publicado (*Philosophische Bemerkungen*), ele escreveu:

Este livro foi escrito para aqueles que guardam simpatia (*freundlich gegenüberstehen*) com o espírito que animou sua redação. Acredito que este espírito é muito diferente da grande corrente da civilização ocidental européia e americana. O espírito desta civilização se expressa na indústria, arquitetura e música de nosso tempo, também no fascismo e socialismo de nosso tempo – e é estranha e antipática para o autor (*ist dem Verfasser fremd uns unsympatisch*). (...)

Se o típico cientista ocidental (*typischem westlichen Wissenschaftler*) me compreende ou me valoriza (*geschätzt werden*), é algo que me é indiferente,

porque ele que não compreende o espírito com que escrevo. Nossa civilização é caracterizada pela palavra ‘progresso’. O progresso é sua forma, não uma de suas qualidades. Ela é tipicamente construtiva. Sua atividade se fundamenta na construção de produtos cada vez mais complexos. (...)

Não me interessa erguer uma construção, mas ter diante de mim, transparentes, as bases das construções possíveis. (...)

Eu poderia dizer: se o lugar a que quero chegar estivesse ao final de uma escada renunciaria a alcançá-lo. Pois, ali onde quero chegar, devo já realmente me encontrar” (Wittgenstein, 1980, p. 6-7).

Nesse trecho destaca-se, claramente, a aversão de Wittgenstein pelos valores constitutivos do mundo ocidental. No entanto, reiteramos que não conhecemos qualquer menção de sua parte, nem tampouco dos relatos que alunos, amigos e familiares escreveram a seu respeito de uma maior familiaridade com o pensamento oriental⁵⁰. Assim, os traços orientais que podemos vislumbrar em suas concepções de sujeito, da ética e da estética *não* derivam de qualquer contato mais efetivo que ele tenha mantido com a cultura do oriente, mas, provavelmente, da leitura que fez da obra de Arthur Schopenhauer, na qual se destacam o uso de uma terminologia extraída dos *Upanishads* na fundamentação de seu pensamento – “Véu de Maia”, “Roda de Ixion”, “Justiça Eterna” etc., e, principalmente, a clara influência que se faz presente na moral que consubstancia a quarta parte de *Die Welt als Wille und Vorstellung*. É bem provável que Wittgenstein tenha construído certa simpatia pelo que podemos chamar, precariamente, de “espírito oriental” do *Tractatus* por meio da leitura que fez de Schopenhauer em sua adolescência e, provavelmente, da releitura que efetuou nos anos da Grande Guerra, tornando-lhe possível uma “a apropriação às avessas” das idéias desse filósofo.

Em *Wittgenstein’s Vienna*, Janik e Toulmin (1973) sustentam que o *Tractatus* é um livro cuja compreensão passa necessariamente pelo conturbado cenário familiar e existencial da vida de seu autor, e também pelo entendimento das várias constitutivas do ambiente cultural da Viena em torno de 1900. A estreita relação entre o homem e as crises da cultura vienense teria gerado uma obra capaz de superar o cenário de desencanto que apequenava a cidade, e também de sinalizar uma saída para os problemas inerentes à vida

⁵⁰ Ainda que se possa aludir o forte apreço que Wittgenstein nutria pela obra de Tagore, não cremos que possamos supor esse fato como expressão de um efetivo envolvimento com o conhecimento oriental. Embora indiano, Tagore residiu por muito tempo na Europa e fez muito sucesso no continente europeu, sendo, de certo modo, um nome relativamente popular a uma boa parcela da população culta da Europa na primeira metade do século.

de seu autor. Crente nessa idéia, após a publicação do *Tractatus* Wittgenstein procurou por em praticar tudo o que escreveu em sua obra. Desse modo, ele buscou libertar-se da falsa vida vienense (paradigma que também encontrou, de certa forma, presente no meio acadêmico de Cambridge⁵¹): renunciou ao que herdara de seu pai; abandonou os trajes elegantes que até então usara e passou a se vestir de modo “espartano”; com a publicação do *Tractatus* foi lecionar para crianças no interior da Áustria; posteriormente trabalhou como jardineiro num mosteiro beneditino e, antes de voltar a Cambridge, em 1929, ainda construiu com Paul Engelmann o projeto e a casa de sua irmã Elizabeth.

Creemos que esse quadro mostra que não é correto afirmar que o *Tractatus* “é um poema à solidão” (Gellner, 1998, p. 46), nem tampouco sustentar que o livro “foi a simultânea expressão de dois tipos de angústia: aquela do solitário explorador impulsionado dentro de um ‘exílio cósmico’, que se encontra num estado de total solidão; e aquela de *O homem sem qualidades*, destituído de qualquer atributo imposto a ele por suas raízes” (Gellner, 1998, p. 59).

O solipsismo defendido no *Tractatus* não legitima a visão individualista que se tornou mais hegemônica na Europa com a ascensão da classe liberal ao poder, nem tampouco se segue de sua fundamentação lógica que o livro exclua o mundo da cultura de seu horizonte: a cultura, enquanto manifestação da vida, é também um mundo, por isso recebe do sujeito metafísico sua mais sincera e abnegada atenção. Creemos que Wittgenstein, em consonância com Weininger, objetaria à asserção de Gellner afirmando que o sujeito metafísico, por ter uma consciência *não* restrita a certas circunstâncias privilegiadas nem tampouco exclusivamente direcionadas para fragmentos é quem efetivamente respeita e saúda a cultura, sempre abrindo novas possibilidades e engendrando novos caminhos que invariavelmente a expandem e a revigoram. O *Tractatus* não é, portanto, um poema à solidão: ele é um texto austero (como a ética que ele propõe), que convida o leitor – aquele que de algum modo já se encontra familiarizado com as questões que o livro trata – “a jogar fora a escada” do liberalismo e do privilégio ao

⁵¹ Em 1912, em virtude da farta propaganda feita por Bertrand Russell, o grupo de intelectuais de Cambridge que formavam a sociedade os Apóstolos –*the self-consciously elite conversation society* –convidou-o a ingressar como “embrião” (*embryo*), como “alguém sob avaliação para tornar-se um membro” (Monk, 1990, p. 48). Wittgenstein passou a freqüentar as reuniões da sociedade, porém o fez por um breve período, uma vez que nunca gostou do ambiente hostil à vida que encontrou nessas reuniões, sempre repletas de falsa polidez, arrogância e superficialidade.

discurso científico – marcas da edificação de um mundo infeliz – e assumir a atitude (ética) de entrega incondicional à vida que o rodeia de forma intensa, ininterrupta e sempre de maneira inusitada.

BIBLIOGRAFIA

- AUDI, Paul, 1999. *Supériorité de l'éthique: de Schopenhauer a Wittgenstein*. Paris: Presses Universitaires de France. (Collection Perspective Critique)
- AYER, Alfred Jules, s.d.p. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover.
- BARRET, Cyril, 1994. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Trad. Humberto Marraud González. Madrid: Alianza.
- BELLER, Steven (ed.), 2001. *Rethinking Viena 1900*. Nova Cork: Berghahn books.
- BERÉNGER, Jean, 1997. *A history of the Habsburg Empire: 1700-1918*. London: Longman.
- BOGEN, James, 1972. *Witgenstein's Philosophy of Language*. London: Routledge and Kegan Paul.
- BLACK, Max, 1964. *A companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca: Cornell University.
- BLOCK, Irving (ed.), 1981. *Perspectives on Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- BOUVERESSE, Jacques, 1987. *Le mythe de l'interiorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. 9. ed. Paris: Les éditions de Minuit.
- _____, 2004. *Robert Musil: l'homme problable, le hazard, la moyenne et l'escargot de l'histoire*. Paris; L'éclat.
- _____, 2001. *Schmock ou le triomphe du journalisme: le grande bataille de Karl Kraus*. [s.l.]: Seuil.
- _____, 2000. *Wittgenstein, la modernité, le progrès e le declin*. Marseille: Agone. (Collection Banc d'essais)
- _____, 1971. *Wittgenstein: la rime et la raison: science, éthique et esthétique*. Paris: Les Edition de Minuit.
- BREDECK, Elizabeth, 1992. *Metaphors on Knowledge: language and thought in Mahthner's critique*. Detroit: Wayne State University Press.
- CANFIELD, John (ed.), 1986. *The Philosophy of Wittgenstein: my world and its value*. London: Garland publishing.
- COMETTI, Jean Pierre, 1985. *Robert Musil ou l'alternative romanesque*. Paris: Presses

- Universitaires de France. (Collection Perspective Critique)
- DALL'AGNOL, Darlei, 1995. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: UFSC/UNISINOS.
- ENGELMANN, Paul, 1967. *Letters from Ludwig Wittgenstein: with a memoir*. New York: Horizon.
- GELLNER, Ernest, 1998. *Solitude and language: Wittgenstein and Malinowski and the Habsburg dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLOCK, Hans-Johann, 1998. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ____ (ed), 2001. *Wittgenstein: a Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- GRIFFIN, James, 1964. *Wittgenstein's Logical Atomism*. Oxford: Oxford University Press.
- FAUSTINO, Sylvia (2006). *A experiência indizível: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Unesp.
- FOGELIN, Robert J, 1987. *Wittgenstein*. 2.ed. London: Routledge & Kegan and Paul.
- FREGE, Gottlob, 1990. *Kleine Schriften*. Zürich: Gorg Olms Verlag.
- HACKER, P.M.S., 1986. *Insight and Illusions: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Bristol: Thoemes. (Wittgenstein studies)
- ____, 1996. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- HALLER, Rudolf, 1990. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. Trad.: Norberto de Abreu e Silva Neto. São Paulo: Edusp.
- HERTZ, Heinrich, 1996. *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*. Frankfurt am Main: Verlag Harri Deutsch.
- HINTIKKA, Jaakko & HINTIKKA, Merrill, 1986. *Investigating Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell.
- HIRT, André, 2002. *L'universel reportage et sa magie noire: Karl Kraus, le journal et La philosophie*. Paris: Kimé.
- HOFMANNSTHAL, Hugo von, 2000. *Der Brief des Lord Chandos: schriften zur Literatur, Kunst und Geschichte*. Stuttgart: Reclam.
- ____, 1969. *Der Tor und der Tod*. Leipzig: Insel Verlag Anton Kippenberg.
- JANIK, Allan, 1985. *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam: Rodopi.

- JANIK, Allan & TOULMIN, Stephen, 1973. *Wittgenstein's Vienna*. New York: Simon and Schuster.
- JÁSZI, Oscar, 1929. *The dissolution of the Habsburg Monarchy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- JOHNSTON, William M., 1972. *The Austrian mind: an intellectual and social history 1848-1938*. Los Angeles: University of California Press.
- KENNY, Anthony, 1973. *Wittgenstein*. Cambridge: Harvard University Press.
- KRAUS, Karl, 1998. *Aphorismes*. Trad.: Roger Lewinter. Paris: Mille et une nuits.
- _____, 2000. *Cette grande époque*. Trad.: Eliane Kaufholz-Messmer. Paris: Payot & Rivages.
- _____, 2003. *Lês derniers jours de l'humanité*. 3. ed. Trad.: Jean-Louis Besson & Henry Christophe. Marseille: Agone.
- _____, 1988. *Ditos e desditos*. Trad.: Márcio Suzuki & Werner Loewenberg. São Paulo: Brasiliense.
- _____, 1966. *Sittlichkeit und Kriminalität*. Frankfurt am Main : Fisher Bücherei.
- LATRAVERSE François & MOSER, Walter (org.), s.d.p. *Vienne au tournant du siècle*. Paris: Albin Michel.
- LE RIDER, Jacques, 1992. *A modernidade vienense e as crises de identidade*. Trad.: Elena Galdano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- LEVINE, Michael, 1994. *Pantheism: a non-theistic Concept of deity*. London: Routledge.
- LOOS, Adolf, 1998. *Ornament and crime: selected essays*. Trad.: Michael Mitchell. Riverside: Ariadne press.
- MACH, Ernst, 1996. *The Analysis of Sensations*. London: Routledge/Thoemmes Press.
- MALCOLM, Norman, 1984. *Ludwig Wittgenstein: a Memoir*. Oxford: Oxford University Press.
- _____, 1986. *Wittgenstein: Nothing is Hidden*. Oxford: Basil Blackwell.
- MAREK, George, 1974. *The eagles die: Franz Joseph, Elisabeth, and their Austria*. New York: Harper & Row.
- MARQUES, José Oscar, 1995a. Pensar o sentido de uma proposição. In *Manuscrito*. V. XVIII, nº 2, Campinas: Unicamp, out, pp.185-197.

- _____, 1995b. Espaço e tempo no *Tractatus* de Wittgenstein. In *Espaço e tempo*. Anais do VIII. Colóquio de História da Ciência. Campinas: CLE-Unicamp, pp.109-131. (Coleção CLE, 15).
- _____, 1991. A ontologia do *Tractatus* e o problema dos *Scheverhalte* não-subsistentes. In *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: Depto.Filosofia PUC-RJ. V. 5, nov, pp. 51-66.
- MARTÍNEZ, Horácio Luján, 2001. *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. Cascavel: Edunioeste.
- MAUTHNER, Fritz, 2001. *Contribuiciones a una crítica del lenguaje*. Trad.: José Moreno Villa. Barcelona: Herder.
- MAY, Arthur, 1965. *Vienna in the Age of Franz Joseph*. Norman: University of Oklahoma Press.
- _____, 1961. *The Age of Metternich: 1814-1848*. New York: Holt.
- McGUINNESS, Brian (ed.), 2002. *Approaches to Wittgenstein: Collected Papers*. London: Routledge.
- _____, 1998. *Wittgenstein and his Times*. Bristol: Thoemes. (Wittgenstein studies).
- _____, 1988. *Wittgenstein: a Life: Young Ludwig, 1889-1921*. Los Angeles: The University California press.
- MONK, Ray, 1990. *Wittgenstein: the Duty of Genius*. Vintage: London.
- MORENO, Arley Ramos, 1985. A propósito da noção de ‘estética’ em Wittgenstein, In *Manuscrito* v.VIII, Nº 2, Campinas, Unicamp, out, pp.119-146.
- _____, 1980. O que pode ser dito. In *Revista Filosofia e Ciência* nº 2. São Paulo: USP-FFLCH, , pp. 49-64.
- MUSIL, Robert, 1989. *O homem sem qualidades*. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- _____, 1982. *On Mach's theories*. Washington: The Catholic University of America Press.
- _____, 1996. *O jovem Törless*. Trad. Lya Luft. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- PAIM, Paim, 2000. *A beleza sob suspeita: o ornamento em Ruskin, Lloyd Wright, Loos, e Corbesier e outros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PEARS, David, 1987. *The False Prison: a Study of the Development of Wittgenstein's*

- Philosophy*, vol.1. Oxford: Clarendon press.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti, 1998. *Iniciação ao silêncio: análise do Tractatus Wittgenstein*. São Paulo: Loyola. (Coleção Filosofia)
- POLLAK, Michael, 1984. *Vienne 1900: une identité blessée*. Paris: Gallimard. (Collection Archives)
- POITEVIN, Jean-Louis, 1996. *La cuisson de l'homme: essai sur l'ouvre de Robert Musil*. Paris: Librairie José Corti.
- REALE, Giovanni, 2008. *Plotino e neoplatonismo*. 9 ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.
- RHEES, Rush, 1970. *Discussions of Wittgenstein*. Bristol: Thoemes.
- ____ (ed), 1984. *Wittgenstein's Recollections*. Oxford: Oxford University.
- RUSSELL, Bertrand, 1974. *Ensaio escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural.
- ____, 1950. *Mysticism and Logic and Other Essays*. London: George Allen & Unwin.
- ____, 1983. *Theory of Knowledge: the 1913 Manuscript*. London: George Allen & Unwin.
- SCHOPENHAUER, Arthur, 1974. *Parerga and Paralipomena*. v. 2. Oxford: Oxford University Press.
- ____, 2001. *Sobre o fundamento da moral*. Trad.: Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes.
- ____, 1986a. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ____, 1986b. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SCHORSKE, Carl, 1988. *Viena fin-de-siècle: política e cultura*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras.
- ____, 2000. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Cia. das Letras.
- SENGOOPTA, Chandak, 2000. *Otto Weininger: Sex, Science and Self in Imperial Vienna*. Chicago: The University of Chicago Press.
- STENIUS, Erik, 1964. *Wittgenstein's Tractatus: a Critical Exposition of its Main Lines of Thought*. Oxford: Blackwell.

- STERN, David, 1995. *Wittgenstein on Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press.
- STERN, David & SZABADOS, Béla (eds), 2004. *Wittgenstein Reads Weininger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STROW, Matthew B, 2002. *Wittgenstein's Tractatus: a Dialectical Interpretation*. Edinburgh: Cambridge University Press, 2002.
- TAGORE, Rabindranath, 2007.. *Meditações*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida: Idéias & Letras.
- _____, 2003. *Poesia mística: lírica breve*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.
- _____, 1994. *Sadhana: o caminho da realização*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.
- TIMMS, Edward. *Karl Kraus, Apocalyptic Satirist: Culture and Catastrophe in Habsburgo Vienna*. New Haven: Yale University Press.
- TOLSTOI, Leo, 1997. *The Gospel in Brief*. Lincoln: University of Nebraska press.
- WEININGER, Otto, 1942. *Sexo y carácter*. Trad.: Felipe Jiménez de Asúa. Buenos Aires: Losada.
- WITTGENSTEIN, L., 1984. *Tagebücher 1914-1916*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____, 1991. *Geheime Tagebücher 1914-1916*. Wien: Turia & Kant.
- _____, 1973. *Letters to C. K. Ogden*. Oxford: Blackwell.
- _____, 1967. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Oxford: Basil Blackwell.
- _____, 1974. *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Oxford: Blackwell.
- _____, 1993. *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Indianapolis: Hackett.
- _____, 1967. *Philosophische Untersuchungen*. 3. ed. Oxford: Basil Blackwell.
- _____, 1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____, 1980. *Vermischte Bemerkungen*. Oxford: Blackwell.
- Von WRIGHT, G.H., s.d.p. *Wittgenstein*. Minneapolis: University of Minnesota.