

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Wagner de Barros

KIERKEGAARD E O *TRACTATUS*

São Carlos, SP

2017

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Wagner de Barros

KIERKEGAARD E O *TRACTATUS*

**Trabalho apresentado ao Programa de Pós
Graduação em Filosofia como parte dos
requisitos para a obtenção do título de
doutor em Filosofia
Orientador: Bento Prado de Almeida
Ferraz Neto**

São Carlos, SP

2017



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a defesa de tese de doutorado do candidato WAGNER DE BARROS, realizada em 11/08/2017:

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
Membro Titular - UFSCar

Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula
(UNB)

Prof. Dr. João Vergílio Gallerani Cuter
(Membro Titular - USP)

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho
(Membro Titular - UNIFESP)

Prof. Dr. Francisco Augusto de Moraes Prata
(Membro Titular - UFSCar)

Certifico que a sessão de defesa foi realizada com a participação à distância do membro: Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula; depois das arguições e deliberações realizadas, o participante à distância está de acordo com o conteúdo do parecer da comissão examinadora redigido no relatório de defesa do aluno WAGNER DE BARROS.

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
Presidente da Comissão Examinadora
(UFSCar)

Dedico esta tese, *in memoriam*, aos meus amigos Márcio Ricardo de Carvalho e
Herbert Barucci Ravagnani.

Agradecimentos

Ao prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, pela paciente orientação e ricas conversas acompanhadas com um bom café. Aos professores da Universidade de Freiburg, Lore Hühn e Philipp Schwab, pelo caloroso acolhimento e pelas contribuições nas discussões deste trabalho. Ao estimado Myron Hurna, por me fazer sentir confortável em uma terra estranha e compartilhar suas ideias durante nossas caminhadas. Ao amigo Anderson Luis Nakano, pelos diálogos e conversas sobre Wittgenstein. Ao Felipe Thiago dos Santos, pela amizade franca e pelos momentos inesquecíveis em que falávamos sobre música, filosofia e a língua alemã. À Maria Angélica Chagas Paraizo, minha amiga, esposa, corretora e psicóloga, que ofereceu toda a base necessária para realização deste trabalho. Ao Raul Antônio de Barros Junior, por possibilitar que eu pudesse estudar quando pequeno. À Jacqueline de Barros Campos, por me mostrar que nenhum erro é tão grave que não possa ser corrigido. Não posso esquecer de Francisca Inês Francetto de Barros, pelo acalanto, pelo realento, por manter uma fagulha de esperança dentro de mim.

Também agradeço à CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pelas bolsas concedidas durante o processo de redação da tese.

Resumo:

O presente trabalho busca investigar se as relações entre Kierkegaard e o *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Wittgenstein, podem ser pensadas a partir das considerações sobre a natureza da linguagem. Assim, justificar-se-ia filosoficamente porque Wittgenstein considera “Kierkegaard o pensador mais profundo do último século”, evitando o argumento utilizado por alguns especialistas de que o ponto comum entre os autores consiste na cisão entre esfera de valores e esfera dos fatos. Além disso, seria possível articular as reflexões do filósofo dinamarquês à compreensão do estatuto da ética no *Tractatus*, tema reconhecido pelos intérpretes, porém ainda obscuro.

Palavras Chaves: Kierkegaard, Wittgenstein, linguagem, ética, religião

Abstract

This study aims to investigate if the relationships between Kierkegaard and the *Tractatus Logico-Philosophicus* can be assessed from considerations about the nature of language. That would provide a philosophical justification for Wittgenstein's claim that "Kierkegaard is the deepest thinker of the last century", as an alternative to the view adopted by some scholars that the common point between the two authors is the split between the sphere of values and the sphere of facts. It would also be possible to establish a link between the reflections of the Danish philosopher and Wittgenstein's approach to ethics in the *Tractatus*; this is a point that was acknowledged by scholars but remains unclear.

Key Words: Kierkegaard, Wittgenstein, language, ethics, religion

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
1.1 Schulz e a recepção de Kierkegaard nos países de língua germânica	8
1.1.1 Como a tese da recepção produtiva de Wittgenstein seria fundamentada?	9
2. UMA APROXIMAÇÃO INICIAL: A FÉ E A ÉTICA, OU O VALOR COMO ABSOLUTO	17
2.1 A fé religiosa	18
2.2 Kierkegaard e Wittgenstein contra a ética consequencialista	30
3. OS LIMITES DA LINGUAGEM E O ÉTICO RELIGIOSO	47
3.1 A estrutura da comunicação e linguagem	48
3.1.1 Climacus e a comunicação direta	49
3.1.2 Wittgenstein e o dizível	57
3.2.1 Kierkegaard: a ética como inefável	66
3.2.2 Wittgenstein: a ética como inefável	71
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: KIERKEGAARD, WITTGENSTEIN E A AMBIVALÊNCIA DO SILÊNCIO ÉTICO	78
4.1 Kierkegaard e Wittgenstein: proximidades e distanciamentos	78
4.2 O inefável ou o silêncio enquanto fracasso necessário da representação	82
4.3 O silêncio ético	86
4.4 Kierkegaard e o <i>Tractatus</i>	91
4.5 De volta à introdução	90
REFERÊNCIAS	92

1. INTRODUÇÃO

1.1 Schulz e a recepção de Kierkegaard nos países de língua germânica

Com o objetivo de sistematizar a história da recepção de Kierkegaard nos países de língua germânica, Heiko Schulz (2011) elabora cinco categorias: a *recepção sem produção*, *produção sem recepção*, *recepção improdutiva*, *recepção produtiva* e *produção receptiva*. A (1) *recepção sem produção* é designada por Schulz como uma recepção que não deixa traços literários. Neste caso, o autor pode ter lido Kierkegaard e recebido sua mensagem, mas não seria possível encontrar essa presença nos escritos do receptor. Já a (2) *produção sem recepção* se refere aos autores que, apesar de nunca escreverem algo sobre o filósofo dinamarquês, apresentam ideias compartilhadas. Se um pensador toma notas sobre Kierkegaard, mas a recepção não tem um grande impacto na própria obra do escritor, então Schulz considera um exemplo de (3) *recepção improdutiva*. A (4) *recepção produtiva*, por outro lado, é caracterizada pelo papel central que Kierkegaard assume nas obras do receptor, como na construção e conteúdo de seu pensamento, por mais que os traços de Kierkegaard sejam reconhecíveis em pequenas passagens. A penúltima categoria, a (5) *produção receptiva*, diz respeito aos autores que se referem explicitamente e diretamente a Kierkegaard, mesmo que de forma limitada, como no caso de um breve artigo ou em uma passagem de livro. Por fim, Schulz admite a categoria (6) *mista*, situada entre a produção receptiva e a recepção produtiva, ou seja, autores que sofreram não só uma influência direta das obras de Kierkegaard, mas se dedicaram também a analisar seus textos, como Adorno e Jaspers.

Diante deste quadro, é possível formular a seguinte questão: em qual categoria Wittgenstein se enquadraria? Ora, a presença direta de Kierkegaard em seus *Diários* de 1930-1932 e 1936-37, seria um registro de que Wittgenstein não só teve contato, mas também teceu observações e assumiu um posicionamento diante da filosofia de Kierkegaard. Por este motivo, ele não poderia pertencer às categorias de *recepção sem produção* ou *produção sem recepção*. Por outro lado, Wittgenstein também não buscou elucidar ou interpretar a filosofia de Kierkegaard de modo sistemático, tal como fez Jaspers ou Adorno. Consequentemente, Wittgenstein ficaria excluído da *recepção mista* e Schulz acaba avaliando-o como um *receptor produtivo*.

Ainda que o trabalho de Schulz ofereça uma visão geral de como Kierkegaard foi recepcionado nos países de língua alemã e qual o lugar ocupado por Wittgenstein, é preciso

ressaltar que Schulz se baseia em um quadro extremamente formal. O autor não apresenta ou analisa de forma metódica e exaustiva quais os pontos de contato entre os filósofos, mas faz apenas breves apontamentos. Além disso, por mais que Kierkegaard seja mencionado nos *Diários*, o que garante que as passagens não passem de anotações pessoais, sem conexão com sua própria filosofia?

Só é viável enquadrar Wittgenstein em uma das categorias elaborada por Schulz após constatar e determinar qual a relevância de Kierkegaard para o autor do *Tractatus*. Para que exista uma relação *filosófica* entre ambos, é insuficiente basear-se apenas na constatação de comentários e de referências diretas. As anotações de Wittgenstein sobre Kierkegaard precisariam conter elementos de sua própria filosofia, ou seja, Kierkegaard deve estar conectado necessariamente com um tema clássico da filosofia wittgensteiniana. Só assim as referências diretas deixariam de ser comentários dispersos ou isolados e passariam a auxiliar na compreensão de alguns assuntos explorados pelo filósofo vienense. Diante deste contexto, poder-se-ia então perguntar: qual seria o princípio kierkegaardiano assumido por Wittgenstein que o enquadraria no caso da “recepção produtiva”? Haveria alguma obra em particular?¹.

1.1.1 Como a tese da recepção produtiva de Wittgenstein seria fundamentada?

Alguns trabalhos visam aproximar Wittgenstein de uma “filosofia da religião” ou da corrente existencial. Por exemplo, no texto *A existencialidade em Wittgenstein*, Chacon coloca Wittgenstein na mesma linha de pensamento de Kierkegaard ou Pascal, já que, nestes autores, haveria uma recusa da racionalização da ética e religião, além da impotência do método científico para resolver os problemas da vida, ou seja, ainda que a linguagem e a ciência deem conta dos fatos, o problema da vida permanece insolúvel. Assim, de acordo com Chacon, o caráter infável da ética e religião não conteria apenas uma delimitação da linguagem, mas a existência de um campo em que a objetividade não pode atuar. O autor conclui então que o *Tractatus* estaria mais próximo de uma teologia negativa, “muito além do positivismo lógico e da filosofia analítica” (CHACON, 1993, p. 407).

O problema em admitir que o *Tractatus* está mais próximo de uma discussão religiosa do que de um pensamento analítico consiste em assumir uma cisão entre lógica e

¹ Neste contexto, é possível classificar aqueles interpretes que encontram uma presença mais forte de Kierkegaard no *Tractatus*. Como exemplo, os trabalhos de Conant (1997), Ferreira (1997) e Clair (1993). Já outros consideram que as ideias de Kierkegaard permeiam as reflexões de *Investigação filosófica*, como é o caso dos trabalhos de Strawser (1992), Fremstedal (2006), Schönbaumsfeld (2007), Rudd (2013).

ética, como se fosse possível separar as duas reflexões. No *Tractatus*, a ética e a mística são excluídas da linguagem não por se referirem a algo superior ou pertencer ao íntimo do sujeito, mas por serem condições do mundo na medida em que se situam no sujeito metafísico sobre o qual também não se fala. Assim, o inefável e o dizível não são dissociados. Além disso, deve-se tomar cuidado ao colocar a religião e a ética como foco do *Tractatus* para que todas as contribuições da obra, no campo da matemática e da lógica, não acabem por adquirir um estatuto secundário. A peculiaridade do texto de Wittgenstein consiste exatamente em manter a unidade entre lógica e ética/mística/estética. Trata-se de um texto que fala sobre o sentido da vida e do mundo, mas também é uma obra que busca solucionar a questão da unidade do sentido proposicional. Conseqüentemente, qualquer interpretação que se enverede por “escolha exclusiva” acaba por desconsiderar a outra parte². Se Russell, por exemplo, fica espantado com o lado “místico” de Wittgenstein, é porque sua atenção estava direcionada para as reflexões lógicas³. Na interpretação de Chacon, ao contrário, coloca-se em primeiro plano a parte “mística”, diminuindo a importância das análises lógicas.

Outros autores afirmam que o ponto comum entre Kierkegaard e Wittgenstein consiste na defesa de uma separação radical entre “esferas dos valores” e “esferas dos fatos”. Embora Dip recuse uma relação direta entre os autores, ela destaca que ambos pertenceriam a uma tradição kantiana:

Tanto Kierkegaard como Wittgenstein partem da distinção kantiana entre razão teórica e razão prática, aceitando a diferença entre o mundo dos fatos e o mundo dos valores expresso pela dialética ser-dever ser, que supõe manter separado os planos da ética e ontologia. (Dip, 2003, p. 9)⁴

Sabe-se que Kierkegaard se opõe a qualquer tipo de teoria ética ou religiosa, pois o ético-religioso não diz respeito à esfera objetiva, porém subjetiva. Em Wittgenstein, a distinção entre a esfera dos fatos e valores poderia ser verificada sobretudo no *Tractatus*, uma vez que enunciados ético-religiosos seriam contrassensuais e não expressariam nada. Mas tais

² Para Raatzsch: “Anders gesagt: die Tatsache, daß es, stark vereinfacht, zwei Deutungen der "Abhandlung" - eine, wenn man so will "analytische" und eine "existentialistische"- gibt, ist KEIN Zeichen dafür, daß wenigstens eine Lesart der "Abhandlung" nicht gerecht wird derart, daß sie auf einem einfachen Unvermögen beruht. Vielmehr soll im folgenden deutlich werden, inwiefern jede Lesart einer Art von Philosophieren zugehört, die, für sich betrachtet, berechnete Prinzipien verkörpern.” (RAATZSCH, 1992)

³ Diz Russell: “Eu tinha encontrado um sabor de misticismo em seu livro [Tractatus], mas fiquei espantado quando descobri que ele [Wittgenstein] tornou-se um místico completo. Ele lê pessoas como Kierkegaard e Angelus Silesius, ele considera seriamente se tornar um monge.” (RUSSELL, 2001, p. 198)

⁴ Allan Janik e Stephen Edelston Toulmin, também destacam: “Assim entendida, a separação radical por Wittgenstein de fatos e valores pode ser encarada como o término de uma série de esforços para distinguir a esfera da ciência natural da esfera da moralidade, os quais tinham começado com Kant, sido intensificados por Schopenhauer e passado a ser absolutos com Kierkegaard. (JANIK; TOULMIN, 1991, p. 228)

elementos são suficientes para classificar Wittgenstein como um “receptor produtivo”? Haveria aqui realmente uma recepção do pensamento de Kierkegaard por parte de Wittgenstein?

Estabelecer a separação entre fatos e valores como ponto de contato entre os filósofos é vago e insuficiente, pois coloca os dois autores com uma extensa companhia, como Pascal, Kant, etc além de que as conexões apresentadas são meramente formais e superficiais. Para evitar tais problemas, seria necessário explicar não só porque Wittgenstein, dentre tantos outros filósofos que separam valor e fato, privilegiaria o escritor dinamarquês, como também apresentar uma base sólida capaz de fundamentar a aproximação. Por exemplo, em seu livro *A confusion of spheres*, Schönbaumsfeld assume que a relação entre Kierkegaard e Wittgenstein consiste não apenas na cisão entre esferas, mas no fato de que o sentido do discurso ético-religioso depende da *práxis*. Assim, a autora enfatiza que, para o pseudônimo kierkegaardiano Climacus, o discurso religioso tem como pressuposto a práxis religiosa, a vivência dentro do contexto religioso⁵. Valores estariam relacionados com as práticas, já o discurso objetivo seria uma questão teórica. Demonstrar a existência de Deus, por exemplo, seria confundir as esferas, transformar um valor (crença em Deus) em uma questão de conhecimento objetivo. A existência de Deus perpassa as práticas religiosas, ou seja, o discurso que versa sobre a existência de Deus encontra o seu sentido dentro da religiosidade. Já o discurso especulativo, quando aplicado a estas questões, seria vazio e sem sentido.

No caso de Wittgenstein, Schönbaumsfeld observa que os conceitos religiosos fazem sentido quando se compreende o seu uso. Conceitos religiosos seriam vazios para quem se situa fora da prática religiosa, pois a compreensão desse tipo de enunciado envolveria muito mais do que o conhecimento da referência da palavra. Para entender um enunciado valorativo, é necessário compreender o contexto em que eles são utilizados, uma vez que seu sentido estaria relacionado com a prática.

As conexões entre Kierkegaard e Wittgenstein, estabelecidas por Schönbaumsfeld, têm a vantagem de oferecer elementos mais precisos e capazes de justificar a “recepção produtiva”, designada por Schulz, evitando assim as dificuldades apresentadas anteriormente.

⁵ Schönbaumsfeld faz uma analogia entre a sensibilidade musical e a religião. A sensibilidade musical não seria adquirida teoricamente, assim como a compreensão de enunciados religiosos não exigiria um trabalho intelectual: “For exactly analogous reasons Wittgenstein feels that he cannot contradict what the religious person is saying, since he, as yet, lacks a real grasp of the concepts involved. That is to say, just as there is musical sensibility and tone deafness (and, to be sure, much in between), there is also religious sensibility and blindness for religion, and neither musical nor religious sensibility is acquired by learning a set of theses, doctrines, by heart—about who the great composers were, about the laws of counterpoint or about transubstantiation—since this would only bring about an ‘external’, that is, purely intellectual, understanding of the subject comparable to having learnt a code.” (SCHÖNBAUMSFELD, 2007, p. 187)

Merece destaque também que a leitura de Schönbaumsfeld se aproxima mais de *Investigações filosóficas* do que das teses defendidas no *Tractatus*. Não seria possível, porém, descobrir pontos de convergências substanciais entre Kierkegaard e Wittgenstein partindo do *Tractatus*?

É André Clair quem busca conciliar as reflexões de Wittgenstein, travadas no *Tractatus*, com a filosofia de Kierkegaard:

Em seu empreendimento que visa definir de maneira crítica os limites da linguagem, encontra-se em Wittgenstein uma discriminação entre julgamentos lógicos e julgamentos éticos, comparáveis à oposição kierkegaardiana entre pensamento lógico e pensamento da existência. Wittgenstein sustém que não pode haver proposições éticas e que a ética não pode se exprimir. Esta asserção é compreendida dentro de uma filosofia que concebe a linguagem como instrumento capaz de descrever unicamente o que é público e verificável. Se os julgamentos éticos escapam da linguagem, é porque eles não são julgamentos de verdade, mas de valor ou da vontade. É em direção ao silêncio que tende uma reflexão sobre a existência, segundo a última proposição do *Tractatus*: “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”. É nisso que a relação com Kierkegaard parece precisa. (CLAIR, 1993, p. 63 – tradução nossa)⁶

Para Clair, portanto, Kierkegaard e Wittgenstein compartilham a infabilidade dos valores. Todavia, o autor reconhece uma diferença entre os dois projetos: Kierkegaard buscaria uma forma de discurso existencial, já Wittgenstein manteria o ético no infável⁷. Clair não chega a questionar a possibilidade de um “mostrar ético” em Wittgenstein ou o uso da linguagem sem a função de representar, como um “mostrar” capaz de trazer um conteúdo ético. O autor apenas destaca que a comunicação existencial, esboçada por Kierkegaard, seria algo diverso do discurso objetivo, factual, ou seja, a comunicação existencial não seria uma comunicação que descreve a existência de forma verificável, representativa⁸. Ela

⁶No original: “Dans son entreprise visant à définir de manière critique les limites du langage, on rencontre chez Wittgenstein une discrimination entre jugements logiques et jugements éthiques, comparable à l’opposition kierkegaardienne entre la pensée logique et la pensée de l’existence. Wittgenstein soutient qu’il ne peut pas y avoir de propositions éthiques et que l’éthique ne peut pas s’exprimer. Cette assertion est à entendre dans le cadre d’une philosophie qui conçoit le langage comme l’instrument capable de décrire uniquement ce qui est public et vérifiable. Se les jugements éthiques échappent au langage, c’est du fait qu’ils ne sont pas des jugements de vérité, mais de valeur ou encore de volonté. C’est alors vers le silence que tend une réflexion sur l’existence, selon l’ultime proposition du *Tractatus*: « Sur ce dont on ne peut parler, il faut se taire ». C’est par là que le rapport à Kierkegaard apparaît précis.”

⁷ “[...] l’opposition de l’éthique à la pensée logique est d’une autre radicalité que chez Kierkegaard, puisqu’il n’y a plus de discours éthique, alors que Kierkegaard vise au contraire à pénétrer la réalité existentielle par le langage, à communiquer les significations de l’existence (« communication de pouvoir »), l’indicible n’étant que la limite de ce discours, le point où le « dieu inconnu » vient à la rencontre de l’homme.” (CLAIR, 1993, p. 63)

⁸ Fahrenbach (1992) também defenderá a tese de que Kierkegaard busca trazer o debate de um discurso existencial que não é pautado em uma linguagem objetiva, uma vez que o discurso ético não envolve necessariamente a compreensão, mas sua prática e efetivação. Na leitura de Fahrenbach, o problema da linguagem se torna para Kierkegaard uma questão hermenêutico-metodológica da dialética da existência. A

permaneceria distante do discurso objetivo, mantendo assim seu vínculo com o *Tractatus*. Em suma, caso se aceite a leitura de Clair, então o *Tractatus* conteria traços e elementos para, talvez, justificar uma “recepção produtiva”.

Se Clair estabelece uma relação entre Kierkegaard e o *Tractatus*, o trabalho de Dip tem o objetivo de mostrar que tal conexão é frágil e equivocada. A diferença fundamental entre Kierkegaard e o *Tractatus*, segundo a autora, consiste no fato de Wittgenstein excluir qualquer forma de positividade ética, caindo assim em um “nihilismo”, já que não haveria comunicação possível do ético, enquanto Kierkegaard desejaria reestabelecer a possibilidade do discurso ético:

Enquanto o primeiro Wittgenstein não propõe nenhuma instância de “reconciliação” ou recuperação do sentido perdido, Kierkegaard pretende recuperar o sentido do ético mediante a incorporação de categorias religiosas. Dessa forma, a ausência de conteúdo positivo que tem necessariamente a ética do primeiro Wittgenstein, é substituída pela possibilidade da recuperação do sentido pleno. (DIP, 2003, p. 17)

Observa-se que, seguindo a orientação da autora, o “primeiro” Wittgenstein não poderia se enquadrar na *recepção produtiva*, uma vez que seu pensamento não teria qualquer tipo de correspondência com o pensamento de Kierkegaard, pelo menos quando se trata do *Tractatus*:

A filosofia do primeiro Wittgenstein não apresenta nenhuma característica proveniente da tradição kierkegaardiana, embora possam surgir analogias entre conceitos-chaves, tais como: paradoxo, absurdo, sem sentido e discurso direto e indireto (DIP, 2003, p. 24-5)

Enfim, as discussões anteriores trazem o problema de *quais fundamentos ou razões possibilitam* classificar Wittgenstein diante das categorias elaboradas por Schulz. Além disso, caso se afirme que há uma *recepção produtiva* em Wittgenstein, será preciso indagar se tal recepção já seria esboçada no *Tractatus* ou se realizaria apenas diante das teses de *Investigações filosóficas*.

* * *

comunicação envolveria o debate sobre o entendimento adequado da interpretação da existência ética e da relação existencial. O sentido dessa comunicação representa uma dificuldade própria, pois a comunicação existencial não se deixa transmitir diretamente e não é uma mediação de conhecimento.

Diante do que foi apresentado até agora, o presente trabalho visa estabelecer uma conexão entre o Kierkegaard e o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Os elementos comuns seriam identificados na reflexão sobre a natureza da linguagem e do discurso ético-religioso. Pretende-se mostrar que tanto Kierkegaard quanto Wittgenstein não se opõem a uma expressividade das questões valorativas, mas a uma capacidade da linguagem, enquanto *representação*, enunciar qualquer conteúdo ético. Para os dois filósofos, a linguagem é excluída do domínio ético e religioso na medida em que possui uma função específica: representar/figurar. O ponto de contato entre Kierkegaard e Wittgenstein, verificado já no *Tractatus*, consistiria assim na incompatibilidade entre a linguagem representacional e aquilo que não se deixa representar, ou seja, uma incompatibilidade entre a própria linguagem e o objeto a ser enunciado. Para que o enunciado ético-religioso possua validade, seria necessário pensar a linguagem além de sua função representativa.

É preciso ressaltar, porém, que esta abordagem só é viável caso se tome como ponto de partida a concepção de comunicação indireta desenvolvida em *Pós Escrito*, pois nessa obra ela encontra seu substrato na irrepresentabilidade da existência enquanto tal e não é uma exclusividade do religioso ou cristianismo⁹. Não só o discurso ético, como também o religioso, pertence à comunicação indireta porque toma como referência a existência singular irrepresentável do indivíduo, distanciando-se então das análises de *Ponto de vista* e *Sobre minha obra como escritor*, onde a comunicação indireta é vista por Kierkegaard enquanto *tática* ou momento transitório, o que implica em assumir que toda comunicação indireta poderia ser traduzida em uma comunicação direta. Caso o ponto de partida fosse a concepção de comunicação indireta exposta em *Sobre minha obra como escritor*, seria preciso assumir a tese de que enunciados ético-religiosos, expressos de forma indireta, poderiam ser transportados para uma comunicação direta. Nos termos do *Tractatus*, isso significaria que todo *mostrar* poderia ser *dito*, uma afirmação que contradiz a própria obra. A incapacidade da linguagem direta representar o ético-religioso, defendida em *Pós Escrito*, apresenta assim uma primeira aproximação, ainda que geral e formal, com a filosofia de Wittgenstein, pois tanto enunciados éticos quanto o religiosos são contrassensos e não representariam nada.

Mas por que restringir-se em apenas um texto de Kierkegaard, e não trabalhar o tema em sua totalidade? Ora, para uma concepção universal de comunicação indireta em Kierkegaard, seria necessário elucidar a própria variação que a comunicação recebe nos

⁹ C.f. Schwab (2012, p. 97).

diversos textos, excedendo assim a proposta da presente investigação¹⁰. Todavia, é preciso deixar claro que a restrição do conceito de comunicação indireta ao *Pós Escrito* não diminui ou restringe a relação entre Kierkegaard e Wittgenstein.

Já a escolha do *Tractatus* se justifica principalmente porque as relações entre Wittgenstein e a filosofia kierkegaardiana seriam estabelecidas no período inicial. Por outro lado, é preciso ressaltar que não serão excluídos outros textos, principalmente a *Conferência sobre ética* e as *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer*. As duas obras, consideradas do período intermediário, trazem importantes contribuições para compreender o problema da ética e do religioso esboçado já na primeira obra de Wittgenstein. Elas serão, portanto, auxiliares e lidos sob o viés do *Tractatus*. Além das duas obras citadas, os manuscritos *Cultura e Valor* e *Denkbewegungen* também merecem nossa atenção, uma vez que estes textos contêm a maior parte das referências diretas a Kierkegaard. Com isso, pretender-se-á demonstrar que Kierkegaard não teria sido descoberto ou utilizado por Wittgenstein após a elaboração do *Tractatus*, mas estaria presente desde o começo de suas atividades. Por mais que dados bibliográficos atestem este fato, visar-se-á apresentar fundamentos filosóficos que justifiquem a afirmação¹¹.

Por fim, considerando as categorias elaboradas por Schulz, o *mínimo* que se espera demonstrar é que o “primeiro” Wittgenstein pertence à categoria da *produção sem recepção*. Além disso, não se intenciona defender a necessidade da leitura de Kierkegaard para uma correta interpretação do *Tractatus*. Ao contrário, assume-se que o *Tractatus* pode auxiliar a compreender as afirmações de Wittgenstein sobre Kierkegaard, principalmente aquelas presentes em nos seus manuscritos.

* * *

¹⁰ Restringir a análise ao *Pós Escrito* não deforma o pensamento de Kierkegaard. Embora redigido por um pseudônimo, *Pós Escrito* contém a voz indireta do filósofo dinamarquês, uma vez que faz parte de um problema concreto enfrentado: a possibilidade de se comunicar uma verdade subjetiva. Também não se pretende defender que o conceito de comunicação apresentado em *Pós Escrito* é o definitivo ou correto, porém que as reflexões ali desenvolvidas podem ser levadas a sério, isto é, elas não são um momento transitório, um esboço inicial que culminaria, por exemplo, no conceito de comunicação apresentada em *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*.

¹¹ Wittgenstein teve a oportunidade de acompanhar pessoalmente a difusão do pensamento de Kierkegaard nos países de língua germânica, sobretudo na Áustria. O próprio Wittgenstein ajudou o círculo de *Der Brenner*, que teve um papel importante na divulgação do pensamento do filósofo dinamarquês na Alemanha. Haecker, também um dos contemplados pelo apoio financeiro de Wittgenstein, foi tradutor das obras de Kierkegaard e influente membro do grupo que contribuiu tanto na difusão de Kierkegaard como no aprofundamento dos debates em torno do filósofo. Maiores detalhes, cf. Malik (1997) e Schulz (2011)

O trabalho está dividido em dois capítulos. A primeira parte apresenta uma aproximação geral entre Kierkegaard e o *Tractatus*. Como ponto inicial, busca-se expor em que medida Wittgenstein compartilha a concepção de fé religiosa desenvolvida por Kierkegaard, baseada principalmente na irredutibilidade dos valores ao domínio dos fatos. Será preciso reconhecer, no entanto, que essa aproximação é formal e vaga, insuficiente para apresentar elementos filosóficos significativos no que diz respeito à relação entre os pensadores. Assim, o segundo capítulo visa expor a crítica à linguagem (representacional) desenvolvida tanto por Kierkegaard quanto por Wittgenstein. O objetivo é demonstrar que, para os dois filósofos, o ético-religioso é incomunicável porque a *linguagem* é vista como representação, um meio de representar um objeto exterior ao sujeito. O ético-religioso, ao contrário, não seria propriamente um objeto, não é um *algo* exterior capaz de ser contemplado. Esta delimitação do discurso figurativo será a base que sustenta as observações apresentadas no primeiro capítulo: se existe uma cisão entre fatos e valores, se o ético-religioso não pode ser objeto de teoria, é porque a linguagem e o ético religioso são incomensuráveis.

2. UMA APROXIMAÇÃO INICIAL: A FÉ E A ÉTICA, OU O VALOR COMO ABSOLUTO

Neste capítulo, busca-se trazer os primeiros elementos comuns entre Kierkegaard e Wittgenstein. Trata-se, portanto, de um ponto de partida. Assim, a discussão se inicia com o tema da fé religiosa, apresentando a concepção de Wittgenstein e Kierkegaard e destacando suas proximidades. Tanto Wittgenstein quanto Kierkegaard, a fé religiosa não é uma verdade necessária da razão, uma verdade a priori, nem uma verdade que pode ser encontrada ou demonstrada recorrendo aos fatos. As tentativas de deduzir as verdades religiosas racionalmente se revelam para os filósofos como um equívoco. Para Kierkegaard, este tipo de prova apresenta um Deus conceitual sem relação com a existência e transforma a fé em um problema de conhecimento, enquanto sua esfera verdadeira é a prática. Ser cristão, por exemplo, não significa defender apresentando argumentos, mas agir como um cristão. A fé religiosa é uma aceitação, uma apropriação na vida prática da mensagem religiosa. Do mesmo modo, para Wittgenstein, a fé religiosa não depende de fatos ou provas históricas. Primeiramente, os enunciados religiosos não são uma figuração do mundo, eles não visam descrever a realidade. Ao contrário, o enunciado religioso *mostra* algo e exige que a mensagem seja aceita. O caráter contrassensual do religioso é a sua própria essência, ou seja, o enunciado religioso se caracteriza por ser exatamente contrassensual. Caso a mensagem possuísse sentido, a fé seria condicionada e transformada em uma questão de conhecimento. Em resumo, Kierkegaard e Wittgenstein assumem que a fé religiosa envolve uma relação absoluta com a narrativa religiosa, ela é mais uma aceitação do que uma compreensão.

Após examinar a fé religiosa, a discussão se volta para a ética. O objetivo é apresentar em que medida Kierkegaard e Wittgenstein compartilham uma concepção de ética “anti-consequencialista”, isto é, de que o valor de uma ação não pode ter como fundamento um evento dentro do mundo e remeter aos fatos. Para os filósofos, a ética traz o problema da existência em sua plenitude ou o mundo em sua totalidade, ela não é um objeto que pode ser descrito. O ético não é passível de uma explicação porque ele é absoluto e coloca o sentido da vida em questão. Por essas razões, Wittgenstein e Kierkegaard defendem que é um erro transformar o ético em um objeto de análise teórica ou objetiva. Quando a ciência ou a especulação buscam discorrer sobre o ético, elas cometem uma confusão conceitual. Os escritos de Kierkegaard e Wittgenstein visam resolver esses abusos, dissolver essa confusão de esferas, uma vez que os problemas filosóficos resultam da tentativa de buscar teorizar algo que não é teórico.

2.1 A fé religiosa.

Em *Cultura e Valor*, uma coletânea de manuscritos das mais diferentes épocas de Wittgenstein reunida por Von Wright, encontra-se a seguinte passagem:

O cristianismo não se baseia na verdade histórica; oferece-nos antes uma narrativa (histórica) e diz-nos: agora acredita! Mas não: acredita nesta narrativa com a crença apropriada à narrativa histórica; mas sim: acredita, correndo todos os riscos, o que apenas podes fazer como resultado de uma vida. *Tens aqui uma narrativa, não tenhas para com ela a mesma atitude que tens para com outras narrativas históricas!* (WITTGENSTEIN, 2000, p. 54)

Wittgenstein distingue assim a narrativa histórica, que teria como base os fatos, e a narrativa religiosa, que seria captada pela fé. Uma narrativa histórica pode ser falsificada se um fato que a sustenta não ocorre. Já a fé religiosa não teria como fundamento os fatos *dentro* do mundo, ou seja, se algo efetivamente ocorreu ou não. Nesse contexto, a fé não poderia ser considerada como um conhecimento baseado em fatos constatáveis, ela não é e não depende do histórico. Ao contrário, Wittgenstein sugere que a relação entre a fé e o conteúdo religioso narrado é absoluto e inquestionável. Na sequência, o filósofo ressalta:

Por estranho que pareça, poder-se-ia, historicamente falando, demonstrar a falsidade dos relatos históricos dos Evangelhos e, apesar de tudo, a fé nada perderia por este motivo: *não*, contudo, porque ela respeite as “verdades universais da razão”! Mas antes, porque a demonstração histórica (o jogo de demonstração histórico) é irrelevante para a fé. Esta mensagem (Os Evangelhos) é apreendida com fé (isto é, com amor) por homens. É *esta* a certeza que caracteriza esta forma particular de persuasão, e nenhuma *outra*. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 55)

Partindo das considerações do *Tractatus*, pode-se entender que fé não dependeria do sentido de uma proposição, ou melhor, não está relacionada com a possibilidade de algo ser verdadeiro ou falso, por isso Wittgenstein afirma: “demonstrar a falsidade dos relatos históricos dos Evangelhos e, apesar de tudo, a fé nada perderia por este motivo”. Ora, segundo o *Tractatus*, as expressões religiosas são contrassensuais ou não expressam nada porque visam discorrer sobre valores ou aquilo que é a condição do mundo. Porém, o crente não vê como problema o enunciado ser um contrassenso, pois ele não interpreta a proposição religiosa como uma figuração da realidade ou como algo que pode ser falso. O sentido da mensagem religiosa só é problemática para aquele que a analisa enquanto uma figuração do mundo, isto é, como uma proposição que *diz* como o mundo é. Mas, como observa

Wittgenstein, “A relação de um crente com estas narrativas não é *nem* relação com a verdade histórica (probabilidade), *nem tão-pouco* relação com uma teoria constituída por 'verdades da razão'” (WITTGENSTEIN, 2000, p.55). O filósofo não aceita a tese segunda a qual a fé possui sua base em dados factuais ou em “verdades racionais”. Por essa razão, não só a tentativa de invalidar o conteúdo da fé recorrendo às análises científicas, como também a tentativa de justificar a fé por meio de provas, é considerada um erro. Segundo Wittgenstein, religião e ciência não podem se misturar porque seus problemas pertencem a âmbitos totalmente distintos. O discurso científico não é capaz nem de validar, nem de desclassificar o conteúdo religioso.

O texto *Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer* apresenta um pouco melhor a crítica de Wittgenstein à tentativa de interpretar rituais religiosos pela perspectiva da ciência. Nesse texto, o filósofo rejeita a posição de Frazer que desconsidera a validade não só dos rituais mágicos, como também sua narrativa e forma de explicação. Para Wittgenstein, o erro das análises de Frazer reside em considerar a magia e religião como *ciência* equivocada:

O absurdo consiste em que Frazer apresenta isso como se esses povos tivessem uma representação inteiramente falsa (ou até delirante) do curso da natureza, enquanto que eles só possuem uma interpretação peculiar dos fenômenos. Ou seja, se eles redigissem o seu conhecimento natural, não se diferenciaria *fundamentalmente* do nosso. Apenas a sua *magia* é diferente. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 205)

Aos olhos de Frazer, a magia surge como teoria explicativa do mundo. Na falta de um conhecimento superior, o mito e o ritual aparecem como formas de tentar controlar os fenômenos naturais e também encontrar suas razões. O ritual mágico possuiria uma função instrumental, uma tentativa de influenciar o curso dos eventos naturais, ou melhor, os rituais seriam a forma pela qual este homem “primitivo” tentaria dominar a natureza. Além disso, o homem “primitivo”, diante de um mundo que foge do seu controle, buscaria explicar os fenômenos mediante as narrativas. Porém, segundo Wittgenstein, Frazer toma como base de análise o método das ciências naturais, por isso julga a magia como algo equivocado:

A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*.

Estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*?

Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas *nenhum* deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria. (WITTGENSTEIN, 2007, p. 192-3)

Se Frazer concebe a magia e religião como uma ciência primitiva, é porque ele faz uma análise científica do religioso e, assim, interpreta uma questão valorativa como uma questão teórica. Wittgenstein rejeita a concepção de Frazer porque o filósofo austríaco defende que a magia e religião não podem ser consideradas verdadeiras nem falsas, pois elas não são figurações de fatos: “O batismo como lavagem. – Um erro se produz, antes de tudo, quando a magia é interpretada cientificamente” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 196). Ainda que o religioso, por meio de sua crença, encontre uma explicação para os fenômenos do mundo, a crença não é reduzida a uma explicação causal:

Se quem acredita em Deus olha em redor e pergunta: “Donde vem tudo o que vejo?”, “Donde vem tudo isso?”, *não anseia por uma explicação (causal)*; a sua pergunta é, no essencial, expressão de um anseio. Ele expressa uma atitude face a todas as explicações.” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 124 – grifos nossos)

Observa-se que Wittgenstein se opõe à tentativa de desclassificar o discurso religioso por meio de argumentos científicos ou por meio de explicações causais. Assim, por exemplo, quando o cientista prova a impossibilidade da ressurreição de Cristo, ele não compreende a esfera real do fenômeno religioso porque a o problema do homem religioso não reside na prova, se algo ocorreu o não, mas no valor que aquilo possui. O crente não se torna crente por causa das justificações ou razões de sua crença, pois sua crença não depende da veracidade do conteúdo, ela não é da ordem do conhecimento. Em outra passagem, Wittgenstein observa:

Predestinação: só é permissível escrever assim debaixo do sofrimento mais terrível – e nesse caso significa algo de todo diferente. Mas pela mesma razão não é permissível a alguém afirmá-la como uma verdade, a menos que o diga em pleno sofrimento – simplesmente, não é uma teoria. Ou noutros termos: se tal é uma verdade, não é a verdade que parece ser, à primeira vista, expressa por estas palavras. É menos uma teoria do que um suspiro ou um grito. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 51)

Como se constata em *Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer*, Wittgenstein defende que a narrativa religiosa é mal compreendida quando ela passa a ser vista pelo olhar científico. Poder-se-ia incluir aqui própria explicação “psicanalítica” do fenômeno religioso. Embora Wittgenstein não teça qualquer comentário sobre o ponto de vista psicanalítico no que diz respeito à religião, os apontamentos anteriores permitem chegar a um resultado¹².

¹² Para Wittgenstein, a psicanálise seria uma falsa ciência, uma vez que seus enunciados não descrevem fatos e não são capazes de serem falsificados.

Primeiramente, quando a religião é tratada como uma invenção humana criada para responder as questões inexplicáveis ou um artifício psicológico para consolar o indivíduo, isto é, uma forma de se conquistar uma felicidade incondicionada devido às frustrações e obstáculos impostos pela realidade, constrói-se então uma *teoria* sobre a natureza do fenômeno religioso, inserindo-o novamente no mundo prático-factual¹³. Além da tentativa de elaboração de uma teoria sobre a origem dos enunciados ético-religiosos - uma vez que o fenômeno religioso teria como causa o sentimento de impotência do indivíduo diante do mundo -, as proposições ético-religiosas apresentariam um conteúdo: os estados emocionais ou psicológicos. Todavia, Wittgenstein também criticará esse posicionamento:

O valor é um estado de espírito determinado? Ou uma forma que foi gravada em qualquer dado da consciência? Eu responderia: o que quer que me digam, eu o recusaria, não porque se trata de uma explicação falsa, mas porque é uma *explicação*.

Quando dizem para mim algo que é uma *teoria*, então eu diria: não, não! Isto não me interessa. Mesmo que a teoria fosse verdadeira, ela não me interessaria. Ela não seria *o que* eu procuro. (WITTGENSTEIN, 1984, p.116).

Interpretar a religião como um produto psicológico seria tão equivocado quanto conceber a religião enquanto ciência primitiva. Em ambos os casos, encontra-se uma explicação dos enunciados ético-religiosos. Como a ética e a religião/religiosidade estão no domínio da valoração e Wittgenstein defende que enunciados valorativos são contrassensuais, a frase: “proposições éticas expressam sentimentos” também seria invalidada, dado que não descreveriam absolutamente nada. Sobre este assunto, Perissinotto comenta:

A mesma expressão “filosofia wittgensteiniana da religião” soa problemática; por exemplo, até agora se chamou assim a concepção segundo a qual as crenças nada mais são que expressões de comportamentos emocionais e morais. Porém, desta forma, atribui-se a Wittgenstein, não somente uma intenção teórica, que lhe é, conforme ele mesmo, estranha, mas também uma forma de reducionismo que ele sempre combateu com tenacidade. (PERISSINOTTO, 2011, p.7)

Mas se Wittgenstein é contra aqueles que pretendem invalidar a narrativa religiosa por meio de argumentações, ele também criticará o religioso que busca justificar sua crença.

¹³ Freud, em *O futuro de uma ilusão*, afirma “Procurei mostrar que as ideias religiosas resultaram da mesma necessidade que todas as demais conquistas da cultura, da necessidade de se defender da prepotência opressora da natureza. Somou-se a isso um segundo motivo, o ímpeto de corrigir as imperfeições da cultura, sentida como algo penoso.” (FREUD, 2010, p. 40)

Quando o crente tenta apresentar provas históricas ou científicas das verdades religiosas, ele se depararia com vários problemas. Primeiramente, ele utilizaria a linguagem para expressar algo que está além de seus limites. Segundo o *Tractatus*, a “proposições não podem exprimir nada de mais alto” (TLP 6.42) e isso envolve o ser divino. A linguagem não é capaz de discorrer sobre a existência de Deus porque a linguagem representa aquilo que está dentro do mundo, não a condição do mundo¹⁴. Outro problema enfrentado pelo religioso é que, mesmo se Deus estivesse dentro do mundo, ele seria considerado como *absoluto* para o crente. Todavia, quando a linguagem é utilizada para figurar o ser divino, então Deus deixa de ser absoluto e o enunciado que o afirma passaria a ser passível de verdade e de falsidade. Utilizar a linguagem para provar a existência de Deus implica em admitir que a proposição “Deus existe” pode ser verificada ou falsificada, em outras palavras: ao procurar demonstrar a existência necessária do Absoluto, o religioso acaba por transformá-lo em contingente.

Em *Conferência sobre ética*, também é possível encontrar outra argumentação de Wittgenstein contra a tentativa de justificação da fé. A questão se apresenta já quando o filósofo discute a natureza do milagre:

Tomai o caso que a um de vocês cresça de repente uma cabeça de leão e [que essa pessoa] começasse a rugir. Seria certamente a coisa mais extraordinária que consigo imaginar. Ora, quando nos tivéssemos recomposto da nossa surpresa, o que eu sugeriria seria mandar vir um médico e fazer que o caso fosse investigado cientificamente – e, se não fosse pelo sofrimento da pessoa, faria que fosse sujeita a vivissecção. E onde é que teria ido parar o milagre? Pois é claro que, quando olhamos para a coisa deste modo, tudo o que [havia] de milagroso desapareceu [...] A verdade é que o modo científico de olhar para um facto não é o modo de olhar para ele como um milagre. Pois, qualquer que seja o facto que imagineis, ele não é em si mesmo milagroso no sentido absoluto do termo. (WITTGENSTEIN, 1965, p. 10-11)¹⁵

Do mesmo modo que na questão do espanto e valores, Wittgenstein estabelece uma diferença entre milagre relativo e milagre absoluto. O milagre relativo toma como referência um padrão pré-determinado. Um evento é milagroso quando não segue uma determinada

¹⁴ “Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no mundo*” (TLP 6.432)

¹⁵ No original: “Take the case that one of you suddenly grew a lion's head and began to roar. Certainly that would be as extraordinary a thing as I can imagine. Now whenever we should have recovered from our surprise, what I would suggest would be to fetch a doctor and have the case scientifically investigated and if it were not for hurting him I would have him vivisected. And where would the miracle have got to? For it is clear that when we look at it in this way everything miraculous has disappeared; [...] The truth is that the scientific way of looking at a fact is not the way to look at it as a miracle. For imagine whatever fact you may, it is not in itself miraculous in the absolute sense of that term.”

previsão ou quando não consegue se enquadrar em nenhum modelo teórico capaz de explicá-lo. Por exemplo, se o *fato* de uma estátua chorar sangue é milagroso, é porque a ciência ainda não conseguiu explica-lo, o fato foge de suas previsões. O milagre relativo toma como referência o fato, isto é, o milagre consiste no fato ser extraordinário, imprevisto, ainda inexplicável. O modo científico de observar o milagre é considera-lo sob o aspecto relativo, uma vez que um *evento dentro do mundo* ocorreu fora do esperado. Já o milagre em sentido absoluto não possui um padrão pré-determinado contra o qual ele se choca ou escapa. Ele também não se guia pelos fatos, não é um *evento* que é milagroso. Para Wittgenstein, um fato comum é tão milagroso quanto um fato inimaginável: “Os milagres da natureza. Poderia dizer-se: a arte *mostra-nos* os milagres da natureza (O desabrochar da flor. Que tem ele de *maravilhoso?*). Dizemos: “Olha, ela já está a desabrochar” (WITTGENSTEIN, 2011, p. 87). O milagre absoluto consiste em que o mundo *é*, não *como* ele é.

Percebe-se assim que, se o crente tenta justificar um milagre, ele elimina exatamente a sua essência. Por exemplo, ao identificar o *fato* da transformação da água em vinho como um fato milagroso, então o crente vê o milagre da mesma forma que o cientista: trata-se de um fato inexplicável, extraordinário. Em vez de absoluto, o milagre é analisado em seu sentido relativo, pois o milagre passa a ser exatamente a *fato* da transformação da água em vinho. Mas e se um dia a ciência demonstrar que tal transformação pode ser explicada, o milagre deixaria de ser milagre para o crente? Para Wittgenstein, o milagre absoluto não se encontraria na transformação, mas *que* a transformação ocorreu, assim como *que* uma flor desabrochou.

Assim como é um erro buscar atacar o religioso por meio de argumentos científicos, o religioso, que recorre à ciência ou argumentos com a intenção de fundamentar sua fé, também comete uma confusão conceitual, misturando a religião com a ciência: “segundo Wittgenstein, engana a si mesmo aquele que afirma que a sua fé é inabalável porque para a mesma existem justificativas históricas indubitáveis, ou seja, a ressurreição de Jesus Cristo foi por fim, provada.” (PERSSINOTTO, 2011, p. 12). Em resumo, as Sagradas Escrituras não podem ser consideradas como descrição de fatos para o homem religioso, pois a linguagem não figura nenhum valor. Embora seja possível analisar a veracidade dos eventos relatados pela Sagrada Escritura, esta leitura é totalmente diferente daquela que deve ser realizada pelo crente. O historiador, que utiliza a Bíblia para elaborar uma hipótese do Cristo histórico, pode ter sua tese falsificada, visto que seu objetivo é a descrição de um fato. Já o crente não pode ter sua fé abalada com a falsificação ou a impossibilidade de um fato, pois relação da fé com o

objeto de crença é absoluta e inquestionável, ela é uma paixão: “A sabedoria é fria e, nessa medida, estúpida (A fé, pelo contrário, é uma paixão).” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 87).

Se não há espaço para indagar o valor de verdade de um enunciado religioso, se justificar a fé por meio de argumentos ou explicar um milagre é um movimento contrário à fé, é porque o enunciado religioso permanece um contrassenso e a crença consistiria na aceitação desta narrativa. O discurso religioso se apresenta como um contrassenso para a linguagem figurativa e ele deve ser aceito enquanto tal. Nota-se assim uma diferença entre a busca por uma significatividade da linguagem religiosa e a defesa de que a linguagem religiosa é em sua natureza contrassensual, uma vez que a crença religiosa envolve a aceitação incondicional da mensagem. Wittgenstein reconhece que esta concepção estaria provavelmente esboçada em Kierkegaard:

Kierkegaard escreve: se o Cristianismo fosse tão confortante e acolhedor, por que motivo teria Deus posto em movimento, nas suas Escrituras, o Céu e a Terra e proferido ameaças de castigos *eternos*? - Pergunta: Mas então porque é tão obscura a Escritura? Se queremos avisar alguém de um perigo terrível, fá-lo-emos propondo-lhe um enigma cuja solução é o aviso? – Mas quem é que nos diz que a Escritura é, de fato, obscura? Não será possível que fosse, neste caso, essencial “propor um enigma”? (WITTGENSTEIN, 2000, p.53)

É interessante notar que a existência do enigma, segundo o *Tractatus*, decorre de uma questão mal formulada, ou então, o uso incorreto da linguagem (TLP, 6.5). O enigma surge quando uma pergunta é formulada de forma incorreta, como quando se questiona o sentido da vida ou a natureza do bem. Pode-se afirmar, portanto, que se a linguagem religiosa é enigmática, é porque ou ela tenta discorrer sobre algo que não é capaz de ser representado, ou sua finalidade difere daquela que é representar um fato. Ainda de acordo com o *Tractatus*, uma pergunta só possui uma resposta, sendo que só há resposta para algo que possa ser dito (TLP 6.51). Ora, na passagem em que Kierkegaard é mencionado junto com a mensagem das Sagradas Escrituras, a própria *resposta* é colocada como um enigma. A tônica agora não cai na questão que foi formulada ou na incapacidade de responder a uma pergunta, mas sim em responder de forma enigmática. A Bíblia responde “enigmaticamente” uma pergunta que também é “enigmática”, como o sentido da vida. Neste contexto, perguntas e respostas, que dizem respeito ao ético-religioso, ficam fora do enunciado significativo por conta de sua própria natureza. As Sagradas Escrituras não pretendem avisar objetivamente sobre um perigo ou descrever um fato:

Deus permite que *quatro* pessoas relatem a vida do Deus feito homem, em cada um dos casos de maneira diferente e com inconsistências – mas não poderíamos dizer: é importante que tal narrativa não seja mais do que medianamente plausível de um ponto de vista histórico, *de modo a que* este aspecto não se olhe como o essencial, o decisivo? De modo a que a *letra* não possa ser, mais fortemente do que é conveniente, objeto de fé e o *espírito* possa receber o que lhe é devido. Isto é, o que deves ver não pode ser comunicado, nem mesmo pelo mais rigoroso historiador [...] O Espírito põe nas palavras o que é essencial, essencial para a tua vida. Tu deves apenas ver claramente o que também claramente se mostra *nesta* representação (WITTGENSTEIN, 2000, p. 54)

Na mensagem religiosa, o que está em questão é o que se mostra, não o que é dito. A sua verdadeira mensagem não está no conteúdo do seu enunciado, mas naquilo que o espírito é capaz de captar. O enigma distancia a atenção daquilo que é dito e chama a atenção para o que possa ser visto naquela representação¹⁶.

Os argumentos de Wittgenstein remetem às reflexões de Climacus, desenvolvidas em *Pós Escrito*. Já no primeiro capítulo, o pseudônimo kierkegaardiano apresenta o problema em considerar as Sagradas Escrituras como um documento histórico para justificar a fé. De acordo com o autor, o conhecimento proporcionado pelo documento religioso é apenas um “conhecimento aproximativo”, ou seja, não é possível ter certeza absoluta se o que aconteceu, aconteceu efetivamente. Não só a existência real daqueles que escreverem os textos, mas também os fatos relatados, sempre poderão ter sua veracidade questionada. Para Climacus, um “conhecimento aproximativo” não é capaz de proporcionar uma certeza absoluta e inquestionável. Por esse motivo, quando o crente tem sua fé baseada na veracidade dos documentos, sua fé estará edificada em uma base instável. A dúvida sobre a veracidade das Sagradas Escrituras poderia surgir a qualquer momento e, assim, a fé seria abalada.

Outro aspecto destacado por Climacus é que as pesquisas históricas não são condições necessárias para se chegar à fé porque a fé não se estabelece com a veracidade de algo histórico, uma vez que não é um conhecimento. Pouco importa para o crente se as palavras das Sagradas Escrituras são verdadeiras. Para Climacus, ainda que se consiga demonstrar a veracidade de toda a narrativa bíblica, basear a fé em uma certeza objetiva resulta transformar fé em uma questão teórica:

¹⁶ Para Climacus, o religioso-cristão se apresenta como uma escândalo para a inteligência, pois não é capaz de entender o paradoxo religioso. A loucura ou o escândalo aparecem porque o indivíduo quer entender o paradoxo ou, utilizando a linguagem de Wittgenstein, se baseia no que é dito. O cristianismo é uma loucura quando postula um Deus no tempo, uma vez que é paradoxal e a inteligência não consegue abarca-lo. Wittgenstein, por sua vez, dirá: “a religião como loucura é uma loucura que brota da irreligiosidade”(WITTGENSTEIN, 2011, p. 29)

Então, suposto que tudo esteja em ordem com relação às Sagradas Escrituras – e daí? Alguém então que não tinha fé chegou agora um único passo mais próximo da fé? Não, nem um único. Pois a fé não resulta de uma deliberação científica direta, e nem chega diretamente; ao contrário, perde-se nessa objetividade aquela atitude de interesse infinito, pessoal e apaixonado, que é a condição da fé, o *ubique et nusquam* através da qual a fé pode nascer – Aquele que tinha fé e suspira por ela, ele está antes numa posição tão perigosa que vai precisar de muito esforço, muito temor tremor para não cair em tentação, e confundir conhecimento com fé. (KIERKEGAARD, 2013, p. 35)

O indivíduo que busca demonstrar sua fé recorrendo aos dados históricos e demonstrações confunde fé com conhecimento. É preciso destacar que, ao justificar sua fé por meio de um dado histórico, ela deixa de ser absoluta e passa a ser relativa, uma vez que estará condicionada à validade da prova. Se o argumento utilizado pelo crente para justificar sua fé é questionado ou invalidado, então sua própria fé é descartada. O crente vive assim rodeado por incertezas, pois a cada momento uma contra-prova pode surgir e abalar a sua fé. Se isso acontece e ele ainda pretende manter sua fé, ele deverá buscar outro argumento ou refutar seu opositor, apresentando novas provas e conclusões¹⁷. Mas, como é possível de se constatar, a fé deixa de ser algo subjetivo, pessoal, para se tornar uma questão de validade de argumentos ou provas factuais, eliminando assim sua própria essência. Ao justificar sua crença, o religioso acaba por aniquilar a própria fé:

Sob a pressuposição de que, por este caminho [objetivo], se iria continuar a demonstrar e a procurar a demonstração para a verdade do cristianismo, o cristianismo teria deixado de existir como algo presente; ter-se-ia tornado de tal modo histórico, que seria algo passado cuja verdade, isto é, cuja verdade histórica, teria agora sido trazida a um ponto de confiabilidade. (KIERKEGAARD, 2103, p. 37)

Em *Migalhas Filosóficas*, Climacus já se perguntava como é possível um ponto de vista histórico ter um interesse mais do que historicamente, ou se haveria um ponto de partida histórico para a consciência eterna. Tanto *Migalhas* quanto *Pós Escrito* trazem não o problema do factual e do objetivo, mas como seria possível construir uma *felicidade eterna* sobre um *saber histórico*. Isto só poderá ocorrer por meio da fé, uma paixão infinita e aceitação absoluta do conteúdo. Em vez de o religioso justificar a crença, ele aceita o conteúdo de forma inquestionável e absoluta. Longe de um dogmatismo, porque não se trata

¹⁷ É possível verificar a mesma ideia em Wittgenstein: “A religião diz: *Faz isto!* – *Pensa assim!* – mas não pode justificar isto e, se o tentar sequer, torna-se repelente; porque para cada razão que apresenta há uma **contra-razão** válida.” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 51 – grifos nossos).

de uma questão de conhecimento, o religioso se apropria da mensagem, ele a utiliza em sua vida. A verdade religiosa não é algo que deve ser decorado e repetido, mas apropriado. Para Climacus, ser cristão não é conhecer o conjunto de verdades cristãs, reproduzi-las e defende-las, porém assumir interiormente, coloca-las em prática. O religioso está mais para uma postura, uma tomada de decisão, do que para a aceitação de uma doutrina.

Nota-se que, também para Climacus, a relação do indivíduo para com a narrativa religiosa é diferente da relação com uma narrativa histórica. No caso do religioso, o indivíduo possui uma relação absoluta com o conteúdo e está interessado nesse conteúdo. O religioso busca sua felicidade eterna nos textos das Sagradas Escrituras e não um conhecimento. Isso significa que as verdades religiosas são apreendidas pela fé (paixão) e não pela razão. O conteúdo da crença religiosa deve ser apropriado pelo indivíduo e se tornar uma referência em sua vida prática. O religioso está envolvido e engajado nos escritos bíblicos e é incapaz de ser indiferente, fazer uma análise neutra dos textos. Caso o sujeito avaliasse o conteúdo da mensagem religiosa, ele seria obrigado a se distanciar, ser imparcial e fazer uma leitura desinteressada. Desse modo, ele não buscaria sua felicidade eterna nas Sagradas Escrituras, mas saber se o que é dito ali possuiria consistência ou não, se é correto ou não. Quando Climacus destaca que o cristianismo é um problema subjetivo e não objetivo, ele não chama a atenção para o conteúdo do enunciado religioso, se ele pode ou não ser provado, mas antes, como o sujeito se relaciona com a mensagem religiosa. Essa relação deve ser apaixonada e absoluta, por isso pouco importa para o crente se as verdades dos Evangelhos são passíveis de falsificação:

O cristianismo é espírito, espírito é interioridade, interioridade é subjetividade, subjetividade é essencialmente paixão e, em seu máximo, uma paixão infinita e pessoalmente interessada na felicidade eterna. (KIERKEGAARD, 2013, p. 38)

Dado que o conteúdo religioso é direcionado para a fé, Climacus não se opõe apenas ao crente que visa justificar sua crença, mas também àqueles que se baseiam nos dados históricos e objetivos para fazer objeções ao cristianismo:

Eu suponho então o oposto, que os inimigos tiveram sucesso em provar o que queriam em relação às Escrituras, com uma certeza que supera o mais caloroso desejo do mais odioso dos inimigos – e daí? O inimigo, assim, aboliu o cristianismo? De modo algum. Ele prejudicou o crente? De modo algum, nem um tiquinho. Ganhou o direito de se eximir da responsabilidade de não ser um crente? De modo algum. Isto é, só porque esses livros não são desses autores, não são autênticos, não são *integri*, não são inspirados (isso

não pode ser refutado, pois é um objeto de fé), daí não se segue que esses autores não existiram e, acima de tudo, que Cristo tenha existido. Até aí, o crente está ainda igualmente livre para aceitar isso, igualmente livre, notem bem; pois se o aceitasse em virtude da demonstração, estaria a ponto de abandonar a fé. (KIERKEGAARD, 2013, p. 36)

Se Wittgenstein considera um erro a abordagem científica do religioso, uma vez que a questão valorativa é ali considerada pelo viés factual, Climacus estabelece a distinção entre o problema subjetivo e objetivo. A objetividade diz respeito ao conhecimento, a busca pela explicação e racionalidade cujo resultado seria uma verdade desinteressada e que desconsidera o elemento subjetivo. Já o problema subjetivo concerne à forma pela qual o sujeito se relaciona com o objeto, além de não ter como referência o conteúdo do enunciado. Para Climacus, uma confusão acontece quando algo subjetivo é visto objetivamente. Tanto o crente que visa justificar sua fé quanto aquele que quer negar o cristianismo por meio de argumentos factuais esquecem que o religioso pertence à esfera subjetiva. Ambos são criticados por Climacus por retirar o religioso de sua verdadeira atmosfera e se enveredar por erros conceituais e metodológicos. Demonstrar ou falsificar o cristianismo mediante a evidência de determinadas verdades históricas não interfere na crença.

Climacus e Wittgenstein defendem assim que o religioso não sofre interferência da veracidade histórica da narrativa religiosa. Mais ainda: para ambos os autores, a fé religiosa perde a sua essência quando busca se basear nessa veracidade ou em uma explicação. A fé não é dependente da validade do relato; ela não é justificada nem refutada por meio de argumentos porque a fé se relaciona de forma absoluta com o conteúdo do enunciado¹⁸.

Apesar de Kierkegaard e Wittgenstein apresentarem pontos comuns sobre a fé religiosa, Glebe-Moeller destaca que Wittgenstein não pretende seguir os passos do escritor dinamarquês¹⁹. Antes, Kierkegaard seria um filósofo que apresenta de forma mais profunda o problema da crença religiosa. O interesse de Wittgenstein, portanto, estaria mais na ideia e no tema do que propriamente nas teses defendidas por Kierkegaard: “Wittgenstein não adota ou tenta reproduzir o entendimento de Kierkegaard sobre o cristianismo. Mas ele toma as ideias, as sugestões.” (GLEBE-MOELLER, 1997 – tradução nossa)²⁰. Neste sentido, não haveria nenhuma relação direta entre os pensadores. Além disso, Glebe-Moeller assume que há uma

¹⁸ Fideísmo em Kierkegaard e Wittgenstein, C.f Nielsen (1967), Carrol (2014), Von Stoch (2010), Nielsen e Phillips (2005), Schönbaumsfeld (2007), Evans (2008)

¹⁹ Hustwit segue a mesma leitura: “[...] Wittgenstein, not a Kierkegaard scholar, had his own work to do, and wanted to read Kierkegaard for the stimulation of his own thoughts along paths to which Kierkegaard pointed.” (HUSTWIT, 1997)

²⁰ No original: “Wittgenstein did not adopt or try to reproduce Kierkegaard's understanding of Christianity. But he got ideas, hints.”

diferença fundamental entre ambos os autores: Wittgenstein não se considera uma pessoa religiosa, enquanto classifica Kierkegaard como um santo. Assim, se Wittgenstein descreve Kierkegaard como um autor de difícil leitura, muito profundo e que contém marca do sofrimento e humilhação, é porque Wittgenstein estaria situado fora da religiosidade:

[...] há *duas* diferenças entre a perspectiva de Kierkegaard e Wittgenstein aqui, mas elas são devido ao fato de que Wittgenstein se aproxima do cristianismo, por assim dizer, de forma exterior, como filósofo tentando entender o que a religião em geral (e o cristianismo em particular) é. Por outro lado, Kierkegaard se encontra no meio do cristianismo como um teólogo, ou talvez até mesmo como um dogmático, que quer dizer aos outros o que o cristianismo corresponde. Sem dúvida, Kierkegaard, que conhece o que o cristianismo é, teria achado que Wittgenstein foge da questão. Wittgenstein, por sua vez, acha Kierkegaard profundo precisamente porque ele *sabe* o que o cristianismo é. (GLEBE-MOELLER, 1997 – tradução nossa)²¹

Ainda que o Glebe-Moeller utilize o argumento segundo o qual Kierkegaard é um filósofo religioso enquanto Wittgenstein permanece exterior ao cristianismo, o autor destaca que os ambos trazem elementos e posições diferentes sobre a mesma questão: “De qualquer modo, eu, pelo menos, não ousaria classificar Wittgenstein em relação a Kierkegaard ou vice-versa. Antes, eles se encontram em diferentes posições e trazem diferentes aspectos a tona.” (idem, *ibidem*)²². A afirmação de Glebe-Moeller pode ser invalidada a partir do momento em que o próprio Climacus também se denomina um autor não cristão, alguém que não possui fé. Outro ponto que merece destaque é que as anotações de Wittgenstein, constatadas em *Cultura e Valor*, apresenta muito mais do que aproximações temáticas em relação a Kierkegaard, pois elas estão em consonância com o que é apresentado em *Pós Escrito*, principalmente quando se trata da veracidade das Sagradas Escrituras. Apesar de Wittgenstein partir de uma base

²¹ No original: “[...] there ARE differences between Wittgenstein's and Kierkegaard's outlooks here, but maybe they are due to the fact that Wittgenstein approaches Christianity, as it were, from the outside, as the philosopher trying to understand what religion in general (and Christianity in particular) is all about. Kierkegaard on the other hand finds himself in the midst of Christianity as the theologian, or perhaps even dogmatician, who wants to tell others what Christianity amounts to. No doubt Kierkegaard, who knows what Christianity is, would have found that Wittgenstein evades the issue. Wittgenstein, for his part, finds Kierkegaard too deep precisely because he KNOWS what Christianity means.” Em outros momentos do texto, o autor reintera sua posição “Obviously Kierkegaard and Wittgenstein are situated differently. Kierkegaard is in no doubt that this is how God or his Son, Christ, speaks. Wittgenstein assumes the role of the impartial spectator. From the outside he observes how God is spoken of in the Christian language. Or of how God addresses one according to the rules of the Christian language game.” Também: “But with his characteristic modesty (always bordering on its opposite) Wittgenstein will not call himself “deep” as Kierkegaard was deep. He has touched upon the same questions as Kierkegaard, but he has not come as far in his understanding of them. In particular, he has not come as far religiously as Kierkegaard.”

²² No original: „At any rate, I for one, would not dare to grade Wittgenstein in relation to Kierkegaard or vice versa. Rather, they find themselves in different positions and bring different aspects to the fore.”

totalmente distinta de Kierkegaard, os argumentos utilizados pelo autor seguem a linha de pensamento do filósofo dinamarquês, revelando assim muito mais que uma mera aproximação temática. Por fim, Wittgenstein se torna muito mais que um observador externo quando reconhece não possuir fé. Se sua diferença para com Kierkegaard consiste em não reduzir o fenômeno religioso a uma religião, isso não é suficiente para justificar um índice de ruptura ou sociologismo.

Os pontos de contato entre Kierkegaard e Wittgenstein não se limitam à sua concepção de fé, mas também sobre o estatuto da ética. É preciso agora investigar como a reflexão ética de ambos os autores convergem para um ponto comum.

2.2 Kierkegaard e Wittgenstein contra a ética consequencialista.

Em *Denkbewegungen*, constata-se a seguinte declaração de Wittgenstein:

[...] A pureza tem uma dureza que é difícil de suportar. Por isso se aceita mais fácil a exortação de um Dostoievsky do que de um Kierkegaard. O primeiro ainda **pressiona**, enquanto que o segundo já **corta**. (WITTGENSTEIN, 1997, p. 91 – nossa tradução)²³

A passagem é obscura, ela não apresenta como Wittgenstein interpreta Kierkegaard e Dostoievsky, nem como a comparação poderia ser justificada. O que Wittgenstein queria dizer com a pureza? O que ele pretende dizer quando afirma que Dostoievsky “pressiona”, enquanto Kierkegaard “corta”? Em outro momento, Wittgenstein oferece algumas pistas. Após falar sobre a modéstia e expressar sua admiração por Kierkegaard, o filósofo de Viena continua:

Eu preferiria ouvir: “Caso você não faça isso, você perderá sua vida”, do que “caso você não faça isso, será castigado”
O primeiro significa: Caso você não faça isto, sua vida é aparência, não tem verdade e profundidade. (WITTGENSTEIN, 1997, p.81-2 – nossa tradução)²⁴.

²³ No original: , Der Reine hat eine Härte, die schwer zu ertragen ist. Darum nimmt man die Ermahnungen eines Dostojevski leichter an, als eines Kierkegaard. Der eine **druckt** noch, während der andere schon **schneidet**.“

²⁴ No original: „Es wäre mir viel lieber zu hören: ,Wenn Du das nicht tust, wirst Du Dein Leben verspielen.‘, als: ,Wenn Du das nicht tust, wirst Du bestraft‘ Das Erste heißt eigentlich: Wenn Du das nicht tust, ist Dein Leben ein Schein, es hat nicht Wahrheit & Tiefe“

Esta citação pode elucidar a comparação entre Kierkegaard e Dostoiévsky. De um lado, haveria o castigo, a punição como forma de repreender uma ação. Esta visão seria encontrada em Dostoiévsky. Já em Kierkegaard não haveria punição, ou melhor, a punição ou o castigo estariam contidos na própria ação. O que Wittgenstein encontra nos escritos de Kierkegaard é a tese segunda a qual a ética não pode se basear em fatores externos à própria ação. A ética teria um fim em si mesmo e a punição residiria no próprio ato, não fora dele. Este pensamento já era expresso no *Tractatus*:

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

Primeiramente, Wittgenstein rejeita uma ética baseada nas consequências da ação porque envolveria assumir um nexos causal, ou seja, uma implicação direta entre a ação e seu resultado. Todavia, como afirma o *Tractatus*, os eventos que ocorrem no mundo são contingentes, algo pode ou não ocorrer. Caso houvesse uma “necessidade ontológica”, então os estados de coisas seriam dependentes entre si e o mundo seria impossível de ser figurado (TLP 2.06, 2.061, 2.062, 5.134, 5.135). Para Wittgenstein, a única necessidade que existe é a necessidade lógica. Porém, esta última não diz nada sobre o mundo, apenas revela sua estrutura e por isso as proposições da lógica são ou tautologias ou contradições:

Se uma proposição tem sentido, é logicamente contingente, é uma proposição empírica. Se é logicamente necessária, então não tem sentido, é uma proposição lógica, uma tautologia ou uma contradição. A necessidade lógica não é um atributo de fatos, mas o sintoma da vacuidade de uma proposição. A uma proposição empírica, por sua vez, seria logicamente impossível atribuir qualquer outra espécie de necessidade. (DOS SANTOS, 2001, p. 94)

A necessidade lógica se diferencia da necessidade ontológica ou do nexos causal porque a causalidade, concebida como necessidade ontológica, estabelece uma relação de dependência (ou conexão necessária) entre um estado de coisas e outro, ou seja, ela estabelece uma relação necessária entre *fatos*. Já a necessidade lógica não diz nada sobre os fatos, mas apresenta as relações formais lógicas.

Segundo a ética consequencialista, uma ação é julgada segundo suas consequências. Ela supõe-se então a existência de um nexos causal, uma vez que uma ação boa deveria necessariamente resultar em uma consequência boa. Por exemplo, quando um sujeito oferece uma aspirina para uma pessoa com dor de cabeça, sua ação pode ser julgada boa porque a pessoa tentou ajudar a outra. A situação se inverte quando o resultado é algo inesperado, quando o enfermo é alérgico ao medicamento oferecido, causando assim uma piora em seu estado. Nesse contexto, a ação é julgada como má. Em ambos os casos, a ação não é avaliada em si mesma, mas segundo o resultado da intenção. De acordo com Wittgenstein, porém, “Ainda que tudo que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo *lógico* entre vontade e mundo que o garantisse [...] (TLP 6.374). Isto significa que a ação pode ser boa em si, mas seu resultado será sempre contingente.

Além da inexistência de um nexos causal entre a intenção e o resultado da ação, a independência entre vontade e mundo, estabelecida no *Tractatus*, Wittgenstein rejeita a ideia de que os eventos dentro do mundo possam se tornar uma referência para julgar a ação. Se tudo o que acontece dentro do mundo é contingente, se a vontade não pode controlar os eventos dentro do mundo, então não importa se as intenções da ação ou da vontade são boas, as consequências podem ser ruins. Entre o ato da vontade e o resultado da ação não existe nenhuma ligação ou implicação, uma vez que os eventos que ocorrem no mundo não são controlados pela vontade. Nos *Diários 1914-1916*, encontra-se a mesma reflexão de 6.422, mas com uma alteração que merece ser destacada: “[...] É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição e recompensa. *Portanto, a questão das consequências de uma ação será insignificante.* Pelo menos, estas consequências não podem ser acontecimentos.” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 116 – grifos nossos). O que possui valor está na vontade, na própria ação. Esta vontade, porém, não tem como ser julgada, ela não se manifesta dentro do mundo.

Diante do que foi exposto até agora, é possível elucidar em que medida a exortação de Dostoievsky é mais fácil de ser aceita do que a de Kierkegaard. Wittgenstein pensa que Dostoievsky acusa uma ação por conta de resultados, um crime é condenado mediante o castigo. Já em Kierkegaard, a punição é absoluta, ela é a perda de si mesmo, em levar uma vida inautêntica. Quando Wittgenstein diz que prefere ouvir que ele perderá a vida caso não faça algo, o “perder a vida” não significa morrer nem é considerado um evento dentro do mundo. Ao contrário, perder a vida significa nunca ter vivido verdadeiramente. O que está em

jogo é a própria vida, não o sofrimento ou a dor do castigo. A verdadeira punição é aquela que é absoluta e, nos termos do *Tractatus*, uma punição que reside na própria ação ou vontade do sujeito metafísico. É preciso agora verificar em que medida a leitura de Wittgenstein sobre Kierkegaard realmente encontra fundamento nos escritos do filósofo dinamarquês.

Em *Pós Escrito*, Climacus destaca o problema que surge quando a abstração busca lidar com a *efetividade*:

A abstração lida com a possibilidade e a realidade efetiva, mas sua concepção de realidade efetiva é uma falsa reprodução, pois o âmbito não é a realidade efetiva, mas sim da possibilidade. Só pela superação da realidade efetiva a abstração consegue agarrá-la, mas superá-la é, justamente, transformá-la em possibilidade. (KIERKEGAARD, 2016, p. 27-8).

Seguindo o pensamento exposto por Schelling em *Philosophie der Offenbarung*, Climacus distingue a esfera do pensamento (ou esfera da possibilidade) da esfera da efetividade²⁵. O pensamento lidaria com a possibilidade, a *essência* de determinado ser, “o *que*” algo é [quid sit]. A esfera da efetividade, ao contrário, é compreendida como a *existência* ou então “*que*” algo é [quod sit]. A objeção apresentada por Climacus consiste na mistura entre as duas esferas, isto é, quando o pensamento tenta abarcar o efetivo. Toda vez que o pensamento se dirige para a efetividade, a efetividade se transforma em uma *efetividade pensada*, ela é inserida no campo da possibilidade e assim perde sua natureza, pois a efetividade pensada é um resultado do próprio pensamento. Desta forma, quando o pensamento se volta para a efetividade pensada, ele está na verdade se ocupando de si próprio. Outro problema apontado por Climacus reside no fato de que, ao abstrair o efetivo, a especulação encontra dificuldade em explicar a unidade entre o resultado da abstração (a efetividade pensada) e aquilo que foi abstraído (a efetividade existente):

O único *an sich* que não se deixa pensar é o existir, com o qual o pensamento não tem pura e simplesmente nada a ver. Mas como deveria ser possível o puro pensar ser capaz de superar essa dificuldade, dado que, como puro pensar, é abstrato? Mas do que o puro pensar abstrai? Abstrai da existência, ou seja, daquilo que ele deveria explicar (KIERKEGAARD, 2016, p.44)

A única forma do pensamento ou a especulação lidar com efetividade é aniquilá-la, ou seja, a única forma do pensamento adentrar no reino da efetividade é transformar a efetividade em possibilidade, transformar o “*que*” em “o *que*”.

²⁵ C.f. Kosch (2003), Hühn (2009), Schwab (2014)

Enquanto para a especulação e para a abstração a possibilidade é superior à efetividade, uma vez que o objetivo é atingir o “*o que*”, a essência de determinado ser, o ético assume o efetivo como superior ao possível. A ética, para Climacus, não visa a natureza do bem, mas que o bem seja realizado na existência do indivíduo, isto é, que o valor se concretize e se torne prático. Quando Climacus destaca que a ética não envolve a humanidade, porém o indivíduo, ele está criticando as filosofias que tratam a ética de forma exterior ao sujeito, sem relação com o existente. Para André Clair (1997), Climacus assume que o ético exige a afirmação do indivíduo e interesse pela existência. A ética seria avaliada sempre em relação com a existência do indivíduo em sua singularidade, ou então, a ética é compreendida como realização da existência singular. Climacus não pensaria a ética enquanto norma objetiva ou geral, mas enquanto vida ética ou a dimensão subjetiva.

Uma teoria ética ou uma ética erigida sobre as bases da especulação implicaria em abstrair a existência individual. Como já foi destacado, a especulação desconsidera e existência singular uma vez que a possibilidade é tomada como superior ao efetivo. O ético, para Climacus, residirá exatamente na existência do indivíduo:

Do ponto de vista ético, a efetividade é superior à possibilidade. O ético quer, justamente, anular o desinteresse da possibilidade, ao fazer do existir o interesse infinito. Por isso, o ético quer impedir toda tentativa de confusão, tal como, por exemplo, que se queria *observar* eticamente o mundo e os seres humanos. Observar eticamente é algo que não se deixa fazer, pois há apenas uma única observação ética – a auto-observação. O ético instantaneamente envolve o indivíduo singular com sua exigência de que esta deva existir eticamente. [...] O ético agarra o indivíduo singular e exige dele que se abstenha de todo observar, especialmente do mundo e dos homens. (KIERKEGAARD, 2016, p.33-4)

A ética não pode ser contemplada porque ela diz respeito à existência do sujeito. Quando alguém observa a ação de uma pessoa, o processo de observação envolve um distanciamento que é necessário para uma avaliação. A ação é observada como se fosse um *objeto*, exterior ao sujeito. Apesar de Wittgenstein não utilizar os mesmos termos empregados por Kierkegaard, o filósofo destaca que uma ação ética não é passível de descrição. Descrever, nesse contexto, é transformar a ação ética em um fato, um evento que ocorre dentro do mundo. Kierkegaard e Wittgenstein enfatizam que a ética não pode ser considerada um objeto/fato, ela é incapaz de ser reduzida a um fenômeno descritível ou representável, uma vez que não se encontram *dentro* do mundo.

Para Kierkegaard, contemplar uma ação ética é se distanciar da ação. A ética se volta exatamente para o interesse do indivíduo por sua existência, ela repousa em decisão *individual* que não pode ser acessada por um terceiro. Mas quando alguém observa a ação, ela se transforma em uma ação pensada, a ação é transportada do campo da efetividade para o campo da possibilidade:

[...] quando eu penso em alguma coisa que alguém fez, portanto uma realidade efetiva, então retiro esta da realidade esta realidade dada e a transponho para uma possibilidade, pois uma *realidade pensada* é uma possibilidade, e superior à realidade, com referência ao pensamento, mas não com referência à realidade. (KIERKEGAARD, 2016, p. 35)

A impossibilidade da observação do ético é fundada no fato de que a realidade ética só pode ser acessada pelo próprio indivíduo. Assim, a concepção de uma ética “anti-consequencialista” em Climacus pode ser verificada a partir do momento em que a ética é vista como pertencente à interioridade, à sua efetividade que não é capaz de ser contemplada nem pensada: “A realidade efetiva [ética] não é a ação exterior, mas sim uma interioridade na qual o indivíduo suspende a possibilidade e se identifica com o que é pensado, a fim de existir nele. Isso é ação” (KIERKEGAARD, 2016, p.56). A postulação da ética enquanto realidade interior tem como consequência a sua cisão para com a exterioridade, uma vez que a ética não se deixa observar. Nesses termos, se fosse possível um julgamento ético, então seria necessário um acesso à interioridade inacessível do indivíduo. Climacus reproduz assim o ensinamento bíblico “não julgais para não seres julgado”. A impossibilidade do julgamento ético provém tanto da ética residir na interioridade como no fato de alguém ser incapaz de acessar a interioridade do outro: “Este homem não pode julgar eticamente aquele outro, pois este só pode compreender aquele outro como possibilidade”(KIERKEGAARD, 2016, p. 36). Do mesmo modo, uma punição e recompensa ética não seriam encontradas dentro do mundo, mas no interior do sujeito, punir ou recompensar uma ação por conta dos seus resultados equivale a considerar o ético como algo exterior e não interior:

[...] o ético põe uma espécie de relação de oposição entre o exterior e o interior, na medida em que põe o exterior na indiferença; a exterioridade, como matéria para a ação, é indiferente, pois a intenção é o que se acentua eticamente; o resultado como exterioridade da ação tanto faz, pois a intenção é o que se acentua eticamente, e é justamente antiético preocupar-se com o resultado; a vitória no exterior não prova, eticamente, absolutamente nada, porque, eticamente, a questão é apenas do interior; a punição no exterior é uma insignificância, e então longe de insistir com afã estético na visibilidade

da punição, o ético orgulhosamente diz: Vou punir, está certo, mas no interior, e é justamente antiético avaliar a punição no exterior como algo que se pode comparar à do interior. (KIERKEGAARD, 2013, pp. 311-2)

Constata-se assim que a interpretação de Wittgenstein encontra respaldo nos textos de Kierkegaard. A ética não residiria na exterioridade de uma ação, ou melhor, nas suas consequências, mas na interioridade do indivíduo. No caso dos dois filósofos, não existe uma forma de julgar uma ação baseando-se apenas na observação, pois o motivo da ação é inacessível para o observador, ela não se encontra no mundo. Em Wittgenstein, punição e recompensa residem na própria vontade, enquanto Kierkegaard as encontra no interior do indivíduo. Desse modo, a ética não é comparada nem a um estado de coisas, nem um objeto contemplado pelo pensamento, capaz de ser descrito ou alvo de teoria. Para os filósofos, o ético habita a esfera do inefável e do irrepresentável. No caso de Climacus, a ética não é capaz de ser representada pelo pensamento e ser objeto de uma teoria porque a ética é um problema subjetivo que traz a relação do indivíduo para com a sua existência particular. Já em Wittgenstein, o ético foge da representação da linguagem porque ele não é um fato, mas um valor absoluto e a linguagem é capaz apenas de representar apenas fatos contingentes.

Além de defenderem que o castigo e recompensa ética devem estar na própria ação, Wittgenstein e Kierkegaard assumem que ética traz sempre o problema do *sentido da vida* ou então a totalidade do mundo. Para Climacus, a ética envolve a transformação da existência do indivíduo. Climacus busca, no capítulo IV da segunda parte de *Pós Escrito*, articular como a felicidade eterna se relaciona com o caráter patético do existir. O pseudônimo kierkegaardiano inicia afirmando que a felicidade é um *telos absoluto*, ou seja, ao buscar a felicidade eterna, o indivíduo se interessa absolutamente por essa felicidade, ela a quer de forma incondicional. Mas não basta o indivíduo querer absolutamente a felicidade eterna, ela tem que transformar a sua existência: “O pathos correspondente a uma felicidade eterna é a transformação por meio do qual o existente, ao existir, modifica tudo em sua existência conformando tudo com aquele bem supremo” (KIERKEGAARD, 2016, p. 107). A felicidade eterna, portanto, deve interferir diretamente no modo como o indivíduo age e existe. O existente quer a felicidade eterna em si e este querer é um querer que ela se concretize em sua existência. O indivíduo se dirige para a felicidade eterna não como um ideal, uma fantasia ou representação, mas pretende trazer a felicidade eterna para a realidade efetiva de sua existência. Dessa forma, a vida do indivíduo se torna a manifestação dessa felicidade eterna, ele se submete a ela de tal modo que seu existir expressa sua relação com a felicidade: “o patético não reside em dar testemunho de

uma felicidade eterna, mas em transformar a própria existência num testemunho dela” (KIERKEGAARD, 2016, p. 111).

Aqui já seria possível traçar outro paralelo com o pensamento de Wittgenstein. Para o filósofo, a vontade, que é portadora do ético, altera os limites do mundo:

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

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

O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz. (TLP 6.43)

Tal como Climacus observa que a felicidade eterna altera a existência do indivíduo, a vontade ética em Wittgenstein também é uma transformação, mas uma transformação dos limites do mundo. O ético e a felicidade eterna não dizem respeito às coisas finitas que ocorrem dentro do mundo, mas coloca em questão o sentido da vida e da totalidade. Assim, a ética está presente na forma pela qual o indivíduo guia a sua existência ou como o mundo é visto.

Alguns comentadores interpretam essa alteração do mundo ou da existência como uma mudança de atitude. Schönbaumsfeld, por exemplo, entende que o ético e religioso em Kierkegaard exige a compreensão do contexto vivido pelo indivíduo, pois o modo que o indivíduo vive é determinado por sua crença. Nessa concepção, por exemplo, tanto o poeta, que toma a felicidade eterna como um ideal para ser representado, quanto o ético, que deseja a felicidade eterna na efetividade de sua existência, revelariam formas distintas de modos de vida. Assim como a felicidade eterna seria expressa na existência do indivíduo, a prática ético-religiosa também seria “um testemunho” da crença. Schönbaumsfeld discorre então sobre a diferença entre o crente e o ateu:

[...] o crente observa a vida de um modo diferente, usa imagens diferente, estima outras coisas que o ateuista, tudo isso é algo que vai além de uma simples diferença de opinião – uma opinião sozinha não regula a vida de alguém. É por isso que Wittgenstein diz em uma passagem, que está claramente em débito com o filósofo dinamarquês: ‘Surpreende-me que uma crença religiosa possa ser apenas algo idêntico a uma decisão apaixonada por um sistema de referência. Pois, embora seja *crença*, é, na realidade, um modo de vida, ou um modo de avaliar a vida. É uma apreensão apaixonada *desta* concepção.’ (SCHONBAUMSFELD, 2007, p. 173-4 – tradução nossa)²⁶

²⁶ No original: “[...] the believer looks at life in a different way, uses different pictures, holds other things dear than the atheist, all of which is something that goes much deeper than a simple difference in opinion does—an

Se a interpretação de Schönbaumsfeld, segundo a qual é preciso compreender a prática (ou a visão de mundo) religiosa para descobrir o sentido enunciado religioso, encontra uma possível justificação nos textos tardios de Wittgenstein, uma vez que a linguagem revela uma forma de vida, é Arnswald quem defende que, no *Tractatus*, alterar os limites do mundo é alterar a forma pela qual o sujeito se comporta diante do mundo:

A vontade ética altera os limites do mundo mudando a atitude que se toma diante do mundo. Neste sentido, a vontade ética muda a percepção de como vê o mundo. Só se pode mudar os limites do mundo direcionando a atenção para a vontade ética, sem o que é impossível permitir o desenvolvimento da boa vontade. Esta atenção só pode ser experienciada no místico, onde o significado da vida pode ser *mostrado*. O significado da ética, que não pode ser posta em palavra, só pode repousar em um contexto *praxeológico*, isto é, na forma em que as atitudes individual diante do mundo pode ser alterada e não a sua convicção básica, de modo a aprender como guiar a vida e dar significado a ela (ARNSWALD, 2009, p. 10 – tradução nossa)²⁷

Enquanto outros especialistas compreendem o comportamento diante do mundo como uma atitude do *sujeito metafísico*²⁸, Arnswald concebe esse comportamento do sujeito diante do mundo como um sujeito psicológico ou existencial: “A questão da ética é sempre uma questão subjetiva sobre a maneira correta de viver. Isto só pode ser determinado por *cada individuo por sua conta própria* e, por essa razão, a ética não pode ser expressa em termos universalmente válidos. (ARNSWALD, 2009, p. 21 – tradução e grifos nossos)²⁹. Ainda que esta visão consiga articular os conceitos de sujeito, vontade e limite do mundo, uma possível “psicologização” do sujeito implica em transformá-lo não só em um evento dentro do mundo,

opinion alone does not regulate for all in one’s life. This is why Wittgenstein says in a passage that is clearly indebted to the Danish philosopher: ‘It strikes me that a religious belief could only be something like a passionate commitment to a system of reference. Hence, although it’s *belief*, it’s really a way of living, or a way of assessing life. It’s passionately seizing hold of *this* interpretation”

²⁷ No original: “The ethical will alters the limits of the world by changing the attitude one takes toward the world. In that way, the ethical will also changes the perception of how one sees the world. Only oneself can change the limits of one’s world by directing one’s attention to the ethical will, without which it is impossible to allow the development of good will. This attention can only be experienced in the mystical, where the meaning of life can be *shown*. The significance of ethics, which cannot be put into words, can only lie in a *praxeological* context, that is to say, in the way in which the individual’s attitude to the world is to be changed and not his basic conviction, in order to learn how to lead one’s life and give it meaning”

²⁸ C.f. Faustino (2006), Cuter (2003) e Scherer (2003).

²⁹ No original: “The question of ethics is always a subjective one about the *right way of living*. That can only be determined by each *individual on his own account* and, for that reason, ethics cannot be stated in universally valid terms.” Outras passagens sugestivas: “*The individual world-view determines ethics and every individual must answer the question of the right conduct*, without concrete reference to philosophical theories, in accordance with his own life situation; and that questioning is not an exception, but rather the continual activity that endures throughout his lifetime. Ethics can therefore be seen as working through things for the *individual self*.”(ARNSWALD, 2009, p. 22 – grifos nossos)

como desconsiderar seu papel dentro do *Tractatus*. O sujeito ético, em Wittgenstein, não é o sujeito empírico, psicológico ou existencial, uma vez que tal sujeito seria passível de descrição, seria um fato: “uma pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, o meu corpo, estão todos no mesmo nível” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 124). O sujeito ético é aquele portador da vontade que dá sentido ao mundo: “as coisas só obtém ‘significado’ através da sua relação com minha vontade” (WITTGENSTEIN, 2004, p. 125). Se o mundo é como é, se os fatos não possuem valor, a vontade seria aquilo que confere o valor ao mundo. Wittgenstein destaca que a vontade não pode ser confundida com o desejo que, nesse caso, toma como referência um evento dentro do mundo³⁰. O desejo se relaciona ao *como* o mundo é na medida em que há um desejo de que o mundo se comporte de determinada maneira, ou seja, de que a ordem do mundo corresponda aquilo que se espera. Se meu desejo é satisfeito, se os fatos ocorrem como pretendo, sou feliz, do contrário, teria a infelicidade. O problema do desejo está em situar o sentido do mundo dentro do mundo e subordinar a felicidade ou o sentido do mundo aos fatos. O sentido do mundo não pode depender de sua configuração ou de seguir uma ordem determinada pelo meu desejo

Aktinson (2009) destaca que a vontade seria aquilo que acompanha um evento, ela é *com* o tempo, não *no* tempo. Já o desejo é caracterizado por seu aspecto temporal, pois desejar é conceber o futuro e agir segundo um plano. Este desejo estaria ligado, de acordo com o intérprete, a um sujeito pensante. Porém, o sujeito volitivo não se encontraria na linguagem, não está no tempo, mas no eterno presente *com* o tempo. Neste presente imediato, as coisas são significativas por causa de sua relação com minha vontade e o mundo é contemplado como totalidade. Não haveria, neste caso, uma cisão entre sujeito e mundo, a experiência do mundo como objeto experienciado por um sujeito³¹. As coisas só se tornam significativas por causa do Eu. Nem as coisas que o Eu observa, nem o Eu são entidades auto-subsistentes, pois as coisas que definem o mundo como meu mundo só são encontradas em relação ao Eu. O Eu depende das coisas e as coisas do Eu, ambos não são entidades separadas, assim como a metáfora do campo visual³².

³⁰ Poder-se-ia aqui estabelecer uma relação com o estágio estético desenvolvido por Kierkegaard. Este estágio é caracterizado como a busca pelo imediato, ou seja, a submissão aos desejos finitos. Seria correspondente, de certo modo, ao desejo. Já o ético visa uma relação com o universal, como a lei moral, sua ação não estaria submetida a finitude do mundo, portanto, corresponderia à vontade.

³¹ Porém, não encontramos nos *Cadernos* a seguinte passagem: “Há duas divindades: o mundo e o meu Eu independente”(WITTGENSTEIN, 2004, p.111)?

³² Sobre a questão da vontade, ou o sujeito volitivo, Zemach não considera o sujeito metafísico e o sujeito volitivo como idênticos. O sujeito metafísico proporcionaria uma forma ao mundo, já o eu volitivo seria responsável pelo sentido: “O eu pensante dá forma ao mundo – o Eu volitivo dá um sentido – um significado. Ambas as divindades são transcendentais, isto é, constituem mundo.” (ZEMACH, 1966, p. 368 – tradução

Quando Kierkegaard e Wittgenstein atestam para a transformação da existência ou alteração dos limites do mundo, essa modificação não é uma mudança de comportamento ou uma mera atitude do indivíduo diante do mundo. Não é o indivíduo que age de forma diferente, mas tudo é alterado, ou seja, o mundo se torna outro. Climacus fala que “*o pathos existencial resulta de a ideia relacionar-se com a existência do indivíduo **recriando-a***” (KIERKEGAARD, 2016, p. 104 – grifos nossos), ou seja, a modificação é de tal forma que passa a ser entendida como recriação do existir. Apesar de Wittgenstein dizer que o mundo do feliz é diferente do infeliz, o ético não altera a forma pela qual o sujeito se relaciona com o mundo, mas altera o próprio mundo: “Em suma, o mundo deve, então, com isso, tornar-se a rigor um *outro mundo*” (TLP 6.43 grifos nossos). Se o mundo do feliz é diverso do infeliz, é porque são mundos distintos. O ético traz implicações para a vida em sua totalidade. Não se trata aqui de um comportamento ou uma forma de vida que poderia ser relativizada ou comparada, antes, é o sentido do mundo e da existência que é posto em questão.

Outro ponto de contato entre Kierkegaard e Wittgenstein reside na distinção entre um “valor relativo” e “absoluto”. Em *Conferência sobre ética*, Wittgenstein observa que proposições éticas relativas possuem sentido porque são descrições de fatos. A proposição “ele é um bom jogador” significa que a pessoa possui tais e tais capacidades. Assim, “De fato, a palavra bom no sentido relativo simplesmente significa que satisfaz um certo padrão predeterminado” (WITTNGESTEIN, 1965, p. 5)³³. Já o sentido absoluto não tem como referência um estado de coisas. O ético não é passível de enunciado porque não busca descrever um fato, ele não toma como critério um padrão determinado. Nesse momento, é possível fazer uma analogia com a distinção kantiana entre imperativo categórico e hipotético. No caso do imperativo hipotético, a ação é condicionada, o valor é determinado de acordo com uma finalidade específica. O bom aqui seria algo relativo: algo é bom porque corresponde melhor à expectativa de se conquistar determinada coisa. Já no caso do valor absoluto, ele é almejado em si e não encontra apoio exterior, não há referência a qualquer fato dentro do mundo, ou seja, a palavra “bom” não tem significado porque não serve a nenhum propósito fixado. Em Wittgenstein, há uma descontinuidade entre o bem relativo e o bem

nossa)³². No primeiro caso, encontrar-se-ia o solipsismo, a identidade entre Eu e o mundo. Nesta concepção, o eu é o espírito do mundo, ou melhor, há uma unidade entre o Eu e a totalidade do mundo. O sujeito volitivo, por outro lado, seria o “doador de valor”, a vontade seria o que é projetado pelo mundo através dos atributos éticos. A vontade penetraria no mundo ao dar valor e aos fatos. A ética seria, deste forma, um atributo da vontade, não do mundo. Portanto, Zemach compreende que a ética reside na *atitude* do sujeito diante do mundo, uma atitude determinada pela vontade. Contudo, esta atitude do sujeito volitivo, ou a capacidade de “dar valor” aos fatos, não altera os fatos do mundo. O sujeito volitivo e a vontade são impotentes, uma vez que não alteram os fatos.

³³ No original: “In fact the word good in the relative sense simply means coming up to a certain predetermined standard”

absoluto. Climacus também faz uma distinção semelhante: “Todo querer relativo se distingue por querer algo em função de alguma coisa, mas o telos supremo deve ser querido em função de si mesmo” (KIERKEGAARD, 2016, p. 111). De um lado, há o querer que está submetido a algo exterior a si, ou então, a ação é um meio para se atingir um determinado fim. No caso da felicidade eterna, o querer relativo condiciona a felicidade a algo finito, isto é, a felicidade eterna se torna dependente de um evento dentro do mundo. Quando o sujeito realiza uma ação para assim chegar à sua felicidade, ele não estaria se relacionando de forma absoluta, mas de modo relativo. Além disso, a ação é vista como algo transitório: age-se de tal forma para se atingir um objetivo. No entanto, para Climacus, a felicidade eterna enquanto telos absoluto não encontra um apoio exterior, mas ela é buscada em si mesma. Se a sua existência é um testemunho da felicidade eterna, é porque o sujeito se relaciona absolutamente com o telos absoluto, ou seja, não é uma relação transitória, submetida a outro fim ou um momento que seria superado, pois isso implicaria em transformar a felicidade não em telos absoluto, mas relativo. Querer a felicidade eterna exige que o indivíduo a queira absolutamente e a todo instante.

De acordo com as reflexões de Kierkegaard e Wittgenstein, portanto, a ética “consequencialista” comete inúmeros equívocos. Primeiramente, ela se engana ao postular uma relação causal entre a ação e seu resultado. Mas esta relação causal só ocorre porque a ética consequencialista se baseia em elementos factuais, mundanos ou “exteriores” para elaborar sua teoria sobre o valor. Segundo Kierkegaard e Wittgenstein, a ação ética não pode ter como base um evento dentro do mundo e nem ser motivada por um fim exterior. A ação ética é um fim em si, ela não é subordinada a uma intenção, desejo ou um querer que não seja a própria ação. A ética diz respeito ao mundo em sua totalidade, à realidade efetiva do indivíduo.

*

*

*

Percebe-se que Kierkegaard e Wittgenstein defendem a distinção radical entre a esfera valorativa e teórica. Tanto na concepção religiosa quanto na visão de ética, os dois filósofos buscam resguardar o campo valorativo das interferências especulativas ou científicas. Ambos os autores apontam ainda para a confusão resultante em transformar uma questão valorativa em um problema do conhecimento. Nesse aspecto, a filosofia de Kierkegaard e Wittgenstein se apresenta como um *corretivo*, ou seja, denunciam falsos problemas decorrentes da má

condução dos pensamentos. Para Climacus, quando a fé é interpretada como uma questão de conhecimento, ela é retirada da sua verdadeira esfera (subjativa) e, assim, perde-se sua essência. A esfera do pensamento, o campo da possibilidade, não pode se misturar com o campo da efetividade. A filosofia precisa ficar atenta a essa distinção para não cometer confusões conceituais.

Em *O conceito de Angústia*, Haufniensis atentava para “A noção de que todo problema científico deve dispor no quadro geral da ciência de um lugar bem determinado e de uma finalidade e limites próprios [...]”(KIERKEGAARD, 2010, p. 11) e que, quando um problema não é tratado em seu lugar específico, quando a ciência extrapola seu limite de atuação, o resultado será apenas “ [...] um vão acordo verbal de realidades diferentes” (Idem). Haufniensis alerta assim para que não só a ciência, como também a especulação permaneçam no seu domínio e não busquem tratar da efetividade. A efetividade não é objeto da especulação nem do pensamento abstrato. A partir do momento em que a efetividade é investigada abstratamente, o resultado será confusões conceituais, um “acordo verbal de realidades diferentes”. Isto porque o efetivo diz respeito à existência, ao contingente, enquanto que o pensamento lida com o necessário, o universal. Ao se ocupar com o efetivo, a especulação e a efetividade saem perdendo, uma vez que a efetividade não é captada pela abstração e a abstração não consegue abarcar a efetividade, ao contrário, o que especulação terá diante de si é uma deturpação, um “falso conceito”:

A efetividade [Virkeligheden] não sai ganhando, pois a contingência, que é um elemento essencialmente copertendente à efetividade, a Lógica jamais poderá deixar-se infiltrar. Nem a Lógica fica bem servida com isso; pois, se ela pensou a efetividade, então acolheu algo em si que ela não pode assimilar, e chegou a anteciper o que ela deve tão somente predispor. O castigo é evidente: que toda e qualquer reflexão sobre o que é a efetividade fica dificultada, sim; [...] (KIERKEGAARD, 2010, p. 12)

Wittgenstein, por sua vez, destaca que o ético não reside nos fatos. Porém, apesar de qualquer tentativa de expressão ética resultar em contrassenso, existe um impulso de expressá-lo por meio de proposições. O erro não consiste em tentar dizer o ético, mas antes, em tentar teorizá-lo ou explicá-lo. Quando isso ocorre, o valor deixa de ser absoluto e passa a ser relativo. Sua esfera então é deturpada e a essência do ético-religioso se perde, uma vez que o ético é exatamente o contrassenso, o que não se deixa explicar:

Pense, por exemplo, no espanto de que algo existe. Este espanto não pode ser expresso sob a forma de uma pergunta e também não tem uma resposta

qualquer. Qualquer coisa que podemos dizer a priori está limitada a ser um mero contrassenso. Mas nós vamos contra os limites da linguagem. Kierkegaard também viu isto como um ir contra a linguagem e referiu de forma bastante semelhante (correr contra o paradoxo). Este ir contra os limites da linguagem é a ética. (WITTGENSTEIN, 1984, p. 68 – tradução nossa)³⁴

Expressar o ético sabendo do seu caráter paradoxal, isto é, que ele não pode ser expresso, não é um problema para Wittgenstein. O erro está, ao contrário, em pretender que o ético-religioso faça parte do reino dos fatos, em estabelecer uma significatividade que aniquila sua própria essência, transformando um valor absoluto em relativo. Para o autor, grande parte das questões filosóficas “repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 131). No caso específico do ético-religioso, a confusão ocorre porque os filósofos visam discorrer sobre tais temas. Se a linguagem é restrita a representar o mundo, então não haverá qualquer tipo de problema ético-religioso. O funcionamento da linguagem revela que assuntos valorativos não podem ser objetos de discurso. Ora, enquanto Kierkegaard afirma que o desrespeito dos limites da ciência implica em “produzir um vão acordo verbal de realidades diferentes”, Wittgenstein considera que, ao adentrar no domínio valorativo, o discurso factual só é capaz de produzir contrassensos. Os filósofos que falam sobre esses temas acreditam que estão falando sobre um objeto. É essa ilusão que Wittgenstein pretende dissipar mediante a análise da linguagem no *Tractatus* e é esse erro que Kierkegaard busca denunciar.

A cisão absoluta e intransponível entre valores e fatos traz ainda outra consequência constatada nos dois filósofos: a impossibilidade de encontrar respostas satisfatórias para o problema da vida por meio de qualquer explicação racional, teórica ou objetiva. Nesse aspecto, merece destaque a declaração de Wittgenstein sobre o *Tractatus*:

[...] a *verdade* dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, na essência, resolvi de vez os problemas. E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas. (WITTGENSTEIN, TLP, p.133)

³⁴ No original: “Denken Sie z.B. an das Erstaunen, dass etwas existiert. Das Erstaunen kann nicht in Form einer Frage ausgedrückt werden, und es gibt gar keine Antwort. Alles, was wir sagen mögen, kann a priori Unsinn sein. Trotzdem rennen wir gegen die Grenze der Sprache an. Dieses Anrennen hat auch Kierkegaard gesehen und es sogar ganz ähnlich (als Anrennen gegen das Paradox) bezeichnet. Dieses Anrennen gegen die Grenze der Sprache ist die Ethik”

Como se sabe, o conjunto de aforismos do *Tractatus* tem a intenção de solucionar problemas como, por exemplo, as relações formais e propriedades das formas lógicas. Estas reflexões são decorrentes de uma investigação da natureza do sentido proposicional. Wittgenstein pretende descobrir o que é responsável, em uma proposição, por seu sentido. O que chama a atenção no *Prefácio* é que, para Wittgenstein, resolver todas essas questões não é importante. Mas por quê?

Seguindo o desenvolvimento do *Tractatus*, percebe-se que o problema do sentido da vida não pode ser solucionado por meio da linguagem. Em *Cultura e Valor*, constata-se a seguinte passagem: “Os problemas da vida são insolúveis à superfície e só podem resolver-se na profundidade. São insolúveis nas dimensões da superfície.” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 110). Assim posto, se “superfície” designa as questões resolvidas por ele no *Tractatus* (a unidade do sentido proposicional, etc), então elas são insignificantes (“pouco importa resolver esses problemas”) porque o sentido da própria vida permanece intocável. O problema mais importante do *Tractatus* residiria na parte “não escrita”, como consta na carta do filósofo para seu editor von Ficker. Por isso a recomendação foi ler o *Prefácio* e a conclusão do texto. Para Wittgenstein, o ético é algo intocável pelo discurso mas ao mesmo tempo fundamental e que exige uma resposta urgente. A resposta, no entanto, não pode ser dada. Para Wittgenstein, a ética porta o drama de conter em si o sentido do mundo inexprimível.

Em 1949, Wittgenstein faz outra observação. Desta vez o autor observa que seu interesse se concentra não nas soluções dadas pela ciência, porém em “problemas de outra espécie”:

As questões científicas podem interessar-me, mas de fato nunca me prendem. Isso só acontece com questões *conceituais* e *estéticas*. No fundo, é-me indiferente a solução dos problemas científicos; mas não a de problemas de outra espécie. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 117)

Se Wittgenstein não está tão preocupado com os problemas científicos, o que chamaria a atenção do filósofo? Por que a ciência lhe seria indiferente? Caso esta declaração de Wittgenstein fosse interpretada segundo aquela passagem de *Cultura e valor*, poder-se-ia afirmar que os problemas superficiais seriam os problemas científicos e conceituais. Neste contexto, a ciência não resolveria as questões mais fundamentais da vida humana. Apesar do desenvolvimento científico, apesar das soluções apresentadas pela ciência, enfim, todo esse avanço seria inútil porque a questão que realmente merece ser levantada jamais poderá ser respondida. Deste modo, se antes os problemas de “superfície” diziam respeito às questões

que o *Tractatus* buscava solucionar, agora a “superfície” designa a esfera da ciência e a profundida seria o ético, o mundo em sua totalidade, o problema da vida.

Climacus acusará também a distância existente entre as questões teóricas e os problemas existenciais. A filosofia utiliza um discurso neutro, desinteressado, objetivo. Já as questões éticas trazem o interesse do indivíduo, a decisão pessoal e a escolha. Por esse motivo, o discurso teórico, do conhecimento, não é capaz de oferecer a resposta que o indivíduo procura quando busca a sua salvação. Em uma curiosa passagem de *Temor e Tremor*, o pseudônimo Johannes de Silentio expõe a cisão entre a teoria e o valorativo, ou a incapacidade do teórico trazer respostas satisfatórias para o sentido da vida, da seguinte forma: “Embora se possa formular em conceito toda a substância da fé, não resulta daí que se alcance a fé, como se a penetrássemos ou ela se houvesse introduzido dentro de nós.” (KIERKEGAARD, 1979, p. 110). Aquele que se dirige para a ciência com o objetivo de encontrar respostas para o sentido de sua vida se sentirá frustrado porque o que ele busca não é um *saber*. Esse sujeito não está preocupado com o conceito de felicidade eterna ou sua natureza, mas como ele, enquanto indivíduo, pode salvar a sua vida. Wittgenstein expressa a mesma preocupação:

Mas se vou realmente ser salvo – necessito de uma *certeza* – não de sabedoria, de sonhos ou de especulação, e esta certeza é a fé. E a fé é a fé naquilo que necessita o meu *coração*, a minha *alma*, e não a minha inteligência especulativa. Pois a minha alma com as suas paixões, por assim dizer, com a sua carne e sangue, que tem de ser salva, e não minha razão abstrata. (WITTGENSTEIN, 2000, p. 56)

Para Climacus, o que a ciência pode oferecer é uma resposta objetiva, conceitual. Porém, o que o indivíduo busca é algo que ele possa transportar para a sua existência, e não responder uma questão teórica ou um conteúdo intelectual. O ético não pode ser contemplado ou teorizado porque o ético revela o interesse do existente por sua existência, enquanto o discurso filosófico pressupõe um distanciamento do objeto. Wittgenstein comenta assim o pensamento de Kierkegaard: “A sabedoria é fria. Em contrapartida, Kierkegaard chama à fé uma *paixão*.” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 82). O ético-religioso implica em um engajamento, interesse, envolvimento do indivíduo, algo totalmente oposto ao que é oferecido pela teoria.

Enfim, observa-se que inúmeros elementos aproximam Kierkegaard e Wittgenstein. No entanto, é preciso lembrar que todos os pontos aqui mencionados não tornam Kierkegaard um filósofo exclusivo. Afirmar que a proximidade entre Kierkegaard e Wittgenstein se concentra na concepção de fé religiosa e na separação absoluta entre fatos e valores não

justifica a singularidade que o filósofo danês assumiria diante das reflexões de Wittgenstein. Como lembra Alvaro Valls (2004), se Climacus observa que a fé não pode ser fundamentada num fato objetivo, ele faz uso de um argumento de Lessing, ou seja, não é um desenvolvimento inédito³⁵. A cisão entre a esfera dos fatos e dos valores ou a rejeição de um fundamento objetivo para o ético-religioso não é suficiente para apresentar a originalidade e contribuição de Kierkegaard para a história da filosofia. É preciso encontrar um ponto de contato que ao mesmo tempo singularize Kierkegaard e não desconsidere o que já foi apresentado.

O elemento comum seria a crítica da linguagem enquanto representação. Se qualquer teoria do ético religioso é invalidade, é porque conteúdos ético-religiosos são incapazes de serem representados pela linguagem, uma vez que tais conteúdos se dirigem para uma esfera em que os valores de verdade ou falsidade não são fixados. Ao admitir que os dois filósofos defendem uma delimitação da linguagem representativa porque a ética e a religião não são capazes de serem representadas, Kierkegaard não só adquire uma singularidade, como também é inserido dentro das questões levantadas pelo próprio *Tractatus*.

³⁵ C.f também Micheletti (2002, 2007)

3. OS LIMITES DA LINGUAGEM E O ÉTICO-RELIGIOSO

É James Conant quem busca indicar um novo ponto de contato entre Kierkegaard e Wittgenstein. Apesar de manter a separação da esfera valorativa e teórica, o trabalho de Conant traz as reflexões sobre a linguagem como elemento comum entre os dois filósofos. Segundo o autor, Kierkegaard e Wittgenstein defendem a impossibilidade de se comunicar um conteúdo ético-religioso ou um tipo de verdade inefável. Mesmo que seja possível levantar inúmeras objeções contra as conclusões de Conant³⁶, é preciso reconhecer que sua interpretação estabelece um novo horizonte de reflexão quando identifica as considerações sobre a natureza da linguagem como ponto de convergência entre Kierkegaard e Wittgenstein. É rumo a este horizonte, apontado por Conant, que se pretende seguir, porém, sem adotar o mesmo caminho para não cair nas mesmas consequências. Assim, o presente capítulo visa expor que, se Kierkegaard e Wittgenstein tecem uma crítica à pretensão de “cientificização” do ético-religioso, essa delimitação ocorre por meio da *linguagem*, mais precisamente, uma linguagem concebida como representação.

Tal como Wittgenstein destaca que a linguagem não é capaz de figurar o ético, Climacus enfatiza que os temas existenciais não são comunicados diretamente porque comunicar diretamente pressupõe um distanciamento diante do objeto que pode ser contemplado. O problema salientado pelos filósofos não diz respeito às nossa capacidade de conhecer ou ter acesso ao ético, mas em tomar o conteúdo ético-religioso como algo capaz de ser figurado ou descrito objetivamente. Se o ético-religioso não é passível de representação, é porque possui uma “natureza” diferente daqueles objetos que a linguagem factual é capaz de descrever. Toulmin e Jalink (1991, p. 127) afirmam que uma questão comum da Viena contemporânea de Wittgenstein consistia na reflexão sobre a comunicação, mais precisamente, o meio adequado da linguagem expressar um determinado objeto. Essa reflexão está presente tanto em Kierkegaard quando, por exemplo, Climacus questiona a forma adequada de se comunicar verdades ético-religiosa, quanto no próprio interior do *Tractatus*.

O objetivo desse capítulo é revelar como Kierkegaard e Wittgenstein apresentam a inadequação entre *linguagem* e o *conteúdo ético-religioso*. Busca-se, desse modo, demonstrar que, se Kierkegaard e Wittgenstein invalidam qualquer teoria do ético religioso, como foi exposto no primeiro capítulo, é porque conteúdos ético-religiosos são incapazes de serem

³⁶ Entre os trabalhos que criticam a leitura de Conant sobre Kierkegaard e/ou Wittgenstein, pode-se citar, por exemplo, Evans (2004), Schömbaunsfeld (2007), Turnbull (2012) e Ule (2014).

representados, uma vez que tais conteúdos se dirigem para uma esfera em que os valores de verdade ou falsidade não são fixados e não há propriamente um objeto ético.

3.1 A estrutura da comunicação e a linguagem

O conceito de *comunicação direta e indireta* é apresentado de forma categórica pela primeira vez no texto *Pós-Escrito*. Climacus discute o tema da comunicação após efetuar suas análises sobre o pensador objetivo e subjetivo. Enquanto a *comunicação indireta* corresponderia ao pensador subjetivo, a *comunicação direta* estaria relacionada com pensador objetivo, uma vez que “a diferença entre o pensamento subjetivo e pensamento objetivo também tem de se manifestar na forma da comunicação” (KIERKEGAARD, 2013, p.76). Na ordem lógica da argumentação, portanto, a distinção entre comunicação direta e indireta está subordinada a diferença entre pensador subjetivo e objetivo que, por sua vez, pertence a uma discussão sobre a verdade do cristianismo, se ela é de ordem subjetiva ou objetiva. Para Climacus, a verdade do cristianismo é uma verdade existencial, uma verdade enquanto interioridade que só pode ser comunicada indiretamente e que está relacionada com um sujeito existencial.

Já o tema da linguagem não surge de forma subordinada no *Tractatus*, ao contrário, ele é central: Wittgenstein busca ali solucionar problemas da lógica como, por exemplo, as relações formais e propriedades das formas lógicas. Essas reflexões são decorrentes de uma investigação mais ampla: a natureza do sentido proposicional. Wittgenstein pretende descobrir o que é responsável, em uma proposição, por seu sentido e valor. É neste contexto que se encontrará a teoria da figuração, o isomorfismo entre linguagem e mundo, o atomismo lógico etc.

Diante dessas considerações, constata-se que o ponto de partida de Kierkegaard é uma questão ética, a verdade do cristianismo, enquanto Wittgenstein é um problema lógico-semântico. No entanto, assim como Kierkegaard é obrigado a fazer uma análise do “funcionamento” da linguagem, sua estrutura, seus limites, etc Wittgenstein também acaba por adentrar no campo do ético.

Antes de realizar uma aproximação entre os filósofos no que diz respeito à limitação da linguagem enquanto representação, faz-se necessário investigar como cada autor concebe a estrutura da linguagem e por quais motivos o ético não é objeto da linguagem figurativa. Assim, pretende-se expor como Kierkegaard e Wittgenstein compreendem a

comunicação/linguagem, revelando então os pressupostos e interesse de cada pensador. Para isso, a exposição começa explorando o “campo do dizível”, ou seja, o que seria capaz de ser objeto de um discurso. Pretende-se então responder as seguintes perguntas: o que a comunicação é capaz de representar? Qual é o objeto da linguagem? Em um segundo momento, a análise se volta para o indizível, àquilo que ultrapassa os limites da linguagem.

3.1.1 Climacus e a comunicação direta

Em *Pós Escrito*, as reflexões de Climacus sobre a linguagem estão misturadas com outros temas e, às vezes, fazer uma distinção nítida entre eles se torna uma tarefa complicada. Na maioria dos casos, o tema da comunicação direta está relacionado com o *pensador objetivo* ou a crítica à filosofia sistemática. Por essa razão, dificilmente o papel da comunicação é compreendida sem essas inter-relações. Um bom exemplo é a seguinte passagem: “O pensamento objetivo é completamente indiferente à subjetividade e, com isso, à interioridade e à apropriação; sua comunicação é, portanto, direta.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 78). Para entender essa breve citação, o leitor é obrigado a compreender o que Climacus quer dizer com pensador objetivo, subjetividade, interioridade e apropriação. Tais imbricações conceituais, todavia, não impossibilitam uma exposição sistemática da estrutura e função da linguagem defendida em *Pós Escrito*.

De forma resumida, a comunicação direta é uma comunicação que visa trazer o conhecimento sobre um objeto que pode ser contemplado. Comunicar diretamente algo implica em um *distanciamento*. Tanto o sujeito quanto o objeto mantêm uma relação exterior, uma “independência” necessária para que o objeto possa ser analisado de forma *desinteressada*, ou seja, a comunicação direta não traz qualquer elemento subjetivo, referente ao sujeito. Isso fica mais evidente quando Climacus diz que a comunicação direta enfatiza o “o que” [*hvad*], não o “como” [*hvorledes*]. O “o que” está mais relacionado com o conteúdo do enunciado, enquanto o “como” não diz respeito propriamente ao objeto do enunciado, mas a *forma* da comunicação, “como” algo é dito e não qual é o conteúdo do enunciado³⁷.

³⁷ No capítulo I, o “o que” se contrapõe ao “que”. Há, pois, duas utilizações distintas em Kierkegaard: “o que” (essência – *quid sit*) que é oposta ao “que” (existência – *quod sit*). Já em *Pós Escrito*, o “o que” (conteúdo do enunciado - *hvad*) é confrontado com o “como” (forma do enunciado - *hvorledes*). Quando Kierkegaard diz, no *Pós-Escrito*, que a comunicação direta enfatiza o “o que”, ele destaca que a comunicação direta privilegia o conteúdo comunicado, não a forma da comunicação. Embora exista uma relação entre “o que” enquanto *conteúdo do enunciado* e “o que” enquanto *essência do objeto (quid sit)* na comunicação direta, eles não devem ser tomados como equivalentes. A comunicação direta primeiramente tem um conteúdo como enunciado (o que) e esse conteúdo pode ser a *essência (quid sit)* de um objeto ou sua *existência (quod sit)*.

O “o que”, enquanto centro da comunicação direta, privilegia o objeto comunicado, sua informação, visa apresentar sua essência. É preciso destacar que o objeto da comunicação direta é delimitado e circunscrito, facilmente identificável. Diante do discurso direto, o receptor sabe qual é o tema abordado pelo discurso. Uma comunicação vaga, ambígua, na qual o conteúdo escapa a todo o momento ou não é possível determinar com exatidão o que o autor pretende dizer, não pode ser considerada uma comunicação direta. A comunicação direta é uma comunicação que não admite nenhuma forma de enigma, ao contrário, ela visa dizer algo de forma clara e distinta.

A comunicação direta, ao possuir um objeto delimitado e circunscrito, permite também ao receptor manter uma relação imediata com o comunicador. Se o comunicador enuncia algo diretamente, é possível identificar o que ele pretende dizer e qual é o seu objetivo. O comunicador, desse modo, se transforma em uma autoridade e é utilizado como uma referência. Em *Pós Escrito*, Climacus utiliza Lessing para ilustrar o papel oposto daquele que comunica diretamente. Uma das causas da dificuldade em se compreender Lessing, segundo Climacus, reside principalmente na impossibilidade de uma relação imediata com o autor, visto que Lessing não se deixa objetivar. Neste momento, a observação irônica de Climacus sobre a diferença entre o enigma das palavras de Lessing - ou a possibilidade de interpretá-lo incorretamente - e a observação de Climacus sobre a escrita de Hegel é esclarecedora: “[...] a comunicação de Hegel em todos os seus dezessete volumes é uma comunicação direta, se ele não encontrou ninguém que o compreendesse, tanto pior para ele.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 72). Hegel surge assim como uma contraposição a Lessing, pois ele faria uso da comunicação direta, o conteúdo de suas exposições seria delimitado, “evitando” assim qualquer ambiguidade que levasse ao desentendimento. Ao apresentar objetivamente um conteúdo, Hegel também pode ser utilizado como referência. Já Lessing, por outro lado, não teria a pretensão de ser compreendido diretamente, por isso faz uso do “gracejo e seriedade” que confunde o interlocutor, deixando-o em um terreno instável. A comunicação utilizada por Lessing contribui e fomenta a confusão. O contraste então fica claro: de um lado, encontra-se Hegel, que fala diretamente, pode ser autoridade, referência e que *deveria* ser compreendido pelo leitor, enquanto do outro lado descobre-se Lessing, que utiliza um tipo de comunicação que confunde, uma comunicação que elimina qualquer determinação objetiva, já que não seria possível determinar o que Lessing pretende dizer.

Por ser uma comunicação que apresenta, de forma clara e objetiva, um conteúdo delimitado, a comunicação direta também pode ser concebida como uma comunicação de

resultados. Mas em que medida comunicar algo diretamente implicaria em comunicar um resultado? Primeiramente, a comunicação enquanto resultado só faz sentido caso se tenha um objeto delimitado e circunscrito. Resultado, nesse contexto, é apresentar uma “verdade” concluída. Quando o sujeito pretende comunicar algo diretamente, o conteúdo de sua comunicação – independente deste conteúdo ser verdadeiro ou falso – é algo pronto e acabado. A comunicação direta é uma comunicação de saber e ela visa apresentar um conhecimento já constituído. Ela não admite a possibilidade de comunicar um conteúdo que permanece em aberto, como, por exemplo, uma comunicação cujo conteúdo exige a participação do receptor. Se a comunicação demanda um posicionamento do receptor, ou seja, o sentido do conteúdo comunicado implicasse a tomada de atitude do sujeito, então seu conteúdo se revelaria como instável, uma vez que a postura do receptor determinaria também o sentido da mensagem. Nesse caso, o objeto da comunicação ficaria em suspenso e não seria possível determinar se o que é dito é verdadeiro ou falso, uma vez que o “conteúdo” estaria em construção, exigiria a voz do receptor. Já a comunicação direta, vista como comunicação de resultado, elimina qualquer papel que o receptor possa assumir diante do sentido da mensagem. Mas não só o receptor como também o papel do próprio comunicador devem permanecer dissociados do processo de comunicação. A comunicação direta pressupõe ainda uma cisão entre sujeito e objeto. Isso significa que tanto o receptor quanto o papel do próprio comunicador devem permanecer dissociados do processo da comunicação. O sentido do enunciado direto é independente da subjetividade daquele que fala. Assim como o receptor não participa na formação de sentido do enunciado, a “natureza” do comunicador também não interfere no processo significativo:

Quando se pergunta pela verdade objetivamente, reflete-se aí sobre a verdade como um objeto com o qual aquele que conhece se relaciona. Aí não se reflete sobre a relação, mas sobre o fato de que é com a verdade, com o verdadeiro que ele se relaciona. (KIERKEGAARD, 2013, p. 210)

Poder-se-ia aqui perguntar se a autoridade e referência não trariam marca da participação do sujeito no processo de significação ou comunicação, afinal, se sou referência sobre aquilo que falo, eu não desempenharia um papel fundamental na constituição do sentido da mensagem? Ter autoridade e ser referência significa que é possível identificar o conteúdo do enunciado, o que um autor pretende dizer, qual o objeto de seu discurso e quais as teses defendidas. Se aquele que comunica é visto como uma autoridade e referência, ele o é em relação ao o que é dito. Autoridade e referência não trazem a participação da subjetividade do

comunicador na constituição do sentido do discurso, mas apenas mostra que existe algo que é comunicado. A partir do momento em que não se é capaz de identificar o conteúdo da mensagem, como é o caso de Lessing, então a autoridade e referência desaparecem, pois não é possível determinar “o que” alguém pretende dizer.

Quando o sentido do conteúdo da comunicação é dependente do sujeito comunicante, o sentido do enunciado se torna exterior. Nesse caso, compreender o sentido da mensagem dependeria de compreender o próprio comunicante. O sentido de suas palavras seria indissociável de suas experiências e de sua vida. Mas é exatamente isso que é negado na comunicação direta. A ausência tanto do papel do comunicador quanto do receptor, esta cisão entre sujeito e objeto, é o que permite não apenas uma análise neutra e desinteressada do conteúdo comunicado, como ainda o distanciamento e contemplação diante do objeto. O sentido do enunciado, na comunicação direta, não admite nenhuma marca do sujeito psicológico ou empírico e por isso ela é objetiva.

Por ser uma comunicação que apresenta um conteúdo determinado, capaz de ser analisada de forma neutra e desinteressada, a comunicação direta também é concebida por Climacus como uma *comunicação da totalidade*. Nesse contexto, a comunicação direta está mais relacionada com a comunicação conceitual do que com a comunicação de um fato. Quando um filósofo visa discorrer sobre determinado tema, ele faz uso de uma comunicação conceitual que tem como objetivo captar a essência de um determinado ser, revelar sua *totalidade* e unidade.

Climacus apontará um limite para essa comunicação “conceitual”. Será o reino da efetividade, o existente, que escapa de toda e qualquer comunicação direta. Isto porque a efetividade só é capaz de oferecer diversidades e multiplicidades, o “parcial” ou o “incompleto”, uma vez que as coisas existentes não só se diferenciam entre si, mas também estão submetidos à temporalidade. O conceito de folha, por exemplo, é diferente da folha existente porque a folha existente é o particular e está delimitada por um fator temporal. Falar *conceitualmente* da folha existente implica abarcar tanto as suas diferenças para com as outras folhas quanto o devir no qual ela está inserida. O conceito visa reunir todas as características comuns entre as folhas, ou melhor, ele reúne e coloca uma identidade, ele não só traz a “universalidade” ou a “essência” da folha, o que é necessário para uma folha ser folha, como também retira o objeto do tempo, uma vez que o conceito de folha é atemporal, diferente da folha existente. Desse modo, uma dos problemas enfrentados pela filosofia especulativa seria,

segundo Climacus, estabelecer a ligação entre o conceito, que abstrai o objeto da efetividade, e o objeto efetivo:

Indagar abstratamente sobre a realidade efetiva [...] e responder abstratamente sobre isso não é, nem de longe, tão difícil quanto indagar e responder sobre o que significa ser este algo determinado uma realidade efetiva. **A abstração prescinde dessa coisa determinada, mas a dificuldade reside em reunir esta coisa determinada e a idealidade do pensamento ao querer pensá-la.** (KIERKEGAARD, 2016, p. 14 – grifos nossos)

A comunicação direta não é capaz de discorrer sobre o particular efetivo, ela é um discurso que se dirige para o conceito e para o universal³⁸. Essa forma de comunicação é uma comunicação da totalidade porque coloca o sujeito no ponto de vista absoluto no qual ele é capaz de contemplar o objeto fora do tempo. Mais ainda: o próprio sujeito se encontra fora da temporalidade. Assim como não há uma comunicação universal quando o objeto comunicado está submetido ao tempo, o sujeito também precisa estar em um ponto de vista da eternidade. Se a temporalidade estivesse inclusa no processo de comunicação, ela só teria validade naquele momento determinado e a universalidade da comunicação seria destruída. A comunicação direta é uma comunicação que traz o distanciamento completo da realidade e do mundo. As particularidades do sujeito e do objeto são excluídas para que possa emergir a possibilidade de uma comunicação universal. A noção de totalidade, distanciamento, a falta de um sujeito enquanto fonte de sentido, enfim, são condições necessárias para um discurso universal. Caso uma comunicação não apresente os elementos expostos, ela não será mais uma comunicação de conteúdo e não será possível comunicar algo.

A partir dos apontamentos anteriores, pode-se observar que, para Climacus, o discurso metafísico se identifica com a comunicação direta. Quando os filósofos discorrem, por exemplo, sobre o tempo ou o espaço, eles se colocam como se estivessem *fora* destes campos. Mas é essa exterioridade que permite uma análise objetiva e universal, acessível a todos, um distanciamento que está presente na linguagem que visa o saber e o conhecimento. A concepção de uma “linguagem” metafísica será rejeitada por Wittgenstein. Para o filósofo de Viena, um enunciado metafísico não é capaz de figurar nada. Nesse momento, o contraste entre Climacus e Wittgenstein é evidente: Climacus afirma que o discurso especulativo e metafísico faz uso da comunicação direta, ou seja, aparentemente *diz* algo, enquanto

³⁸ Nesse contexto, a comunicação direta enfatiza também *o que* (no sentido schellingiano) algo é.

Wittgenstein afirmará que enunciados metafísicos são contrasensuais³⁹, *eles não dizem nada*. No entanto, Climacus entende que o discurso metafísico não é um discurso que discorre sobre o *efetivo*, mas sobre a possibilidade ou, em último caso, idealidade. O discurso metafísico ou a comunicação direta não leva em consideração o mundo concreto. A linguagem metafísica disserta sobre a coisa pensada, não sobre a coisa existente: “[...] para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como suspensa e, portanto, não como existente” (KIERKEGAARD, 2013, p. 124).

Embora essa discussão sobre a incomensurabilidade entre o conceito – ou o pensamento - e o efetivo - a efetividade e existência - apareça de um modo um pouco diferente em *Migalhas Filosóficas*, sua exposição contribui para elucidar a estrutura da comunicação direta. Naquele texto, um dos objetivos de Climacus é demonstrar que não existe qualquer tipo de verdade necessária quando se está no domínio dos fatos. A discussão de Climacus começa quando ele analisa as leis históricas. De acordo com o autor, embora o passado tenha acontecido, isso não o torna algo necessário. Se o passado é visto como algo necessário ou se o que aconteceu, *necessariamente* deveria acontecer, então o passado deixa de ser temporal: ele seria algo sempre presente e eterno. Para Climacus, se algo aconteceu, ele poderia *não ter* acontecido:

O futuro ainda não aconteceu, mas não é *por isso* menos necessário do que o passado, visto que o passado não se tornou mais necessário por ter acontecido, mas ao contrário mostrou, por ter acontecido, que não era necessário. Se o passado se tivesse tornado necessário, não se deveria poder concluir o oposto no que concerne ao futuro, porém, ao contrário, daí se seguiria que o futuro também era necessário. Caso a necessidade pudesse penetrar num único ponto, não se poderia mais falar de passado e futuro. Querer predizer o futuro (profetizar) e querer compreender a necessidade do passado é completamente a mesma coisa, e é apenas uma questão de moda se a uma geração uma outra parece mais plausível do que outra. O passado, afinal de contas, deveio; o devir é a mudança da realidade pela liberdade. Ora, se o passado se tivesse tornado necessário, não mais pertenceria à liberdade, i.é, àquilo pelo qual ele veio a ser. (KIERKEGAARD, 2008, p. 112)

Segundo *Migalhas Filosóficas*, a impossibilidade de uma lei histórica necessária é fundamentada na contingência (ou liberdade) do vir a ser, do mundo efetivo. Para Climacus, o mundo efetivo apresenta contingências, particularidades, enquanto o discurso metafísico busca estabelecer uma ordem necessária. De acordo com Climacus, quando se trata do efetivo

³⁹ Nesse aspecto, a tentativa de estabelecer uma relação entre a comunicação direta e o dizer se apresenta problemática.

(real), não é possível estabelecer qualquer tipo de relação necessária ou universal. Como observa Stewart:

Lógica é necessidade, mas existência e efetividade são contingentes. Elas então representam duas esferas fundamentalmente diferentes. Quando a existência e a efetividade são tratadas na lógica, ocorre então uma distorção conceitual séria e uma confusão subsequente. (STEWART, 2011, p. 249)⁴⁰

Os fatos são contingentes e qualquer tentativa de se elaborar uma lei necessária implica em negligenciar exatamente o factual ou em transformar o factual em algo conceitual. *Migalhas filosóficas* critica a transição do factual ao absoluto, principalmente porque “o pensamento nos oferece possíveis estados de coisas e relações entre eles; mas o que é efetivamente o caso – isto apenas a efetividade nos oferece, e é isso que falta quando a efetividade está faltando.” (KORSCH, 2003, p. 241). O discurso metafísico está distanciado da efetividade, ele não diz nada sobre ela porque toda vez que busca discorrer sobre um evento, ele o faz dentro do reino do pensamento, interpreta o efetivo dentro da *necessidade* imanente do pensar. O mundo efetivo, porém, é exatamente o contingente, aquilo que pode ou não acontecer. Nesse ponto, Climacus deixa claro que abstração e a especulação *não discorrem sobre a realidade*. Para o autor, o mundo referido pela especulação metafísica é um mundo “fantasioso”, produto do pensamento, sem relação alguma com os “fatos”. A metafísica, para Kierkegaard e Wittgenstein, pensa discorrer sobre o mundo mas na verdade não discorre sobre nada. O mundo é contingente, é um recorte possível dentro do espaço lógico, algo que poderia ou não acontecer.

Seria possível encontrar ainda outros elementos que aproximam Kierkegaard e Wittgenstein? A comunicação direta, por exemplo, não pode ser pensada como a comunicação de um fato, ou ela se dirige única e exclusivamente para a comunicação de verdades objetivas, ou seja, o discurso metafísico? Climacus não oferece muitos detalhes sobre o papel da linguagem no uso cotidiano ou quando ela é empregada para comunicar um fato. Algumas escassas passagens podem oferecer apenas suposições. Por exemplo, quando Climacus faz a distinção entre a *forma* e *expressão* da comunicação, verifica-se a seguinte observação:

⁴⁰ No original: « Logic is necessary, but existence and actuality are contingent. They thus represent two fundamentally different spheres. When existence and actuality are treated in logic, a serious conceptual distortion and subsequent confusion takes place. »

A forma da comunicação é algo de diferente da expressão da comunicação. Quando o pensamento achou sua expressão correta na palavra, o que se alcança pela primeira reflexão, aí vem a segunda reflexão, que tem a ver com a própria relação da comunicação com o comunicador, e reproduz a própria relação do comunicado existente para com a ideia (KIERKEGAARD, 2013, p. 79)

Primeiramente, é preciso destacar que Climacus não questiona como é possível a palavra expressar um pensamento. Ao contrário, essa relação entre o pensar e a palavra é definida como *primeira reflexão*. Climacus denomina “primeira reflexão” porque o pensamento encontra sua expressão correta na palavra. O pensamento se direciona para a palavra e a palavra reflete o pensamento. Já a segunda reflexão consistiria na forma pela qual o comunicador lida com a comunicação, relacionando-a com a ideia. Nesse caso, não é mais como a palavra reflete o pensamento, mas *como* a comunicação é empregada a serviço da ideia. Enquanto o foco da comunicação é o objeto, se o “o que” é dito corresponde ao “o que” é pensado, a segunda reflexão envolve o *como*. Ora, a comunicação direta, como já foi exposto, elimina qualquer referência ao comunicador e receptor. Consequentemente, a segunda reflexão não pode estar presente na comunicação direta.

Em outra passagem, Climacus comenta que:

A comunicação ordinária entre um ser humano e outro é totalmente imediata, porque os homens existem ordinariamente de forma imediata. Quando alguém conta alguma coisa e o outro se reconhece literalmente no mesmo, supõe-se então que estão de acordo e que se compreendam um ao outro. (KIERKEGAARD, 2013, p. 77)

Tal como na citação anterior, é possível questionar se essas reflexões de Climacus não se aplicam à comunicação de fatos. De acordo com o pseudônimo, compreender um enunciado seria concordar com aquilo que foi dito. Dessa forma, quando alguém diz que “o livro está sobre a mesa”, temos então a primeira reflexão - que consiste na relação entre o pensamento e palavra - mais o consenso sobre o que é dito. Se sou capaz de reconhecer o que o outro diz, então estaríamos de acordo e haveria a compressão. A compreensão reside, desse modo, no reconhecimento sobre o que é dito. No entanto, por mais que Climacus utilize expressão “comunicação ordinária” e afirme que esse tipo de comunicação não esconde nenhum tipo de segredo - o que implica em deduzir que o seu conteúdo pode ser dito de forma clara- , o autor não traz nenhuma análise semântica da linguagem. Para Climacus, se um conteúdo não tem sentido ou não é compreensível, o motivo reside não na incapacidade da

linguagem figurar o próprio objeto, mas porque o outro não se reconheceu naquilo que foi comunicado.

Nota-se que, segundo Climacus, o sentido do enunciado não depende da possibilidade de figurar um fato e, assim, as investigações do autor se distanciam de qualquer análise semelhante àquela desenvolvida por Wittgenstein. O autor busca apresentar uma análise não da linguagem em si, mas da “linguagem especulativa” ou da comunicação direta⁴¹. Antes de questionar como é possível comunicar algo, a reflexão de Climacus se dirige para a estrutura própria da comunicação direta, revelando assim seus pressupostos básicos, como o distanciamento diante do objeto e a ausência do papel da subjetividade na constituição do sentido do enunciado. Caso a comunicação direta se restringisse ao reino da possibilidade, ela seria válida, mas então ela teria como objeto apenas o “reino da possibilidade”⁴². O problema é quando a comunicação direta visa discorrer sobre um objeto que pertence ao reino da efetividade, isto é, ao domínio da existência. O discurso direto, por mais que pretenda, não é capaz de discorrer sobre o mundo sem deturpá-lo. Como lembra o pseudônimo Virgilius Haufniensis, tanto a efetividade quanto o pensamento são prejudicados quando a efetividade é abarcada pelo pensamento.

3.1.2 Wittgenstein e o dizível

Ao lermos o *Tractatus*, percebemos que Wittgenstein dirige sua atenção para a linguagem em geral, independente se o conteúdo do enunciado é empírico, lógico, metafísico ou valorativo. Wittgenstein quer estabelecer a unidade do sentido proposicional e se existe diferenças entre os enunciados, elas são decorrentes daquele questionamento. Dessa forma, a reflexão de Wittgenstein é mais abrangente do que aquela identificada em *Pós Escrito*. Embora Climacus apresente a comunicação indireta como uma comunicação existencial, possuindo assim uma estrutura totalmente diferente daquela descoberta na comunicação direta, a obra de Climacus não pretende realizar uma investigação semântica da linguagem.

⁴¹ Para Lübecke, a reflexão sobre a comunicação indireta - e consequentemente a comunicação indireta - não está inserida dentro de uma reflexão semântica da linguagem: “it presupposes the existence of a semantic level in which thoughts (or better: senses) can be expressed in such a way that will allow us to speak about entities and states of affairs.” (LÜBCKE, 1990, p. 34)

⁴² A expressão “reino da efetividade” [*Virkelighedens Rige*] não aparece nem *Pós Escrito*, nem em *Migalhas Filosóficas*. Ela é descoberta, antes, nas notas que o filósofo tomou quando assistiu as preleções de Schelling em Berlin. A distinção entre o possível e o efetivo, entre o *quid sit* [o que é] e *quod sit* [que é], realizada por Schelling, desenvolve um papel fundamental na defesa da incapacidade do ético ou o efetivo adentrar no campo da possibilidade ou do conhecimento especulativo. C.f nota 24.

Essa tarefa será assumida por Wittgenstein quando ele passa a procurar a condição de sentido de toda e qualquer proposição. Mas por que se voltar para a linguagem?

Em Wittgenstein, a pergunta sobre as condições da possibilidade do discurso significativo precede qualquer indagação sobre a possibilidade do conhecimento. Quando um filósofo disserta sobre as formas possíveis de conhecimento ou como um objeto é capaz de ser apreendido pelo entendimento, ele pressupõe que é possível *falar* sobre isso. O *Tractatus* indagará exatamente essa capacidade da linguagem e revela que o problema do sentido de uma proposição antecede qualquer trabalho epistemológico ou ontológico. Se Kant pretendia averiguar o que podemos conhecer, ou perguntava sobre as condições de possibilidade do conhecimento, em Wittgenstein a própria linguagem representativa é posta em questão:

O cerne do trabalho crítico no *Tractatus* é a reflexão lógica sobre o alcance representativo da linguagem (e, portanto, do pensamento). A crítica epistemológica das faculdades subjetivas do conhecimento cede lugar a uma crítica lógica que, apoiada numa caracterização da forma essencial da proposição que pretende fazer total abstração da natureza do sujeito que representa, ocupa-se unicamente da determinação das condições objetivas de instituição de uma relação de representação entre um símbolo proposicional e algo mais. (DOS SANTOS, 2001, p.17)

Em Wittgenstein, a linguagem é investigada sem resquícios de uma teoria do sujeito ou teoria do juízo. Se o *Tractatus* menciona o Eu metafísico, é preciso destacar que não se trata de um Eu que estrutura o múltiplo da sensibilidade, desempenhando uma atividade sintetizadora fundamental para a representação do mundo. O mundo e a linguagem possuem a mesma forma, há um isomorfismo, portanto, não há necessidade de um sujeito formal “organizador”, principalmente porque que os objetos não são determinados de forma exterior, mas por suas próprias relações internas e possibilidade de combinação⁴³. O Eu metafísico do *Tractatus* também não pode ser confundido com o eu empírico. O sentido da proposição não

⁴³ Entre os especialistas, existe uma divergência sobre o papel que o sujeito desempenha no *Tractatus*. Por exemplo, Faustino (2006) defende que o sujeito transcendental não impõe qualquer ordem no mundo visto que este já está ordenado. Eu e mundo, segundo a autora, são idênticos, não há um fundamento e o outro fundamentado. Há antes um espelho. O sujeito metafísico não desempenharia, portanto, papel no pensamento e na representação. A relação entre objetos ocorreria por uma necessidade lógica, mostrada na estrutura da linguagem e não desempenhada por um sujeito. Já Cuter (2006) defende uma “ação” do sujeito metafísico que consiste não apenas em nomear, mas realizar operações e seleções lógicas. Segundo o autor, sem o sujeito metafísico não haveria a possibilidade do sentido proposicional e, conseqüentemente, a linguagem não conseguiria representar o mundo: “sem esse sujeito, nenhuma proposição elementar poderia ser projetada sobre uma situação possível, e nenhuma proposição molecular poderia ser construída a partir das proposições elementares” (CUTER, 2006, p. 171). Deste modo, Cuter entende que o sujeito metafísico instaura a possibilidade do sentido da linguagem ao servir como centro de projeção da linguagem no mundo.

depende do sujeito enquanto um fato, isto é, como parte do mundo, uma vez que o sujeito empírico é capaz de ser figurado pela própria proposição:

O Eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano ou a alma humana com as suas propriedades psicológicas, mas o sujeito metafísico, o limite (não uma parte) do mundo. O corpo humano, porém, é o *meu* corpo em particular, é uma parte do mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc etc (WITTGENSTEIN, 2004, p. 122)
O sujeito que pensa, representa, não existe (TLP 5.631)

Wittgenstein também abdica da noção segundo a qual a unidade proposicional é resultado do entendimento, uma vez que tal concepção acarretaria em consequências inaceitáveis para a lógica⁴⁴. A recusa da participação da subjetividade na constituição do sentido proposicional fica evidente em 4.1121:

A teoria do conhecimento é a filosofia da psicologia.
Meu estudo da linguagem por sinais não corresponderia ao estudo dos processos de pensar, estudo que os filósofos sustentaram ser tão essencial para a filosofia da lógica? No mais das vezes, eles só se emaranham em investigações psicológicas irrelevantes, e um perigo análogo existe também no caso do meu método. (TLP 4.1121)

Caso a unidade do sentido proposicional fosse resultado de uma operação subjetiva, então haveria um retorno à epistemologia e a linguagem assumiria um papel secundário, já que ela estaria subordinada a uma questão epistemológica. Assim, em Wittgenstein, a linguagem é “autônoma” na medida em que não depende das operações do entendimento ou não está subordinada a uma subjetividade enquanto substância ou forma. Não seria possível afirmar, portanto, que tanto Kierkegaard quanto Wittgenstein negam a intervenção de uma subjetividade quando se trata da representação do mundo por meio da linguagem? Por exemplo, foi observado que a comunicação direta discorre sobre um objeto fixo e determinado, um conteúdo objetivo. Ela não tem como referência nem o sujeito que enuncia, nem ao receptor da mensagem.

Por um lado, é preciso salientar que o conceito de subjetividade adotado por Climacus difere consideravelmente daquele expresso por Wittgenstein e a aproximação é apenas aparente. Enquanto Climacus destaca que a comunicação direta é uma comunicação *sem sujeito*, ele pensa essa subjetividade como uma *subjetividade existencial*. Dessa maneira, se a

⁴⁴ Não convém adentrar neste tema, pois envolveria uma longa descrição histórica e análise dos argumentos dos filósofos que se ocuparam com as reflexões sobre a lógica, principalmente no que diz respeito ao debate entre Russell e Wittgenstein. Merece ser destacado apenas que a recusa de Wittgenstein ao apelo à subjetividade como unidade do sentido proposicional é de ordem lógica.

comunicação direta é neutra, é porque ela desconsidera o existente ou sua relação com o conteúdo comunicado, garantindo assim sua objetividade. Já para Wittgenstein, a subjetividade não é restrita a uma subjetividade existencial, mas a uma subjetividade responsável pela unidade do sentido proposicional. Wittgenstein quer evitar transformar a questão do sentido proposicional em uma questão epistemológica, algo que Climacus não vê como problemático. Por mais que ambos os filósofos asseverem que a comunicação direta ou a linguagem figurativa não admitem a participação do subjetivo no que diz respeito ao sentido, as afirmações possuem sentido diferente.

Por outro lado, ainda que os conceitos de subjetividade, utilizados por Climacus e Wittgenstein, não sejam equivalentes, constata-se em ambos os autores que o *como* algo é dito não é essencial para a constituição do sentido do enunciado. Em ambos os casos, o papel do comunicador não influencia no “o que” é figurado pela proposição ou no objeto representado. Nesse aspecto, tanto Climacus quanto Wittgenstein observam que a linguagem /comunicação direta sempre representará algo desinteressado e neutro, um conteúdo destituído de paixão. Seguindo os argumentos de *Tractatus*, percebe-se que, se o sentido proposicional dependesse do comunicador ou do receptor, a linguagem seria incapaz de representar qualquer coisa dentro do mundo e a comunicação seria inviabilizada. Se o sentido de “O livro está sobre a mesa” dependesse da minha subjetividade, então o mesmo enunciado teria sentido diferente quando pronunciado ou recebido por outra pessoa. Conseqüentemente, figurar o mundo seria impossível, uma vez que a proposição representaria uma ideia subjetiva privada e não o mundo.

Voltando para as discussões travadas pelo *Tractatus*, percebe-se que, para que uma proposição seja capaz de representar um fato, ainda é insuficiente a independência do sentido proposicional em relação à epistemologia. A linguagem só pode figurar algo no mundo se houver uma estrutura comum entre mundo e linguagem, ou seja, é necessário que a linguagem e o mundo compartilhem algo. De acordo com o *Tractatus*, esse elemento é *forma lógica*: “O que toda figuração, qualquer que seja sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – figura-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade.” (TLP, 2.18). Mas como a realidade e a linguagem compartilham essa forma lógica?

Para Wittgenstein, o mundo é constituído por objetos, ou melhor, os objetos constituem a substância do mundo (TLP, 2.0211). Estes objetos não são mônadas isoladas, mas mantêm relações entre si. O mundo do *Tractatus* é composto por substâncias simples mas

que se relacionam. Apesar dos objetos do mundo serem “independentes” uns dos outros, eles sempre estão relacionados: “O som dever ter *uma* altura, o objeto do tato, *uma dureza*, etc” (TLP 2.014). A propriedade do objeto de se relacionar com outro é designada por Wittgenstein como *propriedade interna*. Assim, por exemplo, seria uma propriedade interna de um objeto corporal ser grande ou pequeno, possuir um determinado volume ou massa. Ainda de acordo com o *Tractatus*, um objeto não pode adquirir uma nova possibilidade de concatenação (TLP 2.0123). Quando um objeto é dado, também é dada a *forma* desse objeto, isto é, todas as situações possíveis em que esse objeto possa aparecer. As únicas mudanças admissíveis, no *Tractatus*, são mudanças dentro de um conjunto de possibilidades pré-estabelecidas. Por exemplo, um objeto pode ser verde, azul, mas deverá possuir uma cor – independente de qual cor seja - e essa propriedade é fixa, imutável.

Quando um objeto está concatenado com outro, então um *estado de coisa* é formado: “O estado de coisa é uma ligação de objetos”. (TLP, 2.01). Se os objetos são a *substância* do mundo, Wittgenstein afirma que o mundo é constituído por *fatos* ou *estados de coisas*. Isso significa que o mundo não é a soma dos objetos em suas *possíveis* situações, mas antes, a totalidade dos fatos, a totalidade dos objetos *concatenados*. O mundo, por exemplo, não é a possibilidade desta folha possuir uma cor, mas antes, o fato desta folha ser branca. Para Wittgenstein, o conjunto das possibilidades de relações entre as coisas está dentro do *espaço lógico*. Dessa forma, se o espaço lógico contém todas as situações possíveis em que o objeto pode aparecer e o mundo consiste nas concatenações efetivas, então o mundo também está circunscrito pelo espaço lógico. Enquanto o espaço lógico é o “reino da possibilidade”, uma vez que contém todas as situações *possíveis*, o mundo é o “reino da efetividade”, as ligações entre os objetos *efetivos*, “a totalidade dos estados existente de coisas” (TLP 2.04)⁴⁵.

Nota-se que o mundo wittgensteiniano é contingente porque não há uma lei que faça uma relação entre objetos ser mais necessária do que outra. O *Tractatus* não permite o questionamento do porquê o mundo é assim ou estabelecer uma lei necessária capaz de justificar a ligação entre objetos. O mundo do *Tractatus* é um recorte furtivo do conjunto de possibilidades contidas dentro do espaço lógico. Mas se, nesses termos, o mundo é o contingente, o necessário pode ser concebido como a exigência dos objetos conterem em si suas possibilidades de relações, em outras palavras: o espaço lógico é a condição *necessária* para que os objetos se concatenem entre si e formem fatos. No entanto, a linguagem não será capaz de figurar esse “reino” que torna possível o mundo.

⁴⁵ É preciso enfatizar que não existe uma dualidade em Wittgenstein entre dois “mundos” ou “reinos”. Não há um mundo da possibilidade e outra da efetividade.

Para Wittgenstein, há um isomorfismo entre linguagem e mundo e é isso que permite à linguagem representar os fatos do mundo. Em uma proposição, os nomes substituem os objetos. Assim, dizer que a proposição figura um fato significa que a proposição é uma articulação de nomes (objetos). A linguagem representa fatos, concatenação de objetos ou os nomes relacionados entre si. Para que a linguagem represente o mundo, porém, não é condição suficiente os nomes representarem os objetos, ela precisa ainda ter a mesma forma que o mundo: “Na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro” (TLP 2.161). Mundo e linguagem compartilham então a mesma forma e é ela que permite a figuração da realidade. Mas então, se os nomes designam objetos e a proposição é uma concatenação de nomes, uma proposição sempre será uma descrição do mundo? O que acontece quando uma proposição figura uma concatenação de objetos que não corresponde ao mundo?

Wittgenstein retoma a distinção fregeana entre o sentido [Sinn] e significado [Bedeutung], modificando-a consideravelmente. Segundo Frege, proposições e nomes possuem tanto significado (aquilo que a expressão se refere) quanto sentido (modo pelo qual o objeto referido é apreendido pela expressão).⁴⁶ Já Wittgenstein ressalta que só nomes têm significado e só proposições tem sentido:

O nome toma lugar de uma coisa, um outro, o de outra coisa, e estão ligados entre si, e assim o todo representa – como um quadro vivo – o estado de coisas (TLP 4.0311).

Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado (TLP 3.3)

O sentido da proposição não depende do seu significado, ou seja, a proposição não precisa ser verdadeira para ter sentido. O sentido de uma proposição consiste em suas possibilidades de verdade e falsidade, possibilidades essas que estão inscritas dentro do espaço lógico. Uma proposição afirmativa figura a existência de um estado de coisa, enquanto a negativa representa a inexistência. Já uma proposição verdadeira diz o que o mundo é. A proposição falsa, por outro lado, é uma proposição que figura a existência ou inexistência de estados de coisas mas que não condiz com a realidade. O sentido da proposição não depende da efetividade de sua figuração (ser verdadeira ou falsa), mas de sua possibilidade (poder ser

⁴⁶ No texto *Sobre o Sentido e a Referência*, por exemplo, Frege utiliza o exemplo da “estrela da tarde” e “estrela da manhã”. Tanto “estrela da tarde” quanto “estrela da manhã” tem o mesmo significado/referência, mas sentido diverso.

verdadeira ou falsa). Nesse aspecto, é importante destacar a distinção feita por Wittgenstein entre proposição sem sentido [sinnlos] e contrassensual [unsinn].

Como foi dito, uma proposição significativa é necessariamente contingente. Uma tautologia, porém, é sempre verdadeira, enquanto a contradição é sempre falsa. Isso significa que elas são contrassensuais? As tautologias e contradições são casos limites de proposições porque são obtidas a partir de operações lógicas. O resultado dessas operações, aplicadas às proposições, não é uma proposição, uma vez que não representa o mundo. Elas não figuram a realidade porque, enquanto a tautologia admite toda situação possível, a contradição não aceita nenhuma. Bem diferente é o caso de uma proposição contrassensual. Um contrassenso não é verdadeiro nem falso, não há como determinar suas condições de realizações, pois um contrassenso figura algo que não é encerrado pelo espaço lógico. Nas palavras de Dos Santos:

No caso dos contrassensos, a falta de sentido deriva da incapacidade exibida por um sinal para exercer uma função simbólica. No caso das tautologias e contradições, a falta de sentido deriva do exercício legítimo da capacidade simbólica dos símbolos que as compõem. Um contrassenso não chega a ser uma proposição. As tautologias e contrações são um caso-limite de proposicionalidade, estão precisamente na fronteira que separa a combinação logicamente relevante dos símbolos e a desintegração pura e simples dessa combinação. Elas não são contrassensos (*Unssinn*), diz Wittgenstein. São proposições sem sentido (*sinnlos*) (DOS SANTOS, 2001, pp. 88-9)

Poder-se-ia agora inserir as seguintes perguntas, apresentadas por Climacus em *Migalhas Filosóficas*, no universo do *Tractatus*: “Pode haver um ponto de partida histórico para uma consciência eterna? Como pode um tal ponto de partida interessar-me mais do que historicamente? Pode-se construir uma felicidade eterna sobre um saber histórico?”. Se a dúvida de Climacus consiste em saber é possível basear a felicidade em um dado factual, a questão, inserida dentro do *Tractatus*, sofre uma pequena modificação: poder-se-ia expressar a felicidade por meio de proposições factuais? Apesar das diferenças entre os filósofos, ambos parecem concordar com a impossibilidade de transformar o dado factual em absoluto. Para Wittgenstein, a linguagem pertence ao reino da “efetividade”, do mundo. Quando um enunciado visa tratar de algo absoluto (como a felicidade eterna), o resultado será apenas contrassenso. Isso porque uma proposição consiste em suas condições de verdade e falsidade. A partir do momento em que o discurso se volta para a felicidade eterna, então o objeto representado não é mais condicionado. Utilizar a linguagem para discorrer sobre a felicidade eterna equivale, nos termos de Climacus, a considerar um ponto de vista histórico (factual) mais que histórico (absoluto). Essa transição do factual para o absoluto implica, todavia, em

uma confusão de esferas, em discursos constrassensuais. Mas é preciso destacar uma diferença aparente entre Climacus e Wittgenstein nesse ponto.

Em um primeiro momento, a exposição de Climacus apresenta o conflito entre a esfera da possibilidade e a esfera da efetividade, entre a idealidade e a existência. É a impossibilidade de conciliação entre estas duas esferas que impede transformar o efetivo em algo absoluto e incondicional. A comunicação direta, por exemplo, é uma comunicação conceitual, universal e quando ela discorre sobre o efetivo, observa o efetivo sob o viés da possibilidade. A confusão ocorre, portanto, por causa do discurso direto – um discurso da necessidade - que se dirige para o particular ou o efetivo – o contingente. Já no caso de Wittgenstein, a linguagem não é vista como reino da possibilidade ou do pensamento, mas do contingente. Nesse caso, a confusão é porque a linguagem, que figura fatos contingentes, se dirige para o necessário. Enquanto a transição do relativo para o absoluto, em Climacus, é inviabilizada porque a comunicação direta pertence ao reino da abstração que desconsidera a existência, em Wittgenstein, a linguagem não pode ir além dos fatos que estão dentro do mundo. Para Climacus, o efetivo é inacessível ao discurso direto e para Wittgenstein, é o absoluto que é inacessível à linguagem⁴⁷. Mas é necessário ressaltar que, em Kierkegaard, o conflito só aparece quando a *comunicação direta* se dirige para o mundo.

Como já foi discutido, o autor de *Migalhas filosóficas* considera que a comunicação direta não diz nada sobre a *realidade efetiva*, ao contrário, ela toma o reino do puro possível e, assim, não diz nada ou se fala, fala sobre uma realidade “inexistente”. A comunicação direta não figura o mundo porque lhe “falta” o contingente. Segundo Climacus, uma comunicação restrita ao contingente não seria problemática, desde que ela não tentasse atingir o reino da possibilidade. Desse modo, nota-se que a concepção de linguagem desenvolvida por Wittgenstein seria admitida sem problemas por Climacus, uma vez que ela se restringiria ao factual. Também a comunicação objetiva, conceitual, que permanecesse no possível, *sem tentar incluir a existência*, teria sua validade. Tal seria o caso, segundo Climacus, da matemática:

Em um sistema lógico não se pode acolher nada que tenha uma relação com a existência, ou que não seja indiferente à existência. A infinita superioridade que o lógico, por ser objetivo, tem sobre todo pensamento é de novo limitado pelo fato de que, visto subjetivamente, ele é uma hipótese, justamente porque no sentido da realidade efetiva ele é indiferente à existência. Esta duplicidade é o que diferencia o lógico do matemático, o qual não tem nenhuma relação com a existência, nem em direção a ela nem a

⁴⁷ Por isso é incorreto estabelecer um paralelo entre comunicação direta e o dizer.

partir dela, mas tão somente a objetividade – não a objetividade o hipotético enquanto a unidade e a contradição, na qual ele se relaciona negativamente à existência. (KIERKEGAARD, p. 2013, p. 115)

Climacus rejeita o discurso direto que *abstrai* a existência e pretende, ao mesmo tempo, ter a existência como objeto. Diante disso, há então duas alternativas: ou se assume o reino da possibilidade – e o discurso não terá qualquer relação com o mundo efetivo - ou se fala da efetividade e se aceita toda a contingência, rejeitando assim qualquer verdade eterna, imutável, necessária – e esse parece ser o caso de Wittgenstein. O que não pode acontecer é incluir o contingente dentro do reino do pensamento⁴⁸.

Em Wittgenstein, a linguagem só pode retratar a contingência do mundo, ela está “presa” a essa contingência. Abandonar o “reino dos fatos” e discorrer sobre o “reino da possibilidade” implica em perder o seu sentido, em ter enunciados contrassensuais. De um lado, Wittgenstein concorda que, para um discurso falar sobre a realidade, essa realidade não pode ser “transposta” para o reino da possibilidade: fatos são contingentes e a linguagem não pode representar nada de incondicional porque se limita aos fatos. Se a linguagem pretende descrever o mundo, ela deve permanecer no âmbito do contingente. Por outro lado, Wittgenstein também não teria problemas em admitir um discurso que permanece no campo do “possível” ou necessário. O filósofo pode falar do incondicionado, do Absoluto, desde que saiba que seu discurso não diz respeito à realidade, ou seja, desde que ele utilize seu discurso sem ter a intenção de descrever algo, sabendo assim que seu discurso é contrassensual.

Percebe-se que Climacus se aproxima de Wittgenstein quando aponta que a comunicação direta, que abstrai se direciona para o Absoluto, desconsiderando então a contingência (mundo dos fatos), não é capaz de discorrer sobre a realidade. Climacus e Wittgenstein se opõem a uma comunicação absoluta, uma linguagem que se distancia do mundo para poder representá-lo em sua totalidade⁴⁹. Essa negação de uma linguagem “totalitária”, que se volta para o mundo com um olhar absoluto e distanciado, é tematizada tanto o *Tractatus* quanto *Pós Escrito*. Ambos os textos rejeitam a descrição dos fundamentos

⁴⁸ Um dos problemas encontrado na exposição de Climacus seria entender a validade da ciência, como a física, uma vez que a ciência tenta conciliar o necessário, ideal e o existente, o contingente. Stewart percebeu essa dificuldade quando escreve: “He [Climacus] proposes that we dwell on the particular and avoid the seduction of the universal, which always ultimately distorts the particular and the realm of actuality. He thus seems to want to resist any attempt to give an account of the realm of particularity with any kind of principle or theory. But to reject this altogether is ultimately to reject all philosophy and all scientific account giving. It is then not clear what he is left with. Is he advocating an absurdly exaggerated form of empiricism, arguing that only the concrete individual things are real, and all ideas or ways of understanding them are nonsense? Here one can see that his position leads in the direction of an implausible kind of empiricism which insists on the irreducibility of individual things.”(STEWART, 2011, p. 252)

⁴⁹ C.f. Milles (2016, p. 487)

do mundo, como se fosse possível um distanciamento total do mundo que permitisse contemplá-lo em si. Segundo o *Tractatus*, por exemplo, o erro das proposições metafísicas é descrever essa realidade última do mundo por meio de uma proposição que só é capaz de representar fatos contingentes. Para o filósofo, se fundamentar algo é *dizer* o que algo *necessariamente* é, ou melhor, se a fundamentação incorre em explicar a estrutura última de um dado objeto, então o *Tractatus* impossibilita a própria ideia de fundamentação. Já segundo Climacus, por mais que o discurso metafísico vise à totalidade, esse discurso só adquire validade quando o sujeito se encontra fora da temporalidade, um sujeito conceitual sem vínculo nenhum com o sujeito existente. A comunicação direta se dirige para o possível, não para o concreto e, conseqüentemente, ela não é capaz de lidar com o mundo efetivo.

Wittgenstein não tematiza a comunicação de conteúdo, mas como um conteúdo pode ser representado pela linguagem. Esse conteúdo, entretanto, será uma concatenação de objetos, um fato circunscrito pelo espaço lógico. A linguagem, no *Tractatus*, é uma “linguagem objetiva”, circunscrita pela forma lógica. Ela comunica apenas fatos e se há uma linguagem metafórica, então não é descritiva e não é linguagem, visto que a linguagem metafórica não tem alvo, não atinge a realidade, possui ambigüidades e não expressa pensamentos. Wittgenstein não permite questionar a *forma* da comunicação, não há espaço para perguntar *como* ela é utilizada. Entender um enunciado também não é, como afirma Climacus, estar de acordo com o que outro fala, ao contrário, entender um enunciado é entender seu sentido, o que é preciso ocorrer para ele ser verdadeiro ou falso.

3.2.1 Kierkegaard: a ética como inefável

Se a comunicação direta pertence ao discurso conceitual, a impossibilidade da *comunicação ética* será um resultado da “incompatibilidade” entre a possibilidade e a efetividade, uma vez que o ético é identificado como efetivo. Climacus inicia sua argumentação já na seguinte passagem:

Todo conhecimento sobre a realidade é possibilidade; a única realidade em relação à qual um existente tem mais do que um [mero] saber é a sua realidade própria, [o fato] de que ela está aí; e esta realidade efetiva é seu interesse absoluto. A exigência que a abstração lhe faz é que ele se torna desinteressado, para obter algo para saber; a exigência que o ético lhe faz é que ele seja infinitamente interessado no existir. (KIERKEGAARD, 2016, p. 29)

Para o pseudônimo, o ético toma como ponto de partida o indivíduo, sua *realidade efetiva*. O ético parte do singular, ele não é submisso a uma lei geral⁵⁰. Nesse sentido, pode-se entender a afirmação do autor (KIERKEGAARD, 2013, p. 127) segundo a qual o sistema hegeliano não possui uma ética. Cruysberghs destaca que Hegel busca superar, na ética, a dualidade entre a ideia (abstrata) e a realização (objetiva), ao passo que Climacus, baseando-se na noção de existência, enfatizaria a separação e incomensurabilidade entre o conceito e a realidade efetiva:

Hegel não pode aceitar uma ética incapaz de reconciliar a oposição do real e ideal, do “ser” e do “dever” que continua a ser dominante no pensamento de Fichte [...] O que Climacus tenta fazer está de acordo com a separação kantiana (e fichteana) do sujeito e objeto. Na verdade, para ele a “existência é separação”. Por diversas razões, ele nega a possibilidade de uma unidade do sujeito e objeto, do pensamento e ser. (CRUYSBERGHS, 2005, p. 179-80 – tradução nossa)⁵¹

É por dizer respeito à existência do indivíduo, por ser do reino da efetividade, que a ética não encontra uma expressão no universal. Quando uma filosofia desconsidera o sujeito ou o coloca apenas como um momento transitório, submetendo-o a uma lógica superior, então essa filosofia eliminaria exatamente a esfera do ético, uma vez que o particular seria apenas um momento da realização do universal⁵². A ética, nesse caso, toma o sujeito existente apenas como um “exemplar”, despersonalizado, “inexistente” e que está submisso aos princípios universais, como a Razão, o Espírito Absoluto, etc.

Assim como uma das dificuldades da comunicação direta reside em lidar com a realidade efetiva, uma vez que comunicação direta se volta para o reino do possível e toda vez que disserta sobre a efetividade, ela fala de uma efetividade *pensada*, uma efetividade que

⁵⁰ Em *O conceito de Angústia*, a necessidade de se partir da efetividade aparece quando Haufniensis problematiza o tema do pecado. De um lado, a ética não poderia se ocupar com esse tema porque o consideraria enquanto ideal e não como efetivo. Já Dogmática “parte da realidade. Ela inicia com o real efetivo, para elevá-lo à idealidade.” (KIERKEGAARD, 2010 p. 21)

⁵¹ No original: “Hegel cannot accept an ethics that is unable to reconcile the opposition of the real and the ideal, of the “is” and the “ought,” that remains dominant in Fichte’s thought. [...] What Climacus tries to do is in line with the Kantian (and Fichtean) separation of the subject and the object. Indeed, for him “existence is separation.” For that very reason, he denies the possibility of a unity of the subject and the object, of thought and being.”

⁵² Em *O conceito de Angústia*, a contraposição entre a efetividade e a possibilidade – ou a idealidade – aparece de outra forma. A Ética tomaria como ponto de início o ideal, enquanto que a Dogmática se iniciaria com efetivo. “A ética é ainda uma ciência ideal, não somente no sentido em que todas as ciências o são. Ela quer introduzir a idealidade na realidade efetiva; mas se movimento não consiste, inversamente, em elevar a realidade à idealidade. Com isso, a Ética desenvolve uma contradição, justamente ao tornar nítidas a dificuldade e a impossibilidade. [...] Com a Dogmática começa a ciência que, ao inverso daquela ciência assim chamada stricte, parte da realidade efetiva. Ela inicia com o real efetivo, para elevá-lo à idealidade.” (KIERKEGAARD, 2010, p. 19-21 – grifos nossos).

está inserida já no reino da possibilidade, o ético perde sua atmosfera quando é transposto para o campo do pensamento. O ético, entendido como realidade efetiva do indivíduo, não pode ser contemplado nem pensado porque envolveria abstrair a efetividade do sujeito da ação. Analisar ou contemplar a ação do outro se choca com a pretensão ética porque, quando o sujeito contempla a ação, a ação se torna um possível, uma ação pensada, não uma ação *efetiva*:

[...] quando penso em algo que um outro fez, quando penso, portanto, numa realidade efetiva, então retiro da realidade esta realidade dada e a transponho para uma possibilidade, pois uma *realidade pensada* é uma possibilidade, e superior à realidade, com referência ao pensamento, mas não com referência a realidade. [...] Quando compreendi um outro sujeito, a realidade dele é para mim uma possibilidade, e essa realidade pensada relaciona-se comigo *qua* possibilidade, tal como meu próprio pensar sobre algo que ainda não fiz se relaciona com o faze-lo. (KIERKEGAARD, 2016, p. 35)

O outro é inacessível tanto pelo pensamento quanto por uma comunicação direta porque ambos têm como referência o reino do possível. A consequência de estabelecer o ético no campo da efetividade não consiste apenas em retirar a ética do domínio teórico-especulativo, mas também na incapacidade do próprio julgamento moral. Quando uma ação é avaliada, ela é pensada, abstraída, posta como uma ação possível e, assim, perde sua essência ética. O único julgamento ético admitido por Climacus é o julgamento individual, ou seja, o indivíduo julgando a si mesmo, pois, nesse caso, ele tem acesso à sua própria realidade/efetividade: “Observar eticamente é algo que não se deixa fazer, pois há apenas uma única observação ética: a auto-observação” (KIERKEGAARD, 2016, p. 34). Mas por que Climacus concebe o ético como efetividade e não possibilidade?

O ético seria como eu, enquanto um ser singular, lido com a minha própria existência. Ele envolve a decisão, o interesse do indivíduo. Já a abstração lida com o possível, por exemplo, o conceito de bem, de liberdade. A ética, enquanto efetividade, indaga como o indivíduo pode *realizar* o bem ou a felicidade em *sua* existência concreta:

A realidade efetiva não é a ação exterior. Mas sim uma interioridade na qual o indivíduo suspende a possibilidade e se identifica com o que é pensado, a fim de existir **nele**. [...] Entra a ação pensada e a ação real, entre possibilidade e realidade efetiva, não há talvez, nenhuma diferença em termos de conteúdo; a diferença na forma é sempre essencial. A realidade efetiva é o estar interessado em **existir nela** (KIERKEGAARD, 2016, pp. 56-7 – grifos nossos)

O ético não postula um sujeito conceitual, como um ser racional fora do tempo e espaço capaz de realizar boas ações ou um sujeito prático, portador da lei ou fundamento da lei moral, mas se volta para o indivíduo em sua concretude, um sujeito situado no tempo. A dificuldade que a ética teórica ou especulativa encontra, como já fora enunciada por Haufniensis em *O conceito de Angústia*, é a síntese entre o ideal (pensado) e o concreto (efetivo), a transição entre o reino da possibilidade e efetividade, entre algo pensado e algo que existe efetivamente. Uma filosofia é capaz de apresentar a felicidade para seus leitores, explicar em que medida certas atitudes são prejudiciais, no entanto, isso está longe de impelir o receptor a agir de forma correta ou transformar aquilo que foi teorizado em algo praticável.

Observa-se que Climacus mantém a cisão entre teoria e práxis e seu pensamento nega que o teórico possa levar à ação. Para agir, o indivíduo deve estar apaixonado, deve fazer uma escolha. O reino da ética é o reino da *decisão*, da escolha que o indivíduo faz e o assumir um ponto de vista. A ética traz consigo o *interesse* e o estar interessado é estar apaixonado, ou seja, o indivíduo interessado não observa o objeto, mas quer que o objeto transforme sua existência, quer se *apropriar* do conteúdo. Apropriação e interesse residem na esfera oposta ao conhecimento teórico. O discurso objetivo ético é imparcial, neutro, visa apresentar o objeto de forma desinteressada, uma vez que se volta para “o que” é dito. O ético, ao contrário, consiste na *apropriação* da mensagem pelo indivíduo, em “como” ele pode transformar a sua existência particular. Assim, quando Climacus diz que “A subjetividade é a verdade; a subjetividade é a realidade efetiva” (KIERKEGAARD, 2016, p.60), ele está enfatizando que o ético não se volta exclusivamente para o conteúdo do que é dito, ou seja, se o conteúdo é verdadeiro, falso ou representa realmente a realidade. Afirmar que um problema é subjetivo significa que a reflexão se volta para a relação do sujeito com o conteúdo. Este sujeito, no entanto, é o sujeito concreto, algo enfatizado já nas primeiras páginas de *Pós-escrito*, quando o autor coloca a seguinte pergunta: “Como posso eu, Johannes Climacus, tomar parte na bem aventurança que o cristianismo promete? O problema concerne apenas a mim [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p. 23). A partir do momento em que a ética é considerada como problema subjetivo, então o espaço para a decisão é aberto, assim como a escolha pessoal e a forma pela qual o sujeito se relaciona com o objeto. A ética passa a ser prática no sentido de que se deve reproduzir e se apropriar do valor na própria existência. O valor ou uma doutrina religiosa deixam de equivaler a um problema teórico, de verdade ou falsidade de suas teses. O ético-religioso passa a ser o assumir na vida prática aquilo que é afirmado. A ética toma a realidade efetiva como superior ao possível porque ela não visa o distanciamento

do sujeito, mas seu engajamento diante de sua existência. Assim, o ético exige que o indivíduo entre em contato com a sua existência, é um contato íntimo intocável pelo discurso especulativo.

Ao restringir o ético ao efetivo e eliminar qualquer forma de mediação entre possibilidade e efetividade, Climacus impossibilita a comunicação direta do ético-religioso: “Mas a realidade existencial [efetividade existencial] não se deixa comunicar; e o pensador subjetivo possui em sua própria existência ética sua própria realidade efetiva.” (KIERKEGAARD, 2016, p. 75). Não se é capaz de comunicar diretamente o ético-religioso porque a realidade efetiva do indivíduo não se deixa representar. Representar, nesse contexto, é apresentar o objeto, distanciar-se dele e contemplá-lo de forma neutra e desinteressada. A comunicação ético-religiosa não é um discurso voltado para a representação porque não há um objeto (o que) a ser contemplado. Enquanto o representar é tornar exterior, contemplar, o ético-religioso pertence à ação, ao momento de escolha do indivíduo. Conseqüentemente, representar o ético-religioso é transfigurá-lo, fazer com que a possibilidade se torne mais alta que a efetividade. Nesse momento, é interessante observar a crítica que Climacus faz ao uso do estético no discurso religioso:

Sobretudo, o discurso religioso jamais deve usar a perspectiva abreviada, que corresponde ao estético como um movimento ético fictício. Esteticamente, esta perspectiva é o encantamento mágico da ilusão e a única coisa errada, porque a poesia se relaciona com alguém que observa. Mas o discurso religioso deve se relacionar com alguém que age, que quando volta pra casa precisa esforçar-se para agir de acordo com ele. (KIERKEGAARD, 2016, p. 157)

Enfim, caso se pense em uma esfera do indizível em Climacus, essa esfera é a esfera existencial, ético-religiosa, a esfera dos valores. Há uma incomensurabilidade entre linguagem e ética a partir do momento em que a comunicação direta é vista como uma comunicação da representação, da totalidade, aquela que visa apresentar um objeto delimitado e circunscrito. A ética, por outro lado, não possui um objeto, ela consiste na relação, no “como” o indivíduo se relaciona com o objeto de crença. Enquanto a comunicação direta é uma comunicação voltada para a objetividade, uma comunicação ética deverá ser orientada para o subjetivo, para o receptor. É nesse sentido que Climacus esboça o conceito de *comunicação indireta*, uma comunicação que não diz nada porque não há algo para ser dito, é uma não-comunicação. A comunicação indireta será uma comunicação negativa em que o comunicador não apresenta

resultados e o receptor ficará diante do vazio, sendo obrigado a encontrar seu próprio caminho.

3.2.2 Wittgenstein: a ética como inefável

No *Tractatus*, o tema da ética aparece quando Wittgenstein discorre sobre as proposições valorativas. Como já foi exposto, Wittgenstein considera que a linguagem só é capaz de figurar fatos e que uma proposição que visa enunciar algo absoluto ou necessário é uma proposição contrassensual. Em *Conferência sobre ética*, o filósofo destaca que valores podem ser objetos de enunciado, mas apenas valores *relativos*. Enunciados que contêm valores relativos possuiriam sentido porque haveria um “padrão pré-determinado” e, portanto, eles poderiam ser falsificados. Isso aconteceria, por exemplo, no caso da proposição “Maria é uma boa escritora”. A proposição é verdadeira se “Maria” corresponde às determinações de “ser boa escritora” e falsa se não corresponde. No entanto, a ética não lida com valores relativos. A ética e a estética se ocupariam com valores que devem ser buscados incondicionalmente. A negação da ética enquanto doutrina, em Wittgenstein, tem como pressuposto a impossibilidade dos valores serem tratados como fatos, de estarem dentro do espaço lógico. Um valor ético é absoluto e sua descrição não pode ser passível de falsidade: ele não pode ocorrer ou não ocorrer. Consequentemente, uma teoria ética estaria fadada ao erro já no seu começo, pois ao utilizar a linguagem, os valores seriam considerados como estados de coisas, isto é, os valores estariam dentro do mundo e assim não poderiam ser absolutos. Wittgenstein também rejeita a ideia de ser possível partir de descrições factuais para fundamentar a ética, uma vez que a descrição de um ato não conteria nenhum valor:

[...] [se] nós lermos a descrição de um assassinato, com todos os seus pormenores físicos e psicológicos, a mera descrição não conterà nada a que pudéssemos chamar a uma proposição *ética*. O assassinato estará exatamente ao mesmo nível que outro acontecimento qualquer, por exemplo, a queda de uma pedra. (WITTGENSTEIN, 1965, p.6 – nossa tradução)⁵³

O *Tractatus* nega uma concepção de ética tradicional, seja enquanto conjunto de teses que visam explicar como devemos agir (uma ética normativa ou deontológica), seja enquanto

⁵³ No original: “we read the description of a murder with all its details physical and psychological, the mere description of these facts will contain nothing which we could call an ethical proposition. The murder will be on exactly the same level as any other event, for instance the falling of a stone.”

teses que expliquem em que consiste uma ação correta (uma ética descritiva). O mesmo vale para a estética, pois a beleza é um valor e não é redutível a um fato:

O que é valioso em uma sonata de Beethoven? A sequência de tom? Não, ela é apenas uma sequência entre muitas. Pois eu afirmo ainda: também os sentimentos de Beethoven, que ele teve ao compor a sonata, não foram mais valiosos do que qualquer outro sentimento. Tampouco é o fato em si do tornar-se agradável algo valioso. (WITTGENSTEIN, 1984, p. 116)⁵⁴

Assim como a descrição de uma ação não traz nenhum valor, já que os fatos não possuem valor algum, a análise de uma música ou um quadro não retrataria nada de “belo” ou agradável em si. Pode-se comentar as cores que um artista utiliza ou a forma pela qual ele traça os riscos do quadro, porém, estas “proposições não podem exprimir nada de mais alto.” (TLP 6.42). Os comentários sobre a beleza, assim como o bem, estão fora do mundo e, conseqüentemente, são inefáveis. Wittgenstein rejeita não só que proposições ético-religiosas contenham sentido, mas ainda qualquer tipo de teoria sobre a ética, mesmo aquelas de cunho positivista.

Que as declarações éticas e religiosas não possam ser avaliadas como se fossem declarações de uma teoria, isso já está no *Tractatus*. A novidade agora é encontrar o espaço para as duas, afinal, por mais que ética e religião não sejam uma teoria ou se pautem pela explicação, Wittgenstein apresenta o interesse por ambas. Se a ética e religião não pertencem ao domínio da explicação e dos fatos porque não figuram nada, é porque a essência das duas consiste exatamente nesta falta de explicação e é isto que as torna importantes:

Schlick diz que há, na ética teológica, duas compreensões sobre a essência do bem: segundo a interpretação mais simples, o bem é bom porque Deus quer; segundo a interpretação mais profunda, Deus quer o bem porque ele é bom. Eu acho que a primeira compreensão é mais profunda: bom é o que Deus ordena. Pois ela corta o caminho para toda explicação, enquanto a segunda compreensão é superficial, racionalista, faz “como se” o que é bom pudesse ainda ser fundamentado.

A primeira compreensão diz claramente que a essência do bem não tem nada a ver com os fatos e por isso não pode ser explicada por nenhuma proposição. Se há uma proposição que possa expressar exatamente o que eu acho, é a seguinte: bom é o que Deus ordena. (WITTGENSTEIN, 1984, p.115 – nossa tradução)⁵⁵

⁵⁴ No original: “Was ist wertvolle an einer Beethoven Sonate? Die Folge der Töne? Nein, sie ist ja nur eine Folge unter vielen. Ja, ich behaupte sogar: Auch die Gefühle Beethovens, die er beim Komponieren der Sonate hatte, waren nicht wertvoller als irgendwelche anderen Gefühle”

⁵⁵ No original: “Schlick sagt, es gab in der theologischen Ethik zwei Auffassungen vom Wesen des Guten: nach der flacheren Deutung ist das Gute deshalb gut, weil Gott es will; nach der tieferen Deutung will Gott das Gute deshalb, weil es gut ist. Ich meine, daß die erste Auffassung die tiefere ist: gut ist, was Gott befiehlt. Denn sie schneidet den Weg einer jeden Erklärung, »warum« es gut ist, ab, während gerade die zweite Auffassung die flache, die rationalistische ist, die so tut, »als ob« das, was gut ist, noch begründet werden könnte. Die erste Auffassung sagt klar, daß das Wesen des Guten nichts mit den Tatsachen zu tun hat und daher durch keinen Satz

A “explicação” traz a noção de causalidade, de uma ordem necessária entre os acontecimentos do mundo. Ao dizer que algo é bom porque Deus quer, a causa do bem teria como origem Deus. Conseqüentemente, as razões seriam apresentadas e o próprio bem encontraria um fundamento, como se houvesse um nexos causal responsável pela existência do bem. Wittgenstein rejeita a afirmação de Schlick não só porque oferece um nexos causal do bem, mas porque se trata de uma explicação. O discurso ético-religioso possui uma validade em si mesmo, tal como o ritual mágico. O discurso ético-religioso, que busca pretensões objetivas, como as demonstrações da imortalidade da alma ou as tentativas de uma teoria ética, desconsidera que o fenômeno ético-religioso é em si mesmo contrassensual, uma vez que é direcionado para o “espírito”.

A posição singular que a ética assume no pensamento de Wittgenstein consiste em que, enquanto o filósofo rejeita a metafísica por motivos semelhantes, isto é, os enunciados metafísicos são contrassensuais porque visam expressar algo absoluto, o fundamento da realidade, a ética, por mais contrassensual que seja, é reconhecida:

A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso, não pode ser ciência. O que ela diz não acrescenta nada ao nosso conhecimento em nenhum sentido, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria. (WITTGENSTEIN, 1965, p. 12 – nossa tradução)⁵⁶

A ética é citada como tentativa de dizer o espanto de que algo existe e, neste sentido, ao *que*: a existência do mundo, sua existência “admirável” ou “inefável”. Neste caso, o ético não apontaria para um mundo transcendente, mas indicaria a existência do próprio mundo. O espanto diante deste mundo como um todo e sua existência não podem ser colocado em palavras, pois não diz respeito ao *como*, mas *que* ele é⁵⁷. Segundo Mersch, “[A] Lógica deve assumir a *existência* como uma pré-condição que afasta reconhecidamente da experiência; ética deve assumir o sentido da *existência* que, por sua vez, não pode ser expressa”

erklärt werden kann. Wenn es einen Satz gibt, der gerade das ausdrückt, was ich meine, so ist es der Satz: Gut ist, was Gott befiehlt.”

⁵⁶ No original “Ethics so far as it springs from the desire to say something about the ultimate meaning of life, the absolute good, the absolute valuable, can be no science. What it says does not add to our knowledge in any sense. But it is a document of a tendency in the human mind which I personally cannot help respecting deeply and I would not for my life ridicule it.”

⁵⁷ Em Wittgenstein, encontramos o “o que“(substância do mundo, também inefável), o “que” (existência do mundo” e o “como”, que seria representado pela proposição. Embora tais termos apareçam também em Kierkegaard, eles são utilizados de forma bem diversa.

(MERSCH, 2009, p. 28, tradução nossa)⁵⁸, ou seja, o ético estaria ligado ao *sentido* do mundo. Este sentido do mundo não seria resultado ou produzido por um discurso, porém algo contra o qual se é confrontando e que exigiria um comprometimento. O mundo existe, está dado e buscamos dar um sentido para esse mundo. Mas esse sentido, que quer ser enunciado, não é capaz de ser expresso pela linguagem. O ético seria então esse “lançar-se contra o paradoxo”, em tentar expressar o sentido do mundo inefável. A busca pelo sentido do mundo seria um espanto ético: é um despertar para o enigma da existência do mundo. Se o enigma do mundo nos afeta, a resposta para esse incômodo seria a ética.

De acordo com o que foi visto até agora, a “pergunta ética” poderia ser elaborada da seguinte maneira: qual o sentido do mundo *que é*? É necessário enfatizar que a questão do sentido do mundo não envolve sua estrutura, seu *como*, uma vez que o problema está situado exatamente em *que* há um mundo. Se o sentido do mundo ou a ética fosse um problema do *como* as coisas estão, o sentido do mundo seria assim contingente, dado que, ao alterar sua estrutura, eliminar-se-ia o problema. Situar o problema do sentido do mundo em sua estrutura implicaria em assumir que o mundo deveria se configurar de acordo com a ordem desejada. Deste modo, além do sentido do mundo ser contingente, seu sentido estaria dentro do próprio mundo, como um fato.

Em *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein contrapõe a experiência do assombro da existência do mundo e o assombrar-se por conta do tamanho de um cachorro. Segundo o filósofo, assombrar-se por causa do tamanho de um cachorro é algo relativo, pois caso o cachorro fosse menor, não haveria assim a experiência do espanto. Esta experiência tem como base um fato contingente: “Em todos os casos deste tipo, espanto-me de que algo seja como é, quando eu *poderia* conceber que *não* fosse assim.” (WITTGENSTEIN, 1965, p. 8 – nossa tradução)⁵⁹. Já o caso do assombro diante da existência do mundo não diz respeito a um fato ou a algo relativo, mas absoluto. A experiência do assombro diante do mundo é inefável porque coloca o problema da existência do mundo, de que *há* o mundo:

Mas carece de sentido dizer que me espanto diante da existência do mundo porque não posso imaginá-lo como não existindo. Eu poderia certamente me espantar com o fato de o mundo em minha volta ser como é. Se, por exemplo, enquanto olho o céu azul eu tivesse esta experiência, poderia me espantar com o fato de o céu ser azul por oposição àquilo que se passa

⁵⁸ No original: “Logic must assume *existence* as a precondition that admittedly withdraws from experience; ethics must assume the sense of *existence* that, in turn, cannot be expressed”

⁵⁹ No original: “In every such case I wonder at something being the case which I *could* conceive *not* to be the case”

quando está nublado. Mas não é isto que quero dizer. Espanto-me com céu *seja lá o que ele for*. (WITTGENSTEIN, 1965, p. 9 – nossa tradução)⁶⁰

Enquanto o místico é necessário para a teoria da figuração porque diz respeito à existência do mundo – e não é possível figurar sem pressupor que há um mundo - , a ética trata do *sentido* do mundo. Ela é, portanto, *transcendental* (TLP 6.4121) e se estabelece, assim, a unidade entre o valor como absoluto e a ética como sentido do mundo.

* * *

Apesar de Climacus e Wittgenstein postularem um limite para a linguagem, principalmente no caso da ética, existe aparentemente uma diferença fundamental entre a concepção de ética desenvolvida pelos filósofos. Primeiro, Climacus entende o ético como o *realidade efetiva do singular*. Assim, enquanto o discurso direto visa o geral, o ético se encontra localizado na realidade efetiva do indivíduo e por essa razão a linguagem não é capaz de discorrer sobre o ético. O limite da “linguagem direta”, para Climacus, é a efetividade. Wittgenstein, por outro lado, interpreta a ética como algo *transcendental*. Os valores éticos são absolutos e incondicionais, mas a linguagem figura os fatos do mundo, ela está restrita ao domínio dos fatos. O limite da linguagem, portanto, é o contingente, os fatos que podem ou não ocorrerem. O ético-religioso é indizível não por conta de sua base existencial, mas por sua natureza absoluta que não pode ser condicionado pelos valores de verdade e falsidade, ou melhor, se o enunciado ético não tem sentido, é porque tem como conteúdo o valor que, por sua vez, é absoluto. Observa-se, desse modo, que os filósofos realizam movimentos opostos: o ético, para Climacus, é o individual, já para Wittgenstein, é aquilo que transcende os fatos.

Poder-se-ia, contudo, buscar uma conexão entre Climacus e Wittgenstein recorrendo à ligação entre ética e subjetividade. Para Wittgenstein, por exemplo, a ética se volta para a vontade do sujeito volitivo (TLP 6.423) e em Climacus, a ética é uma questão subjetiva. Porém, apesar dessa opção ser tentadora, ela nos leva a caminhos equivocados. Como já foi apontado anteriormente, a subjetividade e o sujeito do *Tractatus* são totalmente diversos daquele desenvolvido por Climacus. O sujeito do *Tractatus* está relacionado com a figuração, enquanto Climacus pensa um sujeito “existencial” que seria mesmo criticado pelo *Tractatus*.

⁶⁰ No original: “But it is nonsense to say that I wonder at the existence of the world, because I cannot imagine it not existing. I could of course wonder at the world round me being as it is. If for instance I had this experience while looking into the blue sky, I could wonder at the sky being blue as opposed to the case when it's clouded. But that's not what I mean. I am wondering at the sky being *whatever it is*.”

Ainda que Climacus conceba a ética como realidade efetiva e Wittgenstein como aquilo que está fora do mundo, é possível estabelecer pontos de contato entre ambos. Para Climacus, a ética não lida com *objetos*. A comunicação direta falha porque visa apresentar um “*o que*” (conteúdo), enquanto a ética é um “*como*” (forma). A ética não leva em conta se uma doutrina é verdadeira ou falsa, mas *como* o sujeito é capaz de reproduzir os valores em sua vida prática. Em Wittgenstein, também não é possível descrever um valor tal como um objeto é descrito por meio de proposições. Se o “*o que*” de Climacus diz respeito à comunicação de algo, então Wittgenstein também não teria problemas em afirmar que a ética não reside no “*o que*” (um fato), pois valores não são fatos ou coisas. Quando Wittgenstein critica Schlick por apresentar uma explicação do que é bom, uma vez que isto implicaria em admitir uma *teoria* ética, é porque a ética não possui um objeto. O filósofo observa que as teorias descrevem o mundo numa forma unitária e que a teoria funciona como “redes de malhas”. Estas “redes” buscam descrever *o mundo*: “A mecânica é uma tentativa de construir, segundo um só plano, todas as proposições *verdadeiras* de que precisamos para a descrição do mundo” (TLP 6.434). Neste sentido, Wittgenstein recusa uma explicação ou justificação do ético não apenas porque o valor é absoluto, mas porque não existe um *objeto ético*. Os objetos concatenados formam fatos que, por sua vez, são representados pela proposição. A teoria é a “malha”, um conjunto de proposições que descreve o mundo. Na ausência de objetos, a descrição é inviabilizada e, conseqüentemente, também impossível de se elaborar uma teoria. Aquilo que se encontra além dos limites é a condição do mundo e não forma nenhum estado de coisa. O ético é a condição do mundo e, assim, tanto não é figurado como não é propriamente objeto ou um fato.

A aparente inconsistência apontada anteriormente sobre a concepção de ética em Climacus e Wittgenstein é dissolvida quando se percebe que o ético, para Climacus, também é absoluto. Quando Climacus diz que a exigência ética é o individuo estar interessado em seu existir, nota-se que esse interesse não é um interesse relativo. Assumir um postulado ético é assumi-lo de forma incondicional⁶¹, assim como o bem almejado pela ética é um bem absoluto. Compreender a ética de Wittgenstein como algo universal ou como “reino da possibilidade” seria também um erro. O reino da possibilidade, de acordo com Climacus, é o reino do conceito e Wittgenstein em nenhum momento fala de um bem universal na forma de conceito. Arnsward comenta:

⁶¹ Cf. Capítulo I

Ao rejeitar o “poder coercivo de um juízo absoluto”, Wittgenstein destrói a pretensão de universalidade da ética, admitindo que a decisão ou a exigência de tomar “a via correta” ou a observação do fato “este é o *bem absoluto*”, aceito por indivíduos, depende exclusivamente da abordagem prática individual. Como cada exigência de adotar um certo modo de ver as coisas sempre pressupõe implicitamente que a outra há outra possibilidade, toda ideia de um absoluto é uma ilusão. (ARNSWALD, 2009, p. 4)

Caso se fale em universalidade ética em Wittgenstein, ela não é a universalidade conceitual. Wittgenstein, assim como Climacus, não admite uma ética absoluta no sentido de ser referência para julgamento ou medir ações. Se há um absoluto no ético, esse absoluto é a mudança que a ética realiza no mundo em sua totalidade. Em Climacus, a ética modifica a existência do indivíduo, para Wittgenstein, o mundo se torna outro: “o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz” (TLP 6.43)⁶². Tanto para Climacus quanto para Wittgenstein, a linguagem é incapaz de modificar o mundo, ela não é capaz de oferecer um sentido para a vida: “Não se pode levar os homens ao bem; apenas se lhes pode indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora dos fatos” (WITTGENSTEIN, 2000, p. 15).

Enfim, o texto de Climacus e o *Tractatus* de Wittgenstein apontam para a inadequação entre linguagem e o conteúdo ético. Para os dois filósofos, quando o ético-religioso se torna objeto do discurso, ele perde sua natureza essencial. Em Wittgenstein, transformar o valor em um objeto de enunciado significa transformar o valor absoluto em algo relativo. Se a proposição tem como conteúdo um valor, então o valor deixa de ser valor. Climacus e Wittgenstein tecem uma crítica à pretensão de “cientificização” do ético-religioso. O problema da vida não se resolve por meio de enunciados ou pelo discurso.

É possível afirmar também que, nos dois filósofos, a delimitação entre o teórico e o prático ocorre por meio da linguagem, mais precisamente, uma linguagem concebida como representação. Tal como Wittgenstein destaca que a linguagem não é capaz de figurar o ético, Climacus destaca que os temas existenciais não são comunicados diretamente porque comunicar diretamente é representar, ter um objeto de representação. O pseudônimo enfatiza que o sujeito possui o conhecimento de sua realidade ética, mas é incapaz de *comunicá-la*. Para Wittgenstein, o ético não se comporta como algo inatingível ao sujeito. Embora o ético resida na própria vontade ética, isto permanece no campo do inefável “da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar” (TLP 6.423).

⁶² É preciso tomar cuidado com a leitura do *como* e do *o que*. Já foi destacado que, em Climacus, o *que* tem como referência o objeto. Já o *como* seria a relação subjetiva, a forma pela qual o sujeito se relaciona com o conteúdo. Em Wittgenstein, ao contrário, o *como* (*wie*) tem como referência o factual. Por sua vez, o *que* (*was*) seria a substância do mundo e o *que* (*dass*) é a existência do mundo: *que* ele é.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: KIERKEGAARD, WITTGENSTEIN E A AMBIVALÊNCIA DO SILÊNCIO ÉTICO

4.1 Kierkegaard e Wittgenstein: proximidades ou distanciamento

Encontra-se, na literatura que se ocupa com a relação entre os dois filósofos, a posição que defende o distanciamento entre o projeto kierkegaardiano e aquele desenvolvido por Wittgenstein. Nessa concepção, o Wittgenstein inviabilizaria qualquer forma de expressão do ético-religioso por meio da linguagem, enquanto Kierkegaard procuraria esboçar uma comunicação ética. O texto *Pós Escrito* discorreria sobre uma linguagem – a comunicação indireta - que foge dos moldes da “representação”, reestabelecendo assim a relação entre a linguagem e o ético-religioso. Já o *Tractatus* inviabilizaria qualquer elo entre as duas esferas porque a linguagem mantém um vínculo com a figuração. O ético, no *Tractatus*, jamais poderia ser manifesto pela linguagem. Dip comenta:

A diferença [Wittgenstein] com Kierkegaard consiste em que este último deseja, apesar de compreender a contradição implícita que supõe, comunicar algo positivo, em outros termos, substantivar a ética (DIP, 2003, p.16)

Seguindo essa linha de pensamento, só seria possível uma relação entre Kierkegaard e Wittgenstein quando esse último renuncia os pressupostos do *Tractatus*. Por exemplo, ao entender que o sentido de um enunciado depende do seu uso, Wittgenstein poderia validar o uso de expressões religiosas, uma vez que seu sentido seria determinado pelo uso e contexto, além de expressar uma forma de vida. Segundo Dip (2003, p. 25), portanto, a única forma possível de estabelecer relações significativas entre Kierkegaard e Wittgenstein seria partindo de *Investigações filosóficas*.⁶³

O problema em dizer que há uma comunicação ética em Kierkegaard é conseguir explicar o porquê seus personagens ético-religiosos se ocultam, não falam diretamente. Eles precisamente não se calam quando o tema é o ético-religioso? Para Kierkegaard, o homem ético-religioso não pode se expressar diretamente. Ele não pode porque sabe que não deve e ele não pode porque se o fizer, deixará de ser ético. A dimensão ético-religiosa da existência é inefável e tentar exteriorizá-la resulta em um pecado. Em *Livro sobre Adler*, por exemplo, Kierkegaard analisa a situação do pastor Adler. O pastor dizia ter recebido uma revelação divina. Mas em vez de se calar, Adler fez uma declaração em público. Assim, o problema

⁶³ Se a linguagem ético-religiosa é analisada como um jogo, então será necessário explicar em que medida ela se diferencia de outros jogos de linguagem, caso contrário, a linguagem religiosa teria apenas um interesse antropológico.

Adler consiste em tentar comunicar o ético-religioso, algo que pertence ao indivíduo, não ao público. Para Kierkegaard, o ético-religioso não é passível de contemplação, é algo secreto, próprio. A revelação divina não pode ser exteriorizada, uma vez que o seu conteúdo compete somente ao indivíduo. Kierkegaard encontra assim uma inconsistência na postura do pastor, uma vez que a relação religiosa é rompida a partir do momento em que Adler expressa a revelação. Ao invés de procurar o público, Adler deveria calar-se: “Um homem religioso jamais deve trocar o silêncio da sua interioridade pela publicidade.” (PAULA, 2005, p. 72). Ao se expressar diretamente, o público exigiria então uma demonstração de Adler. Consequentemente, o religioso passa a ser inserido dentro de um discurso que exige a prova, um fato, ou melhor, a revelação dependerá de um fato para poder ser validada. Como Adler provaria que realmente se tratava de uma revelação, e não de um sonho? Quais os elementos que poderiam justificar que Adler teve realmente uma revelação? Tais questões seriam evitadas se Adler se calasse ou não comunicasse diretamente. A postura correta de Adler seria admitir que a revelação não pode ser compreendida diretamente por um terceiro⁶⁴, ele deveria manter sua conversa com Deus em segredo.

Contraposto ao caso de Adler, Kierkegaard oferece o exemplo de Sócrates, Lessing, Abraão. Tais figuras não se revelam objetivamente, elas são ocultas ou silenciosas. Sócrates é muitas vezes descrito como aquele que reside no ético e sua particularidade consiste em não se revelar por meio de sua ironia⁶⁵. O discurso de Sócrates é negativo, ele não se deixa ser compreendido diretamente. Ao se ocultar, Sócrates mergulha na própria individualidade, ocupa-se consigo mesmo, trazendo assim o dever ético do indivíduo que é o interesse por sua própria existência. Para Sócrates, a verdade eterna está no indivíduo, não na exterioridade. Por isso Sócrates recusa ensinar seus alunos de modo direto, como se ele fosse uma autoridade ou tivesse um conhecimento para ser comunicado. Sócrates também não oferece provas, não tenta convencer seu interlocutor e sua ironia suspende aquele “o que” do enunciado. O filósofo ateniense sabe que a comunicação direta não é a forma adequada para expressar sua existência ou o ético e que se tentasse comunicar diretamente o ético, então transformaria a ética em um saber. Percebe-se assim que a postura correta seria assumir o silêncio, em não tentar transformar a interioridade em um objeto de contemplação, não buscar na exterioridade uma resposta que compete ao indivíduo isoladamente. Não seria exatamente essa a proposta do *Tractatus*, isto é, silenciar-se no que diz respeito ao ético?

⁶⁴ A discussão sobre Adler envolve ainda o tema da autoridade. Em alguns textos, Kierkegaard observa que só pode comunicar o religioso diretamente quem possui autoridade, como é o caso dos apóstolos.

⁶⁵ Em *Pós Escrito*, a ironia é vista como a transição entre o estético e o ético.

Climacus não modifica as bases do discurso direto para se adequar ao ético-religioso. Nesse aspecto, a interpretação de Conant (1992) está correta quando destaca que a comunicação indireta não é capaz de comunicar nada. Visto pela perspectiva do discurso direto, as verdades religiosas são incapazes de serem expressas. Janik e Toulmin também afirmam: “Nos termos de uma descrição factual, a verdade subjetiva – a verdade que é vida, a verdade moral – é incomunicável.”(JANIK; TOULMIN, 1997, p. 206).

O modelo de comunicação existencial rejeita as bases presentes em uma “filosofia objetiva”, ele é uma comunicação “não filosófica”. A comunicação indireta não é uma tentativa de trazer os temas existenciais para o campo do dizível seguindo um modelo objetivo representacional. A expressão do ético religioso, objeto da comunicação indireta, é uma expressão não representacional, não objetiva, não comunicação direta ou figuração dos fatos, enfim, ela não tenta representar valores. O silêncio do ético significa a rejeição de expressar um valor objetivamente. Mas se a interpretação de Conant acerta ao afirmar que o discurso ético religioso não diz nada, sua leitura encontra problemas exatamente por restringir a comunicação ao discurso direto. *Diretamente* as verdades valorativas não são ditas, mas há o recurso *indireto*, não figurativo que não é possível ser traduzido na linguagem direta.

Ao criticar aqueles que defendem que a comunicação indireta diz uma verdade “inefável”, Conant (1992) destaca que se a comunicação indireta comunicasse algo, esse algo também deveria ser comunicado diretamente. O erro desta interpretação é se basear em *Ponto de Vista explicativo da minha obra como escritor*, texto em que Kierkegaard não estabelece um abismo entre as duas formas de comunicação. Naquela obra, Kierkegaard admite que a comunicação indireta pode ser convertida em uma comunicação direta⁶⁶. Todavia, *Pós Escrito* não permite a transição defendida naquele outro texto. O conteúdo da comunicação indireta é intraduzível para a expressão direta porque não há uma passagem entre o reino da efetividade para o reino da possibilidade. A comunicação indireta é essencialmente não-objetiva, não representativa, ela é subjetiva.

⁶⁶ Em *Sobre minha obra como escritor*, Kierkegaard afirma: “**deve-se terminar com a comunicação direta**. Isto é, eu comecei com escritos pseudonímicos representando a comunicação indireta, eu não usei a minha assinatura (KIERKEGAARD, 1998, p. 288 – grifos nossos). Ainda sobre a possibilidade do indireto ser traduzido para o direto, Howard e Edna Hong concebem a escrita pseudonímica como comunicação indireta, enquanto que as obras assinadas pelo próprio Kierkegaard seriam um exemplo de comunicação direta: “[...] a diferença mais óbvia é que, enquanto as obras pseudonímicas durante “Ou/ou” até “Pós Escrito conclusivo não científico” são comunicação indireta, os discursos assinados são diretos do início ao fim” (HONG; HONG, 1990, p. xi). Isso significa que o indireto não possuiria uma estrutura própria, mas seria apenas um recurso estilístico. Uma mensagem poderia ser dita tanto diretamente quanto indiretamente. Enquanto os *Discursos edificantes* diz diretamente, as obras pseudonímicas usam a forma indireta, porém ambos possuem o mesmo conteúdo.

No caso de Wittgenstein, é possível considerar o “discurso ético” como um uso da linguagem não representativo, mas “mostrativo”. Embora o filósofo dedique apenas alguns aforismos para o ético, ele próprio confessa que existe uma parte substancial sobre a ética que não seria *dita*. Lógica e ética são indissociáveis do *Tractatus*. Quando o autor fala sobre a Lógica, ele também está falando do ético, mas indiretamente. Nesse aspecto, Marguti Pinto oferece uma boa pista:

[..] o fracasso de cada aforismo vai aos poucos gerando a almejada clarificação conceitual, como se estivéssemos subindo uma escada. Nesta, cada degrau é abandonado depois de percorrido, porque envolve uma derrota parcial duma dada forma de *dizer* e uma vitória parcial duma forma de *mostrar*. (MARGUTTI PINTO, 2004, p.100)

Estas observações permite pensar que o *Tractatus* lida com a ética de *modo indireto*, sem dizer o que o ético propriamente é. O ético-religioso possuiria um conteúdo que se mostra, não se diz: “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico.” (TLP 6.522). Wittgenstein não nega a existência dos valores e do místico, apenas nega que eles possam ser objetos de uma linguagem figurativa. Se eles não podem ser ditos e se eles existem, a única forma de contato seria mediante o mostrar. Seguindo as teses do *Tractatus*, o mostrar não é linguagem, uma vez que a linguagem é aquilo que figura a realidade. Tal como em Kierkegaard, o conteúdo deste mostrar não poderia ser traduzido na linguagem do “dizer”, o que implica também a intransitividade entre o discurso ético e a linguagem figurativa.

Se Dip considera que o *Tractatus* cai em um “nihilismo moral”⁶⁷ e Conant que não há verdades inefáveis, é porque ambos ignoram o uso da linguagem sem a função da representação ou figuração. A linguagem pode *apresentar* em vez de *representar*. O indireto, no *Tractatus*, seria descoberto no uso da linguagem que lida com o ético sem transformar o ético em objeto ou fato. Nesse contexto, Kierkegaard e Wittgenstein não estariam tão distante. Holmer comenta:

Assim, aquelas citações de sua carta e do *Tractatus* não são apenas a admissão de um tipo de indireção – algo que não pode ser afirmado, porém estar indizivelmente presente – mas obrigam alguém a esclarecer exatamente quando e por qual razão nós poderíamos dizer que a comunicação é indireta. Wittgenstein pensava que a linguagem às vezes mostrava para você algo

⁶⁷ Nas palavras da autora: “Por otra parte, mientras el primer Wittgenstein nos abandona en una suerte de nihilismo moral, Kierkegaard intenta expresar "indirectamente" el significado de lo ético, cuyo fundamento último es la dogmática, puesto que la comprensión de lo moral no es adquirida en sentido pleno hasta que no se incorpora la "conciencia" del pecado” (DIP, 2003, p. 28)

que, estritamente falando não era, e não poderia, ser dito. (HOLMER, 2012, p. 8)⁶⁸

Caso se adote única e exclusivamente o ponto de vista da objetividade ou dos fatos, tanto para Kierkegaard quanto para Wittgenstein o ético residirá no silêncio. Por outro lado, caso se pense a linguagem ou comunicação por outra perspectiva, isto é, uma comunicação que não toma como referência um objeto ou um fato, então o ético poderá ser comunicado, mas a comunicação deixará de ser representativa. Há, portanto, diferentes formas de se olhar a comunicação indireta. Conant se restringe ao ponto de vista da comunicação direta, já Dip, a quando destaca que há uma comunicação ética em Kierkegaard, ela faz uma análise que parte do ponto de vista de uma linguagem não representativa, porém exclui Wittgenstein dessa perspectiva. A singularidade do pensamento de Kierkegaard e Wittgenstein consiste em defender um inefável ou um silêncio que diz algo, em manter a representação e não representação de modo interligado. Será preciso se deter um pouco mais nos aspectos filosóficos contidos no “calar-se” que revela, no inefável inseparável do dizível.

4.2 O inefável ou o silêncio enquanto fracasso necessário da representação

Quando Wittgenstein, em suas conversas com o Círculo de Viena, diz que a ética é a tendência de ir contra os limites da linguagem, ele observa que tal ideia já se encontrava em Kierkegaard, mas em vez da expressão “correr contra os limites da linguagem”, o filósofo danês teria usado a expressão “correr contra o paradoxo”⁶⁹. Provavelmente Wittgenstein toma como referência a seguinte passagem de *Migalhas filosóficas*:

Contudo, não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre. Mas a potência mais alta de qualquer paixão é sempre querer a sua própria ruína, e assim também a mais alta paixão da inteligência consiste em querer o choque, não obstante o choque, de uma outra maneira, tenha de tornar-se a sua ruína. Assim, o maior paradoxo do pensamento é querer descobrir algo que ele não possa pensar. (KIERKEGAARD, 2008, pp. 61-2)

⁶⁸ No original: “Thus those quotations from his letter and from the *Tractatus* are not only admission of a kind of indirectness - something that cannot be uttered yet being unutterably present – but they force one to get clear on just when and for what reason we might want to say that the communication is indirect. Wittgenstein thought that language sometimes showed you something that strictly speaking was not, and could not be, said.”

⁶⁹ É preciso ressaltar que as conversas foram registradas por Weismann e, por isso, pode-se questionar a acuidade das declarações.

Segundo Kierkegaard, o pensamento se volta para aquilo que ele não pode pensar e esse movimento do pensamento é descrito como uma “paixão” pelo paradoxo⁷⁰. A reflexão quer se lança em direção à esfera do indizível ou do impensável, mas tal ação implica na destruição do próprio pensamento e da reflexão. O pensamento tem que reconhecer a sua própria ruína. Wittgenstein chamará a “paixão” pelo paradoxo como uma “tendência de correr contra os limites da linguagem”. Nesse contexto, o paradoxo representaria o próprio fracasso da representação, um “choque” ocasionado no interior da própria linguagem representativa. A linguagem almeja representar o ético, quer trazê-lo para a expressividade, mas quanto mais se esforça, mais o ético a evita e este seria a paixão pelo paradoxo. Também o inefável (algo que o pensamento não pode pensar) não seria um mero “o que não pode ser representado” ou uma recusa de dizer algo. O paradoxo abrange então o fato de que é no interior do próprio dizível que habita o indizível. É no interior do próprio dizível que seus limites são encontrados, revelando assim aquilo que não se deixa comunicar. Tanto em Kierkegaard quanto em Wittgenstein, não há uma dualidade entre o que pode ser dito e o que deve permanecer em silêncio, ao contrário, dizível e indizível são *indissociáveis* e *complementares*, eles não se anulam.

Nos capítulos anteriores, a comunicação indireta foi definida como uma não comunicação. Essa não comunicação contém a expressão da incapacidade de representar a existência por meio da linguagem. O silêncio da comunicação indireta não tem sua causa propriamente na efetividade da existência, mas antes, é o resultado de um movimento iniciado pela linguagem, um movimento que tem como fim objetivar a realidade efetiva do indivíduo. A linguagem direta quer representar a existência, quer transformá-la em um conceito, em uma identidade, porém a existência não se deixa objetivar, é o não-idêntico, o não passível de definição. Quanto mais a linguagem tenta comunicar o existir, mais ela se afasta, mais ela se distancia. Assim, o esforço é revertido, isto é, o movimento se torna contra-movimento. A única possibilidade para a linguagem é reconhecer o fracasso de sua empreitada. Schwab comenta:

⁷⁰ Merece destacar que, nos textos de Kierkegaard, o paradoxo propriamente é uma categoria religiosa *cristã* e não se aplica ao ético. Em *Migalhas filosóficas*, quando Climacus chama a atenção para o paradoxo, verifica-se que o paradoxo diz respeito à verdade eterna que se manifesta no tempo, isto é, ao Deus que se tornou homem. A inteligência se scandaliza porque não é capaz de compreender o eterno que advém temporal, o absoluto que se encarna no finito. Mais adiante, Climacus elucida: “Mas o que é este desconhecido contra o qual a inteligência em sua paixão paradoxal se choca, e que perturba o homem em seu autoconhecimento? É o desconhecido. Não entanto, ele não é, certamente, um ser humano, na medida em que o homem sabe o que o homem é, nem qualquer outra coisa que o homem conheça. Chamemos então este desconhecido: *o deus*” (KIERKEGAARD, 2008, p. 64). O desconhecido, o paradoxo, é o Deus, algo que não se atinge pela inteligência, senão pela fé. C.f. também Clair (1976, p. 96), Fahrenbach (1992) e Paula (2009, p. 61-2).

A efetividade da existência enquanto tal escapa da comunicação, ela é uma constante falta, escapa do resultante do conceito e aponta para o limite do dizível. De tal modo o hiato é mantido na comunicação, hiato que foi explicitamente mencionado na tese sobre Lessing, apenas na dupla figura do pensador subjetivo. [...] Se a efetividade da existência é dada apenas no Indivíduo e escapa de uma representação e comunicação direta, então ela *falhará* em toda comunicação e representação – mas *necessariamente* falhará. A comunicação deve expressar, portanto, o próprio fracasso e, desse modo, se revogar (SCHWAB, 2013, p. 140-1)⁷¹

Ao se revogar, ao reconhecer que sua tentativa de objetivar a afasta em vez de aproximar, a linguagem revela, expõe o ético e o inefável se torna manifesto. Assim, o paradoxo consiste em que, quanto mais distante a linguagem fica do ético, mais próxima ela se encontra e quanto mais ela tenta se aproximar, mais ela se afasta da realidade efetiva do indivíduo. O ético só aparece quando a linguagem assume sua ruína, uma ruína que é reconhecida e assumida pela própria comunicação indireta. Comunicar o ético é não comunicá-lo, mas essa não comunicação pressupõe e é inseparável da comunicação, pois ela não é simplesmente a recusa de dizer algo, antes, é uma recusa que está dentro da própria tentativa de dizer. Poder-se-ia utilizar aqui as mesmas palavras de Climacus: escrever um livro e revogá-lo é diferente de não escrevê-lo. O silêncio reconhecido pela linguagem é diferente do silêncio cuja origem é a recusa de dizer algo, uma vez que o silêncio da comunicação indireta é ocasionado pela própria derrota da representação da comunicação.

Já no caso de Wittgenstein, o inefável também não é aquilo que se opõe ao dizível. Fernando Scherer (2003) observa que a compreensão do *Tractatus* como uma obra que tem a pretensão de estabelecer um limite para a razão teórica - sendo o que se situa dentro do limite o *dizível* e o que se situa fora o *indizível* - implica em dividir o conceito de “mundo” do *Tractatus* em dois. De um lado, teríamos o que é dizível, o mundo dos fatos. Do outro lado, teríamos o mundo valorativo, como a Ética e a Mística que não podem ser colocadas em palavras. É possível complementar a afirmação de Scherer observando que a divisão do mundo em dois só acontece se há a disjunção entre o dizível e o indizível, como se eles fossem autônomos e independentes, algo que Wittgenstein rejeita:

⁷¹ No original: “Die Existenzwirklichkeit *als solche* entgeht der Mitteilung, sie ist ein beständig Austehendes, dem Begriff Entehendes und verweist auch so auf die Grenze des Sagbaren. Derart ist auch in der *Mitteilung* der Hiatus festgehalten, der in der Lessing-These explizit nur in der Doppelgestalt des subjektiven Denkers genannt worden war [...] Ist nämlich die Existenzwirklichkeit nur im Einzelnen gegeben und entzieht sich daher einer jeden direkten Darstellung und Mitteilung, so wird sie eben in jeder Mitteilung und Darstellung *verfehlt* – aber *notwendig* verfehlt. Die Mitteilung muss also dieses Verfehlen *selbst* zu Ausdruck mitbringen und sich dadurch *zurücknehmen*”

Cumpra-lhe delimitar o pensável e, com isso, o impensável.
Cumpra-lhe limitar o impensável de dentro, através do pensável. (TLP 4.114)
Ela [a filosofia] significará o indizível ao representar claramente o dizível (TLP 4.115)

Observa-se que não existem duas esferas opostas ou distintas, o pensável e o impensável, o lógico e o ético. A própria condição para a linguagem representar o mundo exige algo que ela não pode representar. Por exemplo, se a linguagem representa os fatos dentro do mundo, é necessário *que* o mundo exista, é necessário que o mundo possua substância, etc. Mas o que permite a linguagem figurar o mundo, como as substâncias, a forma lógica, etc não podem ser figuradas. Por isso pode-se afirmar que o indizível é inerente à própria linguagem ou que indizível acompanha o dizível.

A dúvida que surge agora é a diferença entre a renúncia de tentar dizer algo sobre a “condição do mundo” e a inefabilidade dos valores. O *Tractatus* advoga em nome do silêncio da metafísica, uma vez que a condição do mundo seria algo necessário, portanto qualquer proposição a seu respeito seria um contrassenso. Mas e o ético? O ético é aquele paradoxo contra o qual a linguagem corre. O mundo existe e exige que um sentido seja dado para ele. A linguagem então se dirige para o sentido do mundo, mas ela não pode discorrer sobre ele. Ela não pode por causa de sua constituição, por ser uma linguagem restrita a figurar fatos dentro do mundo. Tal como em Kierkegaard, o paradoxo ético é o malogro da representação que acompanha a própria linguagem representativa que quer falar sobre o sentido do mundo. Mas se a linguagem toca o ético, ele se desfigura, o valor se modifica em valor relativo, deixa de ser valor. O paradoxo ético consiste exatamente nessa derrota da representação, o contramovimento iniciado pela tentativa de abarcar aquilo que não se deixa representar. Como observa Margutti Pinto:

[...] é preciso *tentar dizer* o que não pode ser dito, é preciso chocar-se contra as fronteiras do dizível para poder perceber os seus limites efetivos. As proposições do *Tractatus*, quando assim entendidas, não passam de contrasensos que, ao serem enunciados, revelam a sua própria insuficiência expressiva. (MARGUTTI PINTO, 2004, p. 111)

O *Tractatus* porta em si fracasso de tentar dizer o indizível, ele mesmo é o *reconhecimento* da falha “necessária” da linguagem representativa, uma falha que faz emergir ético. Quando a linguagem diz, ela se distancia do ético, ela é impelida. Consciente desse

contra-movimento, ela se revoga. A falha da representação deixa de ser algo negativo e, assim, passa a exibir o ético.

4.3 O silêncio ético

Para Conant, Wittgenstein e Kierkegaard consideram a tentativa de discorrer objetivamente sobre o ético-religioso como uma *ilusão*. As obras dos filósofos visariam assim dissipar a ilusão de que algo inefável possa ser dito. A filosofia, nesse sentido, seria compreendida como uma atividade terapêutica:

A suposição orientadora do *Pós Escrito* e o *Tractatus* é que o filósofo (tipicamente) sofre de uma ilusão do entendimento, de uma projeção do sentido ilusório para uma (pseudo-) proposição que carece de um sentido (claro). A tarefa, portanto, não é refutar o que ele pensa, mas mostrar para ele que não existe nada do que ele mesmo imagina estar pensando. (CONANT, 1992)⁷²

Para Kierkegaard, no entanto, discorrer objetivamente sobre o ético-religioso é mais do que uma “ilusão”, é antes uma hipocrisia. No texto *A dialética da comunicação ética e ético-religiosa*⁷³, as discussões sobre tema da comunicação tem seu início com uma avaliação sobre a época moderna. De acordo com o filósofo, a época atual é marcada pela *desonestidade* [uredelig]. Ela se tornou desonesta porque perdeu a ingenuidade [Naivetet] ou primitividade, uma ingenuidade que existia entre os gregos mas que foi perdida. Os gregos eram ingênuos porque a filosofia se voltava para o sujeito, ela ainda não tinha se transformado em uma filosofia objetiva. O desaparecimento da ingenuidade ocorre a partir do momento em que a generalidade, a razão, o universal, são privilegiados em vez do indivíduo: “O pensamento moderno – e isso eu considero o mais grave defeito – suprimiu a personalidade, a tornou totalmente objetiva.” (KIERKEGAARD, 1980, p. 378). Portanto é essa objetividade, que coloca a subjetividade em segundo plano, a responsável pela falta de ingenuidade e que torna a época moderna desonesta:

⁷² No original: “The guiding assumption of both the POSTSCRIPT and the TRACTATUS is that the philosopher (typically) suffers from an illusion of understanding, from the projection of an illusory sense onto a (pseudo-)proposition which lacks a (clear) sense. The task therefore is not to refute what he thinks, but to show him that there is nothing of the sort that he imagines himself to be thinking”

⁷³ É importante salientar que tal texto é inacabado e não foi publicado.

[...] Mas como o pensamento moderno, e este é o seu dano mais grave, tornou tudo objetivo, assim a época moderna, e esta é o sua maior desgraça, falta de primitividade; segue-se naturalmente que as questões primitivas propriamente ditas nunca foram colocadas. É isto é o que eu chamo de *falta de honestidade no tempo moderno* (KIERKEGAARD, 1980, p. 380)

Para Kierkegaard, o filósofo sistemático moderno privilegia o conhecimento racional, conceitual e absoluto porque ele acredita que conquistará uma visão total da realidade por meio da especulação. Mas ao proceder dessa forma, ele se afasta cada vez mais do existente. Assim como Fausto, o filósofo especulativo nega a si mesmo em nome de um conhecimento absoluto⁷⁴. Além de perder aquela ingenuidade “grega”, a ética acaba sendo a mais prejudicada, uma vez que, quando o filósofo se dirige para a ética objetivamente, ele muda sua atmosfera, retira sua verdadeira esfera, esquece que a realidade ética reside no indivíduo e que ela é o absoluto que se encontra na própria individualidade. Ao transportar o ético-religioso para o campo conceitual, o filósofo não é apenas dominado por uma ilusão, mas comete ou apresenta uma falta de reflexão, visto que ele não é capaz de reconhecer os próprios limites, não consegue distinguir o que se pode ou não se pode falar: “o ingênuo e o tradicional; o adquirido. Assim, é preciso ingenuidade para poder, em cada época da vida, fazer a distinção socrática entre o que se compreende e o que não se compreende” (KIERKEGAARD, 1980, p. 362). Para Kierkegaard, o filósofo especulativo é desonesto porque não é capaz de fixar um limite para as suas análises, não reconhece que o ético-religioso não se deixa pensar. Ao tratar o ético de modo especulativo, tentando dizer diretamente o que é a ética, ele trai os outros e a si mesmo. Ele é desonesto com os outros porque promete algo que não é capaz cumprir, uma vez que o ético reside na decisão individual, na escolha, e não nos sistemas ou na abstração; ele é desonesto consigo mesmo porque seu pensamento exclui própria existência, seu Eu é visto como um eu conceitual e sua existência é negada:

A especulação moderna faz de tudo para que o indivíduo possa objetivamente passar por cima de si mesmo, mas isso simplesmente não se deixa fazer; a existência o impede, e, se os filósofos de hoje em dia não se tivessem tornado escreventes a serviço da azáfama de um pensamento

⁷⁴ Em *O desespero humano*, Anti-Climacus expõe da seguinte maneira o distanciamento da existência ocasionada pelo processo de abstração: “Certo pensador eleva uma construção imensa, um sistema, um sistema universal que abraça toda a existência e história do mundo, etc.. – mas se alguém atentar na sua vida privada, descobre com pasmo este enorme ridículo: que ele próprio não habita esse vasto palácio de elevadas abóbadas, mas um barracão lateral, uma pocilga, na melhor das hipóteses o cacifo do porteiro! (KIERKEGAARD, 1979b, p. 217)

fantástico, teriam percebido que o suicídio seria a única interpretação prática, razoável, de sua tentativa. (KIERKEGAARD, 2013, p. 208)

Também em Wittgenstein se constata uma crítica à ciência, ou melhor, a redução de toda a realidade ao factual. Em *Observações sobre o ramo de ouro*, como já foi destacado, o filósofo se opõe a tentativa de Frazer de compreender os rituais enquanto ciência primitiva. Além de negar a existência de um nexos causal capaz de oferecer uma justificativa para os rituais, Wittgenstein observa que a busca de Frazer por uma explicação da magia eliminaria exatamente o sentido do ritual. Ao explicar os rituais mediante uma origem histórica, Frazer destrói o elemento simbólico dos rituais que é parte constituinte do seu próprio sentido. Nas palavras de Bouveresse:

[...] sua vontade [de Frazer] de encontrar uma explicação causal para aquilo que ele descrevia simplesmente o deixou cego para as características que são, do ponto de vista de Wittgenstein, as mais significativas. (BOUVERESSE, 2000, p. 38)⁷⁵.

O que Wittgenstein considera um erro nas análises de Frazer é a redução dos rituais aos fatos e a tentativa incessante de encontrar uma explicação. Pode-se afirmar que os motivos pelos quais Wittgenstein rejeita as explicações de Frazer são semelhantes àqueles que levaram o filósofo a renegar as declarações de Schlick sobre a ética. Do mesmo modo que algo é bom porque Deus quer, os rituais possuiriam um significado em si mesmo, não remeteriam a algo exterior. Por exemplo, o que impressiona no ato do sacrifício humano não é a origem, mas *que* um homem foi queimado vivo. Os rituais contêm um sentido que é irreduzível a qualquer explicação. Esse sentido, no entanto, é eliminado quando os rituais são observados enquanto fatos que deveriam ser explicados:

Nós nos confundimos sobre a natureza exata do problema que se trata de resolver e nos acreditamos que ele deve ser resolvido pela invenção de uma explicação ou teoria, com um risco de desilusão comparável àquela tentativa como a de Frazer, àquela de descobrir que as teorias e as explicações filosóficas não resolvem de modo algum as perplexidades filosóficas (BOUVERESSE, 2000, p.53 – tradução nossa)⁷⁶

⁷⁵ No original: “[...] sa volonté [Frazer] de trouver une explication causale à ce qu’il décrivait l’a tout simplement rendu aveugle aux caractéristiques qui sont justement, du point de vue de Wittgenstein, les plus significatives.”

⁷⁶ No original: “Nous nous méprenons sur la nature exacte du problème qu’il s’agit de résoudre et nous croyons à tort qu’il doit être résolu par l’invention d’une explication ou d’une théorie, avec un risque de désillusion comparable à celui que comporte une tentative comme celle de Frazer, celui de découvrir que les théories et les explications philosophiques ne résolvent finalement pas du tout les perplexités philosophiques.”

O cientificismo, a busca de reduzir todos os fenômenos aos fatos, ultrapassa os limites da própria linguagem. Aqui se encontra o movimento oposto daquele que se apresenta no metafísico: enquanto este se equivoca por tentar dizer aquilo que não pode, ou seja, o metafísico é dominado por uma ilusão porque tenta colocar em palavras aquilo que se encontra além dos limites do dizível, o pensamento cientificista é ilusório porque pretende reduzir o inefável ao factual. A ilusão do progresso científico consiste em considerar o ético-religioso, a estética e as questões fundamentais da vida segundo a mesma metodologia das ciências naturais. Essa crença absoluta na ciência acaba por se transformar em superstição,

[...] ao reduzir a atividade da razão humana aos procedimentos metodológicos das ciências experimentais, o cientista positivista aproxima-se em muito da postura dogmática e obscurantista de alguns religiosos medievais. (ARMENDANE, 2016, p. 239)⁷⁷

A decadência da sociedade tecnológica pode ser caracterizada então como a pretensão de um conhecimento totalitário, uma ciência que não reconhece suas próprias limitações. Ironicamente, ao tentar eliminar o inefável, uma vez que este pode representar traços de um não esclarecimento ou mesmo do irracional, a própria empreitada cientificista se transforma em um símbolo do irracionalismo. Wittgenstein observa que reduzir os valores ou o problema da vida ao teórico é não reconhecer os próprios limites da linguagem, em ultrapassar as fronteiras do dizível.

Se anteriormente foi observado que o silêncio designa o fracasso imanente da própria função representativa da linguagem, ele agora pode ser interpretado também em um sentido ético. O silêncio significa assumir a própria derrota da representação, ele é, enfim, uma *postura filosófica* e a ética passa a estar vinculada à linguagem.

4.4 Kierkegaard e o *Tractatus*

Durante a presente investigação, a principal dificuldade encontrada foi estabelecer uma relação entre Kierkegaard e Wittgenstein que fosse capaz de justificar a singularidade de Kierkegaard. O ponto de contato deveria também ser mais do que formal, evitando assim as acusações de Dip. Após analisar as reflexões de Kierkegaard e Wittgenstein sobre o ético-religioso e a comunicação/linguagem, chegou-se às seguintes conclusões:

⁷⁷ Bouveresse também destaca: “Que a explicação suprime as ocasiões e as razões para se surpreender e se assustar é, segundo Wittgenstein, uma das superstições mais características da nossa época científica.” (BOUVERESSE, 2000, p. 53)

a) Para Kierkegaard e Wittgenstein, inserir a esfera valorativa na esfera factual é mais do que cometer um equívoco ou ser dominado por uma ilusão. O filósofo que discorre teoricamente sobre valores está cometendo um “pecado”, sua atitude é anti-ética, trata-se muito mais do que uma “ilusão transcendental” ou uma “confusão de esferas”.

b) Como consequência do ponto anterior, Kierkegaard e Wittgenstein assumem uma dimensão ética na reflexão filosófica que está vinculada à linguagem: é um *dever* da filosofia permanecer dentro dos seus próprios limites. Kierkegaard considera o filósofo, que pretende adentrar no campo do ético-religioso por meio da especulação, como um hipócrita ou falsário. Wittgenstein, por sua vez, chama de “superstição moderna” os trabalhos que consideram os valores como algo factual.

c) De acordo com Kierkegaard e Wittgenstein, o conteúdo ético-religioso só é capaz de se apresentar diante da negatividade ou da falha da linguagem representativa. O ético-religioso emerge no reconhecimento de uma “quebra” do discurso que se dirige para algo que ele não pode capturar. O indizível, nesse aspecto, não é o oposto ao dizível, mas a fraqueza do próprio discurso que almeja atingir algo que não se deixa capturar.

d) O silêncio do *Tractatus* e a “não comunicação” da comunicação indireta é mais do que um simples “renunciar discorrer sobre os valores”. O silêncio exige que todas as etapas do “dizível” sejam percorridas. Trata-se de um “não dizer” que é, em certa medida, produto da reflexão. Nos exemplos dados por Kierkegaard, Lessing e Sócrates compreendem os limites do pensamento, sabem o que podem ou não dizer, por isso se calam. No *Tractatus*, sua revogação só tem sentido caso se entenda a estrutura da linguagem que é desenvolvida no decorrer da obra.

Além de serem mais do que formais, esses elementos são capazes de justificar os motivos pelos quais Wittgenstein privilegia Kierkegaard. Eles também preservam a autonomia do pensamento de cada autor, não transformando Kierkegaard em um filósofo analítico ou Wittgenstein em um existencialista.

4.5 De volta à introdução

Podemos agora retomar as indagações sobre a classificação da recepção de Kierkegaard por parte de Wittgenstein. Primeiramente, Kierkegaard e Wittgenstein apresentam elementos filosóficos em comum, mas o filósofo dinamarquês não influenciou a redação do *Tractatus*. Kierkegaard não desenvolve um papel central ou fundamental no texto

de Wittgenstein, não se constata uma influência direta e o *Tractatus* não se torna mais compreensível caso se tenha um entendimento da filosofia kierkegaardiana. Portanto, a categoria de *recepção produtiva*, elaborada por Schulz, parece ser inadequada quando direcionada para o *Tractatus*⁷⁸. O próprio autor reconhece a dificuldade:

Por fim, nós podemos talvez dizer que há paralelos surpreendente para ser descoberto em algumas convicções subalternas, intenções e esforços filosóficos – paralelos que mereceriam ser explicitados, mesmo se fosse totalmente evidente que **eles não são, de fato, baseado em qualquer influência de Kierkegaard em Wittgenstein**. (SCHULZ, 2011, p. 88 – grifos nossos)⁷⁹

Partindo única e exclusivamente do *Tractatus*, Wittgenstein não se enquadraria em nenhuma das categorias elaboradas por Schulz. O *Tractatus* não apresenta elementos suficientes para afirmar que existe ali uma *recepção produtiva*. Por outro lado, essa constatação não inviabiliza o trabalho de Schulz, uma vez que ele identifica a *recepção produtiva* também na filosofia tardia de Wittgenstein⁸⁰.

Enfim, o objetivo do trabalho não foi demonstrar como Kierkegaard influenciou o *Tractatus*, mas antes, que tipo de conexão entre Kierkegaard e o *Tractatus* poderia ser estabelecida. Dizer que a conexão entre os dois autores consiste na crítica à linguagem “objetiva”, “representativa”, não implica em assumir que Wittgenstein tenha se baseado em Kierkegaard para elaborar seu pensamento. Ao contrário, as *afirmações* de Wittgenstein sobre Kierkegaard podem ser entendidas mediante aquele elemento comum. Apesar de Kierkegaard não ajudar a entender as teses do *Tractatus*, as teses do *Tractatus* são capazes de elucidar as afirmações de Wittgenstein sobre Kierkegaard e conseguem diferenciar Kierkegaard de outros filósofos. Por fim, Kierkegaard não deve ser visto como um ponto de partida cujo fim é a obra de Wittgenstein, mas o movimento inverso, ou seja, é por meio dos pensamentos expressos no *Tractatus* que a relação entre Wittgenstein e Kierkegaard deixa de ser obscura e recebe um contorno mais nítido.

⁷⁸ Schulz observa: “A genuinely *productive reception* is characterized by the central role that author A’s work takes on in author B’s work vis-a-vis type, content and genesis - even if explicit or implicit traces of the former are only recognisable in isolated passages of the latter.” (SCHULZ, 2011, p. 29)

⁷⁹ “At least we may say that there are striking parallels to be discovered in some of their underlying convictions, intentions and overall philosophical endeavors – parallels that would deserve to be made explicit, even if it were fully evident that they are in fact not based on any direct Kierkegaardian influence on Wittgenstein”

⁸⁰ Seria preciso averiguar não só se os paralelos traçados entre as reflexões de Kierkegaard e as teses das *Investigações* são consistentes, mas também em que medida o pensamento de Kierkegaard contribui para a elucidação do “último” Wittgenstein. Caso não se constate nenhuma influência direta, então será possível dizer que Wittgenstein definitivamente não pertence à *recepção produtiva*.

REFERÊNCIAS

Obras de Wittgenstein:

- WITTGENSTEIN, L. *Cadernos 1914-16*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- _____. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. *Denkbewegungen: Tabebücher 1930-2/1936-7*. (normalisierte Fassung). Innsbruck: Haymon Verlag, 1997.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Alemanha: Suhrkamp Verlag, 1984
- _____. Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer. In: *Revista Ad Verbum*. n.2, 2007
- _____. A lecture on Ethics. In: *The Philosophical Review*, n. 64, 1965, pp. 3-13.

Obras de Kierkegaard:

- KIERKEGAARD, S.. Dois tratados ético-religiosos. In: KIERKEGAARD, Soren. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *La dialectique de la communication éthique et ethico-religieuse*. Paris: Éditions de l'Orante, 1980
- _____. *Migalhas Filosóficas*. Petrópolis : Editora Vozes, 2008.
- _____. *Obras do amor*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- _____. *O Conceito de angustia*. Petrópolis : Editora Vozes, 2010.
- _____. On my work as author. In: KIERKEGAARD, Soren. *The point of View*. Princeton: 1998
- _____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. (Vol I)
- _____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016. (Vol II)
- _____. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Trabalhos sobre Kierkegaard

- AUMANN, A. *Kierkegaard on the need for indirect communication*. Indiana : Indiana University, 2008 [tese de doutorado]
- CLAIR, A. *Pseudonymie et Paradoxe: la pensée dialectique de Kierkegaard*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.
- _____. *Kierkegaard, existence et éthique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997

- _____. *Kierkegaard: penser le singulier*. Paris: Les Editions du Cerf, 1993.
- CRUYSBERGHS, P. Hegel Has No Ethics. Climacus' Complaints Against Speculative Philosophy. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2005, pp. 175 – 191.
- COLLETTE, J. *Kierkegaard et la non-philosophie*. Paris: Gallimard. 1994.
- EVANS, C.S. Kierkegaard and the Limits of Reason: Can There Be a Responsible Fideism? In : *Revista Portuguesa de Filosofia*. Vol 64, n.2-4, 2008, pp. 1021-1035.
- KELLENBERGER, J. Kierkegaard, indirect communication, and religious truth. In: *International Journal for Philosophy of Religion*. Vol 16, n. 2, 1984, pp.153-160.
- PATTISON, G. *Kierkegaard's Upbuilding Discourses: Philosophy, Theologie and Literature*. Routledge: Londres/Nova Iorque. 2002.
- PAULA, M. G. *Subjetividade e objetividade em Kierkegaard*. São Paulo: Annablume, 2009.
- SILVA, G. F. Da. Algumas considerações acerca do conceito de verdade no *Postscriptum* de S. A. Kierkegaard. In: *Revista Filosofia Capital*. Vol. 6, (2011) - Edição Especial Dossiê Søren Aabye. Kierkegaard. pp.112 – 124.
- SCHWAB, P. Direkte Mitteilung des Indirekten? Zum Begriff der Mitteilung in Kierkegaards *Gesichtspunkt und über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*. In: CAPPELORN, N et al (edit). *Kierkegaard Studies Yearbook: kierekegaard's late writings*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010. p. 427-456
- _____. *Der Rückstoß der Methode*. Berlin: Watler de Gruyter, 2012.
- _____. 'Das Reich der Wirklichkeit ist nicht vollendet': Kierkegaard als Hörer Schelling und Kritiker Hegels. In RASMUSSEN, A.; HUTTER, A (edit.). *Kierkegaard im Kontext des Deutschen Idealismus*. Berlin: De Gruyter, 2014, pp. 77-104
- SCHULZ, H. *Aneignung und Reflexion: Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*. Berlin: De Gruyter, 2011.
- EVANS, C.S. The role of irony in Kierkegaard's Philosophical Fragments. In: *Kierkegaard Studies Yearbook* (2004). Volume 2004, Pages 63–79
- HONG, H. V.; HONG, E. H. Introduction. In: KIERKEGAARD; S. *Eighteen Upbuilding Discourses*. Princenton University Press: Nova Jersey. 1990.
- HÜHN, L. *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009
- _____. SCHWAB, P. Kierkegaard and the German Idealism. In: LIPPIT, J ; PATTISON, G. [edit]. *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Reino Unido: Oxford Univeristy Press, 2013
- _____. Sprung im Übergang. Kierkegaards Kritik an Hegel im Ausgang von der Spätphilosophie Schellings. In: HENNIGFELD, J; STEWART, J [edit]. *Kierkegaard und*

Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit. Berlin, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2003. pp. 133-183.

KLERCCKE, K. Either-Or? Contradiction and Subjectivity in the *Postscript*. In: CAPPELORN, N J et al. *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005. p. 208-223

KNAPPE, U. *Theory and Practice in Kant and Kierkegaard*. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.

KOSCH, M. "Actuality" in Schelling and Kierkegaard. In: HENNIGFELD, J; STEWART, J [edit]. *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Berlin, Nova Iorque: Walter de Gruyter, 2003. pp. 234-251.

LIN, T.T, Various Interpretations of Kierkegaard's paradox: an appraisal and suggestion. In: *The Southern Journal of Philosophy*. vol 9, 1971, pp. 287-291.

MALANTSCHUCK, G. Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Søren Kierkegaard. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. vol 19, Issue 2, 2009, p. 225–246.

MALIK, H.C. *Receiving Søren Kierkegaard: The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington: Catholic University of America Press, 1997.

RAMUSSEN, A. M. Kierkegaard und die Subjektivitätstheorien der Gegenwart. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1998, pp. 345 – 357;

STEWART, J. The notion of actuality in Kierkegaard and Schelling's influence. In: *Ars Brevis*. n. 17, 2011, p. 237-253

VALLS, A. Lessing na polêmica da Autenticidade das Escrituras – e sua repercussão em Kierkegaard. In: *Revista de filosofia moderna e contemporânea*. Brasília, vol 2, nº 1, 2014, pp. 5 – 14.

_____. Posfácio. In: KIERKEGAARD, Soeren. *O conceito de angústia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

_____. Testemunhos da presença de Kierkegaard em Adorno. In: *Educação e Filosofia*. 1998 pp. 197-219

LÜBCKE, P. Kierkegaard and indirect communication. In: *History of European ideas*. Vol 12, n. 1, 1990, pp. 31-40.

Trabalhos sobre Wittgenstein

ARMENDANE, G.D. Contribuições de Wittgenstein para uma reflexão filosófica sobre a tecnologia. In: *Etic@*. Florianópolis, vol 15, n. 2, 2016, pp.231-245

- ARNSWALD, U. The Paradox of Ethics — ‘It leaves everything as it is.’. In: _____ (Edit). *In search of meaning*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2009, pág 1-24.
- ATKINSON, J.R. *The mystical in Wittgenstein early Writings*. Nova Iorque: Routledge, 2009.
- BOUVERESSE, J. *La rime et la raison*. Paris: Édition de Minuit, 1973
- _____. Wittgenstein critique de Frazer. In: *Agone*, n. 23, 2000, pp. 33-54
- CARROL, T. *Wittgenstein within the Philosophy of Religion*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014.
- CHACON, V. A existencialidade em Wittgenstein. In: *Síntese nova fase*. Belo Horizonte. vol 20, n. 62, 1993 pp. 403-8
- CHURCHILL, J. The Convergence of God, the Self and the World in Wittgenstein’s *Tractatus*. In: ARNSWALD, U. (edit). *In search of meaning*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2009
- CLACK, R.B. Wittgenstein and magic. In: ARRINGTON, R.L; ADDIS, M. (edit). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2001.
- CUTER, J. V. A Ética do Tractatus. In: *Analytica*, Sao Paulo, v. 7, n. 2, p. 43-58, 2003.
- _____. Por que o *Tractatus* necessita de um sujeito transcendental? In: *Dois pontos*. Vol 3, n.1, 2006, pp.
- DALL’AGNOL, D. Ética no Segundo Wittgenstein vista a partir de Loparic. In: *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 3, p. 02 - 13, número especial, jul.- dez., 2010.
- UEMITH, F. Frazer, Wittgenstein and the Interpretation of Ritual Practice. In: *Macalester Journal of Philosophy*: Vol. 14: Iss.1, 2005. Disponível em: <http://digitalcommons.macalester.edu/philo/vol14/iss1/6>. Acessado em: 30 de abril de 2016
- DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*. In: CRARY, A; READ, R (Org.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.
- _____. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and Mind*. Londres: MIT Press, 1996 (terceira edição).
- DOS SANTOS, L. H. L. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus lógico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- ELDRIDGE, R. Hypotheses, Criterial Claims, and Perspicuous Representations: Wittgenstein’s ‘Remarks on Frazer’s *The Golden Bough*’. In: *Philosophical Investigation*, 1987, pp. 226- 247
- FAUSTINO, S. *A experiência indizível*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.
- HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

_____. Was he trying to whistle it? In: CRARY, A; READ, R (Org.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.

_____. Developmental Hypotheses and Perspicuous Representations: Wittgenstein on Frazer's Golden Bough. In: _____ (Org). *Wittgenstein: connection and controversies*. Oxford: Oxford University Press, 2005

HYMAN, J. The gospel according to Wittgenstein. In: ARRINGTON, R.L; ADDIS, M. (ed). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2001.

JANIK,A; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

KANTERIAN, E. Philosophy as Poetry? Reflections on Wittgenstein's Style. In: Lüttefelds et al (ed). *Wittgenstein-Studien*. Berlin/Boston: Walter De Gruyter, Vol 3, Issue 1, pp. 95–132.

LAZENBY, J.M. *The early Wittgenstein on Religion*. Londres/Nova Iorque: Continuum, 2006

LOPARIC, Z. Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein. In: *Natureza Humana*, São Paulo, v. 2, n.1, p, 129-144, 2000.

MAJETSCHAK, S. Die anthropologische Betrachtungsweise: Zum Einfluss von James George Frazers The Golden Bough auf die Entwicklung der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins. In: LÜTTERFELDS, W et al (edit). *Wittgenstein Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012, pp. 217-32.

MERSCH, D. “There are, indeed, things that cannot be put into words.” (TLP 6.522) Wittgenstein's Ethics of Showing. In: ARNSWALD, Ulrich (edit). *In search of meaning*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2009

NIELSEN, K. Wittgensteinian Fideism. In: *Philosophy, the journal of the royal institute of philosophy*. Vol: XLII, n. 161, 1967, pp. 191- 209.

NIELSEN, K; PHILLIPS, D.Z. *Wittgensteinian Fideism?* Londres: SCM Press, 2005

PEARS, D. As ideias de Wittgenstein. São Paulo: Cultrix, 1973.

PERISSINOTTO, L. Wittgenstein e a religião: a crença religiosa e o milagre entre a fé e superstição. In: *Cadernos teologia pública*. São Leopoldo: UNISINOS, ano VIII, n. 62, 2011, pp. 6-28

PINTO, P. R. M. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In: Arley Moreno. (Org.). *Wittgenstein. Ética - Estética - Epistemologia*. Campinas: Unicamp/CLE, 2006 , p. 9-58.

SCHERER, F. *O transcendental e a ética no pensamento do 'primeiro' Wittgenstein*. p. 92. [Tese de Doutorado em Filosofia]. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade de Campinas (UNICAMP), Campinas, 2003.

SPICA, M. A. Místico *versus* misticismo. In: *Princípios*, Natal, v. 17, n. 27, 2010, pp. 113-136.

_____, Observações sobre Deus e ética em Wittgenstein. In: *Ethic@*, Florianópolis v. 9, n. 3, 2010, pp. 119 – 131.

VENTURINHA, N. Ethics, Metaphysics and Nonsense in Wittgenstein's Tractatus. In: LÜTTERFELDS, W et al (edit). *Wittgenstein Studien*. Berlin: Walter de Gruyter, 2010, pp.1-20

VON STOCH, K. Wittgensteinian Fideism? In: DALFERTH, I.U; VON SASS, H. *The contemplative Spirit*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, pp. 117, 26.

ZEMACH, E. Wittgenstein's philosophy of the mystical. In: COPI, I; BEARD, R.W (Org). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. Nova Iorque: The Macmillan Company, 1966.

ZENGOTITA, T. On Wittgenstein Frazers Golden Bough. In: *Cultural Anthropology*, n.4, 1989 pp. 390–398.

Trabalhos sobre Kierkegaard e Wittgenstein

ALMEIDA, J. M. Ética e linguagem em Kierkegaard e as influências em Wittgenstein. In: *Cadernos UFS*, 2010, fasc. XII, vol.7, pp.27-43.

CAVELL, S. Existentialism and Analytical Philosophy. In: *Daedalus*, Vol. 93, No. 3, 1964, pp. 946-97

CLAIR, A. Wittgenstein en débat avec Kierkegaard: la possibilité d'un discours éthique. In: *Les Cahiers de Philosophie*, N. 8-9. 1989, pp.211-26

CONANT, J. Kierkegaard's Postscript and Wittgenstein's Tractatus. Teaching How to Pass from Disguised to Patent Nonsense. In: *Wittgenstein Studies* 2, 1997. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/519/> acessado em 30 de abril de 2016.

DIP, P. Ética y sinsentido. Kierkegaard y Wittgenstein. In: *Topicos* N. 24, 2003, pp. 9 – 29.

EICHLER, U. Kierkegaard und Wittgenstein: Über das Ethische. In *Wittgenstein Studies*, vol 2, 1997. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/528/> acessado em 30 de abril de 2016.

FAHRENBACH, H. Grenzen der Sprache und indirekte Mitteilung: Wittgenstein und Kierkegaard über den philosophischen Umgang mit existentiellen (ethischen und religiösen) Fragen. In *Wittgenstein Studies*, vol 2, 1997. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/520/> acessado em: 30 de abril de 2016.

FERREIRA, J. M. The Point outside the world: Kierkegaard and Wittgenstein on Nonsense, Paradox and Religion. In: *Wittgenstein Studies* 2, 1997. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/525/> acessado em 30 de abril de 2016.

FERMSTEDAL, R. Wittgenstein and Kierkegaard on the ethico-religious: A contribution to the interpretation of the Kierkegaardian existential philosophy in Wittgenstein's Denkbewegungen. In: *Ideas in History*, vol 1, n.2, 2006, pp. 109- 150.

GLEBE-MOELLER, J. Notes on Wittgenstein's Reading of Kierkegaard. In: *Wittgenstein Studies* 2, 1997. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/521/> acessado em: 30 de abril de 2016.

HOLMER, P. L. *Communicating the Faith Indirectly: Selected Sermons, Addresses, and Prayers*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.

HUSTWIT, R. Wittgenstein's Interest in Kierkegaard. In. *Wittgenstein Studies* 2, 1997. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/526/1/18-2-97.TXT> acessado em: 30 de abril de 2016.

MICHELETTI, M. Wittgenstein, Kierkegaard e il "problema di Lessing". In: IRITANO, M ; RASMUSSEN, I.L.(org): *Kierkegaard e la letteratura*. Roma: Città Nuova, 2002, pp.143-154.

_____. *Filosofia Analítica da Religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MILES, T. Kierkegaard, Wittgenstein, and the wittgensteinian tradition. In: STEWART, John. *Kierkegaard's Influence on Philosophy*. Tomo I: German and scandinavien Philosophy. Reino Unido: Routledge, 2016, pp. 209-235. Vol XI (Kierkegaard Research: sources, reception and sources)

NIENTIED, M. *Kierkegaard und Wittgenstein*. Berlin/Nova Iorque: Walter der Gruyter, 2003.

PHILLIPS, D. Z. Authorship and Authenticity: Kierkegaard and Wittgenstein. In: *Midwest studeis in Philosophy*, vol. XVII, 1992, pp. 177-192.

RAATZSCH, R. Klarheit, Tiefe, Ironie. Oder wie man von Frege zu Wittgenstein kommt, indem man den Weg über Kierkegaard nimmt. In *Wittgenstein Studies*, vol 2, 1997. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/522/> acessado em: 30 de abril de 2016.

RUDD, A. Kierkegaard, Wittgenstein and the Wittgesteinian Tradition. In: LIPPIT, J; PATTISON, G. [edit]. *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Reino Unido: Oxford Univeristy Press, 2013

SCHÖNBAUMSFELD, G. *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Nova York: Oxford Press, 2007.

STRAWSER, M. J. Welcome to the Jungle: The Problem of Language in Kierkegaard and Wittgenstein'. In: *Topics*, vol. 2, no 3, 1992, pp. 97-110

SUZUKI, Y. Wittgenstein's Relations to Kierkegaard Reconsidered: Wittgenstein's Diaries 1930 – 1932, 1936 – 1937. In: (ORG) SCHLZ, Heike; STEWART, Jon; VERSTRYNGE, Karl. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2011, pp. 465-476

TURNBULL, J. Kierkegaard, Wittgenstein, and Conant's Conceptual Confusion. In: (ORG) SCHULZ, H; STEWART, J; VERSTRYNGE, K. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2012. pp. 337– 365

ULE, A.: Wittgenstein and Kierkegaard in and on Paradox. In: *Filozofia*, 69, 2014, No 5, pp. 451-457.

Demais obras utilizadas:

CARNAP, Rudolf et al. A concepção científica do mundo – círculo de Viena. In: *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciência*. n. 10, 1986, pp.5-20.

FREGE, G. Sobre o Sentido e a Referência. In: _____. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Edusp, 2009, pp. 129 – 158.

FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

ADORNO, T. W. *Kierkegaard, construção do estético*. São Paulo: Editora Unesp, 2010

LUCKACS, G. *Teoria do romance*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.

LÖWITZ, K. *De Hegel a Nietzsche*. Paris, Gallimard.1969

COSSETIN, V. L. *O problema da linguagem no sistema hegeliano: o paradoxo do absoluto incondicionado e exprimível*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2007 [tese de doutorado]

RUSSELL, B. *The Selected Letters of Bertrand Russell: The Public Years, 1914–1970*. Griffin. London: Routledge, 2001