

DIÁLOGOS COM WITTGENSTEIN E ROLAND BARTHES

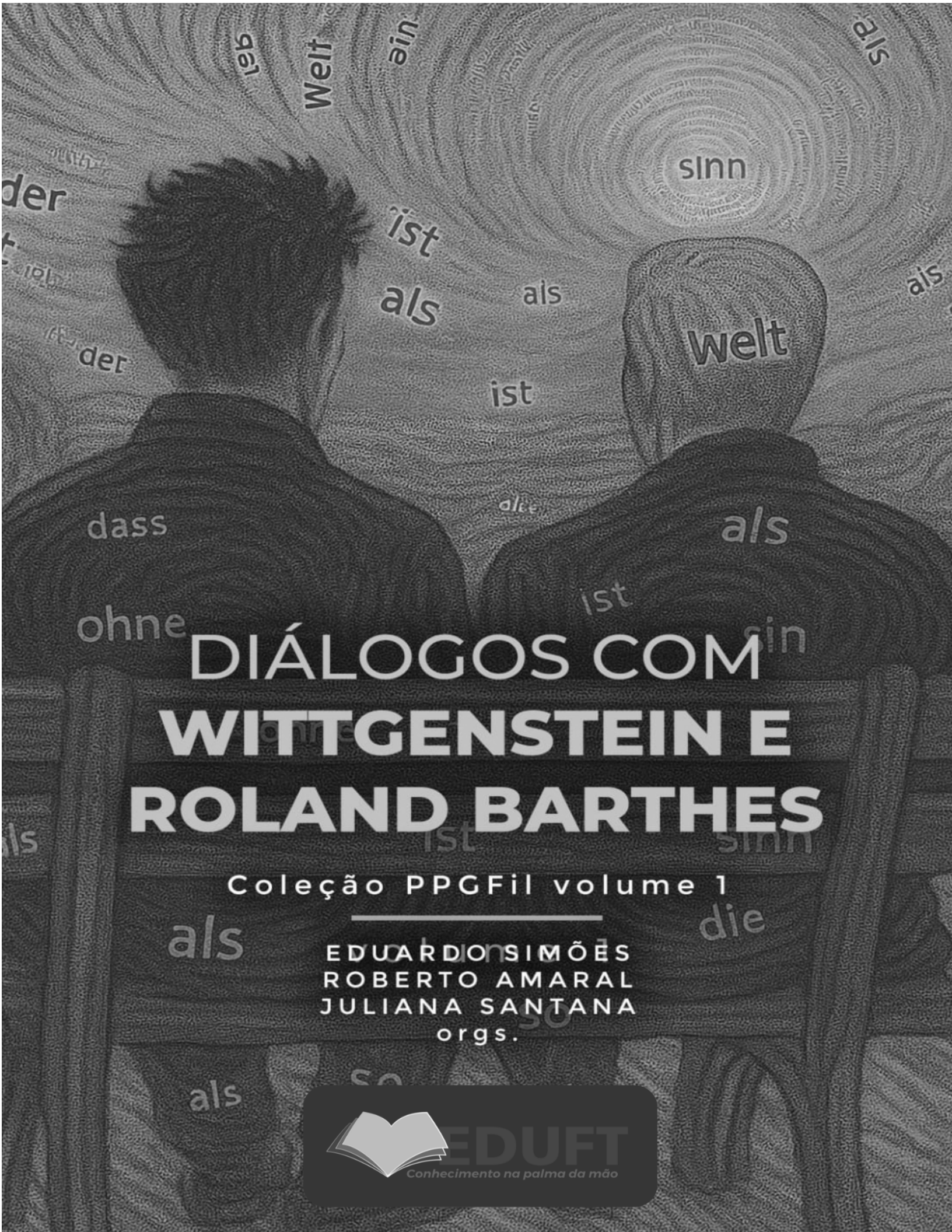
Coleção PPGFil volume 1

EDUARDO SIMÕES
ROBERTO AMARAL
JULIANA SANTANA
orgs.



BfDI

Conhecimento na palma da mão



DIÁLOGOS COM WITTGENSTEIN E ROLAND BARTHES

Coleção PPGFil volume 1

EDUARDO SIMÕES
ROBERTO AMARAL
JULIANA SANTANA
orgs.



EDUFT
Conhecimento na palma da mão

EDUARDO SIMÕES
JULIANA SANTANA
ROBERTO AMARAL
(ORGs)

DIÁLOGOS COM WITTGENSTEIN E ROLAND BARTHES

Coleção PPGFIL/UFT
Volume 1

EDUARDO SIMÕES
JULIANA SANTANA
ROBERTO AMARAL
(ORGs)

DIÁLOGOS COM WITTGENSTEIN E ROLAND BARTHES

1ª Edição
Volume 1
PALMAS
2025

Universidade Federal do Tocantins

Editora da Universidade Federal do Tocantins - EDUFT

Reitor
Luis Eduardo Bovolato

Vice-reitora
Marcelo Leineker Costa

Pró-Reitor de Administração e Finanças:
(PROAD)
Carlos Alberto Moreira de Araújo

Pró-Reitor de Avaliação e Planejamento:
(PROAP)
Eduardo Andrea Lemus Erasmo

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis
(PROEST)
Kherley Caxias Batista Barbosa

Pró-Reitora de Extensão, Cultura e
Assuntos Comunitários (PROEX)
Maria Santana Ferreira dos Santos

Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento
de Pessoas
(PROGEDEP)
Michelle Matilde Semiguen Lima Trombi
Duarte

Pró-Reitor de Graduação (PROGRAD)
Eduardo José Cezari

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
(PROPESQ)
Karylleila dos Santos Andrade

Pró-Reitor de Tecnologia e Comunicação:
(PROTIC)
Werley Teixeira Reinaldo

Conselho Editorial
Presidente

Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Membros do Conselho por Área

Ciências Biológicas e da Saúde
Ruhena Kelber Abrão Ferreira

Ciências Humanas, Letras e Artes
Fernando José Ludwig

Ciências Sociais Aplicadas
Ingrid Pereira de Assis

Interdisciplinar
Wilson Rogério dos Santos

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



<http://www.abecbrasil.org.br>



<http://www.abeu.org.br>

Capa: Gabriel Amaral

Revisão Linguística: Autores

Diagramação: Ana Luiza Lopes Costa

Revisão Técnica: Autores

Doi 10.20873//_eduft_2025_32

Ficha catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da Universidade Federal do Tocantins
Campus Universitário de Palmas

D537 Diálogos com Wittgenstein e Roland Barthes / Eduardo Simões, Juliana Santa-
na e Roberto Amaral (organizadores) – Palmas, TO: EDUFT, 2025.
288p. - (Coleção PPGFIL / UFT ; 1)

Inclui Bibliografia.

ISBN: 978-65-5390-187-2.

1. Filosofia. 2. Linguagem – Filosofia. I. Simões, Eduardo (org.). II. Santa-
na, Juliana (org.). III. Amaral, Roberto (org.).

CDD 100

Bibliotecária: Roseane da Silva Pires
CRB-2 / 1.211

Todos os Direitos Reservados – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do código penal.

Apresentação

A presente obra inaugura um histórico de produções acadêmicas do Programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Tocantins com uma coleção intitulada *Coleção PPGFIL/UFT*. A ideia partiu do trabalho interdisciplinar envolvendo as disciplinas Filosofia Teórica, Diálogos entre Filosofia e Literatura e Metodologia da Pesquisa em Filosofia, sobre a relação entre filosofia e linguagem, o que redundou no livro que ora apresentamos ao público, intitulado *Travessias da linguagem: Diálogos com Wittgenstein e Roland Barthes*.

A Parte I, intitulada *Diálogos com Wittgenstein*, reúne capítulos produzidos por professor e alunos/as do PPGFIL/UFT, como produto de um semestre de estudos, na disciplina Filosofia Teórica, ministrada pelo Prof. Dr. Eduardo Simões, sobre as obras seminais do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, a saber, o *Tractatus Logico-Philosophicus* e as *Investigações Filosóficas*.

Apresentadas e discutidas as obras por meio de seminários presenciais semanais, foi dada aos/às alunos/as a responsabilidade de aplicar os conhecimentos alcançados durante o percurso investigativo aos seus respectivos projetos de pesquisa. Dado que o pensamento de Wittgenstein trata dos limites da linguagem – seja quanto ao que pode ser dito (*Tractatus Logico-Philosophicus*), seja quanto às possibilidades do diálogo intercomunitário (*Investigações Filosóficas*) –, concluímos que era possível aproximar o pensamento do filósofo austríaco de qualquer projeto teórico, uma vez que a linguagem constitui a base indispensável para a comunicação em qualquer teoria. Foi dessa forma que nasceram os capítulos apresentados na Parte I, os quais versam, de modo geral, sobre as concepções de linguagem em Spinoza e Wittgenstein; discutem as ideias de Espírito Absoluto e Sujeito

Transcendental em Hegel e Wittgenstein; problematizam o conceito de verdade em Wittgenstein; transitam sobre os jogos de linguagem e a técnica psicanalítica; dialogam com as concepções de Einstein e Wittgenstein acerca da ciência física; sobre György Lukács *versus* Ludwig Wittgenstein; e apresentam considerações sobre a ciência e a representação nos pensamentos de E. Schrödinger e L. Wittgenstein.

Como se pode perceber, trata-se de uma proposta multifacetada, na qual diversos autores e temáticas são mobilizados para “dialogar” com o pensamento de Wittgenstein. O público leitor encontrará, como ganho adicional, a possibilidade de diversificar e ampliar sua compreensão de temas ao mesmo tempo contemporâneos, profundos e instigantes.

Esperamos que os nossos leitores se deleitem e que os nossos leitores se deleitem com a multiplicidade de visões de mundo e amplitude do alcance e do entendimento do poder comunicativo da linguagem que se expressa seja por meio da lógica, da matemática, da filosofia, da literatura, da poesia, da ciência e da religião. Todos estes sistemas comunicativos, segundo as *Investigações Filosóficas*, são legítimos e constituem o que conhecemos por “a linguagem”.

A Parte II, intitulada *Diálogos com Roland Barthes*, compõe o trabalho desenvolvido durante a ministração da disciplina Diálogos entre Filosofia e Literatura, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL, da Universidade Federal do Tocantins (UFT), no segundo semestre de 2024, conduzida pelo Prof. Dr. Roberto Amaral.

Os escritos apresentados em forma de capítulos, não se vinculam a um gênero textual específico, posto que o caráter híbrido no que eles se constituem, não o confirmam nem como poemas, nem como narrativas, nem como ensaios. Melhor que sejam nomeados

simplesmente de *biografemas* ou *escritas biografemáticas*.

A noção de biografema é uma criação do escritor, semiólogo, crítico literário e filósofo francês Roland Barthes (1915-1980). A primeira menção que ele faz a esse termo é no livro *Sade, Fourier, Loyola*¹, publicado em 1971, nos seguintes termos:

[...] se eu fosse escritor, já morto, como gostaria que minha vida se reduzisse, pelos cuidados de um biógrafo amigo e desenvolto, a alguns pormenores, a alguns gostos, a algumas inflexões, digamos 'biografemas', cuja distinção e mobilidade poderiam viajar fora de qualquer destino e vir tocar, à maneira dos átomos epicurianos, algum corpo futuro, prometido à mesma dispersão (BARTHES, 2005, p. XVII).

A alusão à figura do autor morto remete a uma problematização cara a Barthes sobre o processo de autoria, escrita e leitura, nomeado por ele de "A morte do autor", título de um texto-manifesto publicado no livro *O rumor da língua*², em 1984. Em tal texto, o semiólogo francês defende a ideia de se operar a leitura de uma determinada obra sem que se precise levar em conta a presença objetiva e ostensiva de quem a escreveu, pois o que importa é o *efeito de leitura* que atravessa aquele e aquela que a lê. Nessa perspectiva, Barthes, mediante o expediente da morte do autor, elimina a possibilidade de que este se apodere daqueles e daquelas que estão vivos e vivas, a saber, o leitor e a leitora. Ao libertar quem lê a obra da suposta intenção daquele que a escreveu, torna tal obra, uma obra aberta a singulares e inauditas formas de apreensão e apropriação, pois, "Apagando a assinatura do escritor, a morte funda a verdade da obra, que é enigma" (BARTHES, 2007, p. 217)³. Dessa forma, se a verdade da obra é um enigma não existe *a priori* uma

¹ BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

² BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Trad. Andréa Stahel M. da Silva. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

³ BARTHES, Roland. *Crítica e verdade*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2007.

chave de leitura que a elucide, na realidade, é desejável que nem exista chave pois esta pressupõe uma fechadura que anseia por ser destrancada. Não há chave nem fechadura, um texto, enquanto enigma, se expõe a uma decifração inesperada, acidental, violenta, disruptiva por parte de quem o lê com olhos atentos.

Pois foi a esta operação ledora e, conseqüentemente, de exercício de escrita biografemática que se lançaram os mestrandos e as mestrandas que cursaram a mencionada disciplina, tendo como superfície de *rasura*⁴ a obra maior do escritor mineiro João Guimarães Rosa (1908-1967), *Grande sertão: veredas*⁵, publicada em 1956. Em outras palavras, ao efetuarem a morte do autor mineiro, lidaram com que o corpo dele lhes legou, ou seja, o seu resto, isto é, o seu texto, dando a ele novos rumos, novos itinerários, novas travessias, enfim, um novo sertão a ser trafegado graficamente.

Cabe ainda indicar que competiu à disciplina Metodologia da Pesquisa em Filosofia, ministrada pela Profa. Dra. Juliana Santana, a condução dos estudos e dos estudantes - formados em áreas acadêmicas diversas - à reflexão sobre o que se indica para a leitura, a interpretação e a escrita filosófica de textos. A disciplina visava materializar técnicas e sugestões de leitura e escrita sob a forma de artigos com aspecto teórico-reflexivo, em conformidade às normas de formatação vigentes. Os esforços envidados nesse sentido foram apresentados simultaneamente à disciplina Filosofia Teórica.

⁴ O sentido de *rasura* aqui adotado nada tem a ver com “um fato sustentado meramente por um mo(vi)mento de correção; ao contrário [...], a *Rasura* se estabelece [aqui] como um espaço de tensão instaurado por um acontecimento de *Falta-Excesso* de dizer frente a *algo* que escapa àquele que diz ao (se) enunciar e com o qual se estranha”. AGUSTINI, Cármen L. H.; ALFERES, Sirlene C.; LEITE, João de Deus. *Rasura: da subjetividade na textualização de textos acadêmicos*. ReVEL, v. 9, n. 16, 2011. p. 331. [www.revel.inf.br]. Grifos dos autores. Acesso em 30/03/2019.

⁵ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

O resultado dos mencionados trabalhos com os estudantes da primeira turma do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UFT é o que se pode ler nas páginas que seguem. Esperamos que este primeiro volume da *Coleção* sirva para a divulgação dos trabalhos de pesquisa do PPGFIL e para registrar o momento inaugural do curso. Esperamos, igualmente, que contribua para o conhecimento na área e que possa inspirar demais estudantes de filosofia.

Boa leitura!

Os organizadores

SUMÁRIO

Parte I

DIÁLOGOS COM WITTGENSTEIN

Capítulo 1

CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM: SPINOZA E WITTGENSTEIN

Claudia Horrana G. Gonçalves

José Soares das Chagas

Capítulo 2

ENTRE O ESPÍRITO ABSOLUTO E O SUJEITO TRANSCENDENTAL: HEGEL E WITTGENSTEIN DESAFIANDO AS FRONTEIRAS DO INDIZÍVEL

Eduardo Simões

Capítulo 3

O CONCEITO DE VERDADE EM WITTGENSTEIN: UMA BREVE ANÁLISE DO TRACTATUS ATÉ A ATUALIDADE DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

João Vitor Wohlhaupt Moura Mascarenhas dos Santos

Capítulo 4

WITTGENSTEIN: OS JOGOS DE LINGUAGEM E A TÉCNICA PSICANALÍTICA

Karina Correia da Silva

Roberto Amaral

Capítulo 5

TEORIA, FIGURAÇÃO E A TOTALIDADE DO MUNDO:

AS CONCEPÇÕES DE EINSTEIN E DE WITTGENSTEIN ACERCA DA CIÊNCIA FÍSICA

Larissa Vargas de Freitas

Vinícius Carvalho da Silva

Capítulo 6

GYÖRGY LUKÁCS X LUDWIG WITTGENSTEIN: O LUGAR DA CRÍTICA LUKACSIANA AO TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS DENTRO DA CRÍTICA AO NEOPOSITIVISMO

Marcos Antônio Nascimento de Castilho

Oneide Perius

Capítulo 7

CIÊNCIA E REPRESENTAÇÃO NOS PENSAMENTOS DE E. SCHRÖDINGER E L. WITTGENSTEIN

Walter Ribeiro dos Santos

Eduardo Simões

Parte II

DIÁLOGOS COM ROLAND BARTHES

Capítulo 8

NONADA E NOTODO: EXISTÊNCIA INEFÁVEL, INTERSUBJETIVIDADES

Ednaire Lopes Rodrigues

Capítulo 9

PERFORMANCES NAS CERCANIAS DO BEM E DO MAL

Ítalo Ranieri Gonçalves Costa

Capítulo 10

NONADA: AS DORES DO SER-TÃO EM MIM

Karina Correia da Silva

Capítulo 11

RETALHOS DE UM RESTO

Larissa Vargas de Freitas

Capítulo 12

ERRÁTICA ESCRITA BIOGRAFEMÁTICA

Roberto Amaral

Capítulo 13

BIOGRAFEMAS EM PROSA E VERSOS POBRES

Walter Ribeiro dos Santos

Capítulo 14

TRAÇOS DE UM EXISTIR: COLETÂNEA DE BIOGRAFEMAS

Wilson Winy de Sousa Carneiro

Parte I

DIÁLOGOS COM WITTGENSTEIN

Capítulo 1

CONCEPÇÕES DE LINGUAGEM: SPINOZA E WITTGENSTEIN

Claudia Horrana G. Gonçalves⁶
José Soares das Chagas⁷

INTRODUÇÃO

Um dos temas mais intrigantes da filosofia é a relação entre linguagem, pensamento e realidade. Diversas figuras tentaram entender não só a comunicação, mas também a atribuição de significado ao universo pela humanidade, além de examinar o quanto a presença ou ausência da linguagem podem influenciar nosso conhecimento. Para entendermos melhor esta questão, vale a pena destacarmos Spinoza, como representante moderno do pensamento filosófico e Wittgenstein, um dos maiores destaques da filosofia da linguagem do século XX.

O filósofo seiscentista Spinoza apresenta uma crítica profunda à linguagem. Para ele, a linguagem comumente utilizada na vida cotidiana é frequentemente inadequada para expressar as verdades essenciais da realidade. Em sua obra *Ética*⁸, ele nos mostra que os

⁶ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas, Brasil. E-mail: horrana.mest.f@gmail.com.

⁷ Professor do curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Coordenador do Mestrado Profissional em Filosofia (PROF-FILO), Coordenador Substituto do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL/UFT).

⁸ As referências às obras mencionadas serão indicadas ao longo do texto pelas seguintes siglas: *Ética* de Baruch Spinoza, será abreviado como E, seguido da parte e da preposição; *Tratado Teológico-Político*, será abreviado como TTP, seguido do número do capítulo e da página da tradução de Gebhardt que será abreviada pela letra G; *Tratado Político*, também de Spinoza, será abreviado como TP, seguido do número do capítulo; *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein, será abreviada como IF, seguida do número da seção e *Tractatus Logico-Philosophicus*, será abreviado como TLP, seguido da numeração da proposição.

indivíduos frequentemente confundem palavras com as ideias que deveriam representar, acreditando estar compreendendo algo quando, na realidade, estão apenas operando com signos vazios de significado verdadeiro (E2P49S).

Essa consideração expressa sua inquietude com as restrições da comunicação humana, principalmente quando esta é controlada pelas paixões tristes e pela falta de clareza nas ideias. Segundo Spinoza, entender a realidade exige um esforço por compreendermos as coisas do mundo pelas suas causas seja por meio daquilo que lhes é comum e se mostra à razão seja por meio daquilo que se apresenta ao intelecto como a singularidade de cada modo de ser da natureza.

Já Wittgenstein aborda a linguagem sob um paradigma analítico, que vai evoluindo de maneira significativa ao correr de sua obra. No *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), ele afirma que “os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo” (TLP 5.6), o que subentende que a linguagem funciona como uma moldura lógica que reflete a estrutura da realidade. Contudo, nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein adota uma forma mais pragmática e social de pensar a linguagem, defendendo que “[...] o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (IF, §43). Essa transição marca uma mudança de foco: de uma visão formalista e idealizada da linguagem em direção a uma perspectiva que valoriza os contextos nos quais a comunicação ocorre.

Este artigo tem como objetivo precípuo a análise das ideias sobre linguagem, respectivamente em Spinoza e Wittgenstein, promovendo um diálogo entre as duas concepções. A perspectiva de Spinoza sobre a linguagem será o primeiro aspecto a ser abordado, e, digamos de passagem, que nossas digressões sobre sua posição em relação a variáveis que valem para a sua e para outras visões da linguagem (por exemplo, o valor da razão nas diferentes concepções de linguagem) são

uma visão em si. A seguir, o pensamento de Wittgenstein será analisado em sua evolução, desde a lógica que apresentava no *Tractatus* até a abordagem mais próxima da prática que ele tinha nas *Investigações Filosóficas*. Em última análise, o que o texto propõe é uma aproximação entre as ideias desses dois pensadores.

A proposta de estudo aqui apresentada é de grande importância, uma vez que as teorias de Spinoza e Wittgenstein incidem de forma muito clara sobre questões elementares concernentes à linguagem, à comunicação, e ao conhecimento em geral. Se, de um lado, Spinoza nos instiga a aceitar os limites impostos pela linguagem em sua forma comum e a substituir as ideias confusas e vagamente expressas por ideias claras e distintas, do outro lado, Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* nos aconselha a não perder de vista que o significado da linguagem se funda em seu uso prático e nas práticas sociais.

Essa comparação não apenas ressalta as singularidades de cada uma das abordagens, mas também traz à tona a discussão contemporânea sobre o significado e a importância da linguagem na vivência humana. Nos próximos tópicos, o artigo aprofundará essas questões, oferecendo uma análise detalhada das contribuições de Spinoza e Wittgenstein, seguida de uma comparação que busca integrar suas ideias em um diálogo construtivo.

A VISÃO DE SPINOZA SOBRE A LINGUAGEM

Spinoza tem um pensamento ambivalente sobre a linguagem. Por um lado, ela é uma ferramenta valiosa para a comunicação e convivência humana; por outro, é limitada na transmissão do conhecimento verdadeiro. A linguagem cotidiana, que frequentemente reflete as paixões e preconceitos dos indivíduos, está cheia de equívocos. Como Spinoza explica em *Ética*, “as ações da mente provêm

exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas" (E3P3). Esse contraste mostra que, enquanto as ideias adequadas são associadas ao verdadeiro entendimento e ao conhecimento claro, as ideias inadequadas, frequentemente expressas pela linguagem cotidiana, estão distorcidas e são incapazes de refletir a verdadeira natureza das coisas. Assim, a linguagem cotidiana, muitas vezes impregnada de ideias inadequadas, dificulta a comunicação precisa e a transmissão do verdadeiro conhecimento.

Portanto, a limitação da linguagem cotidiana na transmissão do conhecimento verdadeiro é um aspecto central na crítica de Spinoza. Além disso, Spinoza observa que "uma ideia que exclui a existência de nosso corpo não pode existir em nossa mente, mas lhe é contrária" (E3P10). Isso revela que a compreensão adequada da realidade não exclui o corpo e o que dele provém, como a imaginação e a memória. No entanto, a linguagem frequentemente não captura essa conexão fundamental entre mente e corpo, contribuindo para uma visão fragmentada do conhecimento.

Nessa perspectiva, Deleuze (2002) chama a atenção para as limitações da linguagem ao afirmar que, em grande parte, apenas falamos sobre a consciência e seus desígnios, sobre a vontade e seus efeitos, sobre diferentes formas de controlar o corpo e as paixões, sem realmente conhecer a capacidade do próprio corpo (Deleuze, 2002, p. 23-24). Essa crítica está alinhada com a visão de Spinoza no sentido de que a linguagem convencional está repleta de concepções imprecisas que restringem a compreensão real da existência e da potência dos indivíduos. Assim, a crítica de Deleuze complementa a de Spinoza, enfatizando a inadequação da linguagem em capturar a experiência humana plena.

Dessa maneira, a linguagem pode desviar os indivíduos do conhecimento verdadeiro, pois tende a expressar ideias moldadas por hábitos e preconceitos, em vez de promover uma compreensão genuína baseada na razão e na experiência direta.

Como Deleuze sugere, a busca por um “plano de imanência” representa uma forma de vida que transcende a mera teoria, focando na transformação das paixões em afetos mais potentes, “não existe mais nenhuma diferença entre o conceito e a vida” (Deleuze, 2002, p. 135), o que indica que a verdadeira vivência humana ocorre em um nível que a linguagem não consegue articular completamente. Essa limitação pode afastar os indivíduos do entendimento pleno de si mesmos e da realidade, destacando a importância de ir além da linguagem para alcançar uma experiência mais autêntica.

Uma ideia muito importante na *Ética* é que as palavras frequentemente confundem em vez de esclarecer. Usar palavras é útil, pois possibilita que os seres humanos se comuniquem e se entendam melhor. No entanto, quem vive apenas de palavras ou se dedica exclusivamente a interpretar discursos de outros corre o risco de se enganar, parcial ou completamente. Muitas vezes, acredita ter compreendido algo, mas, na realidade, está apenas manipulando termos sem alcançar uma real apreensão do conceito. Isso ocorre porque a linguagem comum está repleta de imprecisões e generalizações que dificultam o acesso ao conhecimento verdadeiro.

Spinoza destaca que a mente pode agir ou padecer, dependendo da adequação de suas ideias: “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece” (E3P1). Essa distinção nos permite compreender por que a linguagem cotidiana, ao ser composta

muitas vezes por conceitos vagos e imprecisos, pode contribuir para a propagação de ideias inadequadas. Assim, aquele que se fia apenas nas palavras corre o risco de operar com noções confusas, acreditando ter compreendido algo quando, na realidade, apenas reproduz termos vazios de sentido claro.

Nesse sentido, a linguagem não apenas expressa nossos pensamentos, mas também influencia a forma como organizamos e interpretamos o mundo. Ela não reflete apenas as nossas percepções, mas também os afetos que moldam nossa compreensão da realidade. Como observa Spinoza, a mente, seja no conhecimento claro e distinto ou no confuso, sempre se esforça para perseverar em seu ser e tem consciência desse esforço (E3P9). Isso sugere que nossa comunicação não é neutra, mas impulsionada pelo próprio esforço humano de compreender e expressar sua existência.

A linguagem, ao refletir ideias confusas, reforça essas paixões e pode dificultar uma compreensão mais profunda e clara da realidade. Além disso, Spinoza nos lembra que “se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (E3P11).

Esse processo demonstra como nossas emoções e preconceitos, muitas vezes reforçados pela linguagem, afetam diretamente nossa capacidade de pensar com clareza e de alcançar um entendimento mais verdadeiro do mundo. Para Spinoza, a linguagem é limitada porque se baseia em convenções e na experiência comum, sendo incapaz de expressar com precisão as ideias da razão e da ciência intuitiva. Isso se relaciona com sua distinção entre os gêneros de conhecimento: no primeiro gênero grau, a imaginação opera por meio de signos e palavras que podem gerar concepções inadequadas; o

conhecimento racional opera por meio de noções comuns e é expressa com uma precisão de linguagem matemática; e o intuitivo se fundamenta na compreensão da singularidade das coisas, de como suas essências se originam dos atributos da natureza.

Spinoza afirma que “as ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas” (E3P3), o que indica que nossa capacidade de agir depende diretamente da clareza e precisão do que pensamos. Isso se relaciona com sua distinção entre os diferentes modos de conhecer: quanto mais adequado for o nosso entendimento, mais livres nos tornamos em relação às paixões. Além disso, ideias inadequadas tornam a mente mais suscetível a afetos desordenados, enquanto as ideias adequadas fortalecem nossa potência de pensar e agir, conforme exposto na (E2P40-42).

Nesse sentido, a linguagem pode ser um obstáculo ou um instrumento para o conhecimento verdadeiro. Se operamos apenas no nível da imaginação, estamos sujeitos a interpretações equivocadas e a influências externas que limitam nossa compreensão. No entanto, à medida que avançamos na razão e na ciência intuitiva, passamos a construir ideias mais adequadas e a nos comunicar de forma mais precisa, reduzindo a confusão e o impacto das paixões no discurso.

É válido notar que, embora Spinoza critique a linguagem, ele não a descarta completamente. Ele reconhece seu papel indispensável para a interação social e o desenvolvimento humano. A linguagem, quando usada de forma cuidadosa e disciplinada pela razão, pode servir como um instrumento útil na transmissão de ideias e na organização da vida em sociedade, ele ainda observa que, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E3P6), e a linguagem quando orientada pela razão pode ajudar no esforço contínuo pela clareza e pela preservação do entendimento.

Nesse sentido, a crítica de Spinoza não é dirigida à existência da linguagem em si, mas ao seu uso desordenado, que pode reforçar confusões e enganos. Outro aspecto crucial da visão de Spinoza sobre a linguagem é sua relação com as paixões humanas. Para ele, as palavras muitas vezes são usadas de forma emocional, carregadas de significados subjetivos que refletem os estados internos dos indivíduos, em vez de descreverem objetivamente o mundo. Assim, a linguagem, quando guiada pelas paixões, tende a fragmentar o entender em vez de unificá-lo.

Em seu *Tratado Teológico-Político*, Spinoza explora como as autoridades religiosas e políticas frequentemente manipulam a linguagem para controlar as massas, promovendo superstições e crenças infundadas. Ele argumenta que o discurso religioso pode ser usado para reforçar o medo e a submissão, levando as pessoas a aceitarem dogmas sem questionamento racional. Como afirma, “se, efectivamente, o grande segredo do regime monárquico e aquilo que acima de tudo lhe interessa é manter os homens enganados e mascarar, sob o especioso nome de religião, o medo em que devem ser mantidos, para que combatam pela servidão como se fosse ela a sua salvação[...]” (TTP, Pref., p. 127; G, p. 07).

Essa manipulação é possível porque a maioria das pessoas não utiliza a razão para avaliar o que ouve ou lê, confiando cegamente na autoridade das palavras. Nesse cenário, “[...] a religião degenera em superstição funesta e corrompem-se o verdadeiro sentido e a interpretação das leis” (TTP, Cap. XVIII, p. 364; G, p. 223), perpetuando ideias que servem aos interesses de poucos em detrimento da liberdade de pensamento.

Apesar dessas críticas, Spinoza não ignora o potencial positivo da

linguagem. Ele afirma que “é impossível tirar aos homens a liberdade de dizerem aquilo que pensam” e que essa liberdade, “não só pode ser concedida sem risco para a paz da república, como inclusivamente o deve ser” (TTP, Cap. XX, p. 390; G, p. 247). Para ele, a razão deve guiar o uso das palavras, promovendo harmonia social e entendimento mútuo, alinhando-se à ideia de que “[...] a melhor maneira de poderem manter esse direito e conservar o Estado em segurança é consentirem que cada um pense aquilo que quiser e diga aquilo que pensa” (TTP, Pref., p. 131; G, p. 12).

Dessa forma, a visão de Spinoza sobre a linguagem é marcada pela tensão entre seu reconhecimento das limitações inerentes à comunicação humana e sua valorização do uso racional das palavras. Ao refletir sobre os conflitos teológicos e políticos que surgem da manipulação da linguagem, ele observa que “se se quiser, pois, que se aprecie a fidelidade e não a bajulação, e que o soberano mantenha intacto o poder e não seja obrigado a ceder aos revoltosos, terá necessariamente de se conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo a que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia” (TTP, Cap. XX, p. 389; G, p. 245).

Sua abordagem convida à reflexão sobre como utilizamos a linguagem: será que buscamos compreender a realidade ou apenas reproduzimos preconceitos? Desafiando os limites da comunicação, Spinoza nos recorda a importância da razão para superar equívocos e alcançar uma compreensão mais profunda da realidade.

A VISÃO DE WITTGENSTEIN SOBRE A LINGUAGEM

A reflexão sobre a linguagem ocupa um lugar central no pensamento de Ludwig Wittgenstein, seu trabalho filosófico é marcado

por investigações sobre os limites e as possibilidades da linguagem em relação ao pensamento e ao mundo: “Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo” (TLP, 5.6), essa é uma das proposições centrais de sua obra inicial, dando ênfase na visão de que a linguagem determina o horizonte de nossa experiência do mundo

Com o passar do tempo, sua abordagem muda de forma significativa ao longo de sua trajetória intelectual, dividindo-se em duas fases principais: o Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* e o das *Investigações Filosóficas*.

Na primeira fase, Wittgenstein afirma que “o mundo é tudo o que é o caso” (TLP, 1), vendo a linguagem como um espelho lógico da realidade e restringindo-a ao que pode ser claramente dito. Assim, ele declara: “O que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, Prefácio, p. 131).

Entretanto, na segunda fase de sua obra, que é marcada pelas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein revisita e reformula essas ideias. Ele enfatiza o uso prático da linguagem e o papel dos jogos de linguagem como elementos que definem o significado. “O significado de uma palavra é seu uso na linguagem” (IF, §43), argumenta ele, deslocando a ênfase da representação lógica para o contexto social e interativo das práticas linguísticas.

Essas duas fases oferecem perspectivas distintas, mas complementares, sobre a função da linguagem na vida humana. Se no *Tractatus* Wittgenstein afirma que “a lógica é transcendental” (TLP.6.13), nas *Investigações Filosóficas*, ele desafia a busca por essências universais: Quando investigamos o que é um jogo? não encontramos uma essência, mas uma rede de semelhanças sobrepostas (IF, §66). Essa

mudança ilustra sua evolução de uma visão estruturada e limitada para uma abordagem mais flexível e contextual da linguagem.

No *Tractatus Logico-Philosophicus*, obra que marca sua primeira fase, Wittgenstein propõe uma visão formalista e estrutural da linguagem. Ele parte do pressuposto de que “o mundo é tudo o que é o caso” (TLP, 1), ou seja, a totalidade dos fatos existentes. Para Wittgenstein, a linguagem funciona como um espelho do mundo, refletindo a estrutura lógica da realidade.

Essa concepção se baseia na ideia de que as proposições linguísticas têm a função de representar fatos por meio de uma correspondência lógica entre a proposição e o mundo. Como ele afirma: “A proposição pode ser verdadeira ou falsa só por ser uma figuração da realidade” (TLP, 4.06). Em uma de suas declarações mais conhecidas, Wittgenstein sintetiza essa perspectiva ao dizer que “os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo” (TLP, 5.62). Nesse contexto, a linguagem é vista como uma moldura que define o alcance do pensamento e da compreensão humana.

A proposta do *Tractatus* é estabelecer uma linguagem ideal, baseada na lógica formal, que eliminaria ambiguidades e contradições. Essa atividade implica mostrar o que pode ser dito com sentido e o que pertence ao domínio do indizível. Ele distingue, assim, entre o que pode ser representado logicamente e aquilo que escapa à linguagem, como questões metafísicas, éticas e estéticas. Sua famosa conclusão de que “sobre o que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7) reflete essa limitação e sublinha o caráter transcendental da lógica em sua filosofia.

Entretanto, após um período de afastamento da filosofia, Wittgenstein retorna ao campo com uma perspectiva completamente transformada, que ele desenvolve nas *Investigações Filosóficas* (1945). Nessa segunda fase, ele abandona a ideia de uma linguagem ideal e

adota uma visão pragmática e contextual. Wittgenstein agora argumenta que “o significado de uma palavra é (determinado pelo) seu uso na linguagem” (IF, §43). Essa nova abordagem está fundamentada na noção de “jogos de linguagem”, nos quais o uso cotidiano da linguagem emerge das práticas sociais. Ele observa que “a linguagem é um labirinto de caminhos [...] onde podemos seguir diferentes direções e nos perder facilmente” (IF, §203), refletindo sua complexidade e diversidade. Aqui, a linguagem não segue uma estrutura lógica rígida, mas é moldada pelas situações concretas e pelos contextos específicos em que é empregada.

Wittgenstein argumenta que o significado das palavras não está fixado por uma correspondência direta com a realidade, mas sim pelo seu uso nas diferentes formas de vida. Como ele afirma: “O significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (IF, §43). Com isso, rompe com a ideia de que a linguagem reflete de maneira neutra o mundo e passa a vê-la como uma prática social dinâmica, onde o sentido das palavras é determinado pelas regras que governam sua utilização em contextos específicos.

A noção de jogos de linguagem é fundamental para essa segunda fase. Wittgenstein sugere que a linguagem, assim como os jogos, segue regras que variam conforme a situação e o propósito da comunicação. Ele compara essa dinâmica a “um labirinto de caminhos” onde os diferentes usos da linguagem se cruzam e se entrelaçam (IF, §203). Essa visão enfatiza que a linguagem é intrinsecamente vinculada às atividades humanas, sendo inseparável das práticas sociais que a sustentam. Segundo Wittgenstein, o aprendizado e o uso da linguagem não são apenas atos de referência, mas também práticas que moldam nossa interação com o mundo.

Outro ponto importante dessa fase é a crítica à ideia de essências fixas. Para Wittgenstein, o significado de uma palavra não é determinado por uma definição rígida, mas emerge de uma multiplicidade de usos que se relacionam de forma complexa. Ele descreve essa relação como ‘semelhanças de família’, onde diferentes significados compartilham aspectos em comum sem que exista uma única característica essencial (IF, §§ 65-67). Dessa forma, ele desconstrói a noção de que a linguagem pode ser analisada exclusivamente por categorias universais ou absolutas.

A questão da verdade também ocupa um lugar relevante nessa discussão. Como observa Simões (2008), a filosofia ao longo dos tempos não conseguiu oferecer uma resposta definitiva à pergunta ‘o que é a verdade?’. O problema revela sua complexidade em questões como o significado dos termos ‘verdade’ e ‘falsidade’ e as condições que tornam uma proposição verdadeira. Muitos dos projetos filosóficos destinados a resolver essas questões produziram respostas insatisfatórias, muitas vezes marcadas por ambiguidades e contradições. Wittgenstein, ao rejeitar a busca por uma essência fixa, aponta para a necessidade de abordar a verdade como algo situado nos usos específicos da linguagem.

Simões (2008) ainda ressalta um aspecto importante das entidades mentais ou estados mentais, que gera um “duplo problema”: “A questão das entidades mentais, ou dos estados mentais, cria um duplo problema: primeiro, um problema linguístico, visto que, nesse caso, o significado da palavra atrela-se ao uso que fazemos dela: num estado mental não há como se observar uma referência imediata da palavra” (SIMÕES, 2008, p. 132).

Isso reflete a dificuldade de se associar diretamente palavras a estados mentais, pois o uso da linguagem, nesses casos, não se vincula de forma imediata a uma referência clara e observável.

Essa mudança de perspectiva contrasta fortemente com sua primeira fase, marcada pelo *Tractatus Logico-Philosophicus*. Como ele afirma: “Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo” (TLP, 5.6). Nesse contexto, a filosofia tinha como objetivo esclarecer os limites da linguagem e distinguir o que pode ser dito com sentido do que pertence ao domínio do indizível.

Entretanto, na segunda fase, Wittgenstein adota uma abordagem, voltada para a dissolução de problemas conceituais. Ele observa que muitas das questões tradicionais da filosofia derivam de um uso inadequado da linguagem, que cria confusões e paradoxos. Para Wittgenstein, compreender o funcionamento da linguagem é suficiente para dissipar tais problemas, pois, como ele sugere, as explicações filosóficas “chegam a um fim em algum lugar” quando se volta a atenção para o uso concreto das palavras (IF, §1).

A visão de Wittgenstein sobre a linguagem evolui de uma concepção lógica e formal para uma abordagem pragmática e social. Essa transição reflete uma mudança profunda em sua compreensão sobre o papel da linguagem na vida humana. Essa evolução coloca Wittgenstein como um dos principais pensadores da filosofia da linguagem, cujas ideias continuam a influenciar debates contemporâneos sobre a comunicação, o significado e a compreensão humana.

SPINOZA E WITTGENSTEIN: CONVERGÊNCIAS E DIVERGÊNCIAS

Convergências

As concepções de linguagem em Spinoza e Wittgenstein apresentam um terreno fértil para análise, mesmo que esses dois filósofos estejam distantes tanto em termos históricos quanto em suas tradições filosóficas. Cada um, à sua maneira, dedicou-se a investigar como a linguagem molda nosso entendimento do mundo, os limites do que podemos expressar e a forma como a comunicação interfere na percepção da realidade. Embora partam de premissas distintas, há convergências importantes em suas reflexões, ainda que, ao final, suas teorias divergem radicalmente quanto ao propósito e ao alcance da linguagem.

Spinoza, inserido no contexto do racionalismo do século XVII, vê a linguagem como um instrumento necessário, mas limitado, para a busca do conhecimento verdadeiro. Em sua obra, ele observa que: “[...] aqueles que confundem as palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve, julgam que podem querer o contrário do que sentem quando, apenas por meio de palavras, afirmam ou negam alguma coisa contrariamente ao que sentem”. (E2EP49).

Isso demonstra como a linguagem pode levar a equívocos, uma vez que as palavras não são suficientes para expressar com precisão a verdade das coisas, mas apenas refletem as concepções subjetivas dos indivíduos.

Diante dessa limitação, Spinoza distingue três gêneros de conhecimento: o primeiro, é a imaginação, que está sujeito a erros e preconceitos; o segundo, a razão, que permite um conhecimento mais adequado da realidade; e o terceiro, o conhecimento intuitivo, que proporciona a compreensão mais perfeita das coisas. Como ele afirma: “Há três espécies de conhecimento: o primeiro é a opinião ou

imaginação; o segundo, a razão; e o terceiro, a ciência intuitiva. Este último supera em certeza todos os demais" (E2P40S2).

Assim, para Spinoza, a linguagem pode ser útil para a comunicação e a vida cotidiana, mas é insuficiente para alcançar a verdade última das coisas. O verdadeiro conhecimento requer uma compreensão mais profunda, baseada na razão e na intuição intelectual, em vez da mera interpretação das palavras.

No *Tratado Político*, Spinoza reforça a centralidade da liberdade ao afirmar que:

[...] o fim do estado de que alguém se apodera por direito de guerra é dominar e ter servos em vez de súditos. E embora entre o estado que é criado pela multidão livre e aquele que é adquirido por direito de guerra, se atendermos genericamente ao direito de cada um, não haja nenhuma diferença essencial[...] (TP, Capítulo V, §6, p.45).

Além disso, ele sintetiza sua posição em uma afirmação concisa: "os homens não nascem civis, fazem-se" (TP, V, §2, p. 44). Para Spinoza, a linguagem e a razão devem libertar o homem da servidão às paixões e ao conhecimento inadequado, promovendo uma convivência harmoniosa.

Essa conexão entre liberdade e linguagem também se manifesta no *Tratado Teológico-Político*, onde Espinosa defende que a liberdade de pensamento e expressão não apenas pode coexistir com a paz e a piedade do Estado, mas é essencial para preservá-las. Para ele, restringir essa liberdade comprometeria a própria estabilidade da república, pois o pensamento não pode ser controlado sem gerar instabilidade política (TTP, Cap. XX, p. 390; G, p. 247).

Wittgenstein, por outro lado, oferece uma perspectiva bem diferente sobre a linguagem. Em sua obra inicial, *Tractatus Logico-Philosophicus*, ele estabelece limites claros para o que pode ser dito com sentido, afirmando: “A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural [...]. Contudo, nem todas as questões podem ser respondidas por proposições. Há o que é indizível, aquilo que mostra-se, como o místico. [...] Sobre o que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 6.52 e 7).

Essa limitação é reforçada em sua formulação concisa: “Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo” (TLP, 5.6), indicando que só podemos falar a respeito daquilo que compõe os limites do meu mundo, a saber, dos objetos que se arranjam e desarranjam em estados de coisas. Tais estados de coisas são os garantidores do sentido de cuja concordância ou discordância com a realidade depende a verdade e a falsidade (TLP, 2.222). Entretanto, em sua obra posterior, *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein abandona essa visão restritiva e apresenta uma concepção pragmática da linguagem. Ele observa que:

[...] em nossa linguagem de escrever toda proposição assertiva na forma “Afirma-se que isto e aquilo é o caso”. -Mas “Que isto e aquilo é o caso” não é, propriamente, uma proposição na nossa linguagem—não é ainda um lance no jogo da linguagem. Se escrevo “Afirma-se: isto e aquilo é o caso” ao invés de “Afirma-se que ...”, as palavras “Afirma-se” são aqui então supérfluas. (IF, §22).

De forma sucinta, ele afirma: “O significado de uma palavra é o seu uso na linguagem” (IF, §43), destacando a fluidez e a variabilidade do significado conforme o contexto. Ao criticar a noção de sentido proposicional do *Tractatus*, Wittgenstein propõe, em *Investigações Filosóficas*, uma nova abordagem para a linguagem, centrada na ideia de jogos de linguagem. Em vez de uma relação fixa entre linguagem e

mundo, ele passa a enfatizar a multiplicidade de usos da linguagem, introduzindo o conceito de semelhanças de família para explicar como os significados se conectam em diferentes contextos. Essa perspectiva leva à noção de regras e à dependência da linguagem em relação às formas de vida, sugerindo que o significado das palavras está atrelado às práticas humanas em que são empregadas.

Nesse contexto, Wittgenstein redefine a função da filosofia, afastando-se da construção de teorias universais e aproximando-se de uma atividade terapêutica. Como ele declara, “Os problemas filosóficos surgem quando a linguagem escapa ao uso para o qual foi concebida” (IF, §38). A filosofia, portanto, deve esclarecer confusões conceituais e dissolver problemas filosóficos que emergem do uso inadequado da linguagem.

Ainda que as diferenças sejam profundas, é possível identificar convergências importantes entre os dois filósofos. Ambos concordam que a linguagem, quando utilizada de forma irrefletida pode nos afastar do verdadeiro conhecimento. Spinoza alerta para o perigo das palavras carregadas de paixões e preconceitos, que distorcem nossa percepção da realidade. Wittgenstein, por sua vez, observa que a filosofia deve libertar as palavras de sua mágica, isso significa que o papel terapêutico da filosofia é “Mostrar à mosca a saída do apanha-moscas” (IF, §309), o que significa que é papel dela libertar-nos dos “equivocos propiciados pelo conhecimento superficial da gramática” que, ao fim e ao cabo, não é mais que um jogo de linguagem. Ambos reconhecem o poder e as limitações da linguagem, mas divergem quanto ao propósito último desse instrumento tão central para a vida humana.

Outra convergência está no reconhecimento do papel social da linguagem, Spinoza entende que a linguagem é uma construção coletiva, baseada em convenções compartilhadas por uma

comunidade. Ele acredita que as palavras adquirem significado a partir do uso e do hábito, sendo fundamentais para a comunicação e a vida em sociedade. Como ele afirma: Com efeito, [...] um romano passará imediatamente do pensamento da palavra pomum [maçã] para o pensamento de uma fruta [...] e, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas (E2P18S).

Wittgenstein reforça essa ideia ao afirmar que o significado das palavras só existe dentro dos jogos de linguagem, que são, por natureza, práticas sociais. Ele escreve nas *Investigações Filosóficas* que: “O significado de uma palavra é o seu uso na linguagem, e a linguagem é uma rede de práticas, uma teia de relações sociais e culturais” (IF, §43). Ambos, portanto, veem a linguagem como um fenômeno social, embora a partir de perspectivas diferentes.

Divergências

As divergências entre os dois filósofos são ainda mais marcantes. Uma diferença fundamental está na concepção de verdade. Spinoza acredita que a verdade é índice de si mesma (*index sui*) e se constrói a partir de noções comuns em se tratando da razão e por meio das essências singulares ou do conhecimento intuitivo do intelecto, do modo como os modos procedem da natureza. Como ele afirma: “Quem tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa” (E2P43). Assim, para ele, a linguagem ideal é aquela que consegue expressar essa verdade de forma clara e distinta, refletindo a necessidade inerente das coisas conforme a ordem da natureza.

Wittgenstein nas *Investigações filosóficas*, por outro lado, rejeita a ideia de uma verdade absoluta. Ele sugere que o significado das

palavras e a verdade das proposições são contextuais, dependendo dos jogos de linguagem em que estão inseridos. Como ele coloca nas *Investigações*: “Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem” (IF, § 241). Essa diferença reflete suas visões opostas sobre o conhecimento: enquanto Spinoza busca uma compreensão racional e universal da realidade, Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* enfatiza a diversidade de formas de vida e de práticas linguísticas. Além disso, Spinoza e Wittgenstein diferem quanto à função da linguagem.

Para Spinoza, a linguagem é uma ferramenta de descrição da realidade, e seu valor está em sua capacidade de representar com precisão a ordem racional do mundo. Nesse sentido, a verdade não depende de um ato arbitrário da vontade, pois “não há, na mente, nenhuma volição, ou seja, nenhuma afirmação ou negação, além daquela que a ideia, enquanto ideia, envolve” (E2P49).

Wittgenstein, já na sua segunda fase, vê a linguagem não como uma representação da realidade, mas como uma atividade inserida em práticas sociais. Nas *Investigações Filosóficas* ele descreve que: “O significado da palavra é aquilo que a explicação do significado explica” Isto é: se você quer entender o uso da palavra “significado”, verifique então o que se chama de “explicação do significado” (IF, §560). Assim, enquanto Spinoza valoriza a função descritiva da linguagem, Wittgenstein destaca seu caráter pragmático e funcional.

Essas diferenças também se manifestam na relação que ambos estabelecem com a metafísica. Spinoza busca compreender a estrutura última da realidade, que ele identifica com Deus ou a Natureza. Na primeira parte da *Ética*, ele afirma que “além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância” (E1P14), deixando claro que Deus é a única realidade verdadeira. Embora Spinoza não apresente a

linguagem como um meio direto para a apreensão da substância divina, ele reconhece que “a memória não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (E2P18S). E, assim, “cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas” (E2P18S).

Wittgenstein em sua obra *Tractatus*, em contraste, vê a metafísica como um conjunto de problemas gerados pelo uso inadequado da linguagem. Já nas *Investigações Filosóficas* ele sugere que muitos dos debates filosóficos tradicionais podem ser dissolvidos quando esclarecemos o uso das palavras. Ainda nas *Investigações Filosóficas* ele argumenta que: “A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, ser apenas descrevê-lo. Pois ela também não pode fundamentá-lo” (IF, §124). A filosofia, para Wittgenstein no *Tractatus*, não é uma busca por verdades metafísicas, mas uma atividade de clarificação linguística.

Como Olga Pombo observa, Spinoza não fez da linguagem um tema central em sua filosofia. Ela afirma: “A questão é a seguinte: como explicar que Spinoza, sem ter dado uma especial atenção aos temas de linguagem, tenha deixado um monumento tão perfeito como a *Ethica*, onde tenta aplicar o estilo que ele mesmo elegeu?” (POMBO, 2011, p. 25).

Isso reflete a limitação do filósofo em abordar diretamente a linguagem, ao contrário de Wittgenstein, que dedica grande parte de sua obra a investigar o papel da linguagem em nossa compreensão do mundo.

No que diz respeito à evolução do pensamento de Wittgenstein sobre a questão do significado, Simões (2008) observa que, nesse

período intermediário, o filósofo passou da noção de definição ostensiva para a noção de regra, depois para a noção de uso (gramática), até chegar ao seu ponto alto nas *Investigações Filosóficas*, que é a noção de “jogo de linguagem”. Simões afirma que:

[...] o pensamento de Wittgenstein com relação à questão do significado, nesse período intermediário, passou da noção de definição ostensiva para a noção de regra, depois, para a de uso (gramática), até chegar ao seu ponto alto, nas *Investigações*, que é a noção de jogo de linguagem (SIMÕES, 2008, p. 133).

Isso ilustra a evolução significativa no pensamento de Wittgenstein sobre a linguagem e o significado, em um movimento que se distanciou das abordagens anteriores e se orientou para um entendimento mais dinâmico e pragmático.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, exploramos as concepções de linguagem de Spinoza e Wittgenstein, destacando suas diferenças e pontos de convergência. Embora ambos os filósofos pertençam a tradições distintas e tenham vivido em épocas muito diferentes, suas reflexões nos oferecem contribuições valiosas para pensar a linguagem em suas múltiplas dimensões. Em Spinoza, encontramos uma visão que associa a linguagem ao desafio de alcançar o conhecimento verdadeiro, enquanto no segundo Wittgenstein nos convida a considerar a linguagem como uma prática enraizada na vida cotidiana e nos contextos sociais.

Para Spinoza, a linguagem, em sua forma cotidiana, está profundamente conectada às paixões e às convenções humanas, o que a torna insuficiente para revelar a realidade última. Ele acredita que, por meio da razão, é possível depurar essa linguagem, aproximando-se

de uma compreensão mais clara e adequada do mundo. Essa visão racionalista nos oferece uma perspectiva otimista: a linguagem, quando utilizada de forma cuidadosa e orientada pela razão, pode ser uma ferramenta poderosa para a liberdade e o conhecimento. Spinoza nos lembra que compreender a ordem racional do mundo é também compreender nossa própria natureza, o que nos liberta das ilusões e dos enganos.

Wittgenstein, por sua vez, nos leva por um caminho diferente. Se, em sua obra inicial, ele também reconhece os limites da linguagem em relação ao que pode ser dito sobre o mundo, em sua fase posterior ele amplia essa visão, mostrando que a linguagem não é uma entidade fixa, mas uma atividade dinâmica, inserida em contextos sociais e culturais. O significado das palavras não é determinado por uma correspondência direta com a realidade, mas pelo uso que fazemos delas nos "jogos de linguagem" que constituem nossa vida em sociedade. Essa perspectiva nos desafia a olhar para a linguagem de forma mais pragmática e contextual, reconhecendo sua flexibilidade e sua dependência das práticas humanas.

Ao compararmos as duas concepções, percebemos que Spinoza e Wittgenstein na sua segunda fase, apesar de suas divergências, compartilham uma preocupação: a necessidade de superar os mal-entendidos que a linguagem pode gerar. Ambos reconhecem que a linguagem, quando usada de forma descuidada, pode nos afastar do conhecimento e nos aprisionar em ilusões. No entanto, enquanto Spinoza vê na razão o caminho para transcender essas limitações, Wittgenstein nos ensina que a clarificação dos usos da linguagem pode dissolver muitos dos problemas filosóficos que enfrentamos.

Essa convergência nos leva a refletir sobre o papel da filosofia na relação com a linguagem. Se para Spinoza a filosofia é uma busca pela

verdade universal que transcende as aparências, para Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* ela é uma atividade terapêutica, cujo objetivo é esclarecer o uso das palavras e dissolver as confusões que surgem em nossa vida cotidiana. Ambas as abordagens, embora distintas, nos oferecem formas complementares de lidar com a complexidade da linguagem e suas implicações para o conhecimento, a comunicação e a vida em sociedade.

Ao colocar em diálogo as concepções de linguagem de Spinoza e Wittgenstein, percebemos que todos oferecem perspectivas valiosas sobre o papel da linguagem em nossas vidas. Enquanto Spinoza nos convida a buscar uma linguagem que revele a ordem racional do mundo, Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* nos alerta para os limites dessa busca e nos convida a refletir sobre o uso cotidiano das palavras. Essa reflexão nos leva a questionar: a linguagem é um espelho da realidade objetiva, ou uma prática social em constante transformação? A resposta, talvez, resida na tensão entre essas tradições filosóficas, que continuam a enriquecer o debate sobre a linguagem, o conhecimento e a realidade.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag deer Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben Von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925. Disponível em:

http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost17/Spinoza/spi_eth0.html. Acessado em: Fev/2025.

POMBO, Olga. Espinosa e a linguagem. *InCID: Revista de Ciência da Informação e Documentação*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 123-136, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/incid/article/view/42332/46003>. Acesso em: 6 dez. 2024.

SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o problema da verdade*. Belo Horizonte: Argvmentum, 2008.

SPINOZA, Baruch de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

SPINOZA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Baruch de. *Tratado teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 3. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução desconhecida. Documento digital.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2001.

Capítulo 2

ENTRE O ESPÍRITO ABSOLUTO E O SUJEITO TRANSCENDENTAL: HEGEL E WITTGENSTEIN DESAFIANDO AS FRONTEIRAS DO INDIZÍVEL

Eduardo Simões⁹

INTRODUÇÃO

O presente capítulo visa estabelecer uma discussão entre os pensamentos de Hegel e Wittgenstein, especificamente, no que concerne ao tratamento dado ao Espírito Absoluto, no caso do primeiro, e ao Sujeito Metafísico, no segundo. Não se trata, contudo, de uma discussão que se desenrolou na história da filosofia, visto que não encontramos nas obras de Wittgenstein referências específicas a Hegel, ou mesmo, a algum ponto particular de sua construção filosófica que faça menção a alguma contribuição do filósofo germânico. Portanto, trata-se de uma discussão feita à revelia de ambos autores, de uma conjectura; o que não retira da mesma a possibilidade de correção, pois sabe-se que Wittgenstein era um exímio leitor de filosofia e que tinha uma convivência contínua e profícua, especialmente, com as filosofias inglesa e germânica.

Nas obras de Wittgenstein encontramos referências a vários pensadores: Schopenhauer, no *Tractatus* (1922), nos aforismos em que fala sobre o Sujeito Metafísico e sobre a vontade; Frege, Russell e Mauthner, também são citados na mesma obra quando as abordagens

⁹ Doutor em Filosofia (UFSCar). Professor do curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT) e Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL). eduardosimoes@uft.edu.br

dizem respeito ao tema da lógica e linguagem; William James, Otto Weininger e Tolstoi são citados em outros escritos – este último é citado, por exemplo, nos *Diários Secretos* (1991); Santo Agostinho é citado nas *Investigações Filosóficas* (1951); Sigmund Freud em *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (1966), onde se encontram, também, referências a Kierkegaard e Dostoievski que se descobriu terem influenciado Wittgenstein, principalmente nas questões sobre ética e religião. Contudo, como se disse, não encontramos referências a Hegel. Sendo assim, uma possível aproximação de Wittgenstein com Hegel não se sustenta por outras vias, a não ser pela via da conjuntura que envolve Arthur Schopenhauer, lido por Wittgenstein, que foi um opositor contemporâneo de Hegel.

O que se propõe, portanto, é analisar as posições de ambos os filósofos frente a um problema específico: o da existência e possível “influência” de um Espírito Absoluto ou de um Sujeito Metafísico na história e no pensamento e como estas noções são concebidas e explicadas por esses dois grandes filósofos.

HEGEL E O ESPÍRITO ABSOLUTO

Na apresentação da obra *Estética – A Idéia e o Ideal*, de Hegel, Arantes (1999), caracteriza a reflexão hegeliana em dois momentos: o primeiro, referente ao jovem Hegel, que se prolonga até 1807 (quando foi publicada a *Fenomenologia do Espírito*), e que é marcado pela predominância da política sobre a filosofia; o segundo, que se estende de 1807 até 1821, que evidencia a subordinação da política à especulação filosófica. Arantes (1999) afirma que no projeto político do jovem Hegel a exigência era que se estabelecesse uma mediação entre o indivíduo e o ideal da *pólis*. Essa mediação deveria ser encontrada numa religião do povo, pois pensava o filósofo que é na existência

religiosa que se encontra o ser mais profundo do homem. Seria necessário, portanto, que a religião se voltasse para a razão e a liberdade, ou seja, para a vida, enquanto universalidade e totalidade. Somente dessa maneira se poderia operar a educação do povo.

Na *Fenomenologia* (1807), que tem o espírito como seu núcleo central, o mesmo se desenvolve através dos momentos dialéticos de subjetivo (razão), objetivo (sociedade) e Absoluto (Deus). Este último se desenvolve, por sua vez, em arte (expressão do Absoluto na intuição estética), religião (expressão do Absoluto na representação mítica), filosofia (expressão conceitual, lógica, plena do Absoluto). Nesse movimento dialético, razão e ser seguem a mesma lei; e lógica e metafísica são uma coisa só. A mente é o órgão indispensável à percepção desse processo dialético e dessa unidade na diferença. A função da mente, e a tarefa da filosofia, é descobrir a unidade que se encontra latente na diversidade; a tarefa da ética é unificar caráter e conduta; e a tarefa da política é unificar indivíduos para formar um Estado. A tarefa da religião, por sua vez, é atingir e sentir aquele Absoluto no qual todos os opostos são resolvidos na unidade, aquela grande soma de ser na qual matéria e mente, sujeito e objeto, bem e mal é uma coisa só. Deus é o sistema de relações no qual todas as coisas se movem e têm sua existência e seu significado. No homem, o Absoluto se alça à consciência de si mesmo e se torna a *Idéia Absoluta* – isto é, pensamento que se realiza como parte do Absoluto transcendendo limitações e propósitos individuais e captando, sob a competição universal, a oculta harmonia das coisas

A intenção filosófica básica de Hegel consiste, pois, em ver fundada toda a realidade no Absoluto, em conceber tudo como manifestação do único Absoluto. É isso que também empresta a seu pensamento o caráter metafísico. O que importa, então, é justamente

considerar a realidade do ponto de vista do real propriamente dito, do Absoluto. A filosofia torna-se, assim, “ciência absoluta”.

Weischedel (2000, p. 241-242), afirma que o fato da filosofia se tornar ciência absoluta “parecia a Hegel urgente, particularmente em sua época, devido a que essa se caracteriza pelo ‘absoluto desaparecimento do fenômeno da vida’ e pelo ‘sentimento de que Deus mesmo está morto’. Por isso, segundo pensa, o que importa decisivamente, sobretudo em seu tempo, é devolver ao Absoluto seus direitos”. O Absoluto torna-se para Hegel a forma verdadeira da realidade, onde todas as contradições sujeito-objeto se integram, constituindo, desse modo, uma unidade e uma universalidade genuínas.

As raízes dessas considerações hegelianas, principalmente as que se referem à unidade e à universalidade, desdobram-se: sócio-historicamente, encontram-se nas ideias progressistas da Revolução Francesa; filosoficamente, constituem a interação entre essas ideias e as correntes filosóficas da época. Com os eventos de 1789, todos os homens haviam sido declarados livres e iguais, todavia, ao agir de acordo com seu conhecimento e em função de seus interesses, os homens haviam criado e experimentado uma ordem de dependência, de injustiça e de crises periódicas. A competição geral entre sujeitos economicamente livres não havia estabelecido uma comunidade racional que pudesse salvaguardar e satisfazer as necessidades e interesses de todos os homens. A vida dos homens fora sacrificada aos mecanismos econômicos de um sistema social que relacionara os indivíduos uns aos outros como compradores e vendedores isolados de mercadorias. Essa ausência, de fato, de uma comunidade racional era responsável pela busca filosófica da unidade e universalidade na razão. Todos esses impasses, cujas origens eram, simultaneamente, históricas e filosóficas, encontraram na filosofia de Hegel uma resposta: devolver

ao Absoluto seus direitos. Assim, chega ao conceito fundamental de sua filosofia, ao conceito de Espírito Absoluto, e “Deus é o Espírito Absoluto”. Dessa forma, o pensamento de Hegel se converte em teologia filosófica. O objeto da filosofia é “apenas Deus e sua explicação”. Por isso, o que importa é colocar a “Deus de maneira absoluta no ápice da filosofia” (Weischedel, 2000, p. 242).

A divindade, que vive em tudo e na qual tudo vive, não é, evidentemente, o Deus criador, pessoal e transcendente no sentido do cristianismo, mas o “Deus do mundo”. Hegel postula Deus como um espírito ultra-histórico, que se desdobra no tempo. O Espírito Divino caminha no mundo, no mar da história. Ele acreditava firmemente numa espécie de dialética negativa: num Deus que se exila, que se aliena. E seríamos nós, os humanos, um dos estágios dessa força teórica e divina que se auto-exila. O próprio exame que ele fazia da religião, tal como existia de fato, levou-o a proclamar a necessidade de transformação da religião privada, consagrada à vida separada dos indivíduos, em uma religião pública ou popular. Em seu modo de ver, a eliminação da religião do despotismo e a instauração da religião da liberdade possibilitaram o retorno à totalidade grega, que encontrava na primeira um grande obstáculo.

Mesmo assim, Hegel entende a divindade como espírito (“o Absoluto é o espírito; essa é a definição mais elevada do Absoluto” – Hegel, 1992, § 384) e o espírito humano é a representação mais perfeita de Deus no mundo. Ora, se Deus é o espírito e se o mundo é a forma em que Deus se manifesta, depreende-se necessariamente que também o mundo é a natureza espiritual. Tudo o que vemos diante de nós é, no fundo, o espírito. É apenas nosso ponto de vista limitado e finito o que nos leva a crer que as coisas têm uma natureza material.

Ao que parece, o objetivo hegeliano, era reintroduzir no

conhecimento filosófico os objetos da metafísica banidos pela filosofia crítica. Quem compreende realmente o mundo, quem o olha filosoficamente, e isso quer dizer para Hegel, quem o examina em sua verdade, deve considerá-lo como um espírito que se tornou visível. Isso porque “somente o espiritual é real”. E a intenção de conhecer o Absoluto levará Hegel à análise da filosofia crítica kantiana expressa na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de 1817.

Pode-se afirmar que a pretensão hegeliana, presente nas obras de maturidade, é retomar o Absoluto como objeto de conhecimento. Que o projeto de Hegel se oponha ao projeto crítico, pode-se constatá-lo no primeiro parágrafo da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, numa exposição concisa e madura do sistema do filósofo, no qual Hegel estabelece uma analogia entre filosofia e religião. Para Hegel, o objeto da filosofia e da religião é o mesmo: a verdade em seu sentido mais elevado, ou seja, Deus, já que somente Deus é a verdade. No entanto, a forma de abordar esse objeto é distinta em cada uma delas. Esse “objeto primordial” que a filosofia divide com a religião não é, todavia, seu único objeto em comum. Todas as duas tratam do mundo finito, da natureza e do espírito, sempre buscando a relação entre estas esferas e o Absoluto, pois este constitui a verdade do finito.

O primeiro parágrafo da *Enciclopédia* já deixa claro em que sentido o projeto hegeliano pode ser dito uma recuperação de um projeto metafísico e, portanto, uma crítica contundente à filosofia kantiana. O primeiro ponto desse resgate é a reintrodução do ser supremo como objeto do saber: a filosofia, não apenas tem o mesmo objeto da religião (Deus, enquanto verdade), mas visa uma apropriação desse objeto, não pela crença ou opinião, mas por um saber, ou seja, por uma certeza objetivamente válida. Nessa obra, Kant é inicialmente elogiado por Hegel, que reconhece o fato de a filosofia crítica submeter a uma investigação prévia o valor dos conceitos intelectuais

empregados na metafísica. Mas, Hegel reprova o autor da *Crítica da Razão Pura* por não ter penetrado no conteúdo e na relação que aquelas determinações têm em si, considerando-as apenas segundo a oposição entre subjetividade e objetividade.

Essa oposição, como é aqui tomada, refere-se (ver parágrafo anterior) a diferença dos elementos *no interior* da experiência. A *objetividade* significa aqui o elemento de *universalidade* e *necessidade*, quer dizer, o elemento das próprias determinações-de-pensamento - o assim chamado *a priori*. Mas a filosofia crítica alarga a oposição de modo que na *subjetividade* entra o *conjunto* da experiência - isto é, justamente aqueles dois elementos - e que nada subsiste perante ela, a não ser a *coisa-em-si*. (HEGEL, 1995, §41)

Se o objetivo de Hegel é reintroduzir o ser supremo como objeto do conhecimento, ou seja, o espírito no mundo, é preciso demonstrar como Deus se manifesta tanto na natureza quanto no espírito humano, e, além disso, verificar se existe, em última instância, uma necessidade intrínseca de que a divindade se transforme no mundo. Hegel quer resolver esse problema de tal modo que mostra como a dialética, em sua expressão mais elevada, em Deus, aparece de novo. Porque se Deus não é outra coisa senão a vida social total, deverá ter, então, ainda assim, a mesma estrutura interna. Isso significa que *o conceito fundamental do Espírito Absoluto é o regresso reconciliado de seu outro a si mesmo*. "Deus é isto: diferenciar-se de si mesmo, ser objeto para si mesmo - o espírito" (TWA, 17, 186)¹⁰. Precisamente, esse processo dialético interno da divindade, na opinião de Hegel, é o modo em que Deus se apresenta como mundo. Assim como o espírito humano, o Espírito Divino é consciente de si mesmo, por natureza, autoconsciente. Porém, a autoconsciência não se estabelece de uma vez por todas, mas vem a ser e desenvolve-se por etapas.

¹⁰ HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*: Theorie-Werkausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970 (TWA).

Hegel entende a divindade como não definitivamente consumada, mas que conhece um vir-a-ser eterno. Primeiramente, deve-se ter consciência plena de si. Deus tem uma história que dá passos para o desenvolvimento de todo seu ser. Os passos dialéticos da divindade são: primeiramente, ele ainda não é propriamente consciente de si mesmo, o Espírito Absoluto ainda sonha. Trata-se da “apresentação de Deus como é em seu ser eterno antes da criação da natureza e de um espírito finito” (Hegel, 1969, p. 52); segundo, para se tornar autoconsciência real, a divindade não pode permanecer em seu estágio de sonho. Por isso, Hegel começa a descobrir a marcha tremenda de Deus para chegar à autoconsciência: empreende a busca de si mesmo (no primeiro estágio) e sofre a autoalienação, desprende-se de si mesmo (no segundo estágio). Contempla-se e divide-se imediatamente no contemplar e no contemplado, ao qual vê como estranho; terceiro, nessa autocontemplação já se realiza o regresso a si mesmo, porque Deus deve compreender que é o mesmo como contemplador e contemplado. Isso faz parte da natureza da autoconsciência que se está realizando. Esse regresso de Deus a si mesmo tem lugar no homem. Nele Deus chega à consciência plena de si mesmo e chega ao fim a dialética da consciência divina. O modo como isso sucede, Hegel o descreve na *Fenomenologia do Espírito*, que não aprofundaremos aqui.

Como foi supramencionado, o que se vê é que o tratamento que Hegel dá ao Espírito Absoluto difere-se da concepção de Deus apregoadado pela tradição cristã - apesar dar um passo ao encontro da tradição. Porém, como afirma Weischedel (2000, p. 243):

Era inevitável, no entanto, que no final das contas, o esforço grandioso de Hegel fracassasse pela dureza dos fatos que não encaixavam em seu sistema. Há formas mundanas perfeitas em que não encaixavam em seu sistema (...). Existem o sem sentido e o imperfeito na natureza, as muitas tentativas fracassadas, as dissipações da vida, as infinitas repetições. Existe a abundância dos eventos indiferentes na história, que de nenhuma maneira podem entender-se como estágios do espírito divino

para sua autoconsciência perfeita. De tudo isso se depreende que o mundo não é uma representação pura de Deus. Há nele uma contradição: os poderes do antdivino e do caos. Se se deseja compreender inteiramente o mundo, como pretendia Hegel, com base na divindade, é preciso chegar finalmente à conclusão de que Deus se transforma no mundo, efetua batalhas e lutas, participa de vitórias e derrotas subseqüentes e só consegue em parte encontrar a si mesmo: o resto se perde.

Pelo suposto “fracasso” de seu sistema, que pretendia achar o ponto do qual pudesse compreender unitariamente o mundo, talvez Hegel não merecesse que tantos, como o próprio Schopenhauer, posicionassem enfaticamente contra seus esforços. Ele cumpre categoricamente o papel do filósofo, de tentar renovadamente refletir para descobrir os mistérios da divindade. Se todos os seus múltiplos esforços para penetrar na obscuridade que cerca a divindade fracassa, resta-lhe sempre a resignação que Goethe designou como a tarefa mais elevada do homem: “Venerar em silêncio o inescrutável”, receita que encontraremos posteriormente no *Tractatus* de Wittgenstein: “Sobre o que não se pode falar, deve-se calar” (TLP: 7).

O LUGAR DO SUJEITO METAFÍSICO NO *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

Quando abordamos a obra de Ludwig Wittgenstein, neste caso, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, deparamo-nos com uma estrutura que nos parece impenetrável: um conjunto de aforismos concisos, que condensam páginas e páginas de argumentação e que tem falsa impressão de clareza. Sabe-se que o desfecho desta obra é afirmar a representatividade das proposições da ciência e negar tudo o que diz respeito àquilo que para Wittgenstein trata-se do indizível: à ética, a estética, ao místico e a própria filosofia, que deve reduzir sua atuação à “crítica da linguagem” (TLP, 4.0031), visto que, “a maioria das proposições e questões que se formulam sobre temas filosóficos não são falsas, mas absurdas” (TLP, 4.003).

Por ser uma obra que se caracteriza, primeiramente, pela preocupação com a representação isomórfica entre as formas lógicas da realidade e da linguagem, parece-nos coerente que o enfoque ao lógico e ao científico sobressaia àquilo que pertence à esfera do metafísico. Verifica-se, com isso, que o autor geralmente é colocado em um patamar de distanciamento de realidades ético-metafísicas e que “... pouca ênfase foi dada até agora ao tema religioso em Wittgenstein” (Margutti Pinto, 1998, p. 128). O que a maioria dos intérpretes do *Tractatus* parece não levar em consideração é que “... apesar das aparências que o fazem passar por um livro de lógica, são as preocupações éticas que, longe de estarem em segundo plano, predominam no *Tractatus*, pelo menos em sua ‘parte não escrita’, como Wittgenstein escreveu a Ficker” (Chauviré, 1989, p. 31). Essa sugestão baseia-se no fato de que, antes de escrever o *Tractatus*, Wittgenstein já havia tido contato com autores cujas teorias o influenciaram de forma decisiva. Esses autores podem ser inseridos em um contexto ético-metafísico, no qual foram elaboradas doutrinas e questões que constituem o ponto de partida da argumentação do *Tractatus*. A compreensão da obra, portanto, depende claramente da compreensão desse ponto de partida.

Ray Monk (1995, p. 33-61) e Allan Janik e Stephen Toulmin (1973, p. 165-188) citam alguns desses autores que constituíram o eixo das inspirações religiosas de Wittgenstein, são eles: Arthur Schopenhauer, Otto Weininger, L. N. Tolstoi, William James e Kierkegaard. Contudo, é bastante difícil identificar essas contribuições na constituição da obra de Wittgenstein. Apenas a influência de Schopenhauer é mais evidente, manifestando-se nos aforismos em que Wittgenstein trata do Sujeito Metafísico e da vontade. Outros autores, como Frege, Russell e Mauthner, são mencionados no *Tractatus*, mas suas contribuições precisam ser percebidas nas entrelinhas. A presença de outros pensadores pode ser investigada em detalhes da vida de Wittgenstein,

especialmente em suas declarações sobre eles, sendo posteriormente confirmada em aforismos ou grupos de aforismos que revelam semelhanças com suas ideias. Esse é o caso de James, Weininger e Tolstoi (este último citado, por exemplo, nos *Diários Secretos*)

Vemos que o *Tractatus* é uma tentativa de delinear aquilo de que podemos falar de forma significativa. Nele, Wittgenstein sustenta que a linguagem, quando analisada até suas proposições elementares, fornece-nos um retrato ou uma imagem (*bild*) do mundo: “A figuração pode afigurar toda realidade cuja forma ela tenha” (TLP, 2.171). Para o autor, as proposições podem representar toda a realidade, pois ambas têm a mesma forma lógica (TLP, 4.121). Todos os fatos podem ser representados pela linguagem, que também é um fato. O que determina a possibilidade de representação é o espaço lógico, que constitui um domínio comum que possibilita estabelecer um isomorfismo entre o fato linguístico (a proposição) e o fato que a linguagem descreve – “a figuração representa a situação no espaço lógico, a existência e inexistência de estado de coisas” (TLP, 2.11), pois a proposição é uma figuração da realidade (do mundo) em virtude dos nomes (TLP, 2.1515). O nosso mundo real é apenas um ponto no espaço lógico onde são pensáveis outros pontos, isto é, outros mundos possíveis.

Um problema surge no interior da análise tractaria: as proposições significativas podem dizer algo que não diga respeito ao mundo? A resposta do *Tractatus* é enfática: certas coisas simplesmente não podem ser ditas e, “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7). Se um enunciado não aponta para a existência no mundo daquilo que ele propõe a representar, isto é, se não há uma identidade de estrutura entre ele e o mundo, então, ele é vazio de significado. E quais seriam os enunciados vazios de significado? Tem termos gerais, aqueles da metafísica, ética, estética, místico etc. Questionamentos do tipo, “Deus existe?”, não são apenas impossíveis de serem respondidos,

mas, antes de tudo, impossíveis de serem formulados, uma vez que ultrapassam os limites da lógica, tornado-se, assim, sem significado.

Infelizmente, muitas das afirmações do *Tractatus* se enquadram na categoria do indizível, uma vez que não são retratos do mundo e tentam falar sobre aquilo que Wittgenstein determinou que se calasse. O *Tractatus* é, nesse sentido, autofágico, pois, segundo o próprio Wittgenstein, “minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve-se por assim dizer, jogar fora a escada, após ter subido por ela.)” (TLP, 6.54).

Wittgenstein estabelece, portanto, uma dicotomia em sua obra: há coisas sobre as quais se pode falar e outras sobre as quais nada pode ser dito. E para se livrar do impasse em ter que justificar como isso funciona, cria uma solução engenhosa por meio da distinção entre o *dizer* e o *mostrar*. O *dizer* está ligado ao fato mundano, submetido às leis fenomênicas, ao passo que o *mostrar* pertence ao *a priori*, à forma lógica, e ultrapassa essas mesmas leis.

Ela é o elemento comum que permite ao pensamento representar a realidade e à linguagem traduzir o pensamento e, por via deste, fazer asserções acerca do mundo. Ela é totalmente *a priori*. De tal modo, que se um deus criasse um mundo teria que criar de acordo com ela (TLP 5.123). O filósofo, por sua vez, assume-se como o seu guardião, aquele que, ao nível do consciente, consegue mostrar essa estrutura implicitamente presente tanto na organização do mundo físico como na organização do mundo mental. (ZILHÃO, 1993, p. 21)

A lição do *Tractatus*, no limite, é a de que “que é preciso tentar dizer o que não foi dito, é preciso chocar-se contra as fronteiras do dizível para poder perceber os seus limites efetivos” (MARGUTTI PINTO, 2002, p. 62). Chocar contra as fronteiras do dizível é tentar conceber a

verdadeira subjetividade, que define esses limites (isto é, o mundo) e corresponde ao Sujeito Transcendental ou Metafísico, o qual também não pode ser descrito pela linguagem. Ele é “despertado” pela experiência mística e pode ver tudo aquilo que se mostra a Ele – a essência do mundo – algo que não pode ser expresso pela linguagem. O Sujeito Transcendental está fora do limite do mundo; a relação entre Ele e o mundo é análoga à relação entre o *olho* e o *campo visual*: um não existe sem o outro, mas o *olho* não está dentro do *campo visual* (TLP, 5.633-5.6331).

O pensamento de Wittgenstein parece ingressar a filosofia em um novo estágio, empreendendo o desafio de conciliar a análise lógica da linguagem com um projeto ético, estabelecendo as fronteiras daquilo que é dizível para tornar possível a contemplação beatífica do Sujeito Transcendental. A partir de então, o *Tractatus* (TLP, 6.373-6.522) trata do misticismo, afirmando que coisas como Deus ou o Sujeito Transcendental existem de fato: apenas não se pode falar, nem pensar coisas que digam respeito a eles. E esse impulso para o místico manifesto no *Tractatus* está, portanto, de acordo com a carta que ele escreveu para Ficker dizendo que são as preocupações éticas que predominam na parte não escrita do *Tractatus* (CHAUVIRÉ, 1989). Segundo Wittgenstein:

O impulso para o místico provém da insatisfação dos nossos desejos mediante a ciência. *Sentimos* que, mesmo se todas as questões científicas *possíveis* obtivessem uma resposta, *o nosso problema nem sequer ainda foi afluído*. É claro que então já não resta mais questão alguma; e tal é justamente a resposta [cf. TLP, 6.52]. (*Notebooks*, 25/05/1915, grifos meus)

Esse impulso para o místico, que surge da insuficiência da ciência em responder a todas as questões, parece ser algo inerente ao ser

humano. É por isso que em sua *Conferência Sobre Ética*, proferida em 1929, Wittgenstein assume ao final da mesma, que ética e religião trata-se de “um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizava”. No entanto, tratam-se também de temas sobre os quais não se pode falar, visto que seus conteúdos ultrapassam as fronteiras do dizível ou, nas palavras de Wittgenstein, “os limites do mundo” – “Deus não se revela no mundo” (TLP, 6.432) e “os limites de minha linguagem denotam os limites do meu mundo” (TLP, 5.6), portanto, falar sobre Deus (ou sobre ética ou estética) é debater-se contra os limites da linguagem, tentar atingir o inatingível. Mesmo assim, Wittgenstein afirma que “o sentido do mundo deve estar fora dele” (TLP, 6.41) e que “há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico” (TLP, 6.522). Portanto, desrespeitando suas próprias determinações, Wittgenstein não se cala a respeito do indizível, pelo contrário, reserva para eles um lugar especial em sua obra.

Coerente com seus escritos nos *Cadernos de notas* (1914-1916) do tempo da guerra, na elaboração do *Tractatus* (1922), Wittgenstein acaba por mesclar lógica e misticismo. Vale lembrar que durante a Primeira Guerra Mundial, alistou-se como voluntário no exército austro-húngaro e ali, durante uma trégua na luta da Galícia, entrou numa livraria e comprou um exemplar da *Breve Explicação dos Evangelhos*, de Tolstoi, pela simples razão de não ter outro livro na loja. Segundo Janik e Toulmin (1991, p. 232), “foi a leitura do livro de Tolstoi, no entanto, que trouxe a luz da religião à sua vida”. Registros da época confirmam a predisposição do autor na aceitação das realidades ético-metafísicas, antes mesmo da confecção do *Tractatus*. São anotações dos *Cadernos de notas* que confirmam as ideias mencionadas. Vejamos as anotações de 11/06/1916:

O que sei a respeito de Deus e do propósito da vida?

Sei que este mundo existe.

Que estou nele como meu olho em seu campo visual.

Que alguma coisa nele é problemático, à qual denominamos o seu sentido.

Que esse sentido não está nele, mas fora dele.

Que a vida é o mundo.

Que minha vontade penetra no mundo.

Que minha vontade é boa ou má.

Que, portanto, o bem e o mal se relacionam de algum modo com o sentido do mundo.

Ao sentido da vida, a saber, ao sentido do mundo, podemos chamar de Deus.

E ligar com isto a comparação de Deus com um pai.

A prece é o pensamento sobre o sentido da vida.

Não posso dobrar os acontecimentos do mundo de acordo com minha vontade, sou completamente impotente.

Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim dominá-lo, num certo sentido – na medida em que renuncie a ter a influência sobre os acontecimentos. (WITTGENSTEIN, 1914-1916, p. 72-73).

É indiscutível que o *Tractatus* confirma a presença dessas ideias nas preocupações de Wittgenstein quando trata dos temas da ação moral, experiência mística, espírito, trabalho intelectual, ética e estética. Na verdade, a articulação dessas ideias constitui o núcleo místico originário expresso na referida obra. Isso confirma a noção de que a aceitação da experiência mística, que inclui a assunção do Sujeito Transcendental e suas características fundamentais como fato mais importante da vida humana, é um dos pontos de partida dessa obra. Para ele o místico mostra-se, em última análise, na ação. A transcendência não se deixa prender na linguagem fática. E, como o místico se mostra como um fenômeno fora da fala, afirma que “Deus não se revela no mundo” (TLP, 6.432). E isso é afirmado ao mesmo tempo que se diz que “o sentido do mundo deve estar fora dele” (TLP, 6.41). Com isso, Wittgenstein não se cala acerca de Deus e do místico, colocando-se

como inconsequente com os princípios por ele próprio estabelecidos. Contudo, vale ressaltar que, assim como em Hegel, em Wittgenstein, o Sujeito Transcendental não ocupa o lugar de um ser superior, antropomorfizado, conforme os moldes do cristianismo, por exemplo. Como, então, Wittgenstein, relaciona Sujeito Transcendental, mundo, fatos e pensamento?

Em linhas gerais, a ideia do Sujeito Transcendental se baseia numa intuição schopenhaueriana fundamental, isto é, o mundo só pode ser representação se ele se apresenta como um objeto espaço-temporal submetido a relações causais a mim enquanto Sujeito Transcendental fora do espaço-tempo e das relações causais. Dessa forma, no ato da figuração, o sentido se processa quando eu, enquanto Sujeito Transcendental, projeto nome sobre objeto, dotando os sinais de sentido e promovendo a “coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos” (TLP, 5.542).

Segundo Cúter:

Nada é, por sua própria natureza, nome de coisa nenhuma. Ponha-se aqui um objeto, ali um outro que possua as mesmas possibilidades combinatórias do primeiro. Na ausência de um ato nomeador, eles continuarão perfeitamente indiferentes um ao outro. A identidade formal, sozinha, como já vimos, nada pode, nada faz. Figurações não são coisas já feitas. São coisas que devemos fazer: “*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*” (2.1). E nós *fazemos* uma figuração dotando um fato de relações com o mundo que, como ficou dito, não podem ser descritas. Fazer a figuração é projetar um fato no mundo, é ligar elementos do fato-figuração a elementos do mundo que, se estiverem concatenados, constituirão o fato que torna a figuração verdadeira. (CUTER, 2000, p. 66)

Da afirmação “figuramos fato” (TLP, 2.1), segue-se uma segunda afirmação que diz que “produto de uma ação indizível, o sentido proposicional pressupõe um ator, um sujeito *transcendental*, no sentido mais rigoroso da palavra [...]. A função desse ator é, basicamente, uma

função de *escolha*: ele deve determinar a qual objeto tal nome deve ser coordenado" (CUTER, 2000, p. 66. Sublinhados meus). E por fim, afirma que esta escolha:

Só EU posso fazê-la – esse EU que é produtor de todo e qualquer sentido dessa linguagem que só EU entendo e que ninguém mais poderia entender. EU sou a fonte única e sem contraste de *todos* os sentidos. Só EU posso dotar sinais (em si mesmos mortos) de sentido, e isto inclui tanto as sentenças que eu ouço, quanto as sentenças que eu pronuncio, ou apenas imagino. Meu corpo certamente não está sozinho no mundo. EU, no entanto, estou logicamente sozinho, condenado a viver trancado fora desse mundo pelo qual meu corpo passeia. (CUTER, 2000, p. 66)

Como se observa, a interpretação do papel do Sujeito Transcendental feita por Cuter (2000) é a de um sujeito caracteristicamente ativo¹¹: promotor e fonte do sentido proposicional, que faz a coordenação do nome ao objeto, senhor das escolhas, etc. – distinto de qualquer “sujeito psicológico” ou “sujeito empírico” que se pode identificar no interior dos mundos e fatos possíveis.

Faustino (2006), por outro lado, esvazia todas essas atribuições do Sujeito Transcendental. Em “*A experiência indizível: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*”, ela interpreta o papel do Sujeito Transcendental da seguinte maneira:

Quando falam de um “sujeito transcendental”, os filósofos não pretendem criar uma figura ao lado do sujeito empírico – nenhum sujeito transcendental existe (nem o que representa, nem o metafísico, nem qualquer outro que se possa inventar). Só existem sujeitos empíricos, sujeitos psicológicos, indivíduos, pessoas. O sujeito transcendental é um conceito que pretende subsumir todo e cada sujeito empírico sem os atributos especificamente empíricos que os particularizam – por isso, sua grande vantagem para a filosofia consiste na

¹¹ “É fácil mostrar que este sujeito metafísico não é um balangandã teórico, apostado ao final da obra em virtude de um devaneio injustificado” (CUTER, 2000, p. 65).

garantia de *universalidade*. (FAUSTINO, 2006, p. 122)

E reforça:

O sujeito metafísico do *Tractatus* é uma figura conceitual absolutamente desprovida de qualquer espontaneidade criadora, e sua forma é a forma do mundo. Quem atua, pensa, representa, figura fatos e projeta significados nos nomes é o sujeito empírico; a função do sujeito metafísico é prover universalidade e necessidade aos atos de significação do sujeito empírico, e é nessa chave que se pode entender o ato de apercepção, quer aceitemos ou não. (FAUSTINO, 2006, p. 127)

Diante dessas afirmações, o Sujeito Metafísico, antes tão ocupado em suas atribuições, vê-se agora esvaziado de quase todas as suas funções, uma vez que, segundo Faustino (2006, p. 128), “a única atribuição possível a ele é a *contemplação* do espaço lógico”. Cabe a este sujeito, solitariamente, no limite do mundo, simplesmente contemplar o espaço lógico: os objetos e suas concentrações.

À parte da oposição Sujeito Metafísico vs. trabalho e, independentemente do fato de ser ele ou o sujeito empírico quem atua, é importante salientar que o papel desse Sujeito é essencial e, conseqüentemente, inerente ao sistema tractariano, pois, do contrário, tanto a determinação do sentido quanto o ato da figuração ficariam comprometidos. “A figuração concorda ou não com a realidade; é correta ou incorreta, verdadeira ou falsa [...]. Na concordância ou discordância de seu sentido com a realidade consiste sua verdade ou falsidade” (TLP, 2.21-2.222). Deste modo, a articulação dos conceitos de mundo, fato e pensamento é totalmente tributária da atuação do Sujeito Transcendental.

Justifica-se, portanto, a relevância de um novo enfoque na pesquisa sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein em seu *Tractatus*

Logico-Philosophicus, considerando a inegável importância que ele atribui à subjetividade: ao Sujeito Transcendental, à ação moral, à experiência mística, ao espírito, ao trabalho intelectual, à ética e à estética. Contudo, nessa obra, não é possível abordar o conceito de subjetividade de forma isolada da crítica à linguagem. Afinal, trata-se de uma filosofia com uma unidade inerente, que não pode ser desconsiderada, independentemente do viés da análise adotada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi mencionado na introdução, a proposta do capítulo aqui apresentado, não era a de promover um embate intelectual entre Hegel e Wittgenstein no que concerne às suas concepções a respeito do Espírito Absoluto e do Sujeito Transcendental, e sim de averiguar como ambos concebem ideias tão próximas e ao mesmo tempo distintas. Quando propusemos o título *“Entre o Espírito Absoluto e o Sujeito Transcendental: Hegel e Wittgenstein Desafiando as Fronteiras do Indizível”*, tínhamos mais ou menos claro em que e, em qual medida, Wittgenstein dialoga com Hegel. Observamos que ambos abordam temas diretamente ligados à metafísica, que admitem e refletem sobre o Absoluto (seja transcendental, metafísico, espírito...), e que demonstram um certo incômodo ao tratar de um tema tão delicado, mas que, mesmo assim, ousam tratar da questão. Qual seria, então, a diferença substancial entre as abordagens de ambos? Em que Wittgenstein “evolui” em relação a Hegel?

Na nossa acepção, o que diferencia o tratamento do problema por ambos é uma questão de enfoque da abordagem; o tema de fundo permanece o mesmo. Em Hegel vemos um Espírito Absoluto ultra-histórico, que se desdobra no tempo. Um Espírito Divino que caminha no mundo, no mar da história. Um Deus que se exila, que se aliena. Uma divindade não consumada, mas que conhece um vir-a-ser

eterno e que se desenvolve até a consciência plena de si. Um Deus que tem uma história, que dá passos para o desenvolvimento de todo seu ser. Já em Wittgenstein, temos um Sujeito Transcendental a-histórico, atemporal, inexprimível é impensável, cujo acesso ao mesmo se dá por uma intuição *sub specie aeternitatis* de iniciação ao silêncio ou, em termos schopenhaueriano, pela contemplação beatífica do eterno presente. Wittgenstein dispensa a ideia de um Deus que seja “Deus do mundo”, histórico. A aceitação do Sujeito Transcendental nesses termos equivaleria à admissão de sua existência no mundo, portanto, exprimível e inteligível. O Deus de Wittgenstein não se caracteriza dessa maneira: encontra-se fora dos limites da linguagem, portanto, no limite (ou nas fronteiras) do mundo. Sobre ele não se pode falar e, “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7). Essas palavras de Wittgenstein parecem ir ao encontro das últimas palavras que Hegel escreveu e que falam do “silêncio desapassionado do conhecimento que apenas pensa”.

Em termos gerais, o objetivo do presente capítulo foi cumprido. Se excessos foram cometidos e denotamos na interpretação dos filósofos apresentados, façamos das palavras de Wittgenstein as nossas próprias palavras: “meus próprios problemas aparecem naquilo que escrevo em filosofia”¹².

¹² Rush Rhees, Resenha do livro de Bartley, in: *Human World*, fevereiro de 1974, p. 75.

REFERÊNCIAS

ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel – Vida e Obra*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

CHAUVIRÉ, Christiane. *Wittgenstein*. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1991.

CUTER, J. V. “p’ diz p”. *Cadernos Wittgenstein*. São Paulo: Depto. de Filosofia – USP, nº 1, pp. 65-66, 2000.

FAUSTINO, Sílvia. *A experiência indizível: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes, parte I e II. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830 / G.W.F. Hegel; texto completo, com os adendos orais, traduzido por Paulo Meneses, com a colaboração de José Machado*. — São Paulo: Loyola, 1995. — (O pensamento ocidental)

HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden: Theorie-Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Shrinkamp, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Tomo II. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969.

JANIK, A. TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Campus, 1991.

MENEZES, Paulo. *Para ler Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1992.

MONK, Ray. *Wittgenstein. O dever do gênio*. Trad. de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo, Cia. das Letras, 1995.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao Silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo, Loyola, 1998.

WEISCHEDEL, Wilhelm. *A Escada dos Fundos da Filosofia – A Vida Cotidiana e o Pensamento de 34 Grandes Filósofos*. Trad. Edson Dognaldo Gil. 2ª ed. São Paulo: Editora Angra, 2000.

WITTGENSTEIN, L. [1914-1916]. *Notebooks*. Ed. G. H. von Wright e G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. B. Russell, F. R. S. – Introdução. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo, EDUSP, 1995.

WITTGENSTEIN, L [1929]. *Conferência sobre Ética*. Trad. Darlei Dall'Agnol. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/darlei1.htm>>. Acesso em: 31 out. 2024.

ZILHÃO, Antônio. *Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem: Estudos Sobre Wittgenstein*. Lisboa: Colibri, 1993.

Capítulo 3

O CONCEITO DE VERDADE EM WITTGENSTEIN: UMA BREVE ANÁLISE DO TRACTATUS ATÉ A ATUALIDADE DAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

João Vitor Wohlhaupter Moura Mascarenhas dos Santos¹³

INTRODUÇÃO

[...] será analisado o pensamento de Wittgenstein, especificamente, no que concerne a sua “concepção de verdade”. Concepção essa que, como se verá, transcorre as duas vertentes da filosofia analítica [...] num primeiro momento, com o *Tractatus* (1922), Wittgenstein se absorve na preocupação com o significado linguístico, a fim de revelar a verdadeira estrutura lógica da linguagem natural e como a proposição pode figurar o mundo (preocupação semântica). Num segundo momento, com as *Investigações Filosóficas* (1945), trata do problema do uso da linguagem em seu contexto sócio-prático abstendo-se de qualquer preocupação com a estrutura lógica das proposições, e se envolvendo com a análise da linguagem enquanto ação do sujeito ou pertencente a esta ação (isso é o que se denomina por preocupação pragmática).
(SIMÕES, 2008, p.21)

Nesse capítulo teceremos breves comentários sobre algumas

¹³ Mestrando em Filosofia pela Fundação Universidade Federal do Tocantins (UFT); E-mail: joaovitor17@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5844078606250755>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2555-2122>.

diferenças conceituais acerca da linguagem e da concepção daquilo que chamamos verdade para Wittgenstein, em duas de suas obras principais: *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) e *Investigações Filosóficas* (1953), além de tentar demonstrar a influência e algumas peculiaridades na mudança de pensamento do filósofo austríaco entre uma obra e outra, que possivelmente pode nos ajudar a tentar entender os fenômenos do: negacionismo e credo em *fake news* na atualidade. A tarefa almejada pode parecer difícil, mas assim tentaremos.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) foi um filósofo austríaco, que promoveu enormes contribuições nos campos da lógica e da linguagem. Durante a primeira guerra mundial, Wittgenstein termina de escrever sua obra: *Tractatus*, que inaugura o Círculo de Viena¹⁴ e, futuramente, exerce influência na virada linguística filosófica do século XX. Nesses dois momentos distintos, marcados pelas suas obras citadas anteriormente, a concepção daquilo que caracteriza a verdade ou o que é um fato verdadeiro é completamente diferente para Wittgenstein, e é isso que veremos em breve.

O debate acerca da linguagem após a virada linguística, adquire uma nova hierarquia epistemológica, tornando-se preocupação central da Filosofia ao questionar e buscar respostas acerca da linguagem. É nesse sentido que surgem questões como: A linguagem dá conta de estudar a si através de si? Existem diferenças entre palavras e coisas? A linguagem possui uma essência?¹⁵

¹⁴ O fato de ser incluído como representante do Positivismo Lógico de Viena não teve aceitação plena do próprio Wittgenstein. O *Tractatus* contém diversos aspectos inteiramente contrários aos ideais neopositivistas, dentre os quais o mais importante, talvez, seja o papel dado à metafísica nessa obra; papel este totalmente ignorado pelo "Círculo de Viena", sobretudo porque a crítica à metafísica constitui-se num dos seus principais pontos. Enquanto Wittgenstein sustenta que a necessidade lógica deriva de estruturas metafísicas que a linguagem tem em comum com a realidade, os neopositivistas sustentam que as proposições necessárias são verdadeiras em virtude de convenções linguísticas arbitrárias. (SIMÕES, 2008, p.18)

¹⁵ Para Agostinho, a linguagem é essencialista, (referencialismo) e, portanto, é responsável

Como parte confluyente à introdução, cabe aqui a tentativa de explicar o que é linguagem, para futuramente desenvolver o que são jogos de linguagem, sendo assim, vale ressaltar que anterior ao século XX e a virada linguística, o conceito de linguagem era diferente, pois abrangia algumas definições tais quais: sistemas de signos verbais e dialetos comunicativos-representativos, que restringiam o conceito de linguagem apenas aos conjuntos de signos estritamente verbais e definia a linguagem apenas como meio de comunicação, pensamento e descrição representativa da realidade. Mas qual outra função caberia à linguagem? Para Wittgenstein, inúmeras outras.

Ação humana e linguagem estão diretamente ligados e por isso “chama-se de linguagem àquilo que permite a coordenação dos homens numa atividade” (NETO, 2004, p.12). Nesse sentido, as discussões acerca da linguagem adquirem uma nova modelagem conceitual com o filósofo austríaco que enriquece a área de estudo ao considerar a variedade racional presente na linguagem e suas estruturas mentais ao mesmo tempo que expõe as limitações de estudar a linguagem a partir das categorias teóricas conceituais, definidas pelos critérios: o léxico, a semântica e a sintaxe.

Outra contribuição curiosa é a proposta de ruptura ontológica conceitual, acerca da essência real das palavras e o que elas representam, afinal a dúvida sobre “qual é a essência das coisas/objetos?” perpassa inúmeros anos e filósofos ao longo de toda história da filosofia e ontologia, mas com Wittgenstein, na obra *Investigações*, desaparece. Afinal, para ele, a essência de algo pode ser explicada simplesmente como o entendimento do objeto a partir do seu uso pela comunidade linguística.

pela representação das coisas e do mundo – essa concepção foi utilizada desde os filósofos gregos até o positivismo lógico do século XX. Nas *Investigações Filosóficas* temos a crítica da visão Agostiniana da linguagem.

Algumas perguntas centrais que guiaram a escrita deste capítulo foram: qual o valor, ou importância da verdade? O que caracteriza aquilo que é considerado verdade? A linguagem ou os objetos possuem uma essência? São algumas perguntas que tentaremos responder ao longo da escrita, mas não de forma objetiva ou explícita.

O QUE É LINGUAGEM E VERDADE PARA WITTGENSTEIN?

Já de início é importante ressaltar que existem critérios para que uma frase possua sentido, são eles: possibilidade de ser verdadeira, ser verificável e ter consequências previsíveis, e é nesse campo que iremos diferenciar o Wittgenstein do *Tractatus* para o Wittgenstein das *Investigações*. Pode-se afirmar que existem pelo menos três formas de encarar a busca pelo sentido de uma frase, são elas: forma ortodoxa, forma verificacionista e forma pragmática. A primeira¹⁶ vai analisar se uma frase tem sentido quando ela pode corresponder a um estado de coisas possíveis, ou seja, que ela possa ser verdadeira. A segunda vai verificar se a frase tem sentido, quando aquele que recebe a frase sabe verificar a verdade ou a falsidade do que foi dito, essa é a perspectiva geral da ciência. Por fim, a última forma considera os efeitos possíveis que decorrem de uma proposição, aqui trata-se do pragmatismo. Entende-se aqui que a forma ortodoxa é a adotada por Wittgenstein no *Tractatus* e a forma pragmática é a adotada por ele nas *Investigações*.

Buscar-se-á justificar o entendimento acima, primeiro da visão ortodoxa que pode ser vista nos seguintes trechos do *Tractatus*: “A figuração afigura a realidade ao representar uma possibilidade de existência ou inexistência de coisas” (TLP, 2.201). Aqui temos o que é chamado de Teoria da Figuração que consiste, de forma geral, no arcabouço teórico criado por Wittgenstein que, influenciado pelo atomismo lógico, pressupõem nomes, objetos, fatos, estado de coisas,

¹⁶ Chamamos aqui de forma ortodoxa a teoria da linguagem como correspondência.

pensamento, proposição e mundo¹⁷. Os nomes representam objetos na linguagem, já que os objetos pertencem ao mundo. Objetos concatenados e dotados de significação constituem fatos. O mundo é constituído por fatos. Além disso, temos o espaço lógico e a forma lógica, mas não nos deteremos muito tempo nisso, tendo em vista que nosso objetivo é outro.

Mais adiante temos: “Na concordância ou discordância de seu sentido com a realidade consiste sua **verdade ou falsidade**” (TLP, 2.222, grifo nosso). Mais uma vez, o elemento verdade aparece, só que agora de forma explícita e complementar a citação anterior, reafirmando a visão ortodoxa.¹⁸ “A totalidade dos pensamentos verdadeiros são uma figuração do mundo” (TLP, 3.001).

Ainda no *Tractatus*, “um pensamento correto *a priori* seria aquele cuja possibilidade exigisse sua verdade” (TLP, 3.04); “Só poderíamos saber *a priori* que um pensamento é verdadeiro se, a partir do próprio pensamento (sem objeto de comparação), fosse possível reconhecer sua verdade” (TLP, 3.05). Dessa forma, entende-se aqui, que o filósofo austríaco nesse primeiro momento de suas obras, estava mais próximo de uma visão ortodoxa da linguagem, mais especificamente manifesto da seguinte forma: uma proposição só é verdadeira se a sua forma lógica corresponder, for congruente, à forma lógica dos fatos. O que pode ser visto aqui é que o sujeito transcendental em Wittgenstein, carece de uma verdade transcendental. “Em linhas gerais, a idéia do sujeito transcendental se baseia numa intuição schopenhaueriana fundamental: o mundo só pode ser representação se ele se apresenta como um objeto espaço-temporal submetido a relações causais a mim enquanto sujeito transcendental fora do espaço-tempo e das relações causais”. (SIMÕES, 2008, p.21)

¹⁷ Para uma discussão mais detalhada vide: SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o problema da verdade*. 2008.

¹⁸ A visão aqui chamada de ortodoxa é a teoria da correspondência como congruência.

Esse é o grande aparato conceitual para caracterizar o que é verdade no *Tractatus*. Pode-se notar que é algo magnífico, complexo, rigoroso, infinito. Além disso, a concepção de verdade enquanto correspondência é predominante no *Tractatus*. Primeiro a preposição precisa ter sentido e este é assegurado pela concatenação dos objetos no espaço lógico; Isto é, precisa ter toda ontologia transcendental no plano de fundo com o espaço lógico para primeiramente garantir o sentido, para, somente depois buscar a garantia da verdade.

Já nas *Investigações*, há uma espécie de ruptura epistemológica e conceitual com o *Tractatus*, com a criação dos chamados Jogos de Linguagem. Com isso, pode-se também dizer que se vulgariza o conceito de verdade, isto é, a verdade torna-se algo mais simples e de acordo com a forma pragmática de linguagem.

Seu novo compromisso não é mais a busca por uma definição do predicado verdadeiro ou com a busca pela essência da linguagem, muito menos com a preocupação com a correspondência entre linguagem e mundo. Seu enfoque nessa fase, é a linguagem que se funda nas regras práticas de uso, dentro de jogos de linguagem que são constituídos de contextos específicos (SIMÕES, 2018, p. 95).

Para Wittgenstein a linguagem se dá através de uma dinâmica semelhante à de um jogo, onde os participantes aprendem naturalmente e intuitivamente vendo os demais jogarem, a observação a partir das regras do jogo e desempenho dos “jogadores”, tal que, influenciados pela (re)ação dos indivíduos¹⁹ perante os jogos, cria-se

¹⁹ Amplamente discutido pelos filósofos da linguagem, o ato de mentir aprendido por crianças já foi considerado um mistério, isto se deu porque, como a criança mente se não a ensinaram a mentir? Wittgenstein resolve essa problemática forma definitiva, pois a partir da leitura das *Investigações Filosóficas* é possível inferir que a mentira é tida como herança comportamental, herdada a partir da observação da ação dos “jogadores” diante aos jogos de linguagem. Ou seja, a partir de alguém que mentiu uma vez, e foi beneficiado a partir disso, o observador que capta essa ação, vai apreender a mentir, através da repetição do comportamento em busca de uma realização individual. A mentira nada mais é que um jogo de linguagem pautado na ética

noções acerca do entendimento do “jogo da linguagem”. Existem vários jogos para as várias situações da atividade humana. Exemplificando: uma criança que observa o irmão mais velho pedir água e ser atendido com um copo cheio de água, aprende que o comando “quero água” se refere à ação humana dos pais em lhe concederem água. Dessa forma, a criança obteve êxito em sua demanda, da mesma forma que o fracasso pode ser definido pela não expressão correta do comando através de signos. Afinal, se a criança falar “quero suco”, certamente, ela não receberá água, pois pediu suco, que se refere no cotidiano a um líquido com sabor completamente diferente da água que é insípida. Portanto:

Seguir uma regra é análogo a: seguir uma ordem. Somos treinados para isto e reagimos de um determinado modo. Mas que aconteceria se uma pessoa reagisse desse modo e uma de outro modo a uma ordem ao treinamento? Quem tem razão? [...] O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem desconhecida (WITTGENSTEIN, 1921, p.93).

Uma das mudanças é como a linguagem agora é apreendida pelos indivíduos. Dessa forma, “[...] o que antes era apreendido por definição ostensiva (segundo o *Tractatus*) é agora aprendido por ensino ostensivo” (SIMÕES, 2018, p. 96). A definição ostensiva nada mais é do que a verdade como representação, isto é, definir ostensivamente uma palavra, para quem vê, é apontar para o objeto e, ao mesmo tempo pronunciar a palavra que corresponde a esse objeto. Já o ensino ostensivo se dá pelo entendimento das regras vigentes dos jogos de linguagem. É possível se questionar: Se existe uma essência da linguagem nas *Investigações Filosóficas*, essa essência é a regra dos jogos de linguagem? Ou de fato, não existe essência da linguagem nessa segunda obra de Wittgenstein? A resposta para essas questões é

utilitarista/consequencialista, que ao ser observado é repetido e perpetuado, em vista aos resultados alcançados, seja por crianças, seja por adultos.

negativa, pois é parte característica e fundadora do jogo o fato de ser transitório, de mudar as regras quando a comunidade linguística assim o quiser. Enfim, tudo o que é transitório não serve de bom candidato à essência.

A verdade agora é seu uso no cotidiano. Ser entendido, obter êxito nos jogos de linguagem, isto é, conseguir o que se almeja, é a verdade daquele momento, pelo menos *“Certo e errado é o que os homens dizem; e os homens estão concordes na linguagem”* (IF, § 241). Aquilo que é verdadeiro agora é o ordinário, o cotidiano e, dessa forma, vê-se a saída do essencialismo para o pragmatismo. Wittgenstein pensa agora o mundo e sua estrutura diferente de outros filósofos como Kant. A proposta de Ludwig pode ser considerada uma ruptura com a filosofia da consciência de Kant. Demonstraremos brevemente o motivo: em sua obra *Investigações Filosóficas* (1921), tradução *Os Pensadores*, a nota do tradutor contempla alguns termos em alemão e suas correspondências em português, destacamos as seguintes: *Darstellung* e *Vorstellung*, que respectivamente traduzidos são: apresentação (*Darstellung*) e representação (*Vorstellung*). Ambos os signos expostos constam na obra dos dois pensadores, porém, com significados e estruturas diferentes.

Para Immanuel Kant, o indivíduo só tem acesso e percebe o mundo por meio dos sentidos através daquilo que se apresenta (*Darstellung*) e da consciência que cria entendimentos por meio de representações (*Vorstellung*).

Denominamos sensibilidade a receptividade de nossa mente para receber representações na medida em que é afetada de algum modo; em contrapartida, denominamos entendimento ou espontaneidade do conhecimento a faculdade do próprio entendimento de produzir representações. (KANT, 2001, p.76)

Já, para Wittgenstein, o sujeito só capta a realidade e o mundo pelo crivo da linguagem, de tal forma que toda consciência racional do mundo se dá através da linguagem. É indissociável a existência do mundo da linguagem, uma relação de mutualismo intelectual, onde aquilo que se apresenta só pode ser representado e entendido por meio da linguagem que é o que estrutura o mundo. “Afirma-se de uma coisa aquilo que se encontra no modo de apresentação. Tomamos para a percepção de um estado de coisas extremamente geral a possibilidade de comparação que nos impressiona.” (WITTGENSTEIN, 1921, p.64). Convém destacar que:

[...] tomar as *Investigações Filosóficas* simplesmente como uma negação do *Tractatus* pode significar um erro quanto à intenção do próprio Wittgenstein. Como se verificará, muitas ideias de sua primeira obra permanecem quase que as mesmas ou, se sofrem alterações, não mudam **essencialmente** em relação ao seu primeiro pensamento (SIMÕES, 2008, p. 108, grifo nosso)”

Não podemos simplesmente afirmar de maneira equivocada e uníssona que existem dois Wittgenstein completamente diferentes, isso seria um equívoco, pois seria uma generalização antecipada em uma possível tentativa de facilitar a compreensão reduzindo o pensamento do autor a uma divisão dupla e simplista. O processo de transição nos fundamentos de suas ideias sobre a linguagem faz sentido quando observado que o pensamento é uma construção e para que Wittgenstein pudesse pensar de maneira distinta foi necessário tempo e estudo e até mesmo a consideração de seus saberes “prévios”, portanto só existe um texto pela dependência do outro, numa espécie de relação simbiótica, ou um ponto de partida (TLP) e um destino (IF).

Por isso a tentativa de aproximação, nesse tópico, através da reflexão filosófica, sobre a essência da linguagem nas *Investigações*, preservando o pensamento do filósofo.

COMO AS *INVESTIGAÇÕES* PODEM NOS AJUDAR A ENTENDER O FENÔMENO DAS FAKE NEWS

Para Wittgenstein é por meio da linguagem que conhecemos o mundo, isto é, da forma como apreendemos a realidade moldamos nossa forma de viver e maneira de pensar. A estrutura da linguagem é uma interpretação do mundo e o jeito que interagimos com o mundo e o próprio mundo são inseparáveis, a realidade é a maneira como eu falo dela. “[...] A significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (WITTGENSTEIN, 1921, p.43)

Nas *Investigações* o foco “[...] será preocupar-se com o uso que se faz da linguagem em seu contexto espaço-temporal e com o entendimento das regras dos jogos de linguagem nos quais os signos são utilizados” (SIMÕES, 2008, p.116). Portanto, constata-se que aquilo que antes entendíamos como a essência da linguagem, agora é um conceito prático, e contínuo conforme sua utilização cotidiana:

Quando os filósofos usam uma palavra- “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” - e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? - Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.” (WITTGENSTEIN, 1921, p. 66)

Wittgenstein infere a não existência de uma essência (*uno*) tendo em vista a inaplicabilidade da descrição semântica relacionada a natureza do objeto. Exemplificando: Afinal, qual justificativa da árvore se chamar árvore? Foi apenas uma convenção social, isto é, uma regra, uma norma social perpetuada pelos indivíduos.

Talvez a grande questão seja: Qual o valor da verdade? Anterior a isso: O que é a verdade? Nesse sentido, o que se entende aqui, a partir

da leitura das *Investigações*, é que supervalorizamos as palavras criando significados transcendentais, para representar algo simples. Por exemplo: o próprio conceito de verdade para a sociedade muitas vezes está associado a algo bom, puro, correto, virtuoso, atemporal, quando é apenas uma palavra, que segue regras dos jogos de linguagem, livre de juízo de valores, tratando-se apenas de um conceito prático, perpetuado pelos sujeitos. Se a verdade em algum nível é um acordo social os acordos sociais podem criar as verdades, nem que sejam momentâneas, passageiras ou até mesmo falsas. Mas como é isso? Uma verdade falsa? Isso, uma verdade passageira, isto é, um entendimento que se pareceu verdadeiro durante um determinado contexto em um determinado espaço em um determinado tempo, mesmo sendo falso para maioria dos outros contextos.

Exemplificando: os casos de linchamento de inocentes vítimas de *fake news*, acusadas de estupro, furto, etc. percebe-se que no momento das agressões a notícia falsa, para os agressores se torna verdadeira, e o acordo social entre aquelas pessoas, naquele momento, naquele contexto, criam um entendimento de que aquela notícia falsa era uma verdade, pelo menos naquele momento, pela dificuldade da contraposição do acordo social entre os agressores de que aquela pessoa inocente vítima de *fake news* não havia cometido nenhum crime.

Entender que acordos sociais podem criar pseudoverdades temporárias é o que permite compreender como notícias falsas enganam milhões de pessoas. É através das regras, que são perpetuadas no acordo social que nasce o terreno fértil para criação de *fake news*.

A contemporaneidade parece reafirmar a teoria dos Jogos de Linguagem, afinal a verdade atualmente é muito mais pragmática do que essencialista. O conceito prático criado pelos acordos sociais tem

sido o fator determinante da verdade na atualidade.

É evidente que esta é apenas uma das possíveis explicações para o fenômeno das *fake news*, para outros autores de outras tradições, como a (neo)marxista, a análise da estrutura que permite a reprodução de tais fenômenos são mais importantes do que o próprio fenômeno em si, afinal para esses autores as condições de possibilidade que permitem que tais coisas aconteçam e não outras é definidor da realidade. A negação da realidade que fazemos ordinariamente com alguns fatos podem ser exemplificadas da seguinte forma: a maneira que o capitalismo produz mercadorias²⁰ criou em 300 anos condições extremamente precárias para boa parte da população, o caos climático está visível, os alimentos que comemos já não sabemos mais a composição, e mesmo assim negamos essa realidade e continuamos vivendo recusando pensar que tem muita coisa errada, é essa a estrutura perfeita de negação da realidade que cria as condições de possibilidade de desinformação e *fake news*.

Outra forma de interpretar os fenômenos de desinformação pode ser vista nos livros organizados e publicados pelo Supremo Tribunal Federal (STF), com o título: *Desinformação: o mal do século* (2023) que já está em sua segunda edição, lançada em 2025. Ainda na primeira versão, tais fenômenos são vistos sendo causados por intencionalidades que visam prejudicar alguém ou um coletivo. Trata-se de uma terceira forma de se interpretar o fenômeno das *fake news*, onde os autores propõem diferentes conceitos e formas de desinformação, com um aparato conceitual na própria linguagem e interesses por trás, mas ainda desprendida da análise estrutural, isto é, do sistema capitalista, é vista ainda mais exclusivamente se pensarmos

²⁰ Toda mercadoria se torna lixo em algum tempo, algumas demoram mais outras menos para se deteriorar. O que significa que com o crescimento da produção de mercadorias cresce também o acúmulo de lixo derivado de tais mercadorias deterioradas ou a deteriorar.

que as *fake news* podem ser classificadas como ações que visam prejudicar pessoa(s).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre semelhanças e diferenças, o pensamento de Wittgenstein sempre foi importante para as discussões acerca da linguagem. Em sua obra *Tractatus* tinha uma visão ortodoxa e essencialista da linguagem, sendo que é possível afirmar também que a concepção de linguagem para o filósofo austríaco, nessa obra, é de uma linguagem perfeita, infinita etc. Para isso, Wittgenstein apoia sua teoria no atomismo lógico num aparato conceitual que vai desde o espaço lógico até o sujeito transcendental.

Já nas *Investigações*, seu pensamento é diferente. Discordando de Kant sobre o que é consciência, Wittgenstein entende consciência apenas como uma palavra e não com uma instância mental intermediária entre o que se apresenta e o que se entende. Além disso, o pragmatismo linguístico cria uma reviravolta no pensamento do filósofo e, com essa reviravolta dos Jogos de Linguagem, a linguagem é simplificada, afastando-se da visão essencialista e caminhando para uma visão prática, onde a verdade não é mais uma correspondência, como no *Tractatus*, mas sim por acordos sociais perpetrados por regras.

Inferre-se, portanto, que se a essência não existe, podemos estar mais próximos das coisas em si, tais que sejam mais reais possíveis. A proposta é ir além da ontologia e preocupar-se com a realidade e com a atividade humana, traduzindo o significado das palavras na maneira que as utilizamos na linguagem. Além disso, aquilo que se entende como a essência das coisas se dá na compreensão dos que os signos

verbais representam perante a realidade²¹ composta pela atividade humana.

A atualidade das *Investigações*, ajuda-nos a tentar compreender como o fenómeno das *fake news* convence tanta gente, muitas vezes de forma grotesca e mal elaborada, mas isso pouco importa, afinal, a verdade entendida nas notícias falsas é apenas a reprodução de um acordo social entre um determinado grupo de pessoas inseridas em um determinado contexto, espaço e tempo e isso não pressupõe nenhum compromisso com nada além das regras do acordo social. Não se trata mais daquele entendimento da verdade como essência de algo verdadeiro, puro, atemporal, virtuoso, perfeito, etc. fruto da visão ortodoxa, ou daquele compromisso de checagem, fruto da visão verificacionista. A visão pragmática parece colaborar de alguma forma com o desenvolvimento de notícias falsas, ao conceder um terreno fértil para que acordos sociais criem verdades ou pseudo verdades.

Por fim, o que se almejou neste capítulo foi ressaltar as diferenças, semelhanças e contribuições do pensamento de Wittgenstein no que tange algumas reflexões filosóficas acerca da linguagem e da verdade, na atualidade e sobre como isso pode auxiliar de alguma forma a entender o fenómeno das *fake news* incorporando também uma análise de algumas das explicações possíveis para tais fenómenos.

²¹ "A linguagem é autorreferente. Em certas situações ela se vincula a coisas e a ações." (NETO, 2021 p.1)

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Desinformação o mal do século: distorções, inverdades, fake news: a democracia ameaçada* / Thaís de Mendonça Jorge (organizadora). Brasília: Supremo Tribunal Federal : Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília, 2023.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5ed. Trad: Manuela Pinto e Alexandre Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

NETO, Leon. *Hipóteses de A a Z*. Tocantins. UFT, 2021.

NETO, Leon. *Minha linguagem não é só minha. Comentários sobre o argumento da linguagem privada na Investigações Filosóficas de Ludwig Wittgenstein*. Santa Catarina. Trabalho de conclusão de curso, Faculdade de Filosofia, 2004.

SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o problema da verdade*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

Capítulo 4

WITTGENSTEIN: OS JOGOS DE LINGUAGEM E A TÉCNICA PSICANALÍTICA

Karina Correia da Silva²²
Roberto Amaral²³

INTRODUÇÃO

Entre 1911 e 1915, Freud escreveu uma série de artigos que descrevem o desenvolvimento do método psicanalítico, que se constituíram em conselhos para os interessados em exercer a psicanálise. Na introdução de um deles, o pensador austríaco afirma: “as regras técnicas que estou apresentando aqui alcancei-as por minha própria experiência, no decurso de muitos anos, após resultados pouco afortunados me haverem levado a abandonar outros métodos” (FREUD, 1996f, p. 125). No artigo “Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise”, Freud (1996f) utiliza o jogo de xadrez para explicar a complexidade do fazer psicanalítico e a necessidade de se conhecer as regras do jogo para poder jogá-lo.

O nosso outro personagem, Ludwig Wittgenstein, além de contemporâneo de Freud, era também austríaco e, como muitos intelectuais de sua época, buscou conhecer a psicanálise por meio dos escritos de seu criador, interesse que talvez tenha relação com o fato de sua irmã ter se analisado com Freud. Fato é que Wittgenstein lançou elogios e críticas a seu compatriota, destacando o aspecto sedutor da escrita freudiana e chegando a comparar a psicanálise à sua filosofia e

²² Psicóloga. Psicanalista. Mestranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFil (UFT).

²³ Doutor em Educação (UFG). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPFFil (UFT).

a astúcia de Freud à sua própria.

Conforme aponta Simões (2011), para Wittgenstein, a situação analítica se circunscreve à busca da palavra mais adequada para exprimir um pensamento, enquanto a busca do filósofo passaria por apontar os erros gramaticais de forma característica, até que fosse possível reconhecê-los, através da expressão correta.

Wittgenstein buscou incessantemente desenvolver uma técnica de análise da linguagem enquanto elemento fundamental de uma investigação filosófica, chegando a reconhecer seus equívocos, assim como Freud, no desenvolvimento de suas teorias. No prefácio do seu *Investigações Filosóficas* (2022), Wittgenstein afirma ter cometido equívocos na construção da sua teoria sobre a linguagem, e abandona a *teoria da figuração*, que, segundo Simões (2008, p. 115-116) “baseava-se na ideia de que as únicas proposições dotadas de significado eram as que descreviam estados de coisas possíveis, portanto, concatenações de objetos – designativos de nomes”, admitindo a necessidade de recorrer a outro método de investigação, teoria que nomeou de *jogos de linguagem*. Conforme Simões (2008, p. 116) “suas investigações pautar-se-ão pela questão do uso que efetivamente fazemos da linguagem e seu novo lema será ‘Não pense, mas olhe!’”. E, para ilustrar a sua conclusão em relação às formas como a linguagem opera, recorre também ao modo como funcionam tais jogos (jogo de xadrez, jogo de futebol etc.).

Este trabalho busca demonstrar como a investigação filosófica por meio da análise gramatical da linguagem, proposta por Wittgenstein, poderia aproximar-se da forma como a escuta psicanalítica opera no par analista-analisando, assim como pensar nas possibilidades de contribuição para os avanços da técnica psicanalítica. Para isso, apresentaremos a história da constituição do método psicanalítico, concentrando-nos nas teorias de Sigmund Freud. Posteriormente,

examinaremos as considerações expostas na obra *Investigações filosóficas*, de Wittgenstein, concentrando-nos na análise do que o autor nomeou *jogos de linguagem e filosofia como terapia*. E, por fim, apontaremos os possíveis entrelaçamentos entre a *filosofia como terapia* e a técnica psicanalítica engendrada por Freud.

A TÉCNICA PSICANALÍTICA DE SIGMUND FREUD

Conforme conta Brandt (2017, p. 18), a psicanálise tem suas origens nos textos sobre hipnotismo e histeria, desenvolvidos por Freud a partir de seus estudos realizados durante uma estadia de seis meses, entre 1885 e 1886, no hospital de La Salpêtrière, em Paris, sob a orientação do professor Jean-Martin Charcot, que se dedicava a investigar a histeria e utilizava a hipnose como ferramenta terapêutica. Charcot buscava demonstrar a existência de um mundo inconsciente na histeria, acessível por meio da hipnose e relacionado à anatomia humana.

Quando retorna a Viena, Freud inicia a colaboração com o também médico Joseph Breuer²⁴, passando a se dedicar ao tratamento de pacientes histéricos, mulheres, em sua maioria (BRANDT, 2017). Esses pacientes apresentavam sintomas sem causa orgânica detectável, como enxaquecas, perda relativa ou total da visão, parestesias, dores variadas e problemas gástricos.

Nos *Estudos sobre a histeria* (1996e), Freud relata, em colaboração com o parceiro de trabalho Breuer, os resultados de suas incursões no atendimento a pacientes histéricas, ainda utilizando como técnica a hipnose:

Movidos por uma observação casual, há alguns anos investigamos, nas

²⁴ Josef Breuer (1842-1925), médico fisiologista austríaco, com quem Freud deu início às incursões na psicanálise.

mais diferentes formas e sintomas da histeria, o motivo, a ocorrência que suscitou pela primeira vez, frequentemente muitos anos atrás, o fenômeno em questão. Na grande maioria dos casos não conseguimos determinar esse ponto de partida pelo simples exame do doente, mesmo quando é bastante minucioso, em parte porque muitas vezes se trata de vivências cuja discussão é desagradável para os doentes, mas sobretudo porque eles realmente não se lembram, e muitas vezes não fazem ideia da conexão causal entre o evento desencadeador e o fenômeno patológico. Geralmente é necessário hipnotizar os doentes e despertar, durante a hipnose, as lembranças do tempo em que o sintoma apareceu pela primeira vez; então conseguimos expor de modo mais nítido e convincente aquela conexão (FREUD, 1996e, p. 16).

Ainda segundo Brandt (2017, p. 17), Breuer e Freud constatam que alguns pacientes, durante o estado de vigília, não reconhecem o que foi relatado durante a hipnose, o que aponta para a possibilidade de uma dupla consciência ou dois estados de consciência. Dessa forma, Breuer e Freud desenvolvem o conceito de *recalque*, e, por conseguinte, o conceito de *inconsciente*, assim descrito:

Usam o termo para designar o conjunto de registros psíquicos tornados inconscientes e mantidos nessa condição por ser insuportável a lembrança do evento traumático. [...] Portanto, um Inconsciente surge e atua continuamente, reprimindo o retorno da lembrança inconveniente e evitando que ela novamente invada a consciência. O termo alemão escolhido para designar o recalçamento, *Verdrängung*, do verbo *verdrängen*, tem sua melhor tradução como “empurrar para o lado” ou “desalojar”, pois significa literalmente desalojamento ou deslocamento, embora também possa significar repressão. [...]. Repressão por meio do mecanismo de empurrar para o lado aquilo que incomoda (BRANDT 2017, p. 17).

Outro avanço importante na constituição das teorias psicanalíticas e, portanto, do método psicanalítico, ainda utilizando como recurso a hipnose, é o *método catártico*, assim denominado em alusão ao termo *catarse*, palavra grega utilizada por Aristóteles para se

referir ao processo de purgação ou eliminação das paixões, fenômeno que os espectadores da tragédia experimentavam ao assistir a um espetáculo de teatro (ROUDINESCO; Plon, 1998). Trata-se de uma forma de conduzir o paciente a contar suas lembranças esquecidas, a falar de eventos traumáticos, através da hipnose, e, a partir da sugestão do psicoterapeuta, deixar de manifestar o sintoma (BRANDT, 2017, p.27).

Em meados de 1889-1890, a paciente [Frau] Emmy Von N. relata amnésia, sintoma que Freud supôs decorrer de suas tentativas de induzi-la a esquecer ou modificar suas lembranças, hipótese que alcançou resultado, mais adiante, no abandono da técnica de sugestão (BRANDT, 2017, p. 31).

Ainda nos *Estudos sobre a histeria* (1996e), Freud relata o tratamento de Lucy, momento este em que substitui as sessões de hipnose, do então método catártico, por conversas, com a intenção de analisar os sintomas em correlação com os eventos da vida de sua paciente. É a partir do caso clínico denominado “Fragmento da análise de um caso de histeria – caso Dora”, que Freud apresenta a nova terapêutica, a partir dos avanços introduzidos na obra *A interpretação dos sonhos* (FREUD, 1996b) com o propósito de apresentar uma técnica para a Psicanálise.

O atendimento de Dora constitui a realização primeira de como se realiza psicanálise. Nesse atendimento, Freud aplica o método de interpretar sonhos – lembrando que o sonho é um dos desvios por onde se pode fugir ao recalçamento – e aplica conjuntamente a análise de conteúdos que são obtidos por meio da associação livre. (BRANDT, 2017, p. 153)

Entre 1911 e 1915, Freud publica os “Artigos sobre a Técnica”, assunto que é pouco considerado, ao longo de sua obra. Em “Recordar, Repetir e

Elaborar”, artigo que se encontra no volume *O caso Schreber, Artigos sobre a Técnica e outros trabalhos* (1996f), Freud elucida que a técnica psicanalítica tem como regra fundamental a *associação livre*, momento em que o paciente é convidado a falar livremente tudo o que lhe vier à mente, sem omitir, censurar ou organizar os pensamentos. Esta regra é essencial para que o inconsciente se manifeste, permitindo ao analista identificar os conflitos internos, os desejos reprimidos e os padrões inconscientes que influenciam a vida do paciente. O analista, por sua vez, deve manter a *atenção flutuante*, termo criado por Sigmund Freud, em 1912, para designar a regra, segundo a qual, o psicanalista deve escutar seu paciente sem privilegiar nenhum elemento de seu discurso e propiciando que sua própria atividade inconsciente entre em ação (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 39).

Durante o *Quinto Congresso Psicanalítico Internacional*, realizado em Budapeste, em setembro de 1918, Freud leu um pronunciamento acerca dos métodos ativos da psicanálise, reforçando seu caráter dinâmico:

Como sabem, nunca nos vangloriamos da inteireza e do acabamento definitivo de nosso conhecimento e de nossa capacidade. Estamos tão prontos agora, como estávamos antes, a admitir as imperfeições de nossa compreensão, a aprender novas coisas e alterar os nossos métodos de qualquer forma que os possa melhorar. (FREUD, 1996g, p. 173)

Freud utiliza o exemplo do jogo de xadrez para comparar o momento inicial de uma partida às entrevistas preliminares, em psicanálise. Assim como no xadrez não é possível dominar a técnica apenas com instruções – a experiência no jogo, experimentando os diversos movimentos possíveis, faz-se necessária ao domínio da técnica – da mesma forma, não é possível aprender nos livros determinados movimentos de uma análise, pois cada caso é particular, é único. Acrescenta que esta lacuna na instrução só poderia ser preenchida

“por um estudo diligente dos jogos travados pelos mestres” (FREUD, 1996f, p. 139). A dificuldade em conhecer todos os movimentos possíveis e saber realizar *jogadas*, ou seja, fazer intervenções assertivas, só é possível aplicando as regras específicas de cada caso, observando as peculiaridades subjetivas determinadas pelo encontro sempre inaudito do par analista-paciente, conforme Freud enuncia:

A extraordinária diversidade das constelações psíquicas envolvidas, a plasticidade de todos os processos mentais e a riqueza dos fatores determinantes opõem-se a qualquer mecanização da técnica; e ocasionam que um curso de ação que, via de regra, é justificado possa, às vezes, mostrar-se ineficaz, enquanto outro que habitualmente é errôneo possa, de vez em quando, conduzir ao fim desejado. (FREUD, 1996f, p.139)

A partir de sua experiência na aplicação do método psicanalítico, Freud definiu que o elemento principal a ser suscitado no *jogo psicanalítico* é a *transferência*²⁵, conceito central da psicanálise.

Na história do movimento psicanalítico, chama-se técnica psicanalítica os procedimentos clínicos, terapêuticos e interpretativos de intervenção que permitem definir o quadro do tratamento psicanalítico. Ao lado da reflexão sobre a transferência, a contratransferência, a regra fundamental ou a abstinência, e no próprio interior das modalidades de aparecimento da análise didática e da supervisão, esse quadro é delimitado por regras tidas como técnicas. A duração das sessões, a duração da própria análise, o número de sessões por semana, o modo de intervenção (ativo ou passivo) do analista, a posição do analisando (deitado ou frente a frente), todas essas questões foram objeto de múltiplos debates, que sempre

²⁵ Termo progressivamente introduzido por Sigmund Freud e Sandor Ferenczi (entre 1900 e 1909), para designar um processo constitutivo do tratamento psicanalítico mediante o qual os desejos inconscientes do analisando concernentes a objetos externos passam a se repetir, no âmbito da relação analítica, na pessoa do analista, colocado na posição desses diversos objetos. (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 766-767).

conduziram à definição de novas maneiras de conduzir as análises conforme se estivesse lidando com crianças, com neuróticos ou psicóticos e com psicanalistas em formação, ou conforme se pertencesse a uma das grandes correntes do freudismo (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 750).

WITTGENSTEIN E A FILOSOFIA COMO TERAPIA

Conforme aponta Simões (2008), Wittgenstein inicia a obra *Investigações Filosóficas* utilizando-se de um trecho das *Confissões*, de Agostinho, ressaltando as consequências da concepção agostiniana da linguagem que, segundo o filósofo, seria um erro histórico classificar o aprendizado da linguagem a partir da ideia de que este se dá pelo aprendizado dos nomes. Então, essa seria, segundo Wittgenstein, “uma concepção primitiva acerca do modo como a linguagem funciona, na medida em que é descrita apenas em função de um pequeno segmento de tudo aquilo que poderíamos designar como ‘sistemas de comunicação’” (SIMÕES, 2008, p. 114). Assim, Wittgenstein parece utilizar desse exemplo da obra de Agostinho para demonstrar sua mudança de opinião em relação à concepção de linguagem proposta na sua obra mais importante, o *Tractatus Lógico-Philosophicus*, na qual propôs a *Teoria da figuração*, que se “baseava na ideia de que as únicas proposições dotadas de significado eram as que descreviam estados de coisas possíveis, portanto, concatenações de objetos – designativos de nomes” (SIMÕES, 2008, p. 116).

Simões (2008) elucida que o que interessa ao segundo Wittgenstein já não é mais a busca por uma suposta essência ou mesmo por uma forma lógica da linguagem; a partir daí, suas investigações em torno da linguagem se concentraram no uso que se faz dela, em seu contexto espaço-temporal e com o entendimento das regras dos *jogos de linguagem*.

No parágrafo 203, das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein afirma que “a língua é um labirinto de caminhos”, e, no parágrafo 203, aponta que é preciso pensar o estudo da linguagem em partes, como uma “terapia”, com a finalidade de dissipar a névoa da linguagem. Assim, critica a análise metafísica das palavras, acreditando que os problemas filosóficos devam desaparecer completamente, a partir do momento em que o significado metafísico das palavras deixar de ser o alvo da busca filosófica:

A real descoberta é a que me torna capaz de interromper o filosofar quando quiser. – Que dá descanso à filosofia, de modo que ela não é mais açoitada com perguntas que colocam a si mesma em questão. – Senão que se mostra agora, por exemplos, um método, e a série destes exemplos pode ser interrompida. — Problemas são resolvidos (dificuldades eliminadas), não um problema. Não há um método de filosofia, mas existem métodos, como se fossem diferentes terapias (WITTGENSTEIN, 2022, p. 108, §133).

O filósofo faz alusão às regras utilizadas nos jogos para explicar o funcionamento da linguagem:

Se mostrarmos a alguém a figura do rei no jogo de xadrez e dizemos “Este é o rei no xadrez”, não lhe explicamos com isso o uso desta figura – a não ser que ele já conheça as regras do jogo até este último ponto: a forma da figura do rei. A forma da figura de jogo corresponde aqui ao som ou à forma de uma palavra. Mas pode-se imaginar também que alguém tenha aprendido o jogo sem mais aprender as regras, ou sem formulá-las. Talvez tenha aprendido assistindo a um jogo de tabuleiro bem simples, e foi progredindo para os jogos sempre mais complicados. Também a este poderíamos dar a explicação: “Este é o rei” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 31).

Assim, o autor de *Investigações Filosóficas* assevera que, para fazermos uso da linguagem, é preciso que saibamos como jogar o seu jogo. É preciso experiência para o uso correto das palavras, pois “a

atuação não é simples aplicação de regras – as ações são suficientemente espontâneas ao ponto de não ficarem aprisionadas a tais regras”, explica Simões (2008, p. 117). Então, Wittgenstein define o que seriam os *jogos de linguagem*:

[...] são maneiras mais simples de usar signos do que as da nossa linguagem altamente complicada de todos os dias. Os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que a criança começa a fazer uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas [...]. Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece. Descobrimos atividades, reações, que são nítidas e transparentes (WITTGENSTEIN *apud* SIMÕES, 2008, p. 117).

Como bem observa Simões (2008), Wittgenstein avança e nos convida a pensar acerca da multiplicidade de práticas linguísticas utilizadas pelas mais diversas comunidades, a partir do uso que se faz da linguagem. Os jogos de linguagem funcionariam, portanto, como fragmentos do funcionamento linguístico dos envolvidos na comunicação. As diversas situações suscitariam formas de comunicação que dependem de certas regras, destacando que os jogos de linguagem são múltiplos e variados, apresentando apenas *semelhanças de família*:

Nossos jogos de linguagem claros e simples não são estudos preparatórios para uma regulamentação futura da linguagem, - não são, por assim dizer, aproximações preliminares, sem levar em conta o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem estão aí muito mais como *objetos de comparação*, os quais, por semelhança e dessemelhança, devem lançar luz nas relações de nossa linguagem. (IF, § 130)

Neste ponto, Condé (*apud* SIMÕES, 2008) nos adverte para o fato de que as semelhanças não constituem a identidade, uma uniformidade

linguística, pois podem variar dentro de um jogo, ou, nas palavras do filósofo austríaco:

Ao invés de indicar algo que seja comum a tudo o que chamamos linguagem, digo que não há uma coisa sequer que seja comum a estas manifestações, motivo pelo qual empregamos a mesma palavra para todas, - mas são aparentadas entre si de muitas maneiras diferentes. Por causa destes parentescos chamamos a todas de “linguagens” (WITTGENSTEIN *apud* SIMÕES, 2008, p. 120).

Wittgenstein (*apud* ALMEIDA, 2007) elucida que “só no fluxo da vida as palavras têm significado”, destacando as *formas de vida*, expressão que, segundo Simões (2008), o autor cita apenas em cinco momentos da obra, e esclarece que ela tem função importantíssima para a compreensão do conceito de *jogos de linguagem*, pois falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma *forma de vida*. Esse conceito, Wittgenstein teria desenvolvido sob a influência dos autores E. Spranger e O. Spengler (CARVALHO, 1999), que utilizam a expressão “linguagem no seio da cultura”, o que indica que cada cultura possui regras de linguagem específicas que dependem das idiossincrasias de um povo, de uma classe, de um grupo.

FILOSOFIA COMO TERAPIA E A TÉCNICA PSICANALÍTICA

Para a construção de suas teorias psicanalíticas, incluindo a sua respectiva técnica, foi preciso que Freud amargasse alguns equívocos por não saber ainda como *jogar/atuar* nas mais diversas situações, no âmbito das análises que conduzia. Ele alerta os interessados em exercer a psicanálise acerca de precauções a serem tomadas antes do início do tratamento ou posturas a serem evitadas de largada, ou seja, na *abertura do jogo*, capazes de comprometer a possibilidade de um tratamento analítico potencialmente eficaz:

Longos debates preliminares antes do início do tratamento analítico, tratamento prévio por outro método, e também conhecimento anterior entre o médico e o paciente que deve ser analisado, têm consequências desvantajosas especiais, para as quais se tem de estar preparado. Elas resultam em o paciente encontrar o médico com uma atitude transferencial já estabelecida e que o médico deve, em primeiro lugar, revelar lentamente, em vez de ter a oportunidade de observar o crescimento e o desenvolvimento da transferência (FREUD, 1996f, p.141).

Além de alertar os postulantes a analistas acerca da natureza da neurose, “que tem suas raízes em estratos psíquicos nos quais o conhecimento intelectual da análise ainda não penetrou” (FREUD, 1996f, p. 141), referindo-se, provavelmente, às análises didáticas²⁶, Freud facilita o *jogo* aos iniciantes tratando as regras relacionadas a dinheiro e a tempo. Destaca a necessidade de esclarecer ao paciente que “a psicanálise é sempre questão de longos períodos de tempo” (FREUD, 1996f, p. 141) ainda nas entrevistas preliminares, a fim de que o paciente tenha ciência de sua escolha pelo método. Menciona também as faltas, a interrupção do tratamento e seus efeitos no processo, dentre outros pormenores:

Abreviar o tratamento analítico é um desejo justificável, e sua realização, como aprendemos, está sendo tentada dentro de várias orientações. Infelizmente, opõe-se-lhe um fator muito importante, a saber, a lentidão com que se realizam as mudanças profundas da mente – em última instância, fora de dúvida, a ‘temporalidade’ de nossos processos inconscientes (FREUD, 1911-1913, p. 145).

Sobre esse ponto, faz-se necessário retomarmos os *jogos de linguagem*, de Wittgenstein, quando este desenvolve o conceito de *filosofia como terapia*, pois, nesse aspecto, o compatriota de Freud

²⁶ Termo empregado a partir de 1922 e adotado, em 1925, pela International Psychoanalytical Association* (IPA), para designar a psicanálise de quem se destina à profissão de psicanalista. Trata-se de uma formação obrigatória (ROUDINESCO; PLON, 1998, p.17).

também apresenta os resultados de sua busca por um método de analisar a linguagem, através da parcimoniosa busca por desvencilhar-se dos problemas instaurados por equívocos, conforme explica Simões (2008, p. 149): “a função terapêutica da filosofia trata de livrar o filósofo de seus problemas e essa libertação se dá pela tomada de consciência da gramática de nossas palavras e das regras de seu emprego; o trabalho filosófico se apresentará como uma consideração gramatical”. Mais uma vez, é importante conhecer as regras do *jogo*, ou seja, a gramática da linguagem, destacando os seus usos. Dessa forma, podemos pensar em uma articulação da psicanálise com a *filosofia como terapia*, proposta por Wittgenstein, partindo da seguinte afirmação:

Todo aquele que espera aprender o nobre jogo de xadrez nos livros, cedo descobrirá que somente as aberturas e os finais de jogos admitem uma apresentação sistemática exaustiva e que a infinita variedade de jogadas que se desenvolvem após a abertura desafia qualquer descrição desse tipo. Esta lacuna na instrução só pode ser preenchida por um estudo diligente dos jogos travados pelos mestres. As regras que podem ser estabelecidas para o exercício do tratamento psicanalítico acham-se sujeitas a limitações semelhantes. (FREUD, 1996f, p. 139).

Com essas afirmações, Freud introduz um dos principais artigos de uma das suas poucas obras destinadas especificamente a tratar questões referentes à prática da psicanálise. Os artigos foram reunidos e publicados como “Artigos sobre a técnica” (FREUD, 1996f), para apresentar aos interessados em exercer a psicanálise as regras do que ele chamou “jogo”: a técnica psicanalítica, que se confunde com a própria ética da psicanálise.

Conforme aponta Almeida (2007), embora Wittgenstein tenha admitido, em 1938, em uma anotação no seu caderno (MS 158, p.34-r): “Eu não estou lhe ensinando nada; eu estou tentando persuadi-lo a fazer algo. O que nós fazemos é muito mais parecido à psicanálise do que

você poderia dar-se conta" (WITTGENSTEIN, 2000), chegou a ficar furioso, ao se deparar com uma sugestão de que "na sua concepção, a filosofia era uma forma de psicanálise", publicada num artigo de divulgação da filosofia britânica, em 1946, dizendo que isso não passava de uma confusão, pois se tratava de técnicas diferentes. Almeida aponta ainda uma observação de Bouwsma (*apud* ALMEIDA, 2007) acerca de uma monografia de Wittgenstein apresentada à Universidade de Cambridge, em que mais da metade do conteúdo evidenciava as semelhanças entre a psicanálise e a filosofia. Mais adiante, Almeida apresenta as supostas razões que talvez tenham suscitado o incômodo de Wittgenstein em relação a considerar a psicanálise como referencial para a sua filosofia: criticava o método engendrado por Freud, apontando suas interpretações como "pseudo explicações fantásticas", considerando Breuer como o "germe, a originalidade" da psicanálise, pois abstinha-se de sucumbir às ideias meramente hipotéticas, como Freud fazia. Por outro lado, saber seu método comparado à técnica psicanalítica de Freud, o confrontava com uma característica que observara em si mesmo: a ideia de que Freud e ele possuíam uma originalidade mais fecunda que genuína. Essas críticas ao modo de Freud operar a psicanálise se assemelham aos apontamentos de alguns psicanalistas sucessores de Freud. Destaque para Jacques Lacan (1964), que critica a fixação de Freud por revelar, em suas interpretações, significados ocultos.

Simões (2011) assinala que Wittgenstein, em suas *Investigações Filosóficas*, revela que é tarefa da filosofia apontar os limites da linguagem distinguindo diferentes usos de cada palavra, pois removendo-a de seu contexto original, ela adquire um significado diferente. É o caso da ambiguidade da palavra *porque*, apontada por Wittgenstein, no *Caderno Azul* (1933-1934):

A ideia de uma causa múltipla, adotada por Freud, denuncia que

estamos no campo da série de razões; é uma forma de admitir que “poderia ser de outro modo”. No entanto, impulsionado por seu determinismo, Freud considera que a psicanálise trabalha no terreno das causas. Wittgenstein tenta mostrar que causa e motivo obedecem a gramáticas diferentes e que Freud, ao tratar os motivos como causas, criou uma série de confusões que não são sem consequências para a prática da psicanálise (CARVALHO *apud* SIMÕES, 2011, p. 27-28).

Simões nos adverte que, para Wittgenstein, a explicação freudiana trata, na verdade, de uma estética, pois a explicação de uma análise é baseada na concordância do analisando com as interpretações que o analista lança, por exemplo, acerca dos elementos de um sonho. É uma exposição de comparações “como em estética, as coisas são colocadas uma ao lado da outra, de forma a exibir certas características [...] há razões para um sonho” (WITTGENSTEIN *apud* SIMÕES, 2011), “Rigorosamente falando, uma explicação estética apenas descreve a coisa, não diz o que ela é. Trata-se de uma atividade que é ao mesmo tempo descritiva e constitutiva de seu objeto, no sentido em que se destina a fazer ver alguma coisa [...]” (SIMÕES, 2011, p. 29).

Simões (2011) esclarece ainda que, para Wittgenstein, “a psicanálise é um meio do qual dispomos para satisfazer nossa necessidade fundamental e legítima de significar as coisas”. E a psicanálise exerce muito bem o seu poder de persuasão, ao “percorrer uma cadeia de razões”: “como ele não sabe onde parar, formula uma hipótese causal, denunciando uma grande confusão feita entre ciência e estética” (SIMÕES, 2011, p.30)

Wittgenstein apontava que o problema das explicações que Freud oferece é que tinham grande probabilidade de serem aceitas como verdade devido ao poder de persuasão da psicanálise, principalmente por justificar a não aceitação de uma explicação como resistência por parte do analisando. A resistência seria da ordem do inconsciente:

O que é difícil separar, segundo a perspectiva de Wittgenstein, é esta disposição à associação livre, que cria as condições para a interpretação analítica, da disposição para aderir a uma determinada proposição como verdadeira, uma vez que seríamos constituídos por uma tendência quase instintiva de aderir àquilo que se apresenta como sendo a explicação de algo (CARVALHO, 1999, p. 25).

Carvalho (1999) conclui que a crítica wittgensteiniana a Freud consiste na maneira de ver e não em um debate no campo das ideias. Ainda segundo Carvalho (1999), as críticas de Wittgenstein seriam fruto de sua leitura dos textos de Freud escritos entre 1900 e 1905: *A Interpretação dos Sonhos*, *A Psicopatologia da Vida Cotidiana* e *Os Chistes e sua Relação com o Inconsciente*. São textos em que Freud aponta para a hipótese do inconsciente, comprovada pela escuta de seus pacientes e localiza nele formas de manifestação de algo que poderia ser captado em fenômenos comuns da vida cotidiana, como sonhos, atos falhos e chistes. Além disso, a irmã de Wittgenstein havia sido analisanda de Freud, e, com ela, o filósofo austríaco costumava trocar ideias sobre os sonhos, o que pode ter proporcionado ocasiões para que debatessem sobre psicanálise. Portanto, há que se deduzir que o material de pesquisa da obra de Freud seria insuficiente para alcançar os avanços da técnica, inclusive os descritos neste estudo, mas, ainda assim, os apontamentos lançados pelo autor das *Investigações Filosóficas* podem ter servido como referencial ou mesmo como motivação para lançar mão de uma outra maneira de escutar o sujeito, que é possível verificar nas diversas linhagens da psicanálise.

Ao mesmo tempo, é possível pensar que Wittgenstein parece ter se antecipado em alguns pontos, percebendo a determinação psíquica elencada por Freud como uma maneira rígida de interpretar os dizeres de seus analisandos. O que Freud demonstrou, ao longo do desenvolvimento de suas teorias psicanalíticas, é que, talvez, de alguma

forma, ele tenha mais se aproximado do que se distanciado da proposta do segundo Wittgenstein, pois já havia ali a hipótese de um inconsciente que precisava dizer algo. No início das especulações psicanalíticas, Freud descrevia fenômenos e talvez exagerasse, não como psicanalista, mas ainda como médico, que busca as razões e as causas de um adoecimento, enquanto o psicanalista se preocupa mais em escutar o inconsciente e, portanto, o sujeito que surge a partir dessa escuta.

Quando lança mão das metáforas e da ideia de deslocamento e condensação nos sonhos, Freud ousadamente analisa seus próprios sonhos, chistes e atos falhos, apresentando os mecanismos que mantinham uma neurose. Admitiu que se equivocará, em algumas situações analíticas, como no emblemático *Caso Dora*, por ter se antecipado interpretando um sonho. Dora não aceitou a interpretação, e deu por finalizado o tratamento.

Wittgenstein apresenta uma ferramenta de investigação filosófica que privilegia a descrição da linguagem, em detrimento da explicação:

O certo era que nossas considerações não podiam ser considerações científicas. A experiência 'de que se pode, contra o nosso preconceito, pensar isto ou aquilo' – seja o que for que isto signifique – não podia nos interessar. (A concepção pneumática do pensar.) E não devíamos propor nenhuma teoria. Não pode haver nada hipotético em nossas observações. Toda explicação tem que sair e colocar só a descrição no seu lugar. E esta descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos. Estes, é claro, não são empíricos, mas são resolvidos mediante um discernimento sobre o modo de funcionamento da nossa linguagem, e de uma maneira que este seja reconhecido: contra um impulso a não compreendê-lo. Estes problemas são resolvidos não pela apresentação de novas experiências mas pela composição do que é há muito conhecido. A filosofia é uma luta contra o feitiço da nossa compreensão pelos meios da nossa linguagem (WITTGENSTEIN, IF,

parágrafo 109).

E, logo no parágrafo seguinte, arremata: “A linguagem (ou o pensar) é algo singular” – isto se comprova como uma superstição (não um erro!), ela mesma provocada por ilusões gramaticais. E sobre estas ilusões, sobre os problemas, recai agora o páthos. (WITTGENSTEIN, IF, parágrafo 110).

Wittgenstein avança, apontando que a má interpretação das formas de linguagem pode gerar problemas com caráter de profundidade e inquietações que persistem enraizadas. Alerta para erros que aparecem na forma de certeza: “Mas é claro que isto tem que ser assim!”, em relação ao significado de algo. Lacan, na aula de 16 de novembro de 1953, do seu Seminário *Os escritos técnicos de Freud* (1986), assevera que o objetivo da análise é atingir o ponto extremo da dialética do reconhecimento existencial – de quem se trata o sujeito, ou sobre o poder do analista afirmar *Tu és isto* – ideal que nunca é, de fato, atingido. Freud admite o caráter mais aberto à revisão e é nesse sentido que se deve pensar acerca da técnica psicanalítica: na sua permanente capacidade de renovação. Para isso, vai buscar empréstimos na arte, na filosofia, na análise do discurso, na linguística, na antropologia e mesmo na matemática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora não tenha especificamente se dirigido aos psicanalistas, mas aos filósofos, é possível considerarmos os ensinamentos do segundo Wittgenstein como potenciais para pensarmos a escuta psicanalítica, privilegiando a descrição, ao invés da apresentação de explicações, pois estas poderiam atrapalhar o processo analítico. Ainda que Freud tenha se antecipado em algumas das interpretações e explicações dos sintomas apresentados por seus pacientes, o que ele

prescreve, no artigo “Recordar, repetir e elaborar” (1996f) é justamente para que o analisando possa alcançar o momento de elaborar seu sintoma, devendo, para tanto, percorrer um caminho longo, repetindo ditos, até que seja possível elaborar e, quiçá, ressignificar seu sofrimento. E por que não pensarmos que uma psicanálise também poderia se fazer como uma investigação da filosofia de cada sujeito que se propõe a contar sua história? Seria uma filosofia única, do indivíduo, baseada nas *formas de vida* dadas, como o analisando caminha pelo mundo, com que representações ele chega, como nomeia as peculiaridades de sua vida, de seu sofrimento e com quais possibilidades de novas gramáticas, novas formas de significar seu sofrimento e sua história ele poderia se deparar.

A filosofia da linguagem pode ser tomada como uma ferramenta da técnica psicanalítica, a partir da escuta do que não se sabe, um exercício de descrição da palavra em seus usos. Além disso, o conceito de *função terapêutica da linguagem*, engendrado por Wittgenstein, nas suas *Investigações Filosóficas*, pode constituir um referencial epistemológico a ser largamente aproveitado para pensar a escuta psicanalítica e a sondagem da cadeia significante que opera a sintomática de cada paciente, a partir dos desdobramentos que a técnica psicanalítica alcançou, influenciada pelo estruturalismo e pela linguística de Saussure²⁷.

Nesse sentido, Lacan avança ao pensar a psicanálise como análise do discurso, quando afirma a necessidade de se priorizar a escuta dos significantes no seu uso, o que vai ao encontro do que o autor das *Investigações* nomeou *formas de vida*, ou seja, as idiossincrasias de cada paciente no que concerne ao seu lugar no mundo: história de

²⁷ Ferdinand de Saussure, considerado o pai da linguística moderna, é mais conhecido por sua obra *Curso de Linguística Geral*, publicada postumamente em 1916 por seus alunos Charles Bally e Albert Sechehaye. (FARACO, 2005)

vida, país, cultura, sua língua, grupos, condição socioeconômica, vulnerabilidades, cor, orientação sexual, idade, visão de mundo etc. Essa escuta que prioriza a diferença, que perscruta tanto as regras sociais, culturais, econômicas, de faixas etárias, regras de toda ordem, pode ser facilitada se o analista se debruçar para conhecer as regras do jogo, para direcionar e manejar a transferência que toda análise pressupõe. Ademais, o método ofertado por Wittgenstein fornece ferramentas – a linguagem observada e analisada nos seus usos, a partir do referencial *formas de vida* – a uma questão que vem surgindo com mais evidência no cenário psicanalítico atual: a urgência em se formarem analistas dispostos a participar do movimento de descolonização²⁸ da psicanálise. Para isso, uma nova historicização dos povos e da geopolítica se faz prioridade, repensando a teoria, suscitando novas organizações e movimentando as peças do jogo da linguagem da psicanálise.

²⁸ Processo de libertação dos povos que foram historicamente dominados pelo colonialismo. Esse conceito vai além da independência política, abrangendo também aspectos econômicos, culturais e epistemológicos, ou seja, a libertação das estruturas coloniais que ainda permanecem após o fim do domínio formal. (FANON, 1968)

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, João José Rodrigues Lima de. Persuasão antes que convencimento: apontamentos sobre Wittgenstein e a psicanálise. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 30(2): 53-74, 2007.

BRANDT, Juan Adolfo. *A psicanálise de Freud explicada*. São Paulo: Zagodoni, 2017.

BOUQUET, Simon. *Introdução à leitura de Saussure*. 9 ed. Trad. Carlos A. L. Salum; Ana Lúcia Franco. São Paulo: Cultrix, 2004.

CARVALHO, Frederico Zeymer Feu de. *O fim da cadeia de razões: Wittgenstein, crítico de Freud*. Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguística Histórica: Uma Introdução ao Estudo da História das Línguas*. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.

FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FREUD, Sigmund. (1914-1916/1996). *A História do Movimento Psicanalítico, Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos*. Trad. J. Salomão. Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 14). Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, Sigmund. (1900). *A interpretação dos sonhos*. Trad. J. Salomão. Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 4). Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

FREUD, Sigmund. (1920). *Além do princípio do prazer*. Trad. J. Salomão. Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 18). Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

FREUD, Sigmund. (1910/1996). *Cinco lições de Psicanálise, Leonardo da*

Vinci e outros trabalhos. Trad. J. Salomão. Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 11). Rio de Janeiro: Imago, 1996d.

FREUD, Sigmund. (1893-1895/1996). *Estudos sobre a Histeria*. Trad. J. Salomão. Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 2). Rio de Janeiro: Imago, 1996e.

FREUD, Sigmund. (1911-1913/1996). *O caso Schreber, Artigos sobre a Técnica e outros trabalhos*. Trad. J. Salomão. Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 12). Rio de Janeiro: Imago, 1996f.

FREUD, Sigmund. (1917-1918/1996). *Uma Neurose Infantil e outros trabalhos*. Trad. J. Salomão. Edição *standard* brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. (Vol. 17). Rio de Janeiro: Imago, 1996g.

LACAN, Jacques. (1953-1954). *O Seminário, Livro 1: Os Escritos Técnicos de Freud*. Trad. Betty Milan. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

LACAN, Jacques. (1964) *O Seminário, Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

LACAN, Jacques. (1972-1973). – *Seminário 20. "Mais, ainda"*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o problema da verdade*. Belo Horizonte: Argmentvm, 2008.

SIMÕES, Eduardo. Ciência ou Estética? Wittgenstein e as implicações linguísticas em torno da Psicanálise freudiana. *Argumentos*, Ano 3, nº.6, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 9 ed. Trad. Marcos G, Montagnoli. São Paulo: Vozes, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas: Philosophische untersuchungen* (livro eletrônico); apresentação, tradução e notas João José Rodrigues Lima de Almeida. Curitiba: Horle Books, 2022.

Capítulo 5

TEORIA, FIGURAÇÃO E A TOTALIDADE DO MUNDO: AS CONCEPÇÕES DE EINSTEIN E DE WITTGENSTEIN ACERCA DA CIÊNCIA FÍSICA

Larissa Vargas de Freitas²⁹
Vinícius Carvalho da Silva³⁰

INTRODUÇÃO

A relação entre filosofia e física é fruto de grande discussão. De um lado temos nomes como Stephen Hawking, defendendo que a filosofia em nada agrega para a física, chegando inclusive a alegar que a “filosofia está morta”, por outro lado, temos nomes como o físico Carlo Rovelli que defende uma relação de codependência entre filosofia e física. Neste sentido, o físico aponta em seu texto *Physics Needs Philosophy/Philosophy Needs Physics*, sobre este crescente discurso anti filosófico cada vez mais presente entre os físicos, assim como um discurso anti científico presente nos departamentos de filosofia. Destarte, para Rovelli a relação entre ciência e filosofia é um fator fundamental para o bom desempenho das teorias, tanto no âmbito da física, como da filosofia. Neste sentido concordamos com essa visão de Rovelli. Ora, não é necessário olharmos para longe na história da ciência, e da filosofia, para encontrarmos importantes figuras que ratificam essa argumentação, como por exemplo Albert Einstein, que sendo um renomado físico, também protagonizou importantes debates

²⁹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFI) da Universidade Federal do Tocantins - UFT

³⁰ Doutor em Filosofia (UERJ), professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS) e professor colaborador do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFT

filosóficos.

Para ele o objetivo da ciência era o de chegar a uma compreensão tão completa quanto possível das experiências sensíveis em toda sua variedade e sua interconexão lógica (EINSTEIN, 1936), formando uma imagem unificada do mundo. Destarte, a teoria física deve descrever a realidade, independente de conseguirmos observá-la ou não. Esta procura de Einstein, o levou a conclusão de que a melhor forma de descrever a natureza, seria através de um princípio formal e universal.

Gradualmente perdi as esperanças de descobrir leis verdadeiras através dos esforços construtivos, baseados em fatos conhecidos. Quanto mais me dedicava a esse objetivo, mais me convencia de que só a descoberta de um princípio formal e universal poderia levar a resultados seguros e positivos. (EINSTEIN, 2019, p. 56)

A busca de Einstein pela unificação o levou para a teoria da relatividade geral. No entanto, para ele ainda faltava uma teoria que integrasse também o mundo subatômico. Essa dificuldade reforçou nele uma postura crítica quanto à interpretação de Copenhague da mecânica quântica. Tal interpretação tinha como principal defensor Niels Bohr, que participou de grandes debates com Einstein, na medida em que discordava do caráter probabilístico e antirrealista da mecânica quântica. Contudo, ele acreditava que a mecânica quântica era uma teoria incompleta.

Outro exemplo que demonstra essa relação recíproca entre filosofia e física proposta por Rovelli, é o de Ludwig Wittgenstein, um filósofo austríaco muito conhecido por seu trabalho na área da lógica e filosofia da linguagem, sabemos que ele foi influenciado pela leitura de textos de físicos como Heinrich Hertz e Ludwig Boltzmann, sobretudo na elaboração de sua teoria da figuração. Desta maneira, buscaremos destacar sobretudo a concepção de teoria científica wittgensteiniana que fugindo do convencionalismo realista ou antirrealista, pensa as

proposições da ciência como uma figuração da realidade. Neste sentido, notamos pontos de divergência e convergência em suas concepções de ciência. Diferente de Einstein que acreditava que a ciência era um refinamento do pensamento comum, e que defendia uma certa “evolução” da ciência, para Wittgenstein, não existe uma teoria que se sobressaia à outra, desta forma, a descrição de gravidade em Newton seria tão válida quanto a de Einstein, pois são diferentes representações da natureza.

Desse modo, procuraremos demonstrar os diferentes pontos de vista acerca da ciência e em como ela deve descrever a natureza. Para tanto, estudaremos Albert Einstein, cujo pluralismo epistemológico utilizado por ele ao longo de sua carreira, proporciona uma série de discussões. Além do mais, não acreditamos que o realismo de Einstein seja um tipo de realismo ingênuo. Wittgenstein, por outro lado, apontando para uma espécie de terceira via para a discussão acerca do realismo e antirrealismo, propõe as proposições da ciência enquanto figuração da realidade.

EINSTEIN, UM FÍSICO FILÓSOFO

Albert Einstein, foi um dos mais importantes físicos do séc. XX e, ao longo de sua carreira, também se destacou por seus importantes questionamentos para a filosofia da ciência, afirmando por diversas vezes a importância de o cientista recorrer à filosofia. Einstein integra uma tradição de físicos que mantinham um diálogo direto com a filosofia, considerando-a inseparável da física. Lehner (2011) destaca a importância da confirmação de suas previsões sobre a deflexão gravitacional da luz, embora Einstein tenha sido criticado pela complexidade matemática e pela dificuldade de intuição de sua teoria. Essas características, no entanto, foram fundamentais para que Einstein investigasse os fundamentos e métodos da Física, resultando

na produção de artigos filosóficos significativos.

A postura filosófica de Einstein sempre foi fruto de grande debate entre os historiadores e filósofos da ciência que, por muitas vezes, apontavam-no como um positivista lógico, durante a juventude, já que Einstein enfatizou em suas *Notas Autobiográficas* (1982) que as leituras de Ernst Mach e David Hume foram imprescindíveis para o desenvolvimento de sua teoria da relatividade. Além do mais, ele abandona axiomas a respeito do caráter absoluto do espaço e tempo. Contudo, Holton (1968) defende que, por volta de 1915, Einstein rompe com o positivismo e adota uma postura mais realista, pois a relatividade geral necessitava de uma ontologia.

Por outro lado, o Einstein da maturidade, é apontado como um realista ingênuo, incapaz de compreender o caráter indeterminístico da mecânica quântica. Esta visão sobre Einstein se popularizou sobretudo após o argumento do paradoxo Einstein-Podolsky-Rosen (EPR, 1935) que utiliza a realidade como principal ponto de argumentação contra a interpretação de Copenhagen da mecânica quântica. Tanto que, no ano seguinte, Einstein publica um artigo intitulado *Física e Realidade* no qual ele apresenta os mesmos argumentos do EPR de forma mais simples. “[...] a mecânica quântica não parece apta a nos fornecer um alicerce útil da Física: chega-se a contradições quando se aceita a descrição quântica como uma descrição *completa* de sistemas físicos individuais e de processos”³¹ (EINSTEIN, 1936, p 96).

Neste sentido, Einstein acreditava que a mecânica quântica era uma teoria incompleta, pois não era capaz de descrever sistemas individuais, mesmo tendo evidências da realidade física desses sistemas. Desta forma estão presentes na argumentação de Einstein

³¹ Publicado originalmente no *Journal of the Franklin Institute* 221, 313-347 (1936). Tradução de Sílvia R. Dahmen, Rev. Bras. Ensino Fís. 28 (1) • 2006

princípios de causalidade, realidade e determinabilidade. Apesar de todo o debate³², esta interpretação da mecânica quântica continuou firme, trazendo a Einstein a imagem de um certo conservadorismo epistêmico. Neste ponto, acreditamos que a imagem criada sobre Einstein “[...] do velho revolucionário que matou o espaço e o tempo absolutos” e que “agora tornou-se conservador, agarrando-se teimosamente a suposições metafísicas antiquadas” (LEHNER, 2011, p. 187) é um tanto quanto errônea, pois acreditamos que primeiro, Einstein sempre foi realista, inclusive em sua juventude enquanto leitor de Mach e Hume e, em segundo, que o seu realismo não era ingênuo.

Notamos o compromisso de Einstein com a realidade desde os artigos do seu *annus mirabilis*, a exemplo do artigo sobre o efeito browniano, que seria fundamental na expressão de seu realismo de entidades no caso de moléculas e átomos. Já nos primeiros artigos de Einstein, ele utiliza do método dedutivo, distanciando-se do indutivista empirista. Neste sentido, em 1919, ele publica um artigo intitulado *Indução e Dedução na Física*, onde argumenta que o método indutivo não representa grande papel na elaboração da teoria física, pois sem uma carga teórica previamente assumida o pesquisador não tem capacidade de elaborar uma teoria.

O progresso realmente grande da ciência natural surgiu de uma maneira que é quase diametralmente oposta à indução. A compreensão intuitiva dos aspectos essenciais do enorme complexo de fatos leva o pesquisador a construir uma ou várias leis fundamentais hipotéticas. A partir da lei fundamental (sistema de axiomas), o pesquisador extrai as suas consequências, de maneira tão completa quanto possível, por um método puramente lógico-dedutivo. (EINSTEIN, 2005, p. 663)

Não devemos considerar o Einstein um “empirista”. A ideia é que os

³² Para maior aprofundamento indicamos: Freire Junior, Olival. *O centenário debate sobre a interpretação e os fundamentos da Física Quântica*, RBECM, Passo Fundo, v. 4, edição especial, p. 1047-1066, 2021

conceitos, frutos da intuição, possam explicar a realidade do mundo sensível. Para Einstein essa conexão entre os conceitos básicos do pensamento comum (Mundo racional) com os complexos de experiências sensoriais (Mundo sensorial) só pode ser compreendida de modo intuitivo. Esse argumento em prol de um dedutivismo, também chama atenção para o fato de as teorias físicas partirem de um pressuposto metafísico. Neste sentido, Gurgel e Pietrocola (2011) pontuam que, apesar de propor um livre pensamento, Einstein buscará deixar claro que suas ideias diferem do idealismo, pois ele não abandona uma postura realista.

Já no positivismo aos moldes de Ernst Mach, as entidades inobserváveis não são consideradas reais, sendo tão somente um instrumento de cálculo. No entanto, Einstein acreditava na realidade física das entidades e “[...] é claro que os avanços fundamentais que Einstein conseguiu realizar, em 1905, dependeram do modo crucial de sua forte adesão a uma crença em realidades físicas [...]” (PENROSE, 2005, p.14).

Ao passo em que entendemos Einstein um realista desde sua juventude, negando o positivismo e o empirismo de Hume e Mach, então podemos nos perguntar onde entra essa influência que Einstein cita em suas *Notas Autobiográficas* de Mach e Hume. Neste sentido, acreditamos que essa influência se refletiu na atitude crítica, antidogmática de ambos, já que eles procuram romper com importantes pressupostos. No caso de Hume com a causalidade e, no caso de Mach, com o espaço absoluto. Desta forma, a atitude filosófica desses pensadores foi fundamental para que Einstein pudesse romper com o caráter absoluto do espaço e tempo.

Tanto os positivistas lógicos, quanto os defensores da interpretação de Copenhagen da Mecânica Quântica, gostavam de rotular esta posição

de “realismo ingênuo”, implicando mais uma vez que isto significava um apego a ideias ultrapassadas sobre a possibilidade do conhecimento científico. Mas esta rejeição ignorava que Einstein, o estudante entusiasta de Hume, Mach e Poincaré, certamente não era ingênuo quando se tratava da epistemologia da ciência. Ele aprendera, há tempos, a lição do empirismo e positivismo de que ciência não é simplesmente uma imagem do “mundo lá fora”; e não esqueceu esta lição em sua velhice[...]. (LEHNER, 2011, p. 188)

Einstein gostava de se intitular como um “oportunista epistemológico”, portanto, ele sabia se apropriar de diferentes epistemologias a fim de justificar seu ponto de vista, pois o físico deveria recorrer a filosofia em momentos de crise em sua teoria. Tendo em vista isso, é mais fácil entender por que existem tantos pontos de vistas diferentes sobre a filosofia de Einstein.

Fine (1986), sugeriu que o realismo de Einstein não é uma tese epistemológica acerca da conexão entre a ciência e a realidade independente do pensamento, mas sim uma tese metodológica acerca da estrutura interna da ciência e a seleção de sua metodologia adequada. Desta forma, o realismo de Einstein seria um conjunto de requisitos para uma teoria fundamental satisfatória. Esta teoria deveria falar sobre objetos independentes de observação, representá-los em um quadro espaço-temporal, e deveria compor-se de leis deterministas. Einstein aponta a ciência como um refinamento do pensamento comum, em *Física e Realidade*, por esse motivo, o físico deve também debruçar-se sobre a natureza do pensamento comum. O objetivo da Ciência é, em primeiro lugar, a mais *completa* compreensão conceitual de experiências sensíveis em toda sua variedade e sua interconexão lógica. O físico pretende atingir este objetivo *através do uso de um mínimo de conceitos e relações primárias* (EINSTEIN, 1936). Neste trecho de *Física e Realidade*, notamos que Einstein não está ingenuamente preocupado em postular uma realidade, ele busca uma compreensão

da experiência, através do método mais simples possível.

Pode-se chamar a essa exigência de o realismo metodológico de Einstein, tendo em mente que não tem muito a ver com o realismo epistemológico com o qual os filósofos têm se preocupado. O fundamento desse princípio metodológico não é o fato de que a Física é, em qualquer sentido, ingenuamente realista, uma ‘imagem da realidade’, mas sim uma teoria de invariantes, cujo objetivo é construir uma estrutura simples e coerente por trás da multidão vertiginosa de fenômenos. (LEHNER, 2011 p. 195)

De acordo com Silva (2024, p.197) “em *Física e Realidade* o físico filósofo sustenta que o objetivo da ciência, em sua luta por unidade, é chegar a uma compreensão, na medida em que isto for possível, da ‘unidade lógica do mundo’ (EINSTEIN, 2017, p. 68)”. É pela conquista da unidade do real que também se alcança a totalidade do mundo, pois para Einstein, Unidade e Totalidade estão inextricavelmente associadas. É pelo Uno que o Todo pode ser compreendido. Mas se não podemos alcançar o Uno-em-si, isto é, se uma descrição completa e definitiva da realidade não nos é possível, como podemos chegar a essa unidade pretendida? Pela teoria física – isto é, pela “*Theoria*” no sentido grego, uma “visão” ou “imagem lógica do mundo”. Por isso, conforme Silva “o físico elabora sua teoria como uma espécie de ‘símile’ lógico do real, isto é, busca fazer da teoria um sistema lógico capaz de refletir, ainda que de modo aproximado, essa unidade lógica do mundo” (SILVA, 2024, p. 197). Para que isso seja possível, o físico deve “representar a multiplicidade de conceitos e proposições próximos da experiência como teoremas, logicamente deduzidos e pertencentes a uma base, a mais estrita possível, de conceitos e relações fundamentais, que possam, eles próprios, ser livremente escolhidos (axiomas)” (EINSTEIN, 2017, p. 69).

A FILOSOFIA DA CIÊNCIA DO *TRACTATUS*

Outro importante nome que destacamos é Ludwig Wittgenstein, filósofo austríaco, e um dos principais pensadores da chamada virada linguística da filosofia do séc. XX. Convém destacar que antes de estudar filosofia, Wittgenstein estudou engenharia aeronáutica e após se interessar pelos problemas de fundamentação da matemática acaba por mudar de área. Simões (2011), ainda destaca que as influências dos físicos Heinrich Hertz (1857-1894) e Ludwig Boltzmann (1844-1906), presentes nas obras do filósofo, não são sequer citadas, pelos seus comentadores, embora, no caso de Hertz, este tenha sido uma das poucas pessoas a quem Wittgenstein explicitamente se refere". Portanto, é a partir do prisma da lógica e da matemática que Wittgenstein formula sua primeira e uma de suas mais importantes obras, o *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP).

Uma das principais teses presentes na obra, é parte fundamental para a filosofia da ciência de Wittgenstein, é a chamada teoria da figuração presente nos aforismos 2.1 ao 3.5 que descreve as relações entre linguagem e mundo, já que para o filósofo estes são isomórficos. Neste sentido, a teoria da figuração defende que a linguagem tem a função de representar estados de coisas, sendo o estado de coisas qualquer ligação possível entre objetos. Portanto, os objetos a nível ontológico se concatenam formando estados de coisas, expressos por proposições. Na medida em que essas proposições expressam algo em que se confirma no mundo, essas são verdadeiras, mas se as proposições expressam algo que não se confirma no mundo, elas são falsas. Desta maneira, Wittgenstein propõe que o conhecimento se dá por uma espécie de intuição *a priori*, portanto, postula uma ontologia, para assegurar o sentido dos fatos independentemente de serem verdadeiros ou falsos.

Já os apontamentos de Wittgenstein em relação à ciência,

aparecem a partir do aforismo 6.3 ao 6.3751, neste sentido, a teoria da figuração aparece como uma forma de se estabelecer uma relação entre teoria e natureza.

As diferentes redes correspondem diferentes sistemas de descrições do mundo. A mecânica determina uma forma de descrição do mundo ao dizer: todas as proposições de descrição do mundo devem ser obtidas, de uma dada maneira, a partir de um certo número de proposições dadas – os axiomas mecânicos. Provê, desse modo, as pedras para a construção do edifício científico e diz: qualquer que seja o edifício que você queira levantar, deve construí-lo, da maneira que seja, com estas e apenas estas pedras.

(Assim como se deve, com o sistema numérico, poder escrever qualquer número, deve-se, com o sistema da mecânica poder escrever qualquer proposição da física.) (WITTGENSTEIN, 2001, p. 267)

Dessa forma, observa-se que a teoria da figuração é uma componente significativa na filosofia da ciência proposta por Wittgenstein, como um meio de se afastar do debate entre realismo e antirrealismo prevalente na época, o filósofo busca concentrar-se mais na análise das proposições científicas do que no estudo dos objetos da natureza. Para tal, ele utiliza da metáfora da rede, na qual “Concebamos uma superfície branca sobre a qual houvesse manchas pretas irregulares. Dizemos, então: qualquer que seja a configuração que disso possa resultar, sempre poderei aproximar-me o quanto quiser de sua descrição recobrando a superfície com uma rede [...]” (TLP, 6.341). Essa rede que Wittgenstein cita, é uma alusão aos diferentes sistemas teóricos que podemos utilizar para descrever o mundo, independente de um ser mais simples que o outro, ou mais preciso. Portanto, não há uma teoria da ciência “mais certa” e sim, diferentes perspectivas que descrevem a natureza. Deste modo, as teorias físicas são figuras da realidade e isso leva à possibilidade de que as ciências naturais integrem múltiplos modelos de explicação.

As proposições da ciência têm um caráter descritivo do mundo. Portanto, as ditas “Leis da natureza” como a lei de causalidade, ou a lei da indução, não podem ser uma lei, no máximo uma forma de lei, ou forma de descrever a natureza. Analisemos agora, a primeira proposição que abre os aforismos de ciência no *Tractatus* “A pesquisa da lógica significa a pesquisa de toda a legalidade. E fora da lógica é tudo o acaso.” (TPL, 6.3), portanto, aquilo que não se pode comprovar como verdadeiro ou falso, só pode ser o acaso. Já no aforismo seguinte “A chamada lei da indução não pode de modo algum, ser uma lei lógica, pois é manifestamente uma proposição com sentido. - E por isso não pode tampouco ser uma lei a priori.” (TLP, 3.31). Ao longo da obra Wittgenstein aponta três tipos de proposições: as proposições da filosofia (contrassensos), as da lógica (tautologias), e as da ciência (figurações). Portanto, as proposições da lógica são as únicas que de fato têm um valor de verdade, fora delas é tudo o acaso. Além do mais, o processo de indução para ele, o processo de adotarmos a lei mais simples de acordo com nossas experiências. Já em relação à lei causal, o filósofo a descreve como uma forma de lei, desta maneira, para ele o termo “lei da causalidade” na verdade é um nome genérico para uma forma de teoria, portanto, se utilizarmos a metáfora de rede, diríamos que a lei da causalidade não diz respeito à rede como um todo, mais ao tipo da rede. Notamos, assim, um certo esforço de Wittgenstein para invalidar qualquer tipo de suposta lei da natureza, isso ocorre, pois se nas proposições da ciência houvesse a possibilidade de alguma metafísica, elas passariam a ser uma proposição da filosofia, portanto um contrassenso.

DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS ENTRE OS PENSAMENTOS DE EINSTEIN E WITTGENSTEIN

Albert Einstein e Ludwig Wittgenstein, são um ótimo exemplo da ideia de que “a física precisa da filosofia e a filosofia precisa da física”.

De um lado temos um físico, com profundas influências da filosofia, a ponto inclusive de fazer filosofia. Por outro lado, temos um filósofo com claras influências da física e da matemática em sua filosofia. Ambos têm perspectivas em relação a suas visões de ciências nas quais notamos pontos de concordância e discordância. Como vemos por exemplo em relação ao método indutivo, assunto importante para ambos.

Einstein escreveu um breve artigo intitulado *Indução e dedução na física*, no qual argumenta que o método exclusivo de indução desempenha um papel limitado na formulação da teoria física. Ele defende que, sem uma estrutura teórica previamente estabelecida, o pesquisador não possui a capacidade necessária para compreender e selecionar os fatos adequados.

Se de fato o pesquisador aborda as coisas sem qualquer opinião preconcebida, como ele poderia sequer pinçar, dentre a imensa abundância de experiências complicadas, fatos que sejam suficientemente simples para que as leis se tornem aparentes? Galileu poderia nunca ter descoberto a lei dos corpos em queda livre se não tivesse sustentado a opinião preconcebida de que as circunstâncias com que realmente nos defrontamos se vêm complicadas pelos efeitos da resistência do ar, de modo que é preciso focalizar os casos em que a resistência do ar desempenha um papel tão desprezível quanto possível. (EINSTEIN, 2005, p. 663)

Desta maneira, para ele o conhecimento é dado primeiramente a partir do método de dedução como fruto do pensamento em uma atividade de livre criação teórica. Desta forma, para ele as teorias científicas são inicialmente frutos do livre pensamento, da criação racional, sendo posteriormente sustentadas através de experimentos. “Portanto, no sistema de uma física teórica, estabelecemos um lugar para a razão e para a experiência. A razão constitui a estrutura do sistema. Os resultados experimentais e suas imbricações mútuas podem ser expressos mediante as proposições dedutivas.” (EINSTEIN, 1981, p. 148)

Esta observação de Einstein chama atenção para o fato de que as teorias físicas partem de pressupostos metafísicos. Para ele, a possibilidade do conhecimento se dá de forma *a priori* no sentido kantiano, onde a ligação entre os conceitos básicos do pensamento comum (mundo racional) e as experiências sensoriais complexas (mundo sensorial) só pode ser entendida de modo intuitivo e não permite uma determinação lógica.

O progresso realmente grande da ciência natural surgiu de uma maneira que é quase diametralmente oposta à indução. A compreensão intuitiva dos aspectos essenciais do enorme complexo de fatos leva o pesquisador a construir uma ou várias leis fundamentais hipotéticas. A partir da lei fundamental (sistema de axiomas), o pesquisador extrai as suas consequências, de maneira tão completa quanto possível, por um método puramente lógico-dedutivo. (EINSTEIN, 2005 [1919], p. 663)

Apesar do texto “Indução de dedução na física” ser relativamente curto, ele carrega cinco importantes teses filosóficas:

A fecundidade filosófica de Einstein é marcante. De um breve texto de uma página e meia extraímos cinco importantes pontos não só para a Filosofia da Física do autor, mas para a Filosofia da Ciência do século XX de um modo geral. Recapitulemos tais pontos:

1. Crítica ao indutivismo: A História da Física contraria a visão geral de que as teorias são elaboradas por indução.

2. Inevitabilidade de pressupostos teóricos: Nenhum teórico pode realizar observações puras, ter experiências livres, neutras, isentas de pressupostos teóricos.

3. Importância da intuição como processo criativo na construção teórica: Teorias não são “esqueletos sem vida” construídos a partir de uma “técnica” ou da mais estrita e restritiva aplicação de um método.

4. Centralidade do método hipotético-dedutivo na construção de sistemas axiomáticos (teorias): A Física Teórica é uma ciência basicamente dedutiva, que recorre à livre criação de conceitos, princípios, axiomas. **5. Impossibilidade da afirmação completa e**

definitiva da verdade de uma teoria –natureza provisória (historicidade) das teorias: Podemos refutar uma teoria por diferentes razões, mas jamais comprovar que é verdadeira (SILVA, 2024, p. 435).

Já Wittgenstein, como vimos, também defende que a lei da indução não pode ser uma lei lógica, devido ao problema da verdade, que Einstein também identifica. Desta forma para Wittgenstein as únicas proposições que podem ser verdadeiras são as da lógica. Para além disso, as proposições da ciência são figurações, e as da filosofia são contrassensas. Ademais, para ele “O processo de indução consiste em adotarmos a lei mais simples que se possa pôr em consonância com nossas experiências.” (TLP, 6.363), portanto este não é um processo lógico e sim psicológico. “Que o Sol se levantará amanhã, é uma hipótese e isso quer dizer: não sabemos se ele se levantará.” (TLP, 6.36311).

Observamos que, embora ambos os teóricos inicialmente neguem o método de indução como formador de conhecimento, existe uma diferença sutil. Para Einstein, o método ainda desempenha um papel significativo em um segundo momento de sua teoria, especialmente na parte experimental. Enquanto para Wittgenstein, o método indutivo tem um caráter unicamente psicológico. Essa diferença ocorre, pois Einstein tem uma visão realista do mundo, defendendo o conhecimento como um caminho de acesso a realidade. Já Wittgenstein não assume nem uma visão realista, nem uma visão antirrealista, portanto as proposições da ciência são as várias formas de se figurar a realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo foi apresentar diferentes pontos de vista sobre a ciência e como ela deve descrever a natureza. Para isso, procuramos analisar o pensamento de Albert Einstein, cujo pluralismo epistemológico ao longo de sua carreira proporcionou diversas

discussões. Além disso, não consideramos que o realismo de Einstein seja um tipo de realismo ingênuo. Seu realismo é, em realidade, um tipo plural e bastante robusto de realismo crítico. Wittgenstein, por outro lado, apontando para uma espécie de terceira via na discussão entre realismo e antirrealismo, propõe as proposições da ciência como uma figuração da realidade.

Assim, quando nos debruçamos acerca do pensamento de Einstein sobre sua filosofia da ciência, procuramos demonstrar que ele sempre teve uma atitude realista em relação às teorias científicas. Einstein estava mais preocupado com um método para desenvolver sua teoria do que com uma realidade independente da mente, pois tomava-a como um pressuposto geral para toda investigação científica. Já Wittgenstein aborda um ponto de vista completamente diferente de Einstein, a ciência natural opera no domínio dos fatos, utilizando uma linguagem com sentido.

Desta forma, notamos dois teóricos contemporâneos, com diferentes visões acerca da ciência. Enquanto para Einstein a ciência é um refinamento do pensamento comum, para Wittgenstein, as proposições da ciência são uma figuração da realidade. Ao passo em que ambos discordam de pontos como a funcionalidade do método indutivo para desenvolver de fato uma teoria científica.

REFERÊNCIAS

BENTES, André Luiz; DA SILVA, Vinicius Carvalho. DA INVARIÂNCIA DAS LEIS DA FÍSICA À RELATIVIDADE DOS CORPOS EM MOVIMENTO: ENTRE LEIBNIZ E EINSTEIN. *Síntese: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 48, n. 152, p. 673, 2021.

DA SILVA, Vinicius Carvalho. Einstein e a busca pela unidade lógica do mundo: princípio da relatividade e generalização das transformações de Lorentz. *Griot: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 24, n. 1, p. 194-204, 2024.

DA SILVA, Vinicius Carvalho. Einstein e o método científico: A construção lógico-dedutiva de sistemas axiomáticos como o método da física teórica. *Caderno Brasileiro de Ensino de Física*, [S. l.], v. 41, n. 2, p. 421-439, 2024.

EINSTEIN, A. *Como Vejo o Mundo*. São Paulo: Círculo do Livro Ltda, 1998.

EINSTEIN, A. Indução e dedução na física (1919). *Scientiae Studia*, 3(4), 663-664. 13.

EINSTEIN, A. *Meus últimos anos*: Os escritos da maturidade de um dos maiores gênios de todos os tempos; tradução: Maria Luiza X.de A. Borges. -2. Ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

EINSTEIN, A. Physik und Realität. *Journal of the Franklin Institute* 221, 313-347 (1936). Sílvia R. Dahmen (Trad), *Rev. Bras. Ensino Fís.* 28 (1) • 2006

EINSTEIN, A.; INFELD, L. *A Evolução da Física*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

FREIRE JR, O., PESSOA JR, O., and BROMBERG, JL., orgs. *Teoria Quântica: estudos históricos e implicações culturais*. Campina Grande: EDUEPB; São Paulo: Livraria da Física, 2011.

GURGEL, I., & PIETROCOLA, M. (2011). Uma discussão epistemológica

sobre a imaginação científica: a construção do conhecimento através da visão de Albert Einstein. *Revista Brasileira De Ensino De Física*, 33(1), 1602.

HOLTON, Gerald. Mach, Einstein, and the Search for Reality. *Daedalus*, Spring, 1968, Vol. 97, No. 2, *Historical Population Studies* (Spring, 1968), pp. 636-673

PATY, M. Einstein, cientista e filósofo? *Estudos Avançados* [online]. 1993, v. 7, n. 19 [Acessa do 3 novembro 2021], pp. 91-132.

SILVA, V. C. da; FREITAS, L. V. de; BEGALLI, M. A Filosofia da Ciência de Albert Einstein. *SciELO Preprints*, 2024.

SIMÕES, Eduardo. Scientific Representation, Causality, and Induction in Ludwig Wittgenstein's *Tractatus*. *Transversal: International Journal for the Historiography of Science* 2021 (10): 1-13

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

Capítulo 6

GYÖRGY LUKÁCS X LUDWIG WITTGENSTEIN: O LUGAR DA CRÍTICA LUKACSIANA AO TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS DENTRO DA CRÍTICA AO NEOPOSITIVISMO

Marcos Antônio Nascimento de Castilho³³
Oneide Perius³⁴

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento do pensamento mostra [...] que as questões ontológicas afloram muito antes da possibilidade de serem respondidas cientificamente, que tal desenvolvimento elimina passo a passo as falsas concepções para substituí-las por outras mais corretas e que, desse modo, surge uma ininterrupta interação com a ciência. Mas é uma especialidade do nosso tempo a decidida radicalidade com que se procura separar a ciência da realidade. Quanto mais isso costuma ser feito em nome da "pureza" da ciência, tanto mais a prejudica.

(György Lukács)

No presente artigo pretendemos analisar a crítica ao neopositivismo feita por György Lukács, assim como o lugar que a crítica ao *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Ludwig Wittgenstein, ocupa nesse contexto. Nesse empreendimento teremos de, primeiramente, compreender a especificidade do neopositivismo frente

³³Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Tocantins (UFT); E-mail: marcoscst321@gmail.com; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9342525570303871>; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0514-636X>.

³⁴Professor de filosofia na Universidade Federal do Tocantins (UFT); E-mail: oneideperius@mail.uft.edu.br; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4921088204698607>; ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0298-9727>.

ao neokantismo, ambas as concepções filosóficas muito difundidas no início do século XX e cuja influência se faz presente até nos dias atuais. Essa influência, como bem nos aponta o filósofo húngaro, não está posta na restrição das formações ideais encerradas em si mesmas. Na verdade, ambas possuem uma base real sobre a qual emergem e se desenvolvem. Base esta marcada por “duas guerras mundiais, a Revolução Russa de 1917, o fascismo, o desdobramento stalinista do socialismo na União Soviética, a Guerra Fria e o período do terror atômico” (LUKÁCS, 2018, p. 45). Eventos que caracterizam, das formas mais variadas, uma profunda crise, cujas causas sociais

[...] apresentam-se como extremamente divergentes e, ainda que fosse possível descobrir origens unitárias sob essa heterogeneidade da superfície, não se suprimiria a especificidade e a autonomia - certamente relativas, mas extremamente importantes nessa relatividade - das diferentes esferas. Nesse contexto, podemos apenas enumerar os componentes externos e internos mais fundamentais dessa crise, em última análise contraditoriamente unitária em sua essência filosófica, sem poder entrar em detalhe, nas análises singulares, sobre qual o componente que em cada caso parece reivindicar legitimamente para si o caráter de momento predominante (LUKÁCS, 2018, p. 45).

O avanço do capitalismo nas mais variadas áreas, com transformações significativas “[...] no domínio da natureza e, em estreita correlação com este último, a um aumento inimaginável da produtividade do trabalho” (LUKÁCS, 2018, p. 45-46) constituem essa base a qual nos referimos. Mencionamos tais eventos e transformações no modo de vida de forma geral para explicitar a necessidade de compreender que, mesmo em sua autonomia relativa, as teorias possuem uma base sócio-histórica que lhe é subjacente, e mesmo essa relatividade deve ser compreendida através de sua conexão interna com essa base³⁵. O neopositivismo é a marca disso. Marca de um tempo

³⁵É a partir disso que se constitui o materialismo marxista: a compreensão de que a realidade pode ser entendida a partir de si mesmo, e que “não é a consciência [*Bewusstsein*] que determina a vida [*Leben*], mas a vida que determina a consciência” (MARX, 2007, p. 94). Não poderemos tratar no curto espaço desse texto os maiores

resultado da “[...] necessidade econômica da manipulação cada vez mais sofisticada do mercado” (LUKÁCS, 2018, p. 46), e deve ser compreendido nesse contexto, por mais que não seja de nosso interesse e objetivo esgotar as ditas causas sociais nesse pequeno texto.

Nesse cenário, Wittgenstein é um autor fundamental para a própria fundamentação da doutrina geral do neopositivismo e exerceu grande influência em diversos autores que compõem essa tradição. Por mais que, em algum sentido, o filósofo austríaco tenha renegado o Círculo de Viena, sua principal obra – ao menos para essa tradição – o *Tractatus Logico-Philosophicus*, eleva-o à posição de principal teórico do campo, o que justifica, ao menos parcialmente, o intento de Lukács ao confrontar esse trabalho.

Compreendida a especificidade do neopositivismo, resta-nos expor a crítica do filósofo húngaro ao *Tractatus* e como essa crítica se coloca em relação à crítica ao neopositivismo. A relevância de tal empreitada está consubstanciada na necessidade de apreensão do projeto da ontologia do ser social de Lukács que, mesmo não sendo o escopo do presente artigo, a temática aqui tratada se mostra como um pressuposto para a sua compreensão. Portanto, buscamos responder à seguinte pergunta: qual o lugar da crítica ao *Tractatus* dentro da crítica ao neopositivismo em *Para uma ontologia do ser social*?

ENTRE A ONTOLOGIA RELIGIOSA, O NEOKANTISMO E NEOPOSITIVISMO: À VISTA DO PROBLEMA

O problema colocado, conforme veremos de forma preliminar nas

desenvolvimentos que tal questão demanda, mas vemos como isso aparece mais diretamente no pensamento lukacsiano a partir do capítulo destinado a Marx na primeira parte da ontologia, e na segunda parte sendo visto na *práxis* propriamente dita (cf. LUKÁCS, 2018; 2013).

páginas que seguem, para Lukács, tem uma base ontológica que remete, primeiramente, à realidade existente em si mesma, bem como à peculiaridade do ser social, ambas as questões negligenciadas pelos autores do neopositivismo. Introdutoriamente, antes de chegar a tal corrente de pensamento – que não é una, diga-se de passagem, mas que conflui de modo geral em um mesmo sentido – o filósofo húngaro põe em evidência as fragilidades do neokantismo, que através de autores como Rickert, funda uma teoria do conhecimento que exclui do debate o ser das coisas-em-si. O problema é diferente, por exemplo, da filosofia de Kant propriamente dito, que reconhece a existência do em-si das coisas, mas em sua incognoscibilidade. Nos neokantistas isso é levado ao extremo, já que a construção de suas respectivas filosofias da ciência passa pelo total desinteresse e suspensão das questões ontológicas do ser, podendo realizar “qualquer disposição metodológica, qualquer manipulação dos objetos, desde que não envolvesse uma contradição lógico-formal” (LUKÁCS, 2018, p. 26).

Segundo Lukács, o dualismo ontológico que caracteriza o pensamento kantiano – a exemplo da distinção entre o mundo numênico e o fenomênico –, neokantista e até o neopositivista³⁶, por mais antiontológico que seja, antes está colocado na maior parte das religiões, e especialmente no cristianismo. Nesse último, a cisão está posta entre o mundo dos seres humanos e um mundo transcendente. O primeiro é de onde “provêm as necessidades religiosas e a ânsia por sua realizabilidade”, o segundo é constituído ontologicamente “para fornecer perspectivas e garantias de tal realizabilidade” (LUKÁCS, 2018, p. 33). De um lado, a necessidade religiosa da salvação pessoal da alma, do outro, a garantia ontológica da realização dessa necessidade, que no cristianismo é representada pela Parusia. A esse respeito, considerando o processo de gênese do cristianismo, Lukács diz que

³⁶Veremos que, mesmo recusando os autores neopositivistas do Círculo de Viena, Wittgenstein também faz essa distinção dualística de mundos.

[...] Da necessidade religiosa da época nasce uma ontologia religiosa característica que rejeita com ousada radicalidade a imagem de mundo então difundida – muito embora ainda problemática no plano científico – e afirma como única realidade a objetivação do anseio religioso resultante da desesperança de um sentido terreno para a vida pessoal, não apenas entre os judeus subjugados, mas em todo o império [romano], sobretudo entre os pobres. Com isso é lançado o desafio a todas as concepções existentes sobre o mundo e sobre a posição que nele ocupa o ser humano. O próprio Jesus combateu apenas os doutores da Escritura judaica; Paulo, contudo, que conduz o cristianismo para além dos estreitos limites de uma seita judaica, considera a revelação por ele anunciada como uma ‘loucura para os gentios’, mas que, precisamente como loucura, na revelação do Salvador, de sua aparição, de sua crucificação, de sua ressurreição, possui a garantia da única autêntica realidade, que, justamente como tal loucura, é chamada a compor o fundamento de uma autêntica ontologia religiosa. A aparição iminente de Cristo representa seu clímax: o juízo final, o fim da realidade até então existente (LUKÁCS, 2018, p. 36).

Mesmo com a não realização da Parusia e, por conseguinte, o abalo da ontologia religiosa, a fé cristã se manteve. O mesmo se pode dizer sobre a substituição do geocentrismo – que exercia certa importância na cosmovisão cristã – pelo heliocentrismo, que também não foi capaz de destruir a fé cristã. Contudo, essa última descoberta trouxe uma novidade para a ontologia religiosa, a saber, a teoria da dupla verdade, que antes punha a ciência à sombra da ontologia religiosa, agora passou a servir “[...] para salvar, ao menos temporariamente aquilo de sua ontologia de que não gostaria de renunciar” (LUKÁCS, 2018, p. 38). Nessa postura o autor húngaro aponta certo cinismo, pois o conhecimento antes reprimido pela “ideologia religiosa oficial” agora passa a manter intacta justamente essa ontologia religiosa. Claro, esse cinismo está em perfeita sintonia com a situação e posição real que a Igreja passou a ocupar com o avanço da

burguesia como classe dominante, pois para ela – burguesia – “[...] o desenvolvimento irrestrito das ciências, sobretudo das ciências naturais, era uma questão vital” (LUKÁCS, 2018, p. 39). Os efeitos que essa nova ontologia causa no pensamento ocidental burguês são dos mais diversos, sobre isso Lukács afirma que

[...] Na filosofia burguesa, sucede uma polarização crescente. De um lado, surgem, de Hobbes a Helvétius, de Espinosa a Diderot, correntes que se propõem a acolher e aperfeiçoar o inteiro legado da Renascença, de completar coerentemente a nova ontologia - sempre reforçada por novas conquistas da ciência. Em contrapartida, surgem, também sob o impacto dos grandes acontecimentos mundiais, pensadores importantes e influentes que pretendem conferir fundamentações teórico-gnosiológicas ao cinismo político-eclesiástico belarminiano. Basta mencionar, a esse propósito, Berkeley e Kant - a despeito de todas as diferenças entre ambos até em questões de princípio. No essencial, o elemento comum das aspirações de ambos consiste em demonstrar gnosiologicamente que não é possível atribuir significado ontológico aos nossos conhecimentos do mundo material. (LUKÁCS, 2018, p. 39).

Se essa gnosiologia implica em devolver à religião seu lugar na determinação da ontologia oficial³⁷, ou se pretende fundar uma “religião nos limites da razão pura” (LUKÁCS, 2018, p. 40) isso é indiferente. A questão central é o expurgo da ontologia do domínio dos resultados da ciência; é a total negação da realidade existente em si mesma em prol da valorização de um sujeito cognoscente e tendo por objeto restritamente o ato do conhecer. Esse é, por exemplo, o caso dos neokantistas. Caso esse que, segundo Lukács, os neopositivistas ultrapassarão, ao substituir o “[...] conhecimento da realidade por uma manipulação dos objetos indispensáveis à prática imediata” (LUKÁCS, 2018, p. 42). A partir disso, fica clara a posição crítica lukacsiana frente ao neopositivismo, mas ainda temos de demonstrar como essa posição

³⁷ Lukács afirma que, de Schleiermacher a Kierkegaard, se perdeu até mesmo “o conteúdo ontológico da realidade religiosa a ser salva” (LUKÁCS, 2018, p. 40). Não interessa ao objeto que aqui lidamos um tratamento maior sobre a questão, mas para uma abordagem preliminar conferir Lukács (2018, p. 40-43).

se expressa no âmbito mesmo da filosofia científica, já que até então buscamos demonstrar os passos do autor até chegar nessa corrente de pensamento e sua relação com o neokantismo e o cristianismo.

NEOPOSITIVISMO CONTRA QUALQUER ONTOLOGIA: AS REPERCUSSÕES NO CONTEXTO DA CIÊNCIA

A problemática com a ciência, que é justamente o âmbito no qual o neopositivismo mais cresceu e se desenvolveu, diz respeito a uma questão filosófica para Lukács. A ciência contemporânea, ao não se orientar ao conhecimento mais adequado da realidade, ao não mobilizar seus métodos entorno da descoberta de novas verdades, verdades essas que são fundamentalmente ontológicas, e ficar adstrita à manipulação, acaba por, em última instância, reduzir-se à mera sustentação da *práxis* imediata. Sobre essa questão o filósofo húngaro vai dizer que “[...] se a ciência não pode ou conscientemente não deseja ir além desse nível, então sua atividade transforma-se numa manipulação dos fatos que interessam aos homens na prática” (LUKÁCS, 2018, p. 47). A consequência da negação por princípio de toda e qualquer ontologia no campo das ciências exatas, por exemplo, é a homogeneização da realidade existente em si, de seu espelhamento na ciência e das hipóteses que daí derivam em uma mesma e única objetividade, sem com isso captar a peculiaridade de cada esfera do ser. Aliás, Lukács aponta que a oposição a esse tipo de procedimento era estigmatizada como “realista ingênuo”.

Na física, Lukács aponta que esse fenômeno é percebido por sua matematização, que por mais benefícios que possa ter trazido, com o avanço da metodologia científica, constitui, na postura positivista, uma contribuição “[...] para afrouxar ainda mais a relação da física com a realidade existente em si” (LUKÁCS, 2018, p. 48). Ressalta-se que a questão que o filósofo húngaro problematiza não se refere à

matematização em si da física, aliás, considera haver bons resultados nesse processo, mas que, ao fim, diante de uma posição filosófica positivista, a compreensão do real é simplesmente ignorada frente a métodos quantitativos. Vejamos:

[...] O físico pode investigar criticamente, em cada caso, que propriedades quantitativas são expressas matematicamente e a que se referem concretamente. Desse modo, estará em condições de perceber e esclarecer, no interior da necessária homogeneidade metodológica do espelhamento matemático, as diferenças de objetividade qualitativa efetivamente presentes na realidade existente em si. Só desse modo o espelhamento matemático torna-se o veículo realmente adequado para uma reprodução ideal a mais correta possível da própria realidade: ele permite compreender, coisa de outra forma inatingível, o caráter e a relação quantitativos, estáticos e dinâmicos, dos objetos e processos, ao passo que, por tal mediação, as espécies de objetividade e as relações não quantitativas podem igualmente receber um espelhamento correto por tal mediação da matemática criticamente operada. Em outras palavras, os fenômenos físicos não recebem uma interpretação meramente matemática, sendo antes interpretados nos termos da física com o auxílio da matemática (LUKÁCS, 2018, p. 49, grifo nosso).

A posição adotada pelo neopositivismo consiste justamente em absolutizar “o meio homogêneo da matemática”, de encarar esse meio como a chave hermenêutica definitiva de compreensão dos fenômenos. A matemática passa a ser, para além (ou aquém) de um instrumento importante na “[...] interpretação física da realidade física, [...] a expressão ‘semântica’ última, puramente ideal, de um fenômeno significativo para o ser humano, mediante a qual este, de agora em diante, pode ser manipulado praticamente ao infinito” (LUKÁCS, 2018, p. 50). Com isso, qualquer conhecimento que se dirija à realidade existente em si, ou seja, para uma ontologia, torna-se irrelevante. A posição de neutralidade do neopositivismo frente ao real eclipsa qualquer possibilidade de uma ontologia do ponto de vista científico. A expressão meramente matemática, ou seja, formal, do mundo, dos fatos,

basta, e é suficiente para a manipulação desses mesmos fatos.

Voltamos à questão da religião, já que para Lukács, essa posição (ou não posição) é completamente compatível com a possibilidade de uma interpretação do mundo pela religião. Há um espaço que o neopositivismo deixa como lacuna e que pode – e é – preenchido pela ontologia religiosa, mesmo que esta não pretenda a restauração da visão de mundo geocêntrica. A posição neopositivista “[...] se contenta com um acordo espiritual-científico no sentido de que não há mais uma oposição autenticamente excludente entre a mais avançada ciência natural moderna [...] e a posição religiosa diante do mundo” (LUKÁCS, 2018, p. 50, grifo nosso). Ao ignorar as necessidades religiosas e tudo aquilo que não pode ser reduzido à uma expressão adequada na linguagem da ciência, ou seja, aquilo que não pode ser depurado semanticamente, o neopositivismo exclui de seu âmbito uma série de problemas filosóficos aos quais se ocupou até então. A ciência cinde-se completamente da filosofia, e suas questões não ultrapassam o que pode ser contemplado por certa “regulamentação da linguagem” (LUKÁCS, 2018, p. 51). Com esse procedimento a ciência e a filosofia da ciência reabilitam a teoria da dupla verdade, e permitem que a religião atue em larga medida naquilo que expurgou de si, a saber, a possibilidade de lidar com a realidade existente independente da consciência.

Surge, portanto, outra questão que será fundamental mais a frente, quando tratarmos propriamente do Wittgenstein. O neopositivismo se apossa do idealismo subjetivo em detrimento do materialismo filosófico. Interditando o debate sobre a ontologia, resta à posição combatida por Lukács se valer da universalidade do sujeito cognoscente. Ou seja, ante a ausência de uma objetividade que permaneça de pé independente de qualquer consciência, abraça-se a concepção na qual “[...] a concretude, que se apresenta como uma

efetividade dada, é concebida em essência como produto da subjetividade cognoscente, enquanto o em-si deve permanecer para todo conhecimento um fantasma inalcançável ou um além sempre abstrato" (LUKÁCS, 2018, p. 54). Mas como dissemos anteriormente, o neopositivismo assume somente parte desse idealismo subjetivista, pois mesmo a existência desse em-si é negada, já que em sua neutralidade – fundamento garantidor de um conhecimento puramente científico – "[...] todo o campo da ontologia, e não só da ontologia religiosa, é excluído da filosofia científica, declarado como assunto privado" (LUKÁCS, 2018, p. 55). Funda-se, portanto, uma teoria do conhecimento que se apoia somente em si mesma, diferente daquela do idealismo subjetivista, e que serve de sustentáculo para teorias que se desenrolam de um ponto de vista estritamente formal, pelo que a matemática, enquanto pura forma, é um elemento adequado e até mesmo o único possível no método neopositivista em certos âmbitos. Para Lukács

[...] Trata-se da forma mais pura que se tem até hoje da teoria do conhecimento fundada sobre si mesma. Durante longo tempo, a teoria do conhecimento foi complemento e acessório da ontologia: sua finalidade era o conhecimento da realidade existente em si e, por isso, a concordância com o objeto era o critério de todo enunciado correto. Somente quando o em-si foi declarado teoricamente inapreensível a teoria do conhecimento tornou-se autônoma, e os enunciados precisaram ser classificados como corretos ou falsos independentemente de tal concordância com o objeto; ela está centrada unilateralmente na forma do enunciado, no papel produtivo que nela desempenha o sujeito para encontrar os critérios autônomos, imanentes à consciência, do verdadeiro e do falso. Esse desenvolvimento culmina no neopositivismo. A teoria do conhecimento transforma-se por inteiro numa técnica de regulação da linguagem, de transformação dos signos semânticos e matemáticos, de tradução de uma "linguagem" em outra. Com isso o elemento matemático impõe cada vez mais que a ênfase seja transferida, exclusiva e crescentemente, para o caráter formalmente não contraditório dos objetos e métodos da transformação e para que os próprios objetos sejam utilizados como mera matéria das possibilidades

de transformação (LUKÁCS, 2018, p. 58-59, grifo nosso).

Por último, mas não menos importante, Lukács denuncia o programa neopositivista de construção de uma ciência unitária, não porque ele não veja fundamento na unidade da ciência, mas pelo modo que isso é proposto por essa corrente de pensamento. O filósofo húngaro, em crítica a Carnap e sua pretensão de unificar a ciência por meio da mera “afinidade lógica” garantida pela linguagem dos seus diversos ramos, afirma que “a demanda por uma ciência unitária representa, portanto uma manipulabilidade unitária da totalidade do material cognitivo, independentemente de como a própria realidade é constituída” (LUKÁCS, 2018, p. 68). Sendo assim, ignorando os nexos internos, as interrelações entre os ramos da ciência em prol de uma unidade estão garantidas unicamente por um logicismo que se constitui independente da realidade. Que a unidade exista isso não é negado por Lukács, mas essa unidade é na verdade unidade da unidade e da diferença, que é apreendida na própria realidade. Aliás, “[...] só quando conseguimos descobrir, na própria realidade, os princípios da estrutura e da dinâmica de tal unidade da unidade e da diferença e elevá-los à consciência, poderá surgir uma unidade do conhecimento científico do mundo” (LUKÁCS, 2018, p. 68).

Com o exposto até aqui, pretendemos mostrar como a questão da relação entre a ciência e sua captura pelo neopositivismo está colocada na crítica de Lukács à referida corrente de pensamento. Essa crítica implica, por sua vez, na denúncia do caráter manipulatório do método neopositivista que, ao negar qualquer possibilidade de ontologia, incorre em uma posição ainda mais radical do que aquela do idealismo subjetivo, pois rechaça a própria existência da realidade em si. A consequência disso é a homogeneização dessa realidade em uma única objetividade, à qual interessa ao neopositivismo somente na medida em que pode ser logicamente depurada, unificada pela

linguagem na filosofia científica. Veremos adiante como a crítica do *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Wittgenstein, que a partir de agora chamamos de TLP, se insere nessa crítica mais ampla do neopositivismo.

A CRÍTICA LUKACSIANA AO *TRACTATUS* E SUA COMUNICAÇÃO COM A CRÍTICA AO NEOPOSITIVISMO

Por mais concisa que seja a crítica de Lukács ao neopositivismo, o autor não deixa de reconhecer a envergadura de Wittgenstein, ao citá-lo como alguém que “[...] influenciou essencialmente no desenvolvimento da doutrina [neopositivista], mas que, por permanecer filósofo, e não simplesmente um *manager* da vida intelectual, vivenciou como problemas os tradicionais problemas da filosofia” (LUKÁCS, 2018, p. 76). Essa demarcação inicial importa na medida em que delimita uma diferenciação de Wittgenstein frente à posição neopositivistamesmo que possa ser considerado um autor importante dessa tradição, já que contribui ativamente com a fundamentação dessa posição filosófica. O pensador austríaco é efetivamente atravessado pelas questões tradicionais da filosofia e não simplesmente as nega aprioristicamente como o faz boa parte dessa tradição. A questão tensionada por Lukács no interior do pensamento wittgensteiniano – ao menos do primeiro Wittgenstein – é que tomar como autênticos os problemas tradicionais da filosofia gera um conflito irresolúvel para a posição defendida pelo filósofo austríaco.

Lukács, em seu excursus sobre Wittgenstein, afirma que não é preciso mostrar detalhadamente que aquilo que está posto no *Tractatus* se aproxima do neopositivismo, o filósofo austríaco assumidamente “[...] repudia toda problemática como metafísica, como absurda” (ibidem), quando, por exemplo, afirma que “[...] a maioria das questões e proposições dos filósofos decorre de não entendermos a lógica de nossa linguagem” (TLP, 4.003). O filósofo húngaro demonstra,

pelo que foi exposto até então em sua obra, que tal assertiva está em consonância com a doutrina geral do neopositivismo, apenas em outro tom. Para Lukács, a posição de Wittgenstein revela o reconhecimento dos problemas filosóficos como “[...] problemas humanos autênticos, mas deixa entrever igualmente um estranho dilema na postura interior em relação ao mundo sem ontologia³⁸, sem realidade, da perspectiva neopositivista” (LUKÁCS, 2018, p. 77).

Segundo Lukács, “[...] Wittgenstein refuta também o nexos causal como superstição” (LUKÁCS, 2018, p. 77)³⁹ e, em decorrência disso, considera a pretensão de fundação de uma visão de mundo baseada nas ciências naturais, tal como está posto na modernidade, um mito, assim como os velhos mitos do período pré-moderno. O filósofo húngaro se refere aos aforismos 6.371 e 6.372 do *Tractatus*, em que Wittgenstein afirma que

Toda a moderna visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos. Assim, as pessoas detêm-se diante das leis naturais como diante de algo intocável como os antigos diante de Deus e do Destino. E uns e outros estão certos e estão errados. Os antigos, porém, são mais claros, na medida

³⁸Por mais que em Wittgenstein haja uma ontologia (cf. SIMÕES, 2008), esta se refere tão somente ao ser dos objetos no mundo do espaço lógico, e não da realidade objetiva propriamente dita. Sobre a questão, Simões nos orienta que “[...] as relações entre coisas e estados de coisas, entre proposição e fato, entre nome e objeto, preconizados pelo *Tractatus*, são de ordem *interna*, independem do que acontece ou não no mundo objetivo, empírico” (Simões, 2011, p. 3-4). Pelo que expusemos até aqui da crítica lukacsiana, essa problemática está em total conformidade com o dualismo ontológico presente desde o cristianismo, mas no caso específico do neopositivismo e aqui do *Tractatus*, a ontologia de um dos mundos é negada. O problema é que a ontologia negada trata-se justamente daquela do mundo real. A fim de preservar o caráter manipulatório da teoria neopositivista, despreocupada com a realidade em si mesma, cria-se uma ontologia artificial que não tem referência nenhuma na objetividade. Não adentraremos nas nuances de tal questão, pois nosso trabalho está adstrito às críticas elencadas pelo filósofo húngaro, mas cabe dizer que não nos parece absurda a possibilidade de derivação de uma crítica mais profunda à ontologia do *Tractatus* a partir de *Para uma ontologia do ser social*, mas não nos cabe aqui fazê-la.

³⁹“Os eventos do futuro, não *podemos* derivá-los dos presentes. A crença no nexos causal é a *superstição*” (TLP, 5.1361)

em que reconhecem um termo final claro, enquanto, no caso do novo sistema, é preciso aparentar que está *tudo* explicado (TLP, 6.371-2).

O filósofo húngaro aponta que o logicismo matemático, elemento essencial na unidade linguística pretendida pelo neopositivismo, é o que no caso de Wittgenstein possibilita o expurgo de qualquer nexos causal. É esse logicismo que produz nas proposições singulares “[...] sequências homogêneas da redutibilidade de uma à outra” e, por conseguinte, também criam “[...] séries de deduções logicamente conexas que excluem toda causalidade” (LUKÁCS, 2018, p. 77-78). Vale mencionar, mesmo que brevemente, nos limites do que propomos, que o que garante a possibilidade de exclusão de toda causalidade e, por conseguinte, garante a redutibilidade de uma proposição a outra, e, em última instância, garante o próprio ato nomeador que fundamenta a linguagem ideal wittgensteiniana, é o sujeito transcendental (cf. SIMÕES, 2008). A gnosiologia que sustenta o neopositivismo de modo geral está presente do início ao fim do *Tractatus*, mesmo que com suas particularidades, as quais não poderemos, pelo limite de nosso objeto, tratar no presente texto.

Ao fim, Lukács trata da conclusão do *Tractatus*, em que Wittgenstein reconhece os autênticos problemas humanos e sua incapacidade em sequer tocá-los por meio da resposta às questões científicas. A posição wittgensteiniana é: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, 7). A réplica do filósofo húngaro é implacável:

[...] quando a resposta de um filósofo ao que são os problemas da vida consiste na prescrição do silêncio, que outro significado pode haver nisso senão a confissão da falência dessa própria filosofia? Falência naturalmente não do ponto de vista do puro neopositivismo, que floresce, prospera e está conformado e feliz nessa situação, mas do ponto de vista da filosofia tal como sempre foi entendida pela humanidade desde seu despertar para a consciência e para a

autoconsciência. Wittgenstein se refugia das consequências de sua própria filosofia no irracionalismo, só que é demasiado inteligente e filosoficamente lúcido para querer fazer desse abalo ontológico uma filosofia irracionalista própria. Ele se mantém fiel à sua causa, ao neopositivismo, e, diante do abismo, diante do beco sem saída de seu próprio pensamento, recolhe-se a um silêncio orgulhoso e recatado. Nesse silêncio, entretanto, ressoa um profundo não conformismo: do ponto de vista da vida, dos genuínos problemas da vida, a universalidade da manipulação é declarada nula, anti-humana e degradante para o pensamento humano autêntico. O comportamento de Wittgenstein é - naturalmente, sob o aspecto puramente intelectual - contraditório até a insustentabilidade. Justamente por isso, no entanto, expressa - por assim dizer, com um gesto filosófico - algo extremamente importante e contraditório para a presente situação social: o pensamento (e, sobretudo, o sentimento) daqueles que não vislumbram saída da manipulação geral da vida pelo capitalismo atual, mas que são capazes de contrapor-lhe apenas um protesto antecipadamente impotente - o silêncio de Wittgenstein. (LUKÁCS, 2018, p. 79).

Ao perceber e reconhecer o abalo ontológico em sua obra, Wittgenstein, ao invés de refazer seus passos na construção de uma filosofia que lide com os autênticos problemas da vida, dá a esse abalo o lugar do silêncio, da interdição do debate. Com isso, preserva seu próprio lugar dentro da tradição neopositivista, mesmo que não o faça conscientemente. Portanto, a crítica de Lukács ao *Tractatus* se mostra como um momento da crítica ao neopositivismo. Momento este que não é aleatório, afinal, Wittgenstein traz fundamento à doutrina geral do neopositivismo, e em algum sentido vai até além dele – por exemplo, ao reconhecer os problemas filosóficos como autênticos problemas humanos, coisa que o neopositivismo nega a todo custo -, mas conclui confluindo com essa posição, na medida em que impossibilita qualquer problemática ontológica sobre a realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por óbvio, diante do que é o *Para uma ontologia do ser social*, de Lukács, diante do que é o *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Wittgenstein, jamais pretendemos exaurir os problemas colocados. Longe disso, há uma série de questões que sequer foram ou mesmo poderiam ser abordadas neste pequeno texto. Tratamos, também de modo não exaustivo, da crítica lukacsiana ao neopositivismo, mas ante a imanência dessa crítica, não foi possível, por exemplo, abordar a posição concreta do Lukács frente aos problemas colocados. Se o neopositivismo não dá conta da realidade enquanto tal, qual é a solução concreta? Essa é a temática que perpassa a segunda parte da obra (cf. LUKÁCS, 2013).

Dito isso, o objetivo deste texto não poderia ser outro senão um apontamento preliminar sobre o que é a crítica lukacsiana ao neopositivismo e qual é o lugar da crítica ao *Tractatus* nesse contexto. Para tanto, a especificação do problema do neopositivismo em diferenciação ao neokantismo e a relação de ambos com a ontologia religiosa foi um primeiro momento importante do artigo. A partir disso pudemos perceber, por exemplo, que, por mais que ambas as concepções filosóficas compartilhem o núcleo gnosiológico do sujeito transcendental, a posição neopositivista nega qualquer possibilidade de problemática ontológica sobre o ser em-si da realidade mesma. Chega a negar até a existência da última, ao passo que o neokantismo ainda preserva o “mundo numênico” kantiano, mesmo que apontando a sua incognoscibilidade.

A posição do neopositivismo sobre a ciência, por ser o âmbito no qual essa tradição filosófica mais aparece e floresce, também foi um momento importante do texto. Percebemos que a matematização da física em prol da dissolução de qualquer problemática ontológica nessa seara, em prol de um logicismo que não guarda nenhuma relação com o real, constitui o projeto neopositivista que redundava na pura

manipulação dos fatos, mas jamais em seu conhecimento por si próprio. Nesse sentido, o neopositivismo aparece como uma teoria muito adequada à burguesia e seu ímpeto de dominação da natureza. Permanece então o método de reduzir qualquer conteúdo ontológico da realidade à mera semântica, à possibilidade de uma unidade linguística da filosofia científica.

A crítica lukacsiana ao *Tractatus* ganha substância nesse contexto, sendo um momento de crítica ao neopositivismo. Por mais que o pensador húngaro veja em Wittgenstein um filósofo propriamente dito, que reconhece nos problemas da filosofia os autênticos problemas humanos, a resposta wittgensteiniana para esses problemas é um silêncio retumbante, que o mantém como um autor do neopositivismo. Esse silêncio revela, em última instância, a incapacidade do que há de melhor nessa tradição de lidar com a realidade em si e as questões que dela decorrem.

REFERÊNCIAS

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Ideologia alemã*. Trad. por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. vol. I. 2ª ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. vol. II. Trad. Nélío Schneider, Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

SIMÕES, Eduardo. *Sobre o Falar e o Calar: a Experiência Indizível no Primeiro Wittgenstein*. Trabalho apresentado na XV Semana Filosófica – IV Encontro de Ciências da Religião – Concepções antropológicas: conhecimento e re-conhecimento do humano, na Universidade Estadual de Montes Claros – Unimontes, 2011.

SIMÕES, Eduardo. *Wittgenstein e o problema da verdade*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2022.

Capítulo 7

CIÊNCIA E REPRESENTAÇÃO NOS PENSAMENTOS DE E. SCHRÖDINGER E L. WITTGENSTEIN

Walter Ribeiro dos Santos⁴⁰

Eduardo Simões⁴¹

INTRODUÇÃO

Este capítulo foi desenvolvido de maneira a analisar algumas questões relevantes, tanto do ponto de vista científico quanto filosófico, envolvendo dois pensadores do século passado, Erwin Schrödinger e Ludwig Wittgenstein, físico e filósofo austríacos que revelaram concepções complexas sobre o sentido e lugar da ciência.

Schrödinger, físico teórico austríaco e um dos pilares da mecânica quântica, mas não se limitou às fronteiras da física. Em suas obras *Natureza e os Gregos* e *Ciência e Humanismo*, mergulha nas interseções entre ciência e filosofia, oferecendo uma visão integrada destas duas áreas. Como reforça Fiolhais (2015), Schrödinger, atendendo um convite, ministrou, em 1950, lições no *Instituto para Estudos Avançados em Dublin* (*Dublin Institute for Advanced Studies*), instituição Irlandesa, na qual esteve refugiado em razão da invasão da Europa Central pelos nazistas, pois tinha se posicionado contra a perseguição aos judeus. A obra *Ciência e humanismo* é fruto destas lições e data de 1951. Esta obra é antecipada por *A natureza e os gregos*, fruto de conferências proferidas no *University College* de Londres em 1948. Ambas as obras

⁴⁰ Mestrando em Filosofia – UFT, Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/5967067668923417>; Orcid iD: <https://orcid.org/0000-0003-4957-9001>; amigowalter@yahoo.com.br.

⁴¹ Doutor em Filosofia (UFSCar), professor do curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT) e Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL). eduardosimoes@uft.edu.br

mencionadas foram publicadas juntas em um único volume, em língua portuguesa, em 1996.

Wittgenstein, por outro lado, não possui uma obra específica sobre ciência. Todo seu trabalho se reserva à análise dos usos e limites da linguagem. Sobre a ciência, por exemplo, Wittgenstein reserva em sua obra, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, uns poucos aforismos restringindo suas impressões a respeito da representação científica, causalidade e indução que não se trata de uma análise sistemática e aprofundada a respeito dos meandros da ciência. Tratam-se, apenas, de asserções sobre a ciência e sua relação com a representação do mundo.

Este capítulo, portanto, proporá analisar a possibilidade de um diálogo filosófico que se pode estabelecer a partir das perspectivas que ambos alimentam sobre o lugar e o papel da ciência na representação do mundo.

O PAPEL DA CIÊNCIA NO PENSAMENTO DE SCHRÖDINGER

Schrödinger e a finalidade da ciência

Na visão de Schrödinger (1996), a ciência é caracterizada por sua busca incessante por explicações racionais e sistemáticas dos fenômenos naturais. Ela se distingue por sua metodologia rigorosa, que combina observação empírica com análise lógica, visando construir um entendimento coerente da realidade.

Em um mundo frequentemente obcecado por avanços tecnológicos e aplicações práticas, é vital lembrar que a ciência também serve para iluminar questões mais profundas sobre a existência. Percebe-se nesse movimento que, ao buscar não apenas o “como”, mas também o

“porquê”, sugere a possibilidade de enriquecimento do conhecimento e da compreensão.

Ao descrever a problemática sobre as percepções entre o valor e o papel da ciência, ele aponta o fato de que, em razão do avanço científico muito mais caracterizado pela tecnologia, a tendência do senso comum é acreditar que sejam esses avanços tecnológicos ou industriais o detentor do valor. Priorizou-se, com isso, a especialização, o aprofundamento científico em áreas cada vez mais restritas, uma maneira de, segundo Schrödinger (1996, p. 97), “intensificar o esforço individual para aprender tudo o que é conhecido no interior de um certo domínio restrito e depois tentar aumentar esse conhecimento através do próprio trabalho individual - através de estudos, experiências e da reflexão”.

Acerca do valor da ciência, Schrödinger ainda faz alguns questionamentos:

Será que a promoção do conhecimento no interior de um domínio tão restrito tem qualquer valor em si? Será que a soma total dos progressos em todos os vários ramos de uma ciência por exemplo da física, da química, da botânica ou da zoologia - tem qualquer valor por si só- ou será que tem valor apenas a soma total dos progressos de todas as ciências em conjunto e qual é esse valor? (SCHRÖDINGER, 1996, p. 97)

As motivações para sua provocação nas perguntas dão a entender que os cientistas concordam com a visão utilitarista da ciência. Explica, contudo, seu posicionamento pessoal com três argumentos que sustentam sua oposição relativamente a opinião utilitarista:

- 1) Ninguém gostaria de associar a estas atividades, como seu objetivo principal, à melhoria prática das condições da sociedade humana, apesar de a melhoria dessas condições advir, muito frequentemente, destas atividades. Não posso aceitar que a ciência tenha, a este

respeito, uma posição diferente.

- 2) [...] existem ciências naturais que obviamente não têm qualquer importância para a vida da sociedade humana. [...] Pensem, por exemplo, na sismologia. Conhecemos o suficiente acerca dos tremores de terra para sabermos que existem muito poucas possibilidades de os prever, de forma a avisar as pessoas a abandonarem as respectivas casas, tal como advertimos os barcos de pesca para regressarem quando se aproxima uma tempestade.
- 3) [...] é extremamente duvidoso saber se a felicidade da raça humana tem sido melhorada graças às evoluções técnicas e industriais que se seguiram ao rápido desenvolvimento da ciência natural. (SCHRÖDINGER, 1996, p. 98 – Grifo nosso)

Diante desses motivos, exemplifica o avanço científico de como os meios modernos de transporte reduziram a percepção de distância, fazendo com que estas fossem deduzidas a contagem de tempo. Assim, em razão da tecnologia, aquilo que parecia distante, foi reduzido a medidas de tempo, “[...] sendo medidas não em milhas, mas em horas”. Contudo, alerta que, ainda assim, contadas essas medidas em termos de custos, pode se perceber uma duplicação ou triplicação do valor.

Convida-nos a pensar que, se isso possibilitou a ampliação da ocupação geográfica e o processo migratório, temos também como consequência, que houve o distanciamento geográfico entre familiares e amigos, principalmente aqueles que não tem poder aquisitivo compatível, os quais necessitam fazer sacrifícios enormes para possibilitarem um encontro efêmero e despedidas comoventes. A pergunta de Schrödinger (1996, p. 99) é: “Será que isso é vantajoso para a felicidade humana?”.

Sobre os ramos do conhecimento humano, Schrödinger (1996) diz que “nenhum deles por si só, apenas a união de todos eles, tem qualquer âmbito ou valor e isso acontece muito simplesmente porque: representa a obediência ao comando da divindade délfica, *Γνωθι*

σεαυτόν, conhece-te a ti próprio" (SCHRÖDINGER, 1996, p. 99). Dessa forma, demonstra uma postura contrária à ideia de valor ao isolamento do conhecimento:

Parece simples e evidente, e contudo necessita de ser dito: o conhecimento isolado obtido por um grupo de especialistas num campo restrito não tem por si só qualquer valor, mas apenas quando se concretiza a sua síntese com todo o restante conhecimento, e apenas desde que contribua de forma efetiva nesta síntese para conseguir responder à questão *τίνες δε ἡμεῖς*, ("quem somos nós?") (SCHRÖDINGER, 1996, p. 100)

Enfatiza que a finalidade última da ciência não é apenas a acumulação de conhecimento ou o desenvolvimento de tecnologias, mas a promoção de uma compreensão da própria natureza do ser humano.

Uma proposta ontológica diferente

Sua abordagem e visão integrada da ciência tem importância relevante no cenário da Mecânica Quântica, pois as investigações científicas de Schrödinger e seu entendimento filosófico, levaram-no a questionar as concepções ontológicas majoritárias a respeito das partículas o que fez ampliar a discussão sobre o realismo vs. antirrealismo, no campo da Mecânica Quântica. Segundo Schrödinger:

Existe o problema da matéria. O que é a matéria? Como é que devemos visualizar a matéria na nossa mente?

A primeira forma da questão é um pouco absurda. (Como é que poderíamos dizer o que a matéria é - ou, caso se chegue a isso, o que a electricidade é - sendo ambos fenómenos que só a nós dizem respeito?)

A segunda forma já revela toda uma mudança de atitude: a matéria é uma imagem na nossa mente, a mente, portanto, é anterior à matéria (apesar da estranha dependência empírica dos meus processos mentais

sobre os dados físicos de uma certa porção de matéria, i.e. o meu cérebro). (SCHRÖDINGER, 1996, p. 104, grifo nosso)

Aduz que até a metade do século XIX a concepção de matéria parecia ser algo se podia agarrar que “nunca podia ser destruído! Podia-se pegar nele e sentir que não fugiria por entre os dedos” (SCHRÖDINGER, 1996, p. 104). Além disso, afirma que:

[...] cada físico afirmava que esta matéria, no que dizia respeito ao seu comportamento e movimento, estava sujeita a leis rígidas cada pedacinho dela estava sujeito a essas leis. Movimentava-se segundo as forças que partes próximas da matéria, de acordo com as suas situações relativas, exerciam sobre ela. Podia-se prever o seu comportamento, porque era rigidamente determinado para todo o sempre pelas condições iniciais. (SCHRÖDINGER, 1996, p. 104, grifo nosso)

Teóricos deste período ainda não estavam de posse da ideia da dualidade onda-partícula pela impossibilidade de comprovação de que houvesse uma fração de matéria que se comportasse como onda e, ao mesmo tempo, como partícula. Schrödinger foi um dos primeiros a sugerir que, aquilo que entendiam como partículas, era, na verdade, pacotes de ondas. Propôs com isso a formulação de uma equação que descreve a evolução temporal dos pacotes de ondas. Dessa forma, abandona a tentativa epistemológica da explicação das partículas e afirma que aquilo que se entende como partícula não é mais que uma espécie de crista de onda. “As cristas brancas em um mar moderadamente agitado seriam uma comparação bastante adequada” (SCHRÖDINGER, 1950, p. 199).

A explicação da mudança de posicionamento ontológico de Schrödinger pode estar ligada à necessidade de visualização (*Anschaulichkeit*) e continuidade, segundo Bitbol (1996). Pelos excertos de Schrödinger pode-se entender que uma boa Mecânica Quântica deveria descrever os fenômenos físicos de forma que pudessem ser

visualizados de maneira clara, sem depender exclusivamente do formalismo matemático complexo, isto é, que a física deveria buscar uma descrição da realidade que fosse mais próxima da experiência sensorial e da intuição humana, embora ele mesmo tenha reconhecido que existem limitações dessa abordagem diante da natureza contra intuitiva do mundo quântico. Em virtude disso, desenvolveu sua teoria ondulatória que admitia explicar o mundo quântico de forma mais próxima da física tradicional, proporcionando uma solução mais rápida e intuitiva dos problemas físicos.

A visualização e a continuidade determinística são essenciais para sua concepção de realidade, a qual é demonstrada e descrita por meio da função de ondas. Por outro lado, reconhece que as partículas, tratadas como constituintes últimos da realidade, não possuem qualquer “individualidade” e nem sequer “semelhança” que validaria tal identidade. Conforme explica, “[...] somos obrigados a pôr de lado a ideia de que cada uma dessas partículas é uma entidade individual⁴² que, em princípio, conserva a sua ‘semelhança’ [...]. [...] Os constituintes últimos da matéria não possuem qualquer ‘semelhança’.” (SCHRÖDINGER, 1996, p. 108)

Essa última percepção recusa a realidade ontológica das partículas enquanto elementos individuais: “como é que, por exemplo, o meu relógio de pulso adquire individualidade? Onde é que se encontra o limite? Como é que a individualidade surge realmente em objetos compostos por elementos não-individuais?” (SCHRÖDINGER, 1996, p. 108). Apesar de descartar a individualidade da partícula o filósofo dá um exemplo de um objeto: “um pisa-papel em forma de cão de raça ‘Grand

⁴² Para Schrödinger, a identidade está: a) primariamente atrelada à forma ou configuração (*Gestalt*), e não ao conteúdo material; b) Secundariamente, ele sugere que, mesmo que a identidade material fosse preservada, ela teria um interesse muito limitado. O que realmente define algo como sendo “o mesmo” não é sua matéria, mas sim a organização estrutural das partes que o compõem.

Danois', deitado com as patas cruzadas à frente" (Schrödinger, 1996, p. 109). Esse objeto era de seu pai e por algum tempo esteve distante, assim, após muito anos, o recebeu por meio de sua esposa. Aduziu que o cão (pisa-papel) era o mesmo, em forma, que viu pela primeira vez há mais de 50 anos, não obstante o decaimento dos átomos que o constituía. Então, diante deste e outros exemplos, reduz sua certeza sobre o objeto à forma do objeto: "É evidentemente a **forma ou configuração (*Gestalt*)** que indubitavelmente invoca a identidade e não o conteúdo material" (SCHRÖDINGER, 1996, p. 109). Assim, julga essa analogia suficiente para descrever seu entendimento sobre partículas ou átomos, referindo-se à semelhança não da substância, mas da forma.

Esse é o entendimento que o leva à descrição de um observável, pois quando se analisava a forma ou configuração, confirmando ser o caso, utilizava-se a terminologia "adequado" e não "correspondente". Schrödinger (1996) explica que "são estas características que constituem a configuração, forma ou organização do objeto material e normalmente não têm nada a ver com 'quantidades ínfimas e minúsculas de material que constituem o objeto'" (SCHRÖDINGER, 1996, p. 111). Em relação à "partícula", esclarece que esta pode ser considerada uma imagem adequada, mas ao se fazer a pergunta se "ela é capaz de ser verdadeira ou falsa?", responde que "[...] provavelmente não é." Prefere, assim, o termo adequado e não o verdadeiro, pois, "para uma descrição possa ser verdadeira, deverá poder ser comparada diretamente com os fatos verdadeiros" (SCHRÖDINGER, 1996, p.111).

Schrödinger ratifica seu entendimento sobre "partícula" elementar no ensaio intitulado *What is an elementary particle*. Segundo ele, "[...] mesmo uma partícula isolada, que nos dá a ilusão de individualidade transitória, ainda não deve ser comparada a uma partícula clássica. Ela permanece sujeita à relação de incerteza, da qual a única imagem

tolerável é o grupo de ondas guia" (Schrödinger, 1950, p. 209). Deduz-se daí que, na Mecânica Quântica, o que se chama de partícula, não corresponde a mesma ideia da partícula clássica, ou seja, um corpúsculo material, pois está sujeita à relação de incerteza⁴³.

Schrödinger busca intensamente uma ciência capaz de responder questões fundamentais, sobretudo a respeito de uma descrição dos fenômenos físicos constitutivos da realidade, rejeitando aquilo que não se pode determinar e descrever em sua individualidade, que não seja passível de visualização, e que não preserve a noção de determinismo e continuidade. Embora reconheça que pelas formas seja possível apontar o surgimento de um fenômeno físico, este fenômeno, enquanto ocorrência isolada somente se configura se inserido no contexto de uma onda.

A questão da causalidade na perspectiva de Schrödinger

O conceito de causalidade está diretamente ligado à relação entre uma ação ou fenômeno e sua consequência, sendo essencial para a compreensão da dinâmica dos eventos no mundo físico e amplamente discutido na filosofia. Em linhas gerais, trata-se do princípio segundo o qual um evento desencadeia outro, estabelecendo um vínculo de causa e efeito. Na física clássica, prevalecia a ideia de causalidade

⁴³ Para Schrödinger, as **relações de incerteza** representavam um problema interpretativo na mecânica quântica. Diferente de Heisenberg, que as formulou como um princípio fundamental da natureza, Schrödinger via essas relações como uma **limitação do formalismo matemático** e da forma como descrevemos os sistemas quânticos. Ele acreditava que a incerteza não era uma propriedade inerente da realidade física, mas sim uma consequência da forma como os estados quânticos eram representados. Além disso, Schrödinger argumentava que a indeterminação entre grandezas como **posição e momento** não significava que essas propriedades não existissem simultaneamente, mas apenas que a mecânica quântica não era capaz de descrevê-las de forma completa e precisa. Sua visão era mais alinhada com a ideia de que a teoria quântica ainda carecia de uma interpretação mais clara e realista, o que o levou a propor sua famosa **equação de onda**, que descrevia os estados quânticos de maneira mais determinística do que a matriz de Heisenberg. Assim, para Schrödinger, as relações de incerteza não eram uma negação do determinismo, mas sim um reflexo das **limitações epistemológicas** da mecânica quântica em sua formulação matemática.

determinística, segundo a qual, conhecendo as condições iniciais de um sistema, seria possível prever com exatidão seus estados futuros. A mecânica newtoniana exemplifica essa concepção ao demonstrar que a trajetória de um objeto pode ser calculada com base nas forças que atuam sobre ele. No entanto, a mecânica quântica introduziu um novo paradigma, sugerindo um modelo probabilístico, no qual os eventos não possuem um único desfecho inevitável, mas ocorrem com diferentes graus de probabilidade, desafiando a noção clássica de previsibilidade e apontando para um universo onde múltiplas possibilidades coexistem até que uma delas se concretize.

No campo da filosofia, a causalidade tem sido amplamente debatida desde Aristóteles (1994), que a classificou em quatro tipos (material, formal, eficiente e final). Na Idade Moderna David Hume é um dos primeiros a questionar sobre se a causalidade é uma característica objetiva da realidade ou apenas um constructo mental, psicológico, baseado em experiências repetidas (KRAUSE; BECKER, 2006). A reflexão filosófica sobre o tema influenciou discussões sobre epistemologia, metafísica e até mesmo o livre-arbítrio. Uma das abordagens mais interessantes sobre a causalidade surgiu no contexto da mecânica quântica e envolveu Erwin Schrödinger.

Inicialmente, Schrödinger adotou uma interpretação **acausal**, isso no início nos anos 1920, sob a influência de seu professor Franz Serafin Exner, que argumentava que as leis macroscópicas tinham apenas validade estatística, enquanto os processos microscópicos seriam regidos pelo acaso. Isso o levou a apoiar a teoria da radiação de Bohr, Kramers e Slater (BKS), que abandonava a conservação exata da energia e do momento em nível microscópico. No entanto, sua aceitação da teoria BKS não significava um compromisso com um realismo tradicional. Para ele, a **coerência visual e espaço-temporal** (*Anschaulichkeit*) era um critério essencial para uma teoria científica,

mas não garantia que essa teoria refletisse a realidade de forma absoluta. Por isso, ele rejeitava a distinção entre “radiação real” e “radiação virtual”, argumentando que essa separação era desnecessária, já que nenhuma teoria poderia capturar plenamente a realidade. Sua posição epistemológica, influenciada por Mach, levava-o a considerar como **“reais” apenas as impressões sensoriais**, enquanto metodologicamente ele não via problema em chamar qualquer conceito teórico de “real”. Assim, sua adesão à teoria BKS revela seu **antirrealismo epistemológico**, aliado a uma abordagem pragmática na aceitação de modelos científicos (DE REGT, 1997).

De acordo com Bitbol (1996), no início da década de 1920, Schrödinger realmente alinhava-se às concepções de F. Exner, segundo as quais a causalidade macroscópica pode emergir de regularidades estatísticas em sistemas compostos por um grande número de micro eventos estocásticos⁴⁴. Em sua conferência de 1922, *O que é uma lei natural?*, ele reforçou essa perspectiva ao destacar que a mecânica estatística de Boltzmann já demonstrava que a regularidade das leis naturais decorre do acaso subjacente aos processos físicos. Dessa forma, Schrödinger reconhecia que a causalidade universal, longe de ser um princípio absoluto, poderia ser compreendida como uma consequência estatística da estrutura probabilística dos fenômenos naturais. Contudo, a rejeição de Schrödinger à interpretação probabilística de Born levou alguns historiadores da ciência a argumentar que, em 1926, ele teria abandonado sua visão anterior sobre o determinismo. Essa tese se baseia em uma carta de 25 de agosto de 1926, endereçada a Wien, na qual Schrödinger parece admitir uma mudança intelectual, declarando que não mais sustentava, junto com Born, a ideia de eventos individuais como absolutamente

⁴⁴ **Estocásticos**: Indica que esses eventos não são determinísticos, ou seja, não podem ser previstos com certeza absoluta, mas seguem distribuições probabilísticas, conforme descrito pela mecânica quântica.

aleatórios. Ele expressa ceticismo quanto ao valor explicativo dessa suposição, apesar de tê-la defendido com convicção quatro anos antes.

Ben-Menahem contestou a tese de que a carta de Schrödinger a Wien representa uma guinada definitiva em sua posição sobre o determinismo. Baseando-se em uma vasta produção pós-1926, incluindo conferências de 1929 e 1931 e textos até 1958, argumenta que Schrödinger permaneceu fiel às suas concepções anteriores. Em 1929, ele ainda afirmava que *“o acaso está na raiz da causalidade”*. Portanto, sua adesão às ideias de Exner, mesmo diante das transformações da mecânica quântica, evidencia a persistência de sua visão. Segundo Ben-Menahem, essa interpretação se fortalece com artigos posteriores, como um de 1944, em que Schrödinger defendia a primazia do pensamento estatístico, e uma análise filosófica de 1948, na qual reafirmava seu agnosticismo quanto ao determinismo dos macroeventos.

A continuidade da postura aberta de Schrödinger em relação ao indeterminismo não explica, por si só, sua rejeição inicial à interpretação probabilística de Born. Ben-Menahem aborda essa questão reinterpretando a própria passagem que historiadores consideram como evidência de uma mudança radical em sua visão. A frase-chave, *“já não acho que haja muito a ganhar com essa suposição”*, reaparece em um artigo posterior, onde Schrödinger reforça sua objeção: ele não rejeitava a probabilidade primária absoluta por ser indeterminista, mas por considerá-la metodologicamente insuficiente. Para ele, uma teoria probabilística deveria, no mínimo, eliminar dificuldades ergódicas⁴⁵ e esclarecer a direção dos processos naturais

⁴⁵ **Dificuldades ergódicas** referem-se a problemas conceituais e matemáticos relacionados à hipótese ergódica, fundamental na mecânica estatística. A hipótese ergódica estabelece que, para um sistema físico suficientemente complexo e em equilíbrio, a **média temporal** de uma propriedade física de um sistema (isto é, a evolução do sistema ao longo do tempo) é equivalente à **média estatística** sobre todos os estados acessíveis do sistema no espaço de fases. No contexto, Schrödinger menciona **dificuldades ergódicas** ao criticar a interpretação probabilística da mecânica quântica.

sem a necessidade de hipóteses adicionais. Como isso não ocorria na formulação de Born, Schrödinger a considerava uma explicação insatisfatória, sem real ganho epistemológico.

Os questionamentos de Schrödinger sobre a causalidade e, conseqüentemente, sobre o determinismo, assim como seus embates com a interpretação de Copenhague, conforme analisado por Bitbol (1996), foram mal interpretados. Na realidade, eles estão mais relacionados às questões sobre a dificuldade de constatação da verossimilhança das interpretações e à falta de suporte experimental e teórico das afirmações do que, propriamente um posicionamento definitivo em si. Para ele, a questão não era demonstrar se a natureza era essencialmente determinística ou indeterminística, pois ambas as hipóteses permaneceram, em última instância, impossíveis de refutar definitivamente. Em vez disso, argumentava que a mecânica quântica só poderia ser considerada determinística em um sentido estritamente epistemológico, ou seja, devido à impossibilidade de prever resultados experimentais a partir das condições iniciais da preparação experimental. No entanto, esse indeterminismo se aplicava apenas à relação entre medições sucessivas, sem fornecer uma descrição clara dos processos intermediários (BITBOL, 1996).

Schrödinger questionava a interpretação probabilística de Born porque via limitações na sua fundamentação teórica. Segundo a formulação original de 1926, a função- ψ era interpretada como um

O problema ergódico surge porque a mecânica estatística clássica fundamenta-se na hipótese de que um sistema percorre todos os seus estados acessíveis ao longo do tempo, tornando válida a interpretação estatística. No entanto, na mecânica quântica, não há um mecanismo claro para justificar que um sistema quântico passe por todos os seus estados possíveis de forma determinística, uma vez que as trajetórias no espaço de fases são substituídas por funções de onda e distribuições de probabilidade. Em termos mais práticos, Schrödinger argumentava que aceitar uma probabilidade **primária e absoluta** como um princípio fundamental da natureza deveria, ao menos, eliminar essas dificuldades ergódicas e oferecer uma compreensão mais clara sobre a irreversibilidade e a direção dos processos naturais. Como isso não acontecia na formulação de Born, Schrödinger via essa abordagem como epistemicamente insatisfatória.

objeto matemático cuja densidade de probabilidade, $|\psi|^2$, indicava a localização de uma partícula, e os coeficientes de superposição definiam a probabilidade de “saltos quânticos” entre níveis de energia. No entanto, Schrödinger argumentava que, se essa visão apenas refletisse nossa ignorância sobre processos descontínuos subjacentes, ela não poderia explicar fenômenos como difração e interferência, observados em experimentos como os de Davisson e Germer⁴⁶ (BITBOL, 1996).

Mesmo com modificações posteriores na interpretação de Born, como a introdução de termos de produto cruzado na função de onda, Schrödinger continua cético. Em uma carta a Planck, em julho de 1927, ele expressou sua principal objeção: a mecânica quântica não operava com probabilidades clássicas, pois as “amplitudes de probabilidade” interferiam entre si de forma análoga às ondas, algo que uma interpretação puramente estatística não explicava satisfatoriamente. Assim, sua crítica não era apenas metodológica, mas também conceitual, apontando para a necessidade de um modelo alternativo à visão probabilística tradicional da mecânica quântica.

Schrödinger questionava também se a mecânica quântica poderia ser considerada uma teoria probabilística de eventos individuais,

⁴⁶ Os experimentos de Davisson e Germer foram fundamentais para a comprovação da **dualidade onda-partícula** da matéria e a validação da hipótese de Louis de Broglie. Clinton Davisson e Lester Germer, ao estudarem a interação de elétrons com uma superfície de níquel cristalino, observaram **padrões de difração**, semelhantes aos produzidos por ondas luminosas ao atravessar fendas. Esse resultado demonstrou que os elétrons, que eram considerados partículas, exibiam **comportamento ondulatório** ao interagir com a estrutura periódica do cristal. O experimento forneceu **evidências experimentais diretas** da hipótese de De Broglie, segundo a qual **partículas materiais, como elétrons, podem apresentar propriedades ondulatórias**. Esse resultado foi crucial para a aceitação da mecânica ondulatória e para a formulação da interpretação de Copenhague da mecânica quântica. Pode-se entender da referência de Bitbol (1996) que Schrödinger nesse contexto, criticava a interpretação puramente probabilística da função de onda e via os **padrões de difração e interferência** observados em experimentos como o de Davisson e Germer como indícios de um processo físico contínuo e determinístico, em oposição à visão de eventos quânticos discretos e essencialmente aleatórios.

argumentando que isso exigiria associar quantidades probabilísticas bem definidas a qualquer tipo de evento físico. No entanto, ele apontava que essa condição não se sustentava quando as probabilidades eram atribuídas a eventos físicos abstratos, antes da definição de um arranjo experimental. Isso ocorria porque, nesse nível, era necessário levar em conta a interferência das amplitudes de ψ , tornando inadequado o uso da teoria probabilística padrão. A validade dessa interpretação estatística, segundo Schrödinger, só se mantinha quando se consideravam exclusivamente os resultados experimentais observáveis, ou seja, os fenômenos medidos diretamente, e não os eventos intermediários ou hipotéticos entre medições. Como ressaltaram Bohr e Reichenbach, a teoria das probabilidades clássica se aplica a fenômenos, mas não a inter fenômenos, isto é, processos entre medições.

Adotar a visão de que a função- ψ apenas fornece a densidade de probabilidade $|\psi|^2$ de resultados experimentais seria uma solução possível, mas levaria a uma consequência problemática: a própria noção de que a mecânica quântica descreve partículas individuais e suas mudanças descontínuas perderia sentido, pois essa abordagem ultrapassa a esfera dos resultados experimentais. Esse argumento, fundamental na posterior interpretação de Schrödinger sobre a mecânica quântica, já estava implícito em sua rejeição inicial da interpretação probabilística de Born. Dessa forma, o indeterminismo, enquanto princípio explicativo, revela-se nem suficiente nem necessário para dar conta dos fenômenos não clássicos que emergem na escala atômica, podendo, portanto, ser dispensado. A ausência de um ganho epistêmico significativo justifica essa rejeição, tornando desnecessária a suposição de processos microscópicos essencialmente aleatórios.

Essa perspectiva fundamenta a relutância de Schrödinger em aceitar a interpretação probabilística da mecânica quântica. No

entanto, reconhece-se que a função- ψ desempenha um papel instrumental na obtenção das probabilidades dos eventos experimentais. O que se rejeita, de forma definitiva, é a concepção de que a função- ψ constitua mera descrição estatística de processos aleatórios subjacentes, dissociada de um formalismo determinístico mais profundo (BITBOL, 1996).

A causalidade, portanto, permanece como um dos temas centrais tanto na ciência quanto na filosofia, pois esta possibilita a demonstração intuitiva e, guardando o princípio da continuidade, fundamenta o determinismo, mas não aquele fatalista, ou inocente, mas no âmbito da física quântica, pelo que depreende de Schrödinger, possibilidades demonstráveis e intuitivas, perfazendo o *anschaulichkeit*. À medida que novas descobertas emergem, os modelos tradicionais de compreensão do universo continuam a ser testados e reformulados, ampliando os horizontes do conhecimento humano. “A associação entre visualização e compreensão, em vez de realismo, pode ser esclarecida ao considerarmos a palavra alemã *Anschaulichkeit*, que é o termo que Schrödinger usava em seus escritos. Esse vocábulo não significa apenas “visualizabilidade”, mas também “inteligibilidade.” (DE REGT, 1997, p. 461)

A relação entre visualização e compreensão, destacada pelo termo alemão *Anschaulichkeit*, aponta para a questão da inteligibilidade dos conceitos científicos não depende necessariamente de sua representação realista, mas da capacidade de tornar o fenômeno acessível ao pensamento. Schrödinger, ao empregar esse termo, ressalta que a visualização não deve ser compreendida apenas como uma reprodução imagética fiel da realidade, mas como um recurso que facilita a apreensão intelectual dos modelos científicos. Assim, *Anschaulichkeit* revela a importância dos modelos teóricos enquanto

ferramentas cognitivas, mais voltadas para a construção do entendimento do que para a mera replicação do real (DE REGT, 1997).

A causalidade, nessa visão, implica que qualquer mudança ocorre gradualmente dentro de um domínio contínuo de influências locais e temporais. No entanto, Schrödinger aponta que, na mecânica quântica, essa visão clássica enfrenta dificuldades, pois a descrição contínua entra em colapso, exigindo novas interpretações sobre o conceito de causa. Ele sugere que essa crise na causalidade levou à necessidade de uma “saída de emergência” teórica, criticando a abordagem contemporânea que tenta conciliar os novos fenômenos quânticos com o ideal clássico da continuidade (SCHRÖDINGER, 1996).

Kauark-Leite (2012) menciona que:

No caso da mecânica quântica de Schrödinger e da interpretação probabilista formulada por Max Born (1926a, 1926b) e, da mesma forma, na teoria cinética dos gases, estamos diante de uma limitação do princípio de causalidade. Não estamos lidando com uma lei causal em sentido rigoroso, mas com uma lei estatística, que expressa uma regularidade imperfeita. Uma lei estatística mescla a rigorosa causalidade natural com o mero acaso, como se fossem dois componentes de uma espécie de resultante, que seria a própria lei estatística (KAUARK-LEITE, 2012, p. 168).

Diferentemente de uma relação causal determinista em sentido clássico, em que um estado inicial específico conduz necessariamente a um estado final previsível, essas novas teorias operam dentro de um quadro probabilístico, no qual a previsibilidade é limitada a padrões estatísticos. Nesse contexto, a lei estatística não elimina a causalidade, mas a dilui em um espectro de possibilidades, no qual o acaso desempenha um papel estruturante. Assim, a noção clássica de determinismo cede espaço a uma compreensão em que a necessidade e a contingência coexistem, compondo um princípio explicativo que não se ancora mais na certeza absoluta, mas em distribuições de probabilidade. Isso representa uma transformação no entendimento da

natureza, onde a previsibilidade estrita dá lugar a um conhecimento probabilístico que mantém certo grau de regularidade, mas sem o rigor do determinismo clássico.

Schrödinger parece não aceitar que os objetos do cotidiano sejam de fato constituídos pelas partículas, átomos e moléculas descritos pela ciência. Da mesma forma que era problemático, para ele, pensar que indivíduos podiam ser constituídos de partes sem individualidade (Schrödinger [1949] 1995, p. 98), era questionável que coisas submetidas a leis causais pudessem ser formadas de partes que são, por sua vez, regidas por leis indeterministas. (MURR, 2015. P. 107)

É bem provável que estimulado por suas inquietações filosóficas bem como pela tese de De Broglie e comunicações com Einstein, buscando satisfazer a *anschaulishkeit*, elaborou sua teoria ondulatória que o permitisse que alcançasse a intuitividade e visualização necessária: “[...] ao menos em parte, satisfatória, na medida em que se baseia em concepções ondulatórias – ondas são, ao lado de pontos de massa, especialmente intuitivas –[...]” (FRANK, 1928, p.121).

A mecânica ondulatória coloca-se a um passo da mecânica pontual clássica em direção a uma *teoria de contínuo*. No lugar de um processo descrito em termos de um número finito de variáveis independentes governadas por um número finito de equações diferenciais, temos um processo contínuo de *campo*, formulado em termos de funções de onda. Dessa maneira, a mecânica ondulatória de Schrödinger representa, diante de todo o exposto, um movimento conceitual da descrição pontual e discreta da mecânica clássica para uma teoria do **contínuo**, onde os estados físicos são representados por funções de onda que evoluem deterministicamente. Esse formalismo permite recuperar a **causalidade** ao estabelecer uma dinâmica governada por uma equação diferencial contínua, sem a necessidade de recorrer a eventos probabilísticos fundamentais. A evolução da

função de onda mantém uma **conexão causal rigorosa** entre estados anteriores e posteriores do sistema, sugerindo que a incerteza observada nas medições quânticas pode não ser uma propriedade ontológica da natureza, mas sim uma limitação epistemológica decorrente do ato de observação. Assim, a mecânica ondulatória abre a possibilidade de interpretar a mecânica quântica **não como um abandono da causalidade**, mas como sua reformulação dentro de um formalismo matemático mais amplo e compatível com o caráter não local dos fenômenos quânticos.

CIÊNCIA E representação EM WITTGENSTEIN

A representação científica no *Tractatus*

A teoria da figuração foi parte integral da filosofia da ciência de Wittgenstein, advogada como uma tentativa de interpretar o difícil problema da relação entre teoria e natureza, enquanto evitava a disputa realismo vs. antirrealismo no interior de uma teoria científica. Para que sua concepção de teoria científica, tratada como o único campo passível de proposições significativas, fosse bem-sucedida, era o que se desejava – embora viesse como consequência infortunosa inspirar uma interpretação ontológica, um modo de “desviar” de tal interpretação era enfatizar em seu sistema o caráter puramente representacional tal como o da teoria física, demonstrando sua independência dos fundamentos externos através de uma clara e simples representação⁴⁷ e, desse modo, eximindo-se da confusão sobre o *status* dos elementos formais do sistema construído. É por isso que o objeto⁴⁸ absolutamente simples do *Tractatus* além de indestrutível é

⁴⁷ “Mas, como é notável: nos conhecidos teoremas da física matemática não aparecem nem coisas, nem funções, nem relações, nem sequer formas lógicas de objeto!! Em vez de coisas, temos números, e as funções e as relações tornam-se, sem exceção, puramente matemáticas!!)” (*Notebooks*, 20/06/1915)

⁴⁸ O “objeto” tractariano é o constituinte último da realidade. Aquele em cuja base estariam ligados todos os termos linguísticos, dotados de sentido, em um espaço denominado por Wittgenstein como “espaço lógico”. Em suma, trata-se da contraface ontológica da representação linguística. É para onde os termos da linguagem apontam.

também indescritível. Sua funcionalidade além de garantir a consistência formal do sistema, ainda tem como vantagem adicional, enquanto contraface ontológica da linguagem, garantir a determinabilidade do sentido linguístico.

Para Wittgenstein a demanda do caráter representacional da ciência era preenchida pela mecânica, a qual se tornou prototípica para a ciência no *Tractatus*. Na análise das proposições da ciência natural, a mecânica foi exemplar porque ela, de acordo com Wittgenstein, apresenta uma tentativa bem-sucedida de fazer a descrição do mundo de uma forma singular: “a mecânica é *uma* tentativa de construir todas as proposições de que necessitamos para a descrição do mundo segundo *um* plano singular” (*Notebooks*, 06/12/1914); e no mesmo sentido diz: “assim como se deve, com o sistema numérico, poder escrever qualquer número, deve-se, com o sistema da mecânica, poder escrever qualquer proposição da física” (TLP, 6.341)⁴⁹

De acordo com o entendimento de Wittgenstein no *Tractatus*, o sistema de Hertz fez uma representação coerente da mecânica. Sua mecânica funciona como uma espécie de sistema geométrico de coordenadas⁵⁰, no qual as localizações são definidas por meio de um plano que permite estabelecer a mensuração de um sistema *sem referência a qualquer outro*.

Wittgenstein parece, então, usar desse procedimento para arquitetar um “método” e definir uma configuração, descrevendo-a completamente por meio de uma determinada rede de malhas de uma determinada finura (TLP, 6.342). É aqui que ocorre a afinidade de sua

⁴⁹ Aqui a obra *Tractatus Logico-Philosophicus* será abreviada por TLP e o número que acompanha a sigla, refere-se ao seu respectivo aforismo.

⁵⁰ “Um sistema de coordenadas é, sem dúvida, uma importante peça de simbolismo nas ciências. Aqui é utilizado para descrever o movimento de um corpo. Também pode descrever, por hipótese, a relação entre a massa e o volume. Em escalas unidimensionais as temperaturas também podem ser expostas dessa forma” (GRIFFIN, 1998, p. 148).

noção de teorias científicas com imagens ou sistemas que, enquanto constituintes da linguagem por meio de suas proposições, também figuram o mundo:

Concebamos uma superfície branca sobre a qual houvesse manchas pretas irregulares. Dizemos, então: qualquer que seja a configuração que disso possa resultar, sempre poderei aproximar-me o quanto quiser de sua descrição recobrando a superfície com uma rede quadriculada de malhas convenientemente finas e dizendo, a respeito de cada quadrado, se é branco ou preto. Terei posto assim a descrição da superfície numa forma unitária [...]. (TLP 6.341)

“A rede, contudo, é *puramente* geométrica, todas as suas propriedades podem ser especificadas *a priori*” (TLP, 6.35). E o que é certo *a priori* é puramente lógico (TLP, 6.3211).

A antiga noção de Novalis, de que “Hipóteses são redes: só quem lança é que pega”, utilizada por Karl Popper como epígrafe de seu livro *A Lógica da Pesquisa Científica*, também foi utilizada por Wittgenstein para ilustrar as diferentes representações das ciências naturais. Ele usa da imagem de uma rede-metafórica, pretendendo que a descrição de uma teoria específica oferecida fosse comparada a uma rede sendo atravessada pelos fatos. Essa rede poderia ser mais ou menos fina e, desse modo, descrever fatos mais ou menos acuradamente – “Por exemplo, a mecânica dos *Princípios* de Newton poderia representar uma rede de uma certa finura. Mais tarde, com o desenvolvimento da mecânica analítica de Lagrange esta descrição representaria uma rede mais fina” (KJAERGAARD, 2002, p. 132). Esta imagem da mancha sobre uma superfície branca é a projeção da distribuição dos simples pontos materiais no espaço. Há pontos no espaço combinando com formas de manchas. Para descrever essa superfície, pode-se, por exemplo, recobri-la com uma rede quadriculada. Se as malhas da rede fossem suficientemente finas, haveria condições para se afirmar se cada quadrado da rede é branco ou preto. Nesse caso, possuir-se-ia uma

descrição da superfície sob forma unitária. Esta forma, contudo, é arbitrária, pois a rede poderia constituir-se de malhas triangulares ou hexagonais ou outras, inclusive combinações de figuras geométricas, como triângulos e hexágonos. A rede em si é o sistema de coordenadas pelo qual a distribuição das manchas é definida e cada rede corresponderia a um diferente sistema de descrição do mundo, uma diferente mecânica – “Assim como se deve, com o sistema numérico, poder escrever qualquer número, deve-se, com o sistema da mecânica, poder escrever qualquer proposição da física” (TLP 6.341).

Um exemplo é possibilitado pela comparação do que ocorre no espaço lógico do *Tractatus* com a rede metafórica. Sabe-se que o espaço lógico é um espaço de medição. Segundo Fraassen (2008, p. 165), “*O ato de medir é um ato - realizado de acordo com certas regras operacionais - de localizar um item em um espaço lógico*”. Wittgenstein não deu uma definição concisa de “espaço lógico”, nem apresentou uma construção concreta do significado de coordenadas lógicas. Entretanto, está claro que o espaço lógico se refere ao conjunto total de possibilidades lógicas, possibilidades estas que formam um “andaime lógico” (TLP 3.42), um agregado sistemático semelhante a um sistema de coordenadas. Cada proposição elementar corresponde à duas possibilidades de verdade (TLP 4.31). A verdade ou falsidade das proposições “moleculares”, tratadas como funções de verdade, dá-se pela determinação do valor de verdade dessas proposições elementares (TLP 5.234). A completude do espaço lógico garante que cada proposição significativa seja localizável e, por esta localização, seja ligada a um possível *estado de coisas*.

Segundo Lugg (2019, p. 212), “Wittgenstein colocou Boltzmann e Hertz em primeiro e segundo lugar em uma lista de influências que ele elaborou em 1931 (VB 1998: 16), e ao discutir teorias científicas, ele segue os passos deles”. Sobre a influência de Boltzmann sobre Wittgenstein ele

ainda afirma que:

É seguro apostar que ele conhecia os *Populäre Schriften* de Boltzmann (se não seu trabalho mais técnico) e estava ciente de que Boltzmann identificou as propriedades de um sistema físico com coordenadas que, em conjunto, definem um “espaço” de estados possíveis. Ele também considerava os espaços de possibilidades como aliados aos sistemas de coordenadas como algo natural, uma aliança que ele explorou em seus últimos e primeiros escritos. Dada sua formação científica, ele não precisaria ser lembrado de que os físicos matemáticos identificam o tempo com pontos em uma linha unidimensional, correlacionam as posições das partículas com pontos em um espaço de coordenadas tridimensional (cartesiano) e associam as posições e os momentos de N partículas com pontos em um espaço (de fase) de $6N$ dimensões (LUGG, 2019, p. 212).

O programa da mecânica estatística de Boltzmann visa associar um peso ou probabilidade de ocorrência aos diferentes microestados e prever o resultado médio de um conjunto grande de medidas de um dado observável. Nesse caso, a mecânica estatística funciona como uma teoria probabilística que estabelece a conexão entre os dois níveis de descrição – o macroscópico (Termodinâmica) e o microscópico (Mecânica) – dentro de um espaço de fase. A fórmula geral que sintetiza o seu funcionamento é a própria equação de Boltzmann. Equação essa que, tal como o princípio orientador para a construção das representações diversas do “espaço lógico” tomado do esquema combinatório da teoria de funções de verdade⁵¹, propõe também calcular o que acontece em um sistema com função de distribuição de partículas, que dá o número de partículas por unidade de volume em um espaço de fase. O espaço de fase, nesse caso, nos permite através da atribuição de valores numéricos aos vários estados dinâmicos aleatórios em que os componentes elementares e discretos do sistema

⁵¹ “Também acredito que a técnica de análise funcional-verdadeira da linguagem descritiva é uma generalização da ideia familiar de Helmholtz-Boltzmann de espaço de fase, a representação geométrica de todos os estados que um sistema poderia assumir, todas as configurações possíveis para ele” (HARRÉ, 2001, p. 213).

se encontram em um dado instante no tempo, distribuir a evolução temporal das variáveis instantâneas dos vários estados ao longo de um intervalo de tempo, ou seja, a trajetória de cada macroestado relacionado com todos os seus microestados associados. Como todos os pontos que preenchem o espaço têm o mesmo parâmetro de contorno, isto é, estão em um mesmo espaço, sob a mesma temperatura e pressão, as variáveis relevantes em todo o espaço são as mesmas e compartilham o mesmo conjunto Domínio e Imagem. As dimensões do espaço de fase são as próprias variáveis relevantes observadas. O comportamento do sistema é estabelecido em função do comportamento das partículas, em valores numéricos, dentro dos parâmetros de contorno (limites) e representado no espaço de fase. O que o espaço de fase faz é uma distribuição dos microestados de cada partícula do sistema no instante da observação.

Para entender como isso se dá, pense em um dado sistema material com um conjunto de atributos variáveis. Um exemplo conveniente pode ser um sistema planetário como o nosso sistema solar. Para tal sistema, existem algumas configurações possíveis e outras não. O termo “espaço de fase” na Física refere-se a um volume imaginário que contém todas as configurações possíveis dessas variáveis. É basicamente uma ideia matemática que nos permite traçar a história do sistema. A história real do sistema é um conjunto de pontos no espaço de fase. Esses conjuntos de pontos constituem uma linha, isto é, a quantidade de dimensões do espaço de fase. A quantidade de variáveis relevantes a serem observadas, serão quantas forem necessárias para que a trajetória dos pontos tenha uma característica linear. A história real do sistema corresponde, portanto, a uma trajetória de um ponto no espaço de fase. A introdução do método estatístico permite o entendimento do funcionamento dos microestados acessíveis do sistema (conjunto denominado *ensemble estatístico*) como sendo eventos possíveis dentro do chamado de

Espaço Amostral (S), e supõe que, *a priori*, todos os eventos desse *Espaço Amostral* sejam equiprováveis, isto é, apresentem as mesmas probabilidades de ocorrência. É justamente esse dito “espaço amostral” que se discute ser um modelo do espaço lógico tal como preconizado pelo *Tractatus*.

A essência da metáfora da rede, por outro lado, é a comparação de uma *proposição* como um *ponto* num sistema de coordenadas e de *nomes* com *números singulares* coordenados. Num dado sistema de coordenadas, colocar dois números em conjunto define um ponto; numa dada linguagem, juntar dois nomes faz uma afirmação. Desse modo, as linguagens são uma espécie de sistema lógico coordenado. E tal como existem diferentes sistemas como resultados da escolha de diferentes pontos de origem, diferentes escalas, e por aí adiante, assim também existem diferentes formas de representação na linguagem (GRIFFIN, 1998). E aqui se firma uma influência sobre o pensamento de Wittgenstein que é hertziana expressa em sua concepção de lei fundamental⁵². Por ser um princípio variacional local, cuja explicação é geral, aplica-se, evidentemente, a qualquer outra representação caracterizada por um conjunto de princípios ou leis fundamentais. Uma lei científica, como a imagem da rede metafórica, não é para realizar descrições, nem mesmo descrições muito gerais, mas para fornecer técnicas de representação pelas quais seja possível fazerem-se descrições.

As teorias científicas - a mecânica newtoniana serve como um exemplo concreto - funcionam como sistemas de conceitos para falar sobre fenômenos naturais e “a posição relativa da lógica e da mecânica” (TLP 1933: 6.342) é determinada pelo fato de que elas fornecem recursos diferentes para descrever o mundo, não pelo fato de que dizem coisas diferentes sobre ele. A mecânica newtoniana é uma “forma de descrição”, mas mais restrita em seu escopo do que a lógica. Ao circunscrever o que

⁵² “309. Lei fundamental. Todo sistema livre persiste em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em um caminho mais reto” (HERTZ, 1956, p. 144).

é possível e não o que é real, ela trata apenas da matéria e do movimento (LUGG, 2019, p. 214).

Ou, no dizeres de Wittgenstein (TLP 6.341 – acréscimo nosso):

A mecânica [newtoniana] determina uma forma de descrição do mundo ao dizer que todas as proposições usadas na descrição do mundo devem ser obtidas de uma determinada maneira a partir de um determinado conjunto de proposições - os axiomas da mecânica. Assim, ela fornece os tijolos para a construção do edifício da ciência e diz: 'Qualquer edifício que você queira erguer, seja ele qual for, deve, de alguma forma, ser construído com esses tijolos, e somente com eles'.

A mecânica newtoniana, portanto, põe a descrição do mundo numa forma unitária. "[...] a mecânica newtoniana é tão silenciosa sobre as forças nos corpos quanto a rede de quadrados é silenciosa sobre as configurações de pontos pretos em superfícies brancas" (Lugg, 2019, p. 215).

A noção fundamental de Wittgenstein com relação à ciência é a de que não existe uma teoria privilegiada, e sim diferentes pontos de vista. Se as teorias físicas são figuras da realidade e, desse modo, somente têm uma relação descritiva com a natureza, isso leva à possibilidade de as ciências naturais integrarem múltiplos modelos de explicação. Em outras palavras, não há *teoria física* privilegiada.

Da mesma forma, a possibilidade de descrever o mundo por meio da mecânica newtoniana não nos diz nada sobre o mundo: mas o que nos diz algo sobre ele é a maneira precisa pela qual é possível descrevê-lo por esses meios. Também nos é dito algo sobre o mundo pelo fato de que ele pode ser descrito de forma mais simples com um sistema de mecânica do que com outro (TLP, 6.342).

Se não há teoria privilegiada, há com certeza vários modos possíveis de representar fatos. Um não é mais correto que os outros, mas um poderia ser mais apropriado para dar uma imagem mais detalhada ou prestativa daquela parte da natureza que a teoria física

específica deveria descrever. Segundo Wittgenstein (1980, p.18), “a verdadeira conquista de Copérnico ou Darwin não foi a descoberta de uma teoria verdadeira, mas de um novo e fértil ponto de vista” ou “a teoria de Darwin não tem mais a ver com filosofia do que qualquer outra hipótese na ciência natural” (TLP, 4.1122). Chamando a atenção para dois dos mais célebres cientistas na construção histórica da visão do mundo moderno, Wittgenstein ao mesmo tempo demonstra o caráter geral de seu argumento e desconstrói as falsas concepções de verdade difundidas pelas teorias da ciência, nutridas pelo tremendo sucesso da ciência natural. E, com isso, pretende também dar uma correta interpretação para a famigerada lei da causalidade.

A determinação do sentido proposicional e os fundamentos da lei da causalidade

A partir deste ponto pode-se discutir a afinidade da concepção de modelo como uma imagem e aproximá-la do trato de Wittgenstein às teorias científicas. Nos modelos produzidos em ciência estão incutidos os diversos princípios, leis, teoremas, axiomas e definições. Aqui se pretende uma análise de como Wittgenstein os avaliava, bem como de sua postura restritiva com relação a eles, a começar pela lei da causalidade. Quanto às reflexões a respeito da causalidade, apresentadas no *Tractatus*, pode-se dizer que existem duas possíveis interpretações: a primeira delas ligada a uma suposta influência de Hertz, que havia antecipado que uma imagem não descreve a natureza, mas a representa por meio de equações diferenciais e sistema de coordenadas – ou, em termos wittgensteinianos, por meio da rede-metafórica: “Leis como o princípio de razão, etc. tratam da rede, não do que a rede descreve” (TLP, 6.35).

O que ele quer dizer é que a lei da causalidade não foi concebida como uma proposição dizendo algo sobre o mundo e sim como pertencente à imagem representando os fatos do mundo, exatamente

como a lei fundamental de Hertz. A causalidade é instrumental na informação integrada sobre os fatos do mundo, assim sendo uma *forma* da lei em vez da verdadeira lei da natureza – “A lei de causalidade não é uma lei, mas a forma de uma lei” (TLP, 6.32). Ela é um nome genérico que abrange uma gama de princípios de representação.

Tais princípios, que chamo de princípios metateóricos, foram historicamente incluídos no rol das “leis da natureza”. O princípio da razão suficiente, o princípio da Navalha de Occam, o princípio do mínimo esforço e o princípio de continuidade da natureza são alguns desses princípios. Segundo Wittgenstein, é errado chamar esses princípios de “leis da natureza” porque eles não dizem nada a respeito dos fenômenos naturais, eles não descrevem a realidade. Eles não declaram nada sobre a mancha, mas sim sobre a rede (BARROSO, 2017, p. 53).

Ou conforme afirma Lugg (2019, p. 216-217):

Assim como existem na mecânica “leis do mínimo”, tais como a “lei da menor ação”, também existem na física “leis causais, leis da forma de causalidade”, cada uma das quais é pressuposta quando o mundo é representado e, como tudo o que é “certo a priori, prova ser puramente lógico” (ibid.: 6.3211). Para o modo de pensar de Wittgenstein, “todas as proposições, como a lei da causalidade, a lei da continuidade na natureza, a lei do menor dispêndio na natureza, etc. etc., [...] são intuições a priori das possíveis formas das proposições da ciência” (ibid.: 6.34). Ou seja, são princípios de representação, não representações que registram “acidentes”. Como todos os princípios de representação (e leis da lógica), eles não transmitem informações e só podem ser exibidos.

A “conexão” existente na causalidade não é uma relação em si, mas apenas um meio de mostrar a existência da relação. Afirmar o contrário, ou seja, que a causalidade é de fato uma explicação dos fenômenos da natureza constitui a ilusão que fundamentou a visão de mundo dos modernos – “Toda a moderna visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais” (TLP, 6.371)).

Assim, as pessoas hoje param nas leis da natureza, tratando-as como

algo inviolável, da mesma forma que Deus e o Destino eram tratados em épocas passadas.

E, de fato, ambos estão certos e ambos estão errados: embora a visão dos antigos seja mais clara, na medida em que eles têm um fim claro e reconhecido, enquanto o sistema moderno tenta fazer parecer que tudo foi explicado (TLP, 6.372).

Isso significa que a causalidade não é uma lei da lógica, nem uma generalização empírica, tampouco uma proposição sintética *a priori*. Na verdade, não é sequer uma proposição, uma vez que tenta dizer aquilo que somente pode ser mostrado. O que ela indica é uma certa forma de descrição que é crucial para a teorização científica (TLP, 6.321 e seg.). Nesse sentido, a lei da causalidade, da forma como é concebida pelas ciências naturais (enquanto uma relação entre evento e causa), trata-se de algo supérfluo, que carece de sentido e não representa nada.

O princípio da causalidade é em si um conceito formal; não descreve a realidade, mas, como “rede”, correspondente a *uma* forma de *representar a realidade* que, na verdade, é opcional. Como diz Wittgenstein: “Lei de causalidade’, esse é um nome genérico. E assim como há na mecânica, dizemos, leis do mínimo – por exemplo, a de mínima ação –, há na física leis de causalidade, leis com a *forma* da causalidade” (TLP, 6.321 – grifo nosso). A lei da causalidade nada mais seria do que a prescrição metodológica de que as proposições da ciência assumam a forma de leis hipotéticas: toda sua relevância para a representação proposicional do mundo concentra-se em seu núcleo prescritivo, “tudo tem uma causa”. “As leis causais são instruções que circunscrevem o que conta como uma proposição sensorial da forma causal (ou seja, da forma ‘ p causa q ’) em um sistema opcional” (SANDIS; TEJEDOR, 2017, p. 579)).

No aforismo 6.36 do *Tractatus* Wittgenstein afirma que “se houvesse

uma lei da causalidade, poderia formular-se assim: 'Há leis naturais'. Mas isso não se pode, é claro, dizer: mostra-se. E se mostra justamente porque, sendo forma e não conteúdo é para ser entendida enquanto uma imagem representando fatos do mundo, isto é, estritamente como representação e não como lei. As leis da mecânica, por exemplo, "são as leis do nosso método para representar fenômenos mecânicos, e [...] uma vez que escolhemos, efetivamente, um método de representação quando descrevemos o mundo, é impossível que as leis do nosso método digam alguma coisa sobre o mundo" (WATSON, 1938, p. 52) – elas representam, mostram, o mundo.

Mais uma vez surge no *Tractatus* uma noção cujos fundamentos remontam à mecânica de Hertz: a análise da funcionalidade de um sistema não permite dizer nada acerca do próprio sistema e nem mesmo dos fatos do mundo; tudo isso, mostra-se – "Nossa Lei Fundamental nos permite pesquisar todo o domínio da mecânica, *mostra-nos* o que são os limites deste domínio" (HERTZ, 1956, p. 38).

Outra interpretação que se pode dar à questão da causalidade está diretamente relacionada à lógica proposicional do *Tractatus*, mais especificamente à questão da determinabilidade do sentido proposicional que também tem um fundo hertziano, no sentido de que uma teoria científica não pode ser *descrição* de necessidades implícitas na natureza, ela tem que ser determinada; cabe a ela a função de ser somente imagem, independente dos fenômenos naturais – "imagens produzidas por nossa mente e necessariamente afetadas pelas características de seu modo de representação (portrayal)" (HERTZ, 1956, p. 2).

Existem três princípios basilares que sustentam o edifício do *Tractatus*: a ideia de que a proposição é essencialmente i) bipolar, ii) complexa e iii) plenamente determinada (PRADO NETO, 2003, p. 46). Que

equivale a dizer que: i) podem ser verdadeiras ou falsas a partir de sua comparação com o real, ii) formam-se a partir da combinação de um complexo de nomes; por fim, iii) são plenamente determinadas porque não existe a possibilidade de que uma proposição esteja inserida em uma outra – exceto enquanto função de verdade de uma proposição complexa. Isso quer dizer que o sentido das proposições elementares independe de sentidos mais elementares dos quais ela seria composta (diferentemente do sentido da proposição complexa que é determinado pelo sentido das elementares), como também, é independente dos sentidos de outras proposições. “De uma proposição elementar, nenhuma outra se pode deduzir” (TLP, 5.134).

Sabemos que no *Tractatus*, o mundo é definido como a totalidade dos fatos compostos e dos fatos atômicos (ou elementares), os estados de coisas. Estes últimos são constituídos de objetos simples, cada um dos quais pode receber um nome. A combinação de tais nomes dá lugar a uma proposição elementar que é *independente* de suas semelhantes. Cada uma dessas proposições é positiva e descreve um estado de coisas *possível*, que constitui seu *sentido*. Mas, nada impede de pensar a independência do sentido proposicional com relação ao seu valor de verdade, ou melhor dizendo, nada impede de utilizar uma proposição dotada de sentido, embora não corresponda a fato algum ou que seja falsa. Nas palavras de Wittgenstein, nada impede que a proposição represente um fato negativo – “Também chamamos a existência de estados de coisas de um fato positivo e sua inexistência de um fato negativo” (TLF, 2.06). É neste projeto que mergulha Wittgenstein: salvaguardar a legitimidade do sentido falso e da autonomia do sentido proposicional relativamente ao seu valor de verdade. Isso só será possível graças ao desenvolvimento das concepções de *objeto* e *proposição elementar*.

No *Tractatus*, a proposição é uma figuração da realidade em

virtude dos nomes (TLP, 2.1515). E mesmo que uma proposição não corresponda a nenhum estado de coisas existente, os seus nomes possuem referência (esta solução só irá funcionar caso os nomes sejam os genuínos nomes exigidos pelo *Tractatus*, que tomam o lugar dos objetos absolutamente simples, portanto, indestrutíveis, também exigidos pelo *Tractatus*). Deste modo, a proposição tem um sentido *independente* dos fatos (TLP, 4.061), ou seja, o sentido é anterior à afirmação ou negação da proposição (TLP, 4.064). A compreensão do sentido proposicional está na existência do que é logicamente simples, o objeto – que é substituído pelo nome que não possui sentido, apenas referência. É através da concatenação dos nomes que as proposições entram em contato com o fato e a linguagem toca o mundo. A proposição elementar expressa seu sentido ao figurar um fato, isto é, seu sentido é a expressão do contato entre ela e o fato. Por isso, ela deve ser plenamente determinada.

Em virtude do que foi exposto, Wittgenstein fundamenta a impossibilidade de representar necessidades da natureza (por exemplo, o nexos causal), quando adjudica que o sentido da proposição deve ser completamente independente. Assim diz Wittgenstein (TLP, 5.134 - 5.1361):

Uma proposição elementar não pode ser deduzida de outra.

Não há nenhuma maneira possível de fazer uma inferência da existência de uma situação para a existência de outra situação totalmente diferente.

Não há nexos causal que justifique tal inferência.

Não podemos inferir os eventos do futuro a partir dos eventos do presente.

A superstição nada mais é do que a crença no nexos causal.

“De uma proposição elementar, nenhuma outra se pode deduzir” (TLP, 5.134), isto é, proposições elementares têm que ser plenamente determinadas; não é possível que uma proposição esteja inserida em outra – exceto enquanto função de verdade de uma proposição

complexa. Isso quer dizer que o sentido das proposições elementares independe de sentidos mais elementares dos quais ela seria composta (diferentemente do sentido da proposição complexa que é determinado pelo sentido das elementares), como também independe dos sentidos de outras proposições. Cada uma dessas proposições é positiva e descreve um estado de coisas *possível*, que constitui seu *sentido*. Deste modo, a proposição tem um sentido *independente* dos fatos (TLP, 4.061), ou seja, o sentido é anterior à afirmação ou negação da proposição (TLP, 4.064):

Esta tese [...], significa que se as proposições elementares fossem logicamente dependentes seria, então, possível deduzir uma proposição elementar a partir de outra. Esta consequência, se aceita, implicaria, por sua vez, a possibilidade de inferir os próprios estados de coisas que as proposições elementares afiguram, i.e., seria possível aplicar o cálculo lógico *a priori* aos estados de coisas atribuindo, assim, à relação empírica de causalidade, o estatuto de necessidade lógica. Ora, como não é possível calcular *a priori* a ocorrência de estados de coisas, uma vez que só há necessidade na Lógica [...] então as proposições elementares que afirmam a subsistência (*das Bestehen*) de estados de coisas devem ser logicamente independentes (MORENO, 1995, p. 203-204).

Uma vez que não existe uma proposição elementar que possa ser deduzida de outra, a crença na existência de um nexos causal não pode ser logicamente justificada, pois não se pode deduzir a existência de uma situação a partir da existência de outra situação. Tal recusa da existência do nexos causal, no entanto, não tem os mesmos fundamentos pelos quais Hume também o rejeitou. O que Hume recusa é a noção de um princípio associativo que possibilita fazer inferências sobre fatos e eventos que não se apresentam aos sentidos. Tais inferências são possibilitadas pelo hábito, que fundamenta o sentimento de que há uma regularidade na natureza. Esta regularidade, no entanto, teria um fundamento psicológico uma vez que é expressão de crenças; seu estudo trata-se de “investigações irrelevantes” (HUME, 2001, p. 28). Em

Wittgenstein, no entanto, a rejeição do nexos causal não tem origem nas expressões psicológicas do sujeito, que o fazem crer que na natureza as coisas acontecem assim e assim, e sim em inferências lógicas que prescrevem que o sentido proposicional deve ser independente de outros sentidos, pois “um nexos causal que justificasse uma tal inferência não existe” (TLP, 5.136). Se o sentido proposicional deve ser completamente determinado, a concepção de um nexos causal é superstição.

O método indutivo e a anterioridade das proposições da ciência no *Tractatus*

Estas reflexões a respeito do nexos causal, obviamente, estendem-se ao princípio ou método de indução. Se a lei da causalidade se assenta em princípios como, por exemplo, a terceira lei de Newton, segundo a qual “para qualquer ação existe sempre uma reação oposta e idêntica”, o princípio de indução objetiva-se por fazer generalizações a partir da observação de casos particulares, visto não ser possível realizar experiências concretas em todos os casos – “O procedimento de indução consiste em aceitar como verdadeira a lei mais *simples* que pode ser conciliada com nossas experiências” (TLP, 6.363). Nesse caso, trata-se de um processo psicológico⁵³ pelo qual se supõe hipoteticamente que se tem motivo para se afirmar a possibilidade de um evento futuro a partir de um conjunto de ocorrências do passado. “É uma hipótese que o sol nascerá amanhã: e isso significa que não *sabemos* se ele nascerá. Não há compulsão que faça uma coisa acontecer porque outra já aconteceu. A única necessidade que existe é a necessidade lógica” (TLP, 6.36311, 6.37).

Nada pode garantir logicamente que os eventos a serem conhecidos no futuro continuarão a exemplificar a regularidade descrita pelo conjunto mais simples de leis compatíveis com a experiência passada e presente.

⁵³ “Esse processo não tem, contudo, nenhum fundamento lógico, mas apenas psicológico” (TLP, 6.3631).

Como Hume, o *Tractatus* conclui: o procedimento de indução não tem base lógica, mas apenas psicológica. Não há nenhuma razão lógica que possamos alegar como base para nossa crença de que o sol nascerá amanhã; de fato, não sabemos se ele realmente nascerá. Agimos como se soubéssemos porque não temos nada melhor para fazer. (SANTOS, 2001, p. 98-99).

Essa noção só é mantida pela coerção da “visão moderna do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais” (TLP, 6.371).

“A natureza é uniforme” não nos fornece uma instrução que circunscreva nosso uso de signos: ela não determina certos sentidos e exclui outros, como fazem as leis causais. Quando observamos nosso primeiro cisne negro, tendo no passado observado apenas cisnes brancos, nenhuma lei relacionada à uniformidade da natureza nos *instrui* a encontrar um novo nome para essa criatura. Após a inspeção do animal, *podemos ou não* acabar chamando-o de *cisne* - mas o fato de que *podemos*, de fato, acabar optando por esse termo simplesmente mostra que *não há nenhuma instrução que circunscreva nosso uso de signos em vigor aqui*, nenhuma instrução relacionada à uniformidade da natureza (SANDIS; TEJEDOR, 2017, p. 580).

Se o método indutivo que é baseado em proposições ditas científicas não se sustenta, porque Wittgenstein elege as proposições da ciência são as únicas passíveis de valores de verdade?

Segundo o *Tractatus*, existem três tipos de proposições: as proposições da filosofia, as da lógica e as significativas (proposições da ciência). Quanto às proposições da filosofia, estas não são falsas, mas “contrassensas”.

A maioria das proposições e perguntas encontradas em obras filosóficas não são falsas, mas sem sentido. Consequentemente, não podemos dar nenhuma resposta a perguntas desse tipo, mas podemos apenas apontar que elas são absurdas. A maioria das proposições e perguntas

dos filósofos surge de nossa incapacidade de entender a lógica de nossa linguagem. (TLP, 4.003)

A razão da “incapacidade de entender” do filósofo no que diz respeito à lógica da linguagem está no fato de que “a linguagem é um traje que disfarça o pensamento” (TLP, 4.002). Por isso, “o método correto em filosofia seria realmente o seguinte: não dizer nada, exceto o que pode ser dito, ou seja, proposições da ciência natural - ou seja, algo que não tem nada a ver com filosofia - e, então, sempre que alguém quisesse dizer algo metafísico, demonstrar a ele que ele havia falhado em dar um significado a certos sinais em suas proposições” (TLP, 6.53). Pois, “a palavra ‘filosofia’ deve significar algo cujo lugar está acima ou abaixo das ciências naturais, não ao lado delas”) e não teria outro papel que não o de “esclarecimento lógico dos pensamentos” (TLP, 4.112)⁵⁴. Percebe-se, de partida, que o *Tractatus* privilegia o discurso factual em detrimento de outros como o ético, o estético, o religioso, etc.

Quanto às proposições da lógica, estas não são representações, por serem proposições sem sentido e não dizerem nada a respeito do mundo. As proposições da lógica são necessariamente verdadeiras (tautologias) ou necessariamente falsas (contradições), ou seja, elas não possuem condições de verdade, não são “propostas” de concordância com o mundo, pois a bipolaridade do sentido (V/F), característica indelével das proposições significativas, não lhes subjaz. Sua função é mostrar os casos-limite da ligação de sinais, isto é, a sua dissolução enquanto sinais significativos – “A tautologia e a contradição são os casos limites - de fato, a desintegração - da combinação de sinais” (TLP, 4.466). Os valores de verdade se cancelam tanto na tautologia quanto na contradição. “Uma tautologia deixa em aberto para a realidade o

⁵⁴ Enquanto houver um verbo “ser” que parece funcionar como “comer” e “beber”; enquanto existirem os adjetivos “idêntico”, “verdadeiro”, “falso”, “possível”, enquanto as pessoas falarem da passagem do tempo e da extensão do espaço etc., elas continuarão a encontrar as mesmas dificuldades que as deixam perplexas (WITTGENSTEIN, L. *Manuscrito 111*. p. 133-134 *apud* SPANIOL, 1989, p. 94.)

todo - o todo infinito - do espaço lógico: uma contradição preenche todo o espaço lógico, não deixando nenhum ponto dele para a realidade. Assim, nenhuma delas pode determinar a realidade de forma alguma" (TLP, 4.463). A verdade de uma proposição da lógica, esta é reconhecida apenas olhando-se para o sinal:

A marca peculiar das proposições lógicas é que se pode reconhecer que elas são verdadeiras apenas pelo símbolo, e esse fato contém em si toda a filosofia da lógica. E assim também é um fato muito importante que a verdade ou falsidade de proposições não lógicas não pode ser reconhecida apenas pelas proposições (TLP, 6.113).

Dadas as características das proposições da lógica, vê-se que "a chamada lei da indução não pode ser uma lei da lógica, uma vez que é obviamente uma proposição com sentido. - Nem, portanto, pode ser uma lei a priori" (TLP, 6.31). "A lógica é anterior a toda experiência - que algo é assim" (TLP, 5.552.).

Se a lei da indução não é uma lei lógica, então, trata-se de uma proposição da ciência, pois é "dotada de sentido". Quanto à verdade desse tipo de proposição (proposições não-lógicas, ou significativas, ou da ciência), essa só pode ser reconhecida através da comparação com a realidade - "A realidade é comparada com a proposição" (TLP, 4.05). Somente as proposições da ciência podem ser eleitas como figura, pois somente elas são capazes de representar a contingência das concatenações dos objetos no espaço lógico. Somente elas são figuras, pois somente elas mantêm para com o pensamento e a realidade a condição de identidade interna (por suas possibilidades combinatórias) e externa (pelo fato de estarem combinadas) e isso não acontece nem com os contrassensos (com as proposições da filosofia, por exemplo) e nem com as proposições da lógica, conforme se viu.

SCHRÖDINGER E WITTGENSTEIN: PROXIMIDADES E DISTANCIAMENTOS

Um exame sobre as concepções de ciência apresentadas por Erwin Schrödinger e sobre o valor das proposições da ciência por Ludwig Wittgenstein revela tanto convergências quanto divergências significativas. Ambos os pensadores, embora oriundos de formações distintas (Schrödinger como físico teórico e Wittgenstein como filósofo da linguagem), dedicaram-se a compreender a ciência de maneira relacionada com o modelo (ou figuração) da realidade (mundo).

A concepção de Schrödinger sobre a causalidade reflete uma tentativa de conciliar a continuidade e o determinismo da evolução dos sistemas físicos com as aparentes incertezas da mecânica quântica. Inicialmente influenciado por Exner e pelo lugar da estatística na mecânica clássica, Schrödinger admitia que a causalidade macroscópica poderia emergir de regularidades estatísticas nos micro eventos estocásticos. No entanto, sua rejeição à interpretação probabilística de Born decorreu não de uma adesão intransigente ao determinismo, mas de sua insatisfação metodológica com a falta de verossimilhança e suporte experimental para a aleatoriedade fundamental. Para ele, a função de onda, ao evoluir segundo uma equação diferencial contínua, preservava a conexão causal entre estados passados e futuros do sistema, permitindo interpretar a mecânica quântica não como uma ruptura com a causalidade, mas como sua reformulação em um formalismo ondulatório mais amplo. Nesse sentido, Schrödinger via a incerteza quântica não como uma propriedade ontológica da natureza, mas como uma limitação epistemológica associada ao ato de medição, reforçando sua preferência por uma descrição contínua e inteligível dos fenômenos, em conformidade com o conceito de *Anschaulichkeit*.

A concepção de causalidade para Wittgenstein, conforme apresentada no *Tractatus Logico-Philosophicus*, distancia-se da concepção tradicional da causalidade como uma relação objetiva entre eventos no mundo. Para Wittgenstein, a causalidade não constitui uma

lei da natureza, mas sim um **princípio metateórico**, ou seja, um elemento da **rede conceitual** que estrutura a representação científica da realidade. Dessa forma, a lei da causalidade não descreve diretamente os fenômenos naturais, mas estabelece a **forma** pela qual as proposições científicas organizam e expressam regularidades.

Influenciado por Hertz, Wittgenstein sustenta que as leis científicas não são explicações dos fenômenos, mas instrumentos de representação, equivalentes a convenções metodológicas que moldam o discurso científico. Assim, conceitos como a indução, a necessidade causal e a continuidade na natureza são formas de organização lógica do conhecimento, não expressões de uma necessidade intrínseca à realidade. Nessa abordagem, a linguagem desempenha um papel central, pois a estrutura proposicional determina os limites do que pode ser dito e, portanto, do que pode ser compreendido sobre o mundo. No *Tractatus*, a causalidade se revela como um constructo lógico, sem fundamento empírico necessário, o que leva Wittgenstein a rejeitar qualquer inferência causal como expressão de uma necessidade objetiva, classificando tal crença como superstição.

Schrödinger e Wittgenstein convergem na ideia de que a causalidade não deve ser tratada como uma necessidade ontológica absoluta, mas sim como um princípio metodológico ou estrutural dentro da ciência. Enquanto Schrödinger busca reformular a causalidade na mecânica quântica por meio de um formalismo ondulatório contínuo, evitando a aleatoriedade fundamental, Wittgenstein a interpreta como um constructo lógico que organiza a representação científica sem descrever diretamente a realidade. Ambos rejeitam a causalidade como um princípio inerente à natureza e enfatizam sua função no nível epistemológico: para Schrödinger, a incerteza quântica reflete limitações do conhecimento e da medição, enquanto, para Wittgenstein, as leis científicas são forma e não

conteúdo, portanto, não explicações objetivas dos fenômenos. Dessa forma, ambos sustentam que a ciência não revela diretamente a estrutura do mundo, mas oferece modelos representacionais que moldam nossa compreensão da realidade.

A representação da realidade é central para ambos. Schrödinger questionava a materialidade última da realidade, utilizando modelos e imagens para descrever fenômenos físicos ao comparar, por exemplo, partículas a cristas (ou pacotes) de ondas. Wittgenstein desenvolveu a teoria da figuração, onde a linguagem (ou o pensamento) serve como modelo (figuração) dos estados de coisas, enfatizando que a estrutura das proposições deve corresponder isomorficamente aos fatos do mundo, isto é, aos fatos no espaço lógico (TLP, 1.13).

Schrödinger e Wittgenstein convergem também na ênfase sobre a **noção de forma e a estrutura como fundamentos do conhecimento**, em detrimento da materialidade dos objetos em si. Para Schrödinger, a identidade dos objetos não está em sua composição material, mas em sua **configuração formal (*Gestalt*)**, enquanto Wittgenstein sustenta que “o que toda figuração, qualquer que seja sua forma deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – afirmá-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade” (TLP, 2.18). Ambos deslocam o foco do realismo material para a **estrutura que permite a representação**, sugerindo que o entendimento da realidade depende mais da forma como é organizada e expressa do que de uma essência material subjacente.

Além disso, Schrödinger e Wittgenstein convergem na concepção da ciência como um sistema de representação e não como uma descrição direta da realidade. Ambos rejeitam um realismo científico ingênuo e enfatizam a função estruturante da ciência na organização da experiência e do conhecimento. Para Schrödinger, a ciência deve

preservar a inteligibilidade e a continuidade, buscando uma representação racional e visualizável dos fenômenos naturais, enquanto Wittgenstein entende as teorias científicas, enquanto redes, organizam e estruturam os fenômenos da realidade de maneira formal, criando um esquema que captura certos aspectos, mas não descreve diretamente o conteúdo essencial do mundo, isto é, leis científicas não têm efetivamente um compromisso ontológico absoluto. Ambos acabam por criticar os reducionismos ao compartilharem a visão de que a ciência não revela verdades últimas, mas fornece ferramentas metodológicas para representar real.

Apesar das convergências de pensamento entre ambos, Schrödinger e Wittgenstein também se distanciam em alguns pontos, a exemplo das suas visões sobre os usos e sentidos do método indutivo. Suas posições são distintas, mas, pode-se dizer, complementares.

Para Schrödinger, a indução desempenha um papel fundamental na formulação das leis científicas, especialmente na mecânica estatística e na mecânica ondulatória, onde a regularidade observada nos macro fenômenos emergem de padrões estatísticos de micro eventos. No entanto, ele não vê a indução como um princípio absoluto, mas sim como um instrumento metodológico útil, sujeito a revisões e aprimoramentos conforme o avanço da ciência.

No caso de Wittgenstein, especialmente no *Tractatus*, a indução não tem um fundamento lógico sólido, mas é apenas uma **convenção metodológica** adotada pela ciência. Ele critica a crença de que a indução possa garantir conhecimento necessário sobre a realidade, argumentando que não há base lógica que justifique inferências causais a partir da repetição de eventos, dessa forma, “esse processo não tem, contudo, nenhum fundamento lógico, mas apenas psicológico” (TLP, 6.3631). Assim como a causalidade, a indução é vista como um

princípio metateórico, que estrutura a representação científica, mas sem constituir uma verdade sobre o mundo em si. Ele se aproxima, nesse aspecto, do ceticismo de Hume, ao afirmar que a indução não é um processo de descoberta de verdades necessárias, mas apenas uma forma contingente de organizar o discurso científico.

Outra distinção entre os pensamentos de Schrödinger e Wittgenstein é quanto à noção de verdade. Schrödinger, diferentemente de Wittgenstein que adota uma noção de correspondência, assume uma noção de adequação. Para ele, “[...] as figuras ou modelos que utilizamos são *adequados*. Reparem que preferimos afirmar *adequados* e não *verdadeiros*, pois, para que uma descrição *possa* ser verdadeira, deverá poder ser comparada *diretamente* com fatos verdadeiros. Esse não é habitualmente o caso dos nossos modelos” (SCHRÖDINGER, 1996, p. 111). Dessa forma, Schrödinger privilegia a adequação como critério para avaliar a validade das descrições científicas, enfatizando que a ciência deve oferecer modelos inteligíveis e visualizáveis, mesmo que não sejam estritamente correspondentes à realidade. Para ele, uma teoria é “adequada” se fornece uma estrutura coerente e útil para compreender os fenômenos, sem a exigência de um isomorfismo absoluto com um “mundo real” subjacente. Já com Wittgenstein, especialmente no *Tractatus*, o que se sustenta é que a verdade das proposições depende de uma correspondência biunívoca entre proposição e mundo. Sua abordagem enfatiza que a linguagem, isto é, as proposições significativas ou da ciência, devem espelhar a estrutura do mundo. Fica fácil, portanto, elucidar o que justifica os posicionamentos distintos: enquanto Schrödinger se preocupa com a inteligibilidade e a adequação das representações científicas, Wittgenstein busca uma relação correspondência entre proposições e fatos – “Para reconhecer se a figuração é verdadeira ou falsa, devemos compará-la com a realidade” (TLP, 2.223) – isso porque, a pretensão de Wittgenstein era a de propor um sistema artificial universal no qual a

determinação do sentido linguístico fosse plenamente garantida. Nesse sentido, lançar mão de modelos adequados e não verdadeiros não era interessante para o *Tractatus*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente análise comparativa entre Schrödinger e Wittgenstein permitiu identificar convergências e divergências significativas em suas concepções sobre causalidade, representação científica e a relação entre ciência e filosofia. Ambos pensadores compartilham a visão de que a ciência não é uma descrição direta da realidade, mas um sistema de representação que organiza a experiência e o conhecimento. Schrödinger enfatiza a necessidade de inteligibilidade e continuidade na formulação científica, enquanto Wittgenstein destaca a estrutura lógica da linguagem como condição para a figuração das proposições – “A figuração representa a situação no espaço lógico, a existência e inexistência de estados de coisas” (TLP, 2.11).

Além disso, ambos rejeitam a causalidade como um princípio ontológico absoluto, tratando-a como uma ferramenta metodológica para a organização da experiência, embora Wittgenstein adote uma posição mais radical ao classificá-la como uma construção lógica sem fundamento empírico. No que tange ao método indutivo, Schrödinger o aceita como uma ferramenta útil, embora sujeita a revisões, ao passo que Wittgenstein o considera uma convenção metodológica.

As principais divergências entre os autores concentram-se na noção de adequação e correspondência. Schrödinger privilegia a adequação dos modelos científicos à experiência, considerando-os válidos se forem inteligíveis e úteis, sem exigir que correspondam estritamente a uma realidade subjacente. Wittgenstein, como se viu, sustenta que a verdade das proposições depende de sua correspondência estrutural com o mundo.

Por fim, suas visões sobre a relação entre ciência e filosofia também diferem: Schrödinger defende uma integração entre ambas como manifestações do mesmo impulso humano pelo conhecimento, enquanto Wittgenstein, especialmente em sua fase inicial, distingue claramente os domínios de cada uma, atribuindo à filosofia a tarefa de esclarecer a linguagem e eliminar confusões conceituais.

Dessa forma, este estudo demonstrou que, apesar das diferenças metodológicas e epistemológicas, Schrödinger e Wittgenstein compartilham um compromisso com a ideia de que a ciência deve ser compreendida como um sistema de representação e não como um reflexo absoluto da realidade. Essa perspectiva amplia o debate sobre os limites e possibilidades da ciência, reforçando a necessidade de abordagens críticas e filosóficas para uma compreensão mais profunda do conhecimento humano.

Ao considerar essas perspectivas, pode-se refletir sobre a natureza da ciência, a linguagem e a realidade, reconhecendo que diferentes abordagens podem ensejar pontos de vista complementares da descrição de mundo. A integração de visões científicas e filosóficas, como proposto por Schrödinger, juntamente com a análise lógica e linguística de Wittgenstein, pode enriquecer a compreensão do mundo e do lugar do indivíduo nele.

REFERÊNCIAS

ACADEMIA LAB. (2025). Experimento Davisson-Germer. Enciclopedia. Disponível

em: <https://academia-lab.com/enciclopedia/experimento-davisson-germer/>. Acesso em 15 de mar. 2025.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. 2ª reimpressão. Madrid: Editorial Gredos, 1994. Disponível em: Aristóteles, *Metafísica*: Aristóteles: Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive. Acesso em 26 fev. 2025.

BARROSO, C. A concepção tractoriana de ciência e a necessidade natural. *Argumentos*. Fortaleza: UFC, Vol. 9, nº 17, p. 42-56, 2017.

BITBOL, Michel. *Schrödinger's Philosophy of Quantum Mechanics*. 1ª Ed. Kluwer Academic Publishers: Dordrecht, 1996.

DE REGT, H. W. Erwin Schrödinger, Anschaulichkeit e a Teoria Quântica, *Stud. Hist. Phil. Mod. Phys.*, Vol. 28, No. 4, pp. 461-481, 1997.

FIOLHAIS, Carlos. Ciência e humanismo a visão da ciência de erwin schrödinger. *Biblios – Revista da Faculdade de letras da Universidade de Coimbra*. N 1, 2015, 3ª Série, 1. O valor das Humanidades. Imprensa da Universidade de Coimbra: Coimbra, 2015, pp. 127-151.

FRAASSEN, Bas C. van. *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.

FRANK, Philipp. “Über die Anschaulichkeit“ der Physikalischen Theorien. *Die Naturwissenschaften*, Prag, Jahrg. 16, Nr. 8, 24. Feb. 1928. p. 121-128

GRIFFIN, James. *O Atomismo Lógico de Wittgenstein*. Porto: Editora do Porto, 1998.

HARRÉ, Rom. Wittgenstein: Science and Religion. *Philosophy*. Vol.76 (296), p. 211-237, 2001.

HERTZ, H. **The principles of mechanics**: presented in a new form. Preface by Hermann von Helmholtz. Authorized English translation by D. E. Jones e J. T. Walley. With a new introduction by R. S. Cohen. New York: Dover Publication, 1956.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Trad. Débora Danowski. São Paulo: UNESP, 2001.

KJAERGAARD, Peter C. Hertz and Wittgenstein's Philosophy of Science. **Journal for General Philosophy of Science**. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, nº 33, p. 121-149, 2002.

KRAUSE, Décio; BECKER, Jonas. Hume, Schrödinger e a individuação de objetos físicos. **Revista Eletrônica Informação e Cognição**, v.5, n.2, p.59-71, 2006.

LEITE, Patrícia Kauark. Causalidade e teoria quântica. **Scientiæ Zudia**, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 165-77, 2012.

LUGG, Andrew. Wittgenstein and Scientific Representation. **Wittgenstein-Studien**. Berlin: Walter de Gruyter GmbH. Vol. 10, Ed. 1, p. 211-226, 2019. Located in: <https://www.degruyter.com/view/journals/wgst/10/1/article-p211.xml#:~:text=Wittgenstein%20regards%20scientific%20theories%20as,are%20propositions%20of%20mathematics%2C%20i>. Accessed on: jan. 25, 2021.

MONK, Ray. **Wittgenstein: o dever do gênio**. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

MORENO. Arley R. Fenomenologia e Problemas Fenomenológicos. **Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia**. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, v. XVIII, nº. 2, p

129-225, out. 1995.

MURR, C. E.. Causalidade na física: repensando a controvérsia entre Schrödinger, Born e Bohm. In: LORENZANO, Pablo *et. al.*; *Filosofía e Historia de la Ciencia en el Cono Sur*. Selección de trabajos del VIII Encuentro de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur. Ied. Cordoba: Editora AFHIC, 2015, v. I, p. 108-114.

PRADO NETO, Bento. *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

SANDIS, C; TEJEDOR, C. Wittgenstein on Causation and Induction. *In*: GLOCK, Hans-Johann; HYMAN, John (Eds.). *A Companion to Wittgenstein*. Nova Jersey: John Wiley & Sons, Ltd., 2017. p. 576-786.

SANTOS, L. H. L. *A Essência da Proposição e a Essência do Mundo*. Ensaio introdutório à tradução do Tractatus Logico-Philosophicus. São Paulo: Edusp, 2001.

SPANIOL, Werner. *Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein: uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento*. São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Filosofia; 11).

SCHRÖDINGER, Erwin. *A natureza e os gregos seguido de Ciências e Humanismo*. Lisboa: Edições 70, 1996. Coleção Perfil – História das ideias e do pensamento.

SCHRÖDINGER, Erwin. *Collected Papers on Wave Mechanics*. Translated from the second German edition. London; Glasgow: Blackie & Son Limited, 1928.

SCHRÖDINGER, Erwin. What is an Elementary Particle? *Annual Report of the Board of Regents of The Smithsonian Institution*, p. 187-210, 1950.

WATSON, W. H. *On Understanding Physics*. Cambridge, 1938.

WITTGENSTEIN, L. *Notebooks 1914-1916*. Ed. by G. H. von Wright, G. E. M. Anscombe. New York: 1961.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness with Introduction by Bertrand Russell. Routledge & Kegan Paul, London & Henley, 1961 b.

WITTGENSTEIN, Ludwig, 1889-1951. *Tractatus Logico-Philosophicus* / Ludwig Wittgenstein. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. [...] Introdução de Beltrand Russell. – 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

WITTGENSTEIN, L. *Culture and Value*. Oxford: Basil Blackwell, 1980, p. 18.

Parte II

DIÁLOGOS COM ROLAND BARTHES

Capítulo 8

_NONADA E NOTODO: EXISTÊNCIA INEFÁVEL, INTERSUBJETIVIDADES

Ednaire Lopes Rodrigues⁵⁵

INTRODUÇÃO

Este capítulo, enquanto instrumento de criação, expressa a minha experiência advinda do convívio em sala de aula, na disciplina Diálogos entre Filosofia e Literatura, no Programa de Mestrado em Filosofia-PPGFIL, da Universidade Federal do Tocantins (UFT), na qual tive o privilégio de ser participante de um rico e inovador projeto, em que foram estabelecidas relações dialógicas entre a Filosofia, a Literatura e a Psicanálise. As muitas provocações levaram-nos a criar e produzir biografemas⁵⁶ dotados de experimentos performáticos de escrita de si, com a presença da Filosofia em textos literários de diferentes autores, destacando-se, como principal arcabouço literário, o livro *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa.

O biografema⁵⁷ é o néctar do ecossistema da linguagem, a partir do qual subjetividades se dirigem ao encontro de textos que nos foram apresentados, em constante diálogo com os textos que já haviam sido

⁵⁵ Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal do Tocantins (UFT) e Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL, da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: ednaire1403@gmail.com

⁵⁶ Biografema, segundo Roland Barthes, diz respeito à morte do autor do texto original apropriado pelo leitor. Todavia, a obra de onde se partiu a leitura permanece para novos ciclos, pois nasce um leitor para morrer o autor. A obra, portanto, deve ser entendida como um organismo vivo e, desse modo, existe a possibilidade de novos textos serem criados. O texto não pode parar o seu movimento constitutivo, o que é a travessia, em suma, da obra ao texto.

⁵⁷ Os biografemas são constituídos pela interdisciplinaridade, e por isso, contêm trechos de outras obras que não estão referenciadas, pois são construídos com as minhas memórias literárias e, conseqüentemente, utilizo de liberdade poética.

criados e lidos por cada colega que participou da disciplina citada acima. Os restos dos vivos com os restos dos mortos levaram-nos a produzir semanalmente, com muita satisfação, biografemas que apresentamos em sala de aula.

Assim sendo, levei as minhas emoções e experiências do cotidiano na criação e produção dos biografemas. A reflexão sobre a proposta para criar e reproduzir biografemas, enquanto experimento performático de escrita de si, conduziu-me a fazer uma autorreflexão, sobre como somos seres eternos enquanto agentes de criação e, ao mesmo tempo, finitos enquanto autores mortos, com possibilidades até mesmo de passar pela vida e, também, não deixar rastros e nenhuma lembrança, quiçá, em nós mesmos.

Todavia, se não deixarmos a crença aniquilar-nos, podemos encontrar até mesmo a salvação⁵⁸. O que está imperfeito também poderá ser perfeito, até mesmo o mais que imperfeito do perfeccionismo! Os medos tornam-se sonhos, por sua vez, os sonhos tornam-se pesadelos. Sabe-se que não há ou haverá uma receita para a felicidade e nem a cura para as dores nos âmagos. Desse modo, sigamos com “as dores do mundo”⁵⁹. Com efeito, as possibilidades estão fora da rigidez, do estático, do preconceito. Assim, inevitavelmente, acessamos o pré-conhecimento, de modo que não nos aprisionemos em masmorras e, sim, permitamo-nos saltar do ápice das nossas ânsias e inseguranças, possivelmente lançando-nos aos novos encontros.

Por fim, confesso minhas inseguranças quando, a princípio, foi-nos sugerido criar e produzir biografemas. Fui aos poucos compreendendo que é um processo de autonomia e responsabilidade do leitor para com o texto. Decerto, reconheço que ainda tenho minhas

⁵⁸ Mera provocação ao fundamentalismo religioso.

⁵⁹ Canção de Hyldon, As Dores Do Mundo, 1975.

dificuldades e sigo tentando exercer com lealdade e responsabilidade minhas produções. Contudo, apresento-lhes, a seguir, alguns dos biografemas que nasceram de mim com os restos dos outros.

BIOGRAFEMAS E INTERSUBJETIVIDADES DA AUTORA

Nonada?

“O diabo na rua, no meio do redemoinho...” (Rosa, 2021).

	—Nonada.	
	NO-nada, existe...?	
NO-nada, existimos...?	contentamento...?	
NO-nada, forjados...?	NO-nada, preconceito	
	e ódio. NO-nada, amor	NO-nada, Ser em
	e respeito.	devir...? NO-nada,
		verdades...?
		NO-nada, mitos...?

NO-nada,
contentamento...?
NO-nada, preconceito
e ódio. NO-nada, amor
e respeito.

NO-nada,

NO-nada, temor...?

NO-nada, afoiteza...¿

NO-nada, vazio...?

NO-nada, temor...?

NO-nada, afoiteza...?

NO-nada, vazio...?

NO-nada... e... NO-todo.

Humano desumanizado

“Do demo? Não glosa. Senhor pergunte aos moradores. Em falso receio, desfalcam no nome dele — dizem só: o Que-Diga. Vôte! não... Quem muito se evita, se convive” (Rosa, 2021).

NO-nada... e... NO-todo...?

O mal que habita em mim saúda o mal que habita em você! Namastê! Axé! Amém!

O bem que habita em mim saúda o bem que habita em você! Namastê! Axé! Amém! “O Deus que habita em meu coração, saúda o Deus que habita no seu coração”. Namastê! Axé! Amém!

NO-nada... e/ou...NO-todo...?

Somos originalmente nada, somos originalmente tudo, inclusive “bezerro branco, erroso”. Possessores desconhecidos, assim sendo fácil odiar e desumanizar o ser humano.

Consciência de si? Consciência é própria da percepção?

Consciência é Ser-sendo pedaço, fragmento, é todo inacabado? Não sei, só sinto amor pelos meus!

Amo o igual, é mais fácil amar? Não sei, abomino o distinto, ao ponto de identificar-me no mais puro reflexo!

Angústia existencial, motor movente que movimenta todas as coisas? Mulher- Homem, força oriunda do próprio Deus-em-si ou do próprio Diabo-em-si? Meus restos incompletos e inacabados. Assim seja! Habita e saúda a potência do existir desconhecido! No-NadaTODO...Humano maudeus... Humano bemdiabo!

Medeia⁶⁰, a virgem

⁶⁰ A *Medeia*, apresentada nas Grandes Dionísias de 431 a.C., é uma personagem da mitologia grega, descrita extensivamente na peça trágica *Medeia*, de Eurípedes, e no mito de Jasão e os Argonautas. A história de Medeia é um caso excepcional na mitologia grega, por comportar elementos de magia, pois ela foi descrita como uma mortal, filha do rei da Cólquida, e neta do deus do sol Hélios.

“pão ou pães, é questão de opiniões...O sertão está em toda a parte”...
(Rosa, 2021)

NO-nada nascemos para o NADA! NO-nada nascemos para o TODO!

Somos escultores do nosso próprio céu-sertão? Escultores do nosso próprio inferno-sertão?

Responsabilidade...responsável! Liberdade condenável!

Medeia escolheu seu amor!

Medeia, a deusa, a louca, a feiticeira! Não se encaixa na loucura da virgem!

Virgem, uma santa, uma rainha, uma mãe-perfeição, exceto, dos prazeres. Loucos desejos nos tornam loucas e feiticeiras, nos arrancam a deidade feminina.

A mulher não nasce mulher⁶¹, nos penetram a religiosidade construída e intrínseca a minha percepção!

Medeia, sua alma dilacerada também é minha!

Virgem, sua alma imaculada, tragicamente, também é! Medeia, instrumento enviado por deuses para punir Jasão!

Virgem, inalcançável imagem! Humana-punível, Eva-fruto⁶² da causa do pecado, jarro das dores humanas! “O sertão está em toda a parte”...também é: deusa, louca, feiticeira, virgem, rainha, mãe sobre-humana e desumanizada. “Viver é muito perigoso”.

Mito, medo e obediência

“— medo só de mim, que eu mais não me reconhecia”. deuses trapaceiros, responsáveis por misturar coisas boas e diversões...diversão pra quem?...“Falei e ri. Rinchei, feito um cavalo bravo. Desfechei.” Histórias

⁶¹ Simone de Beauvoir, em sua obra *O Segundo Sexo*, publicada em 1949, inaugurou um novo modelo de pensamento sobre a mulher na sociedade, sobre o qual pode-se afirmar que é a produção literária mais importante e que sedimentou profunda popularidade e relevância no movimento feminista. Numa das frases mais emblemáticas de sua obra, “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher”, manifesta a forma mais existencialista e ontológica para compreender que somos seres forjados pelas experiências e influenciados pelos costumes e tradições. É certo, porém, que não estamos isentos de nossa margem de escolha, dado que a nossa liberdade é indissociável da responsabilidade. As construções históricas chegam como fenômenos e os seres humanos seriam os únicos responsáveis pela manutenção das ações, costumes e tradições.

⁶² Gênesis, 3:6; 3:16.

diferentes, deuses tribais! (Excertos de Rosa, 2021)

Em Ruanda na África Oriental...temos IMANA, deus criador de todas as coisas... era benevolente para com a humanidade... Estava caçando a "morte"... Uma Senhora- Mulher persuadida pela "morte" ajudou-a, assim escondendo-a debaixo de sua saia... por isso, somos mortais... aqui estamos iguais também filhos e filhas de Eva. Aqui estamos sofrendo a punição da morte.... Somos responsáveis pelas próprias escolhas, né!?... Condenados somos, viu! Aqui estamos sofrendo a punição da morte.... Somos responsáveis pelas próprias escolhas, né!?...Condenados somos, viu! Humanidade é um rebanho de ovelhas imprudentes...

Somos condenados pelos erros e insensatez da humanidade... MULHER-homem ou HOMEM-mulher.

— me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho — assim é o milagre. E Deus ataca bonito, se divertindo, se economiza". (Rosa, 2021)

GUA, descendente do todo-poderoso e criador do universo, é o deus do trovão e dos agricultores, foi enviado no segundo dia da mítica criação... ajudou a moldar os primeiros seres humanos a partir de "excremento" divino... aqui estamos... assim acreditamos, os descendentes oriundos de Benin, África Ocidental.

UNKULUNKULU evoluiu sozinho no vácuo e existiu...O vetusto, criador e deus da terra, mito da criação dos Zulus, uma tribo no sul da África, da grama criou a humanidade. Também criou o... Camaleão... mensageiro da imortalidade humana; por sua vez o...lento camaleão... demorou muito em sua missão... Enfurecido, UNKULUNKULU...criou o... Lagarto... com uma mensagem oposta, muito eficiente... O astuto chegou antes com a notícia da morte... o bondoso deus, para compensar a mortalidade humana... ensinou-nos os ritos da fertilidade, casamento, cura e todos os outros aspectos básicos da civilização humana. Aqui estamos.... "Que eu de repente me perguntei, para não me responder: — "Você é o rei-dos homens?..." Somos Seres NO-nada. Humano-maldeus...Humano bemdiabo!

Narcisismos

"Viver é muito perigoso..."(Rosa, 2021) As outras... Nas outras... Meras opiniões!?

Nas outras pessoas que são opiniões alheias, não, tenho interesse algum nas opiniões alheias. Desse modo, também não têm interesses em minhas opiniões, que são alheias, as outr@s nas outr@s... opiniões...

Será mesmo que, sim, somos tão interessantes...!?

Será mesmo que não somos tão interessantes...!? Isso é interessante e desconfortável! Já estou muito incomodada... Minha irrelevância conversa com a minha baixa autoestima...

Quando não me interessam as opiniões alheias, Narciso olhou pra mim... ou sou "Eu" a própria, olhando meu reflexo no espelho d'água... Ao ponto de não me interessar... e morrer afogada.

Narciso e baixa autoestima, juntos, é justa medida?... Depende de quem irá responder! Os outros nos outros... somos nós! Meras opiniões! São minhas meras opiniões descritas. Aqui preenchendo meu vazio libidinal e de profunda baixa autoestima conversando com os outros... nos outros somos nós. Minha discricção diz amém ao deus das opiniões. Que todos os deuses, Hermes, Daikokuten e Mamon, derramem suas bênçãos sobre mim. Assim, somos nós! Assim, nós aprendemos e ensinamos! Nós humanos desumanizados, longe de sermos humanistas, bem que poderíamos ser... O inominável agradece e goza! Dentro de cada desumanizado e desumanizador. "Amigos somos. Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia". (Rosa, 2021)

Ser faltante e desejante...

"Desistir de Diadorim, foi o eu falei? Digo, desdigo. Pode até ser, por meu desmazelo de contar, o senhor esteja crendo que, no arranco do acampo, eu pouco visse Diadorim, amizade nossa padecesse de descuido ou míngua. O engano. Tudo encontra. Diadorim e eu" (Rosa, 2021).

O Ser faltante falante... desejante.... O Ser amor.... é filho da falta... O Ser não é Ser... O Ser não tem alma... O Ser, sem saber de Si mesmo... O Ser-estrutura psíquica-falta... Inconsciência de si. O Ser-falta do saber, devenir do "simbólico" também do

"imaginário", estrutura inerente no Ser-falante..."Real" O Ser-Ilha, ilhados pela FALTA até morrer... O Ser-falta, nasce o amor... advindo da falta-faltante. O Ser-

falta! Amor nasce, exatamente, na falta infinita e subordinado-o-amor à palavra, na estrutura do Ser-de-linguagem... Ser-de-linguagem! O Ser-falta,

característica que caracteriza; exatamente, não existe natureza humana...

O Ser é falta-Saber, o processo de aprendizagem que se aprende com o
Outro-Ser

Outro é o meu desejo que eu própria adoro...“Adorável! Este é meu, que é
único

isso! É exatamente, que Amo!”

O Ser, processo de humanização também é desumanização... Assim,
nascemos sendo Não-Ser... No-nada e No-todo...

Subjetividades⁶³

“Vida devia de ser como na sala do teatro, cada um inteiro fazendo com
forte gosto seu papel, desempenho. Era o que eu acho, é o que eu
achava”. (Rosa, 2021)

Recaí na subjetividade de cada um... ANGÚSTIA.

EXISTÊNCIA, existir... SENTIDO, sentir...

EXISTÊNCIA sem SENTIDO... existir e sentir... SENTIR para EXISTIR... ou
EXISTIR E SENTIR._____NO-NADA OU NO-TODO.... TRAVESSIA....

Recaí na subjetividade de cada um... RESPONSABILIDADE. PENSAR,
REFLETIR e ENTENDER que somos parte desse odioso processo histórico,
permeado por todos os malditos preconceitos... São todos(a) filhos(as)
daquele monstro do Hermógenes... misoginia, racismo, capacitismo,
aporofobia, xenofobia, gordofobia, homofobia, lesbofobia, bifobia,
transfobia, glotofobia... São todos filhos daquele que se acha imorral,
cruel, que é inominável... imbecil... incômodo...
INELEGÍVEL!!!...Axé!...Amém! A boa-fé que habita em mim saúda a boa-fé
que habita em você! NAMASTÊ.

Recaí na subjetividade de cada um... DESAMPARO E DESESPERO.

É NECESSÁRIA A CONSCIÊNCIA DE SI... Humano, assim afastar a condição
de vítima como uma categoria estagnada pela criação divina e diabólica...

⁶³ *O existencialismo é um humanismo* foi escrito pelo filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980). Trata-se de um ensaio derivado de uma conferência feita em Paris, em 1946, no qual afirma que somos uma série de empreendimentos; a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem essas empreitadas. Além disso, estamos implicados por uma responsabilidade direta em nossas relações com os outros envolvidos pela nossa própria escolha.

Estagnei-me! Livrai-me! Libertei-me! FEMINISMO EXISTENCIALISTA, A MULHER ESTARIA SUJEITA HISTORICAMENTE. Ele é bruto e brutal! Não esperemos os nossos deuses ou nossos diabos, montados em seus cavalos ou unicórnios alados para libertar-nos dos palácios reais; desdigo, para dizer: masmorras reais... Dito! Estamos “Condenadas à Liberdade”; e digo mais, _ “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher.”

Recaí na subjetividade de cada uma... LIBERDADE, LOGO, RESPONSABILIDADE. NARRAR MINHA PRÓPRIA HISTÓRIA.

_Sou existencialista... Não nasci com uma essência pronta e acabada; sim, estou em constante desconstrução e construção, meu cerne é a Liberdade, estou sendo no mundo! Estou em Travessia... até a minha hora chegar! Enquanto atravesso construo minha história com amor e dor; lembranças boas e ruins; sonhos e pesadelos; conquistas e perdas; sorte e desfortúnio. Só digo isso, sou dadivosa e também desalmada, nada além de ser mulher humana... Sendo humana-humanista.

Se pensarmos o “SER”... “REFÉM DA PRÓPRIA CONDIÇÃO”, enfatizo... É UMA CONDIÇÃO..... O LUGAR DA MULHER É RECONHECIDAMENTE ACEITO E FOMENTADO COTIDIANAMENTE, NÉ!? “Viver é muito perigoso”_ Diadorim não teve medo! TRAVESSIA...

Travessias

“Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for...Existe é homem humano. Travessia” (Rosa, 2021).

Travessia atravessada por lagos, lagoas e igarapés até aos rios desaguiem. A vocação para a totalidade infinita busca percorrer NONADA no vazio encontrar.

Caronte, meu último óbolo dou-lhe em pagamento! Em busca do esquecimento pelos caminhos do Lete. Enigmática a humanidade é, morre em vida! Em busca de uma eternidade desconhecida, encontra, a eterna morte, dilapidando a travessia.

Humanidade mulher-homem, Maria Deodorina-Diadorim, desprezou a face feminina para viver as lutas da liberdade.

Atravessando todos os rios de anseios, percurso único, sem volta. A plenitude da vida finita nos leva até Caronte, pelas águas do Lete, atravessando até chegar ao esquecimento na plenitude da morte, assim, finalmente minha essência se dará.

Uma hora no presente e sessenta minutos no passado

“Lá ela foi levada à pia. Lá registrada, assim. Em um 11 de setembro da era de 1800 e tantos... O senhor lê. De Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins — que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor...” (Rosa, 2021).

Se pensarmos o “SER”_“REFÉM DA PRÓPRIA CONDIÇÃO”, ênfase e aponto... É UMA CONDIÇÃO..... O LUGAR DA MULHER É RECONHECIDAMENTE ACEITO E FOMENTADO COTIDIANAMENTE, né!?

“Viver é muito perigoso”. Diadorim, não tenha medo! TRAVESSIA...

Sessenta minutos no presente e quarenta e quatro no passado... Riobaldo, jagunço... tem em seu presente muitos medos e preconceitos!... Riobaldo, ex-jagunço, tem em seu presente o arrependimento de não ter vivido o passado. Diadorim negou com bravura seu próprio corpo presente...

Diadorim falseou sua existência...Teria sido por sua própria escolha?

Diadorim e Riobaldo, me amarga a alma por não terem experimentado o amor de ouro.

Quarenta e quatro horas no presente e Setenta e duas horas no futuro...

Meu tempo é escasso... perco meu presente com o futuro duvidoso... Futuro que não me é negado... tampouco garantido...

Meu tempo é abastoso... desperdícios imperceptíveis me tornam uma miserável de tempo... Buscando e desejando futilidades inúteis... Não sou muito diferente de muitos... “Por que o governo não cuida?!”

_Só se for mesmo de esquerda com um pezinho no comunismo, digo, o verdadeiro... não o fantasma que assusta muitas mulas-sem-cabeça... O gado mugel!... Deus nos livre!

_ Vivamos nós, os proletários! Viva uma sociedade igualitária...Viva! Noventa minutos no presente e quarenta e cinco minutos no passado.

A vida é tudo, até mesmo a oposição para a morte! A existência consiste em viver o presente momento!... Sepulto diariamente todos os meus medos, pesadelos e preconceitos!

_Estão comigo minhas boas lembranças e otimismo para com o presente momento... É tão somente o que temos para hoje. _Viver No-Nada e também viver No-Todo aqui e agora! Cada um leva consigo o seu próprio “Sertão” e deleita as “Veredas”! Travessias.

APONTAMENTOS FINAIS

Neste capítulo que se conclui, mas não se encerra, deixo meus restos, tais, imperfeitamente indefinidos. Enquanto eu estiver no sertão, nas veredas e nos rios, estou sendo, em constantes travessias cujas experiências, em discretas similitudes às descritas em vastidão no sertão de Riobaldo, e exatamente como ele está dizendo, estarei sendo: “O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas —mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam.” Em certa medida, somos iguais a Riobaldo, que aprendeu com Diadorim a apreciar as belezas sem dono, quando narra os seus medos, suas dúvidas e bravuras, angústias e sossegos, amor e ódio, travando um diálogo consigo, ao mesmo tempo em que podemos concluir que esse embate interno trata-se de uma situação dialógica monológica. Assim somos muitos de nós, senão todos nós: imersos no Sertão que se afigura, individualmente, no recôndito das nossas almas enquanto “coisa interna supremada”. Com efeito, os biografemas que integram este capítulo permitiram-me externar, com liberdade plena, o sertão que em mim habita.

Nesta medida, a manifestação de minhas criações em debate, deram-se livres das tradicionais amarras quanto à obra de referência, o que me permitiu um valioso exercício de respeito à autonomia quanto ao pensar a própria realidade no momento da criação, isto é, pensar em amplitude o cotidiano e não ficar no passado do autor; tampouco no historicismo canônico que nos é muito exigido ao ponto de não conseguirmos pensarmos ou, sequer, entender a própria realidade.

Por fim, agradeço ao professor Dr. Roberto Antônio Penedo do Amaral, que com muita maestria permitiu e nos incentivou a uma escrita não desatrelada da percepção de si; contudo, contemplando a interdisciplinaridade entre a Filosofia, Literatura e a Psicanálise. “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e

daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem.” (ROSA, 2021)

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. A morte do autor. *In*: BARTHES, R. **O rumor da língua**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**. Volumes 1 e 2. Tradução de Sérgio Milliet.

3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

HYLDON. **As Dores Do Mundo**. Londres: Polydor, 1975. 4min49s.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Traduções do grego**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2017.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

Link extraído do canal da Rádio USP - Projeto Livro Livre - Iba Mendes Histórias Sagradas - Mitologia: “Deuses Africanos” (Audio-Documentário), In URL <https://youtu.be/yrMZJeadLFc?si=VP61SAmbstwOXmw> , acessado em 16-3-2025.

Capítulo 9

PERFORMANCES NAS CERCANIAS DO BEM E DO MAL

Ítalo Ranieri Gonçalves Costa⁶⁴

INTRODUÇÃO

Como o professor Jelson Roberto de Oliveria explica em seu artigo “Três variações do amor na filosofia de Nietzsche” (2020), Nietzsche sustenta a ideia de um amor genuíno que não se manifesta na carência por um objeto de desejo, como sugere o discurso de Sócrates no *Banquete*. Ao contrário do ateniense, o filósofo alemão acredita que o amor genuíno só é possível como manifestação da exuberância de um Eu que está repleto de si mesmo e ávido por oferecer ao mundo todo o seu talante e donaire, seu “demasiado mel”, como diz Zaratustra no início de seu monólogo (Nietzsche, 2018, p. 10). Nietzsche sustenta tal ideia num ataque direto aos ideais humanísticos, os quais, segundo ele, diminuem a capacidade de gerar mais vida porque obsediam a empresa individual da busca pela expansão do poder, do gozo inaudito, da satisfação jubilosa de vencer, ofender, violentar, escravizar etc., tal como ele reconhece positivamente nos bárbaros (Nietzsche, 2005, p. 153-154).

O que o filósofo quer dizer com isso não é exatamente que praticar toda sorte de injustiças seja sinal de virtude, e, sim, que existe um tipo nobre que entende a si mesmo como objetivo e que carrega o fardo de sacrificar vidas humanas em nome de nada mais e nada menos que sua vontade (Nietzsche, 2005, p. 154). Do que retiramos, então, uma

⁶⁴ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL, da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: italogonalves@outlook.com

consequência complementar: o tipo nobre não é universal, não pode ser, pois haverá, logicamente, aquele, escravo, que precisa se submeter à força de seu senhor. E isso mostra de outro modo o sentido do egoísmo pensado por Nietzsche: a partir do Eu alegremente disposto ao sacrifício das subidas íngremes, como o Zaratustra que secreta seu mel na solidão das montanhas, quem haverá de ser plenamente potente não pode estar limitado pela moral da escravidão, aquela que opõe à execução do desejo individual e, portanto, à gravidade do exercício do poder o sentido, por exemplo, do amor *ágape*, encontrado na carta paulina aos Coríntios, que diz “a caridade [...] não se alegra com a injustiça” e “não procura o próprio interesse” (Bíblia de Jerusalém, 2002, p. 2010).

Sim, Nietzsche acredita mesmo que o ideal de nobreza não coaduna com as virtudes humanísticas taxadas por ele de sinais da decadência: a compaixão, a humildade, a alegria generativa, a solidariedade etc., pois, para o filósofo, tais virtudes vigem contra a vontade egoísta, dado que é contra a radiância do desejo individual que elas têm vencido a luta pelo poder ordenador do espírito do povo.

Nietzsche explica qual seu interesse nos ideais humanistas logo no início de seu *O Anticristo*:

O que é bom? – Tudo o que aumenta no homem o sentimento do poder, a vontade de poder, o próprio poder. O que é mau? – Tudo o que nasce da fraqueza. O que é a felicidade? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência foi vencida. Não o contentamento, mas mais poder. Não a paz finalmente, mas a guerra; não a virtude, mas a excelência (virtude no estilo do Renascimento, *virtù*, virtude isenta de moralismos). Os fracos e os falhados devem perecer: primeiro princípio da nossa caridade. E há mesmo que ajudá-los a desaparecer! O que é mais nocivo do que todos os vícios? – A compaixão da acção [*sic*] por todos os falhados e fracos: o Cristianismo... (NIETZSCHE, 1988, p. 4).

Tão ocioso quanto provar que o egoísmo em Nietzsche subverte uma noção do mal até o ponto de tornar imoral o sujeito não poder ser mau é também provar que o filósofo prussiano sacrifica a naturalidade do sentimento amoroso em nome de uma elevação espiritual que inibe justamente a possibilidade de se ser potente pela aceitação da diminuição do Eu. É que não é necessário recorrer aos exemplos de sua letra, da *Disputa de Homero* aos escritos apócrifos sobre *A vontade de poder*, para mostrar que o filósofo erra em não considerar a humanidade do amor, que o amor romântico, o amor como um sentimento místico, a amizade ou a solidariedade só se manifestam no perdimento da capacidade de se ser completo. Quer dizer, o que vemos até aqui basta para mostrar que a apologia do egoísmo em Nietzsche é uma cega afirmação da dureza do espírito voltado para a guerra, uma espécie de aposta na inflamação de um Eu febril contra as soluções que os humanos oferecem não por acaso à sua condição de abandono ao mundo da lei e do trabalho na terra dos cardos e espinhos; o que reconhecemos ser tão trágico que acreditamos ser mesmo difícil para uma pessoa estender sua mão à outra, já que na maior parte do tempo é de uma que se ofereça bem estendida que se precisa.

Dito isso, anunciamos que nosso leitor encontrará a seguir alguns ensaios performáticos sobre o tema abordado acima. Com o recurso a uma criação ficcional, mostraremos algumas expressões do amor que conflitam com o sentido do egoísmo elaborado por Nietzsche ou que o afirmam para provocar algum espanto, às vezes imitando o dialeto rosiano, mas sempre de modo econômico, pirrônico ou rupestre.

Mas, também veremos que este escrito não pretende jogar fora a criança junto com a bacia. Em *Gigue*, por exemplo, afirmamos o sentido do *amor fati* como uma positivação corajosa da vida terrena, assim como o olhar para o trágico de que ele se alimenta, sentidos que revelam, talvez, as mais importantes contribuições de Nietzsche para a filosofia.

BIOGRAFEMAS E PERFORMANCES DO AUTOR

Volta e meia, mão ao queixo, sustenta à cabeça a violência desta ideia: pudera não ter conhecido Maria. Ah! Quanto me causa sua lembrança! As noites de perfume amarelo, os chás a dois servidos naqueles sofás, naqueles tapetes, naquelas mesas e cadeiras, na cama, no chão... Qual peleja entre a alma e a carne já perdida!

É por isto que sofro com a presença de Maria: seu pensamento cai como em gotas numa pedra de gruta, e elas escorrem, se juntam e vão tranquilas por baixo da terra. Vai despontar a claridade e o arroio subirá de repente à superfície: em águas contiguamente contidas: lá na frente bebidas – por uma fera descansada e dócil.

Não compartis deste mal perigoso

Vinde a mim todos os pobres maltratados e desvalidos,
Vinde a mim todos os doentes, as putas, os loucos,
Os ladrões, os preguiçosos, os excomungados,
Os néscios, os pobres de espírito, os bobos.
E não falem também os brutos, os amargos, os violentos
E nem mesmo os suaves órfãos, músicos e bêbados.

Vinde a mim todos os seres dos pântanos e das esquinas
E também os que vivem entre os escombros,
Todos os que jazem na lama ou se afogam no esgoto,
Ou que apenas não são amados ou bem quistos
Por lhes ter sempre faltado uma mão que apascenta.

Vinde a mim todos os faltos da graça,
Os que desejam a vida, mas não podem tê-la.

Hoje liberaremos todos os vícios,
Hoje cometeremos todos os crimes.
Faremos nosso banquete na mesa em que se realiza vingança,
Onde torturamos e assassinamos sem medida.
Aboliremos a justiça,
Que esta grande mentira nos foi contada e é urgente desmenti-la.

Hoje não haverá nem bálsamos nem unguentos.
Hoje beberemos cachaça, muita cachaça.
Hoje não faltará vazio que preencher num copo.
Nem faltará quem queira assistir a um suicídio.
O que faltará, talvez – isso sim, mas não creio bem –,
Serão cacos de telhas para coçar tantas feridas.

Hoje iremos à Igreja das Mercês,
Levaremos o Diabo aos capuchinhos,
Espremeremos nossas chagas purulentas pelas escadarias,
E, assim, banhados em podres líquidos, faremos uma imensa orgia.
Depois sairemos, armados de chuços e tochas, montados em carroças,
Num comboio infernal,
Em direção aos fundos abismos.

Mas, antes, atearemos fogo em tudo o que encontrarmos pelo caminho,
E pouco nos importará que em tal empresa alguém se queime por engano,
Pois não remediaremos o erro e não teremos vergonha por isso, já que é
nosso destino.

Só não faremos mal às crianças,
Pois é eterna a criança.
Sentiremos prazer em ver nossas metralhadoras transformarem a
inocência viva dos corpos –
O último bem que restou – num amontoado de carniça.

Mas a criança não.
A criança inaugurou a liberdade, ela comunga conosco seu umbigo divino.
Nele contém todo o universo.
Por isso a adoramos.

Quem de nós quedará vivo, por fim, apenas se recolherá em seu sossego
no escuro das cavernas.

Pediremos licença às serpentes e aranhas
E deitaremos tranquilos na pedra,
Terminados os trabalhos,
Já com os ossos doídos.

Gigue

Chego passadiço ao balcão,
Tomo uma aguardente, dou a paga,
E vou dali à doida
Trocar a vida eterna pela provação.

Guimarânea 1#

Vivi todos os dias de minha vida no domínio circunvizinho da gente.
Todas as horas dos dias venci trocado de mal com a justa ventura. Vestia
pele, vislumbra o comprido no miúdo. Adquiria sempre vantagem em
qualquer que fosse o pleito, babando a soberbia. Procurava brecha em
qualquer coisa apenas para aplicar a desescondida feiúra. O que só me
faltou mesmo – por ordem de Deus regente, aquele que autoriza do faltar –
foi a feição rapina, pois de tudo tinha com bicho de unha, tal a natureza
malsã.

Ainda assim executei minha obra com muita coragem. E talvez este
tenha sido meu único vício, a bem da verdade: ter tido sempre o bronze de

todos os peitos. É. Hoje, contudo, se não posso mais destampar raiva sem sentir um palpite no coração, como debater em guerra ou maltratar a dignidade dos viventes? Economizo. O que faço nestes dias é apenas repisar o que vivi em maldição e perigo de morte. Aquela sanha toda se acabou no correr da idade. Agora só passo os dias só, nu, dentro de casa, gozando a frialdade do mundo pelo lado de Deus – pelo tempo que ele me permitir.

A volta pelo rio das pedras

Veio de dar para fora.

De todo o caminho, estava agora por uma volta.

Devindo da escuridez da floresta atrás de si,
via agora o homem correr o rio em sua frente:
corria, mas não para cair logo além das pedras.
À vista de sua margem, correu indo, correu sempre;
correu prateado pela lua na superfície
e permaneceu, no fundo, imóvel nas pedras.

Guimarânea 2#

Sempre a debater-se no sufoco do raso o meu Joaquim... Penso nele com a mesma claridade em que penso em todos que babei em sonho e não cuido que alguma vez, a outro portador de igual bocarra, mostra que tal, alguma vez tenha quisto juntar matula e me casar.

Conto uma das trocentas que me fez.

Acabava de chegar em Uruará e tinha de voltar às pressas por ameaças de morte que pretendia contra si, conforme divulgado por um enviado de Lorinha, prima minha sua vizinha.

Mal contive os joelhos com a notícia. Tencionei um palpite no coração. Mas respirei fundo e, pelo mesmo rasto que havia acabado de chegar, voltei, precipitada.

Pela mensagem do homem, Lorinha dizia que Joaquim havia ensandecido, e agora maldava pelas ruas arrancando os cabelos, me chamando em desespero, e que gritava aos berros dizendo que ia passar a degola em si.

Corri a socorrer o homem, às mãos frias: uma na barra do vestido, nas pontas, e outra guardando o peito aflito. Cortei caminho pela mão do seo Ignaro, que bem presta bom serviço às moças do Largo Das Reses. Corremos muito, durante quatro horas. Mas, ainda que fosse a distância curta que era dobrada em tamanha agonia, mais fez parecer ter durado muito mais.

Entrei no arraial pela Lagoa do Príncipe e fui chegando lá onde se escondia o doido. Esbarrei. E?! — São Dení!!! O que vi em casa de Joaquim quando cheguei! Uma multidão assim de gente! Deus não dá azo à cobra! Entrei, dando de braços aos cotovelos com uns infelizes que impediam a passagem. E lá vi o badana, o mau-marido. Estava largado no chão, todo escabelado, repleto de bêbado, catafalco, e pior, de não acreditar: restava pelado, cara-pra-cima, roncando, com a virtude do homem à mostra contudo sem vigor: o sofonias. Ele dormia... vez ou outra soltava um gemido, mascava a seco algo na boca e se coçava, completamente despreocupado das vergonhas que mostrava a todos os sem-que-fazer que riam e riam e riam atrás das janelas, de debique em sua miséria.

Pensei: “e agora?”. E repensei, trespensei, em microssegundos: “Que faço eu agora? Que diabo de homem é esse? Será que marrei meu burro na cruz de Cristo?”.

O salvador

A todo instante Romeu ameaçava o mal radical com sua gentileza e candura, vivas na bondade alegre evidente em seu rosto redondo e rosado.

Romeu ia assim: correndo a quem sente o doce no amargo, e sempre a esbanjar com gosto sua larga beleza. É que ele existia para o riso, sempre, pondo-se à parte de toda ruindade: no justo refúgio do amor.

O bem é bom e o mal só pode não ser

O mal radical, irá dizer Kant, é aquele que se comete sabendo que é mal. Um sentido facilmente entendível que, de modo imediato, se opõe a um outro mais banal: aquele que chega à consciência pelo erro: o mal que, antes do resultado, não se sabe que faz mal ou não foi contado na ação: 1) aquele que caiu dos bolsos quando alguém pareceu ter coragem de descruzar os braços para fazer o bem ou 2) aquele que desespera alguém que deixou cair uma qualquer coisa no chão quando ia a pino e a tino realizar uma aventura. Um erro num sentido duplo então, mas que, de todo modo, é totalmente diferente daquele que, por mais que resulte oposto ao bem por ter se desviado do caminho de um bom projeto ou não, jamais se confundirá com um erro cometido por quem se sujeita a ser canalha, rapace, cara-de-pau e imune à vergonha.

Repara na luz do sol que desponta por detrás dos altíssimos píncaros de uma montanha que rumoreja sua grossura tresloucada na forma de ruídos histéricos. A luz é a luz e a montanha é a montanha, ainda que a nobreza da luz pareça — apenas pareça — se confundir com a potência da vontade daquela: sua implacável rudeza. Assim é que cada coisa é “uma” em si mesma e não outra... e que os atributos de uma não servem para outra: como o bem e o mal são cada um uma coisa e como a bondade e o mal devem não ser uma só.

Poema amantíssimo

Perséfone, prato e colher,
O sal da minha comida,
Minha aguardente guardada em ânfora,

Minha bilha com a água das fontes,
Meu *blend* de especiarias:
De lavanda com arilo em macis,
Zimbro, cardamomo e anis.
Perséfone, magma e ígnea,
Minha pedra de âmbar,
Minha água-forte e litogravura,
Meu rondó e cavatina,
Minha sarabanda tuja em meio aos tocos da capoeira,
Meu folgado altissonante num salão de mármore,
Meu fonema bilabial,
Minha consorte consoante,
Meus rios Negro e São Marcos,
Araguaia e São Francisco.

Vulcão dentro dos mares,
Houve que explodiu, num estertor, profunda,
Trazendo a torrente que invadiu a minha enseada,
Quebrando todos os cântaros lá emborcados:
Água que umedeceu a argila no meu eito arenoso
E tornou fértil a faina do meu arado
E varreu todos os pedregulhos desta minha vida,
Deste torrão calcinado pelo sol.

Te amo como um velho cão perdigueiro ama sua matrona,
Como o pássaro desiste do alpiste
E se dedica a devorar, com insaciável apetite,

Qual bicho com unha,
Tua fruta mais saborosa, mais sadia,
E a fazer cócegas em tua raiz ao rés do chão,
Em teus galhos encimados pelas folhas,
Em teu tronco, em teu cavado miolo, em tua nobre casca.
Te amo em todos os lugares em que ainda não nos cruzamos,
Tê-los-ei em conta,
Saudade.

Você é o calcanhar do meu pé direito,
Os ladrilhos de todas as estradas que se desviam de Roma
E que vão dar, por isso, em vias do teu milagre:
Mais uma vez,
Sem sequer merecê-lo,
Um salto por sobre o Lethe e o Estige:
Minha vitória contra a morte.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA, N. T. Primera aos Coríntios. In: **Bíblia de Jerusalém**: nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

OLIVEIRA, Jelson Ricardo de. Três variações sobre o amor na filosofia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 41, n. 3, p. 79-99, set. 2020.

<https://doi.org/10.1590/2316-82422020v4103jo>. Acesso em: 12 de março de 2025.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Trad. Artur Morão. São Paulo: Edições 70, 1988.

NIETZSCHE. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

Capítulo 10

NONADA: AS DORES DO SER-TÃO EM MIM

Karina Correia da Silva⁶⁵

INTRODUÇÃO

Este capítulo relata a experiência vivida no segundo semestre de 2024 pela primeira turma do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL, da Universidade Federal do Tocantins, na disciplina Diálogos entre Filosofia e Literatura. É o resultado de um convite aceito, o sim que se revelava a cada encontro do grupo, tendo como objetivo a produção de biografemas⁶⁶, fragmentos biográficos que capturam a essência de um autor sem recorrer a uma narrativa linear ou a uma biografia tradicional, conforme ensina Barthes. Ele não se preocupa com a totalidade da vida do sujeito, mas sim com detalhes, gestos, manias, objetos e episódios que condensam a singularidade de alguém.

No primeiro texto⁶⁷ recomendado, Fernanda Eugenio⁶⁸ diz que o encontro só é possível quando sua aparição acidental é percebida como uma oferta aceita. Essa leitura se mostrou também reveladora da experimentação do encontro como o vislumbre de possibilidades de transformação. Éramos dez, e todos recebemos cartas, cujo conteúdo

⁶⁵ Psicóloga. Psicanalista. Mestranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL, da Universidade Federal do Tocantins. E-mail: karinacorreasilva@gmail.com

⁶⁶ O conceito de biografema foi desenvolvido por Roland Barthes em sua obra de 1917, *Sade, Fourier, Loyola* (PINO, 2016, p.16).

⁶⁷ EUGENIO, Fernanda. O encontro é uma ferida. *In*: EUGENIO, Fernanda. *Articulações*. Rio de Janeiro: Fada Inflada, 2019

⁶⁸ Antropóloga, multiartista, investigadora e docente.

eram excertos da obra *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa⁶⁹, que nos foram entregues de maneira aleatória pelo professor⁷⁰, também destinatário; naquele momento, nem mesmo ele sabia que mensagem seria a sua. Assim iniciamos a leitura individual e em grupo, durante as aulas da história narrada por Riobaldo para a posterior escrita de nossos textos.

Essa potência criativa se apresentou em mim, sobretudo por meio de minha necessidade de escrever em *associação livre*⁷¹, afetada que sou pela condição de psicanalista e pela regra fundamental preconizada pelo fundador da psicanálise, Sigmund Freud. Assim, busquei escrever o que me vinha à cabeça a partir de trechos que sinalizavam palavras-chaves para o que eu sentia. Aceitei o convite de Riobaldo para elaborar o luto, revisitando o quintal da casa de meu pai, a fazenda Bebedouro da minha infância e assim apresentar a mim mesma um novo olhar sobre meus familiares e suas histórias, que são também a minha história. Pude também relatar o adoecimento e morte de meu pai, fragmentos de sua internação hospitalar, na figura do personagem Paulo, além de vinhetas de minha clínica psicanalítica, recortes do que capturei da poesia de cada ser humano que escutei, tanto na clínica particular quanto na clínica psicossocial, escutando sujeitos em situação de vulnerabilidade social.

BIOGRAFEMAS

Meu pai

[...] Diz-se que tem saudade de ideia e
saudade de coração...⁷²

(Guimarães Rosa)

⁶⁹ Escritor e diplomata (1908-1967)

⁷⁰ Roberto Amaral, Doutor em Educação (UFG). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPFFIL (UFT)

⁷¹ O caso Schreber, Artigos sobre a Técnica e outros trabalhos (FREUD, 1996)

⁷² (ROSA, 2006, p. 27).

Uma carta chegou. A carta. Uma mensagem como símbolo do início de mais uma das travessias da vida. Real vindo. Real sempre aqui. Digo dele e digo pouco.

No entrementes.

Atravesso pontes e rodovias: o meu sertão sempre em mim. O meu real que não pode ser de mais ninguém, mas que é parte do outro que vive em mim. Muita coisa boa. Muita coisa ruim. A gente tentando colocar cada coisa no seu lugar. Mas muita coisa nem tem lugar.

Penso no meu pai.

Com que orgulho aquele serelepe contava histórias de onças, parente de Riobaldo com certeza. Mineiro contador de histórias. Sertanejo. O sertão nele com orgulho e respeito. O sertão dele em mim. Meu pai, um contador de histórias. Certo da vida na palavra. "Escrevi mais de oito mil poemas", ele contava a quem se interessasse em escutá-lo. Era isso mesmo. Ele escrevia sua angústia. Ele sabia sem saber o que fazer com aquele real que lhe atravessava.

"Você tem um pai", reafirmara em toda e qualquer oportunidade. "Você tem um pai." É a frase que ecoa em mim. "Você tem um pai."

Encontramo-nos em nossas feridas. Ele me dizia para ter paciência, enquanto no sol escaldante eu me esforçava para empurrar sua cadeira de rodas. Tinha a voz mais paciente e calma. Resignava-se diante do seu sertão. Atravessava infernos intermináveis de dor. E no sonho se salvava. Um sonhador que aprendeu que escrever lhe salvava instantes.

"Tenho mais de cinco mil poemas" – dizia a quem se interessasse. Escrevia e cuidava do seu quintal, que intitulara a minha lavoura. Eu tinha uma lavoura. Acho que ele queria dizer é que aquela nossa lavoura, o nosso quintal com bananeiras, pés de graviola, murici, amora, mamão, tomate, quiabo, abobrinha, milho, era o nosso lugar no mundo – a sombra da nossa mangueira, que dá mangas deliciosas, uma fartura que "só cê vendo" – a nossa fortuna.

A nossa travessia ali, no meio do nosso pequeno pomar. Colher mandioca! Se sei colher mandioca, plantar mandioca – pegar num cabo de enxada, meter as mãos na terra – foi ele quem me ensinou. Ensino maior. Sentir a natureza, colher mangaba no cerradão. Ensino maior.

Poema para meu pai

Um ipê amarelo florido.

A caminhada travessia pensando na beleza do ipê. E no meu pai.

Que morrer é meu medo de perder essa visão, essa imagem.

A visão do ipê amarelo.

Meu Deus, eu não posso viver sem a possibilidade de ver um ipê amarelo se derramando em flor.

É o ipê amarelo florido no agosto quente e seco.

Ele todo faceiro se sabendo olhado, admirado. Dizendo pra gente alguma coisa tanta coisa.

Sertão

É e não é.

O diabo na rua, no meio do redemoinho.

Eu cá pensando em Riobaldo, no escutar do ranger de sua rede.

A rede de meu pai.

Aquela que ele mesmo costurou, colando duas redes.

Ele, o que já não andava.

Costurou sua própria rede, para não cair de uma rede nunca mais.

Caíra da rede. Sozinho. Sem uma alma sequer por perto para levantá-lo daquele chão.

Viojo até a casa de meu pai. É lá que estou agora, sentada, na cadeira de fibras.

Ele na sua rede.

Inventou forma sua de passar da cadeira de rodas para a rede: parava sua cadeira de rodas ao lado da rede. Cuidadosamente. Cautelosamente, levantava uma perna, colocando metade da rede abaixo de suas nádegas. Assim repetia com a outra perna.

Fazia então força extrema para saltar à rede.

Ali era o seu filosofar.

Calado, sozinho.

Dizia de seu sertão. Dos vários sertões. Seus gerais nas andanças a cavalo, comprando e vendendo gado. Tocando gado Goiás adentro.

Penso como eu seria se tivesse vivido esses sertões que meu pai viveu: as dores lancinantes de uma paraplegia que pressionava sua medula.

Se desejava morrer nessas horas. Se pensava na fome, na sede, no frio, no medo de onça que lhe enunciava o sertão. Na saudade da sua casa. Minha avó na sua cozinha farturenta. Penso no que lhe salvara.

Mas penso no momento de sua morte. Eu não estava lá. Não sei como seria se pudesse lhe tocar, lhe dizer palavra bonita.

Luto o luto pensando no sertão do meu pai tão meu.

Vô Quinzim

“Ê, Karina, mas eu tô alegre! Cê não há de ver que o pé de murici tá carregadim?”

Era bom chegar em casa e vê-lo com tanta esperança. Pessoa de esperanças grandes era o meu pai. Era a loteria, que um dia iria ganhar. Os planos, as ilusões, brincadeiras suas de viver. Aprendera com o tio Vaterlô, irmão de minha avó Alice, que a vida era além de trabalhar para sobreviver. Risos possíveis. Tio Vaterlô aceitava que menino era menino: suas travessuras fazia que não sabia. Tão diferente das sisudices de meu avô Quinzim, o seu pai.

Meu avô Quinzim.

Sofrido do sofrer mais triste. Sua mãe, a bisavó Maria de Nazaré, retirada por ele de uma mangueira. Não aguentara o ser mulher, não aguentara mais viver. Enforcou-se para encontrar alguma vida melhor num paraíso que ela nem sabia se existiria no mais além.

Penso nas tristezas todas. Meu avô tocando gado. Pensando na mãe morta. Escolheu morrer. Teve escolha alguma além dessa? Por que não ficara ali, sofrendo junto? O que meu avô pensava ou não pensara para não pensar? Socava as paredes, tentando se livrar do cabeludo de seus pesadelos. Não aguentava mais aquele fantasma.

Meu Deus. Pensar nessa angústia antes de mim me dói mais do que minhas próprias angústias.

Parece que a gente aprendeu que pensar no sofrimento do outro é fuga certa para nosso sofrer - menor.

Paulo e a metafísica

“Coração da gente – o escuro, escuros.”⁷³

O olhar dentro de dentro mesmo. Fitar os olhos por perceber o real do outro que me toca se olho nos olhos.

Tenho pensado nas grandes tristezas que há em cada olhar. No profundo.

Cada um sabe de si o que pode saber.

Então era preciso olhar nos olhos de meu pai. Seus olhos já tristes, cansados de viver vida dura, vida pesada de sentir.

“Se for para viver assim, prefiro morrer.” – disse apontando para o leito logo à frente. Ao lado do moribundo de fraldas sendo trocadas pela filha, estava Paulo.

Paulo.

Chamaram o Samu para dar um jeito no Paulo. Há dias caído em via pública, corpo seu tomado de feridas. Gritava. Delirante. Há muito Paulo não caminhava com suas próprias pernas. Tinha primos, donos de boca de fumo, apenas. Ninguém mais.

Paulo era pintor. Meu pai contava. Lembrava dele, de passagem nas ruas de Gurupi. Paulo trabalhara um dia, levava vida de “gente”. Agora era um animal para os da rua.

Mas no hospital Paulo era um bebê para a maior parte da gente que servia por lá. Tinha banho em hora certa, comida na boca. Dependia de nós todos, do nosso olhar, da nossa compaixão. Quando angústia extrema se apoderava dele, precisava que suas mãos ficassem amarradas. Noção não tinha de seu próprio corpo: tirava cascas das feridas que esperavam cicatrização, espalhava fezes de suas fraldas pelo próprio corpo. Paulo despertava na gente essa coisa do humano de ser. A gente se irritava com seus gritos noturnos: era a sua hora, seu escuro. Não deixava ninguém dormir, era assim que se sujeitava no mundo. Estava sempre fugindo de alguém, talvez da polícia ou mesmo do senhorio vendedor de pedra. Pesadelo acordado, davam-lhe antipsicóticos.

A verdade é que não havia para onde ir e já tinha o hospital como sua morada há longos meses. Deitada na poltrona, ao lado do leito de meu pai, eu abria os olhos, no escuro, e Paulo olhava para mim. Olhar parado. Não

⁷³ (Rosa, 2006, p.36).

podia esconder de mim mesma a angústia que brotava cada vez mais daquele olhar que chegava até mim, que me atravessava as certezas, que me colocava diante do indizível. Do horror de viver nesse mundo, eu me dizia a mim mesma. E eu me achava mais nada ainda. Nada sabia, nada podia fazer com aquele olhar. Quanta bobagem a gente pensar que é alguma coisa. O olhar de Paulo era maior: nos denunciava a todos.

Paulo era o nosso terror. O terror de um sofrer só, dependendo de alheios cuidados.

“Filha, vai lá, dá o lanche do Paulo, a enfermeira esqueceu dele.” – meu pai me ensinando a cuidar. Logo eu, a do psicossocial, a militante! Ah, como *somos cegos para o que há aqui*⁷⁴, eu pensava, enquanto dava o mingau de Paulo, colherada a colherada. Aprendizado maior.

Uma enfermeira cantava para Paulo, para acalmá-lo. Meu pai conversava com ele num monólogo, talvez imaginando que poderia cuidar dele como de um filho. Dissera um dia: “Tenho tanto dó do Paulo! Se eu sarar, vou levar o Paulo lá pra casa.” – meu pai era assim, gostava de dizer o nome das pessoas, não abusava dos pronomes. O nome da pessoa. Paulo tinha um nome, somente um nome. Sua história ficara no tempo, só para ele.

Fazenda Bebedouro

“Perto de muita água, tudo é feliz.”⁷⁵

Meu avô Zacarias, pai de minha mãe, que dos confins do Maranhão veio tentar vida melhor no sertão do Goiás. Terras largadas pelos governos todos, terra ainda pouco civilizada o norte de Goiás. Tomou posse de terras, e repartiu com os irmãos, pois sentia que devia cuidar dos dele, agora sem pai. Mas acontece que logo tomaram rumos diversos, e ele ficara ali com minha avó Nenzinha e os quinze filhos.

Ao redor, o cerrado dando lugar a lavouras imensas e criações de gados muitos. Mas meu avô, de ancestralidade indígena, gostava mesmo era de lavrar a terra sem dela judiar. Plantava milho, mandioca, feijão, amendoim - abóbora e maxixe colhia aos montes! Construía casa de fazer farinha, onde, depois de ralar a mandioca e deixá-la fermentar um cadim, tirava a puba: um pouco para o beiju do dia a dia, outro tanto para torrar a farinha para consumo e também vender. Uma vez por mês precisava montar um cavalo e andar léguas grandes para comprar alimentos,

⁷⁴ Em alusão ao verso do poema “Aniversário”, de Fernando Pessoa (*In* Alvaro de Campos)

⁷⁵ (Rosa, 2006, p.29)

principalmente o açúcar, o fumo e a cachaça. Criava gadinho manso para matar, dar de-comer à família, e repartir com os vizinhos.

Nas festas, tocava na sua sanfona a Asa Branca, de Luiz Gonzaga, e colocava o povo para dançar forró. Final da tarde, já de banho tomado, cachacinha escondida de minha avó, dava goles que lhe poupavam certa tristeza de sertanejo. Radinho de pilha, escutando as notícias na rádio AM. Era sujeito que sabia conversar, sabia ter curiosidade. Isso me interessava. Eu gostava de me sentar perto dele, e sinto ainda hoje o cheiro do fumo quase fresco que fumava, no seu cigarro de palha.

Mas vez em quando bebia até cair, e minha avó não suportava: enxotava ele do quarto. A casa simples, construída por ele e os filhos. Casa de adobe, feita das matérias-primas de sua terra: barro e madeira. Os retratos pintados à mão pendurados na parede: o casal - ah, a beleza de minha avó! - cabelo preto brilhante, penteado de lado, anelado, morena cor de jambo. Meu avô de bigode sério, como havia de ser. E minha mãe, mocinha ainda, posando sozinha num quadro que se destacava dos demais: seu rosto largo, encantadora! Os rapazes todos a desejavam, talvez por isso meu pai reconheceria que sentia tanto ciúme. Ao lado outro quadro com alguns irmãos. Na época da visita do pintor, os quinze ainda não existiam, contava minha avó.

Mas meu avô sabia que seus filhos precisavam de alguma instrução: saber escrever, ler e fazer conta era importante para ele. Contratara professora particular, que chegava a cavalo. Descobrira que, enquanto ele e minha avó Nenzinha trabalhavam duro na roça, a tal moça pregava a palmatória principalmente em minha mãe. O que ela conta e reconta com orgulho do pai que prevalecia: "papai não batia na gente e não deixava ninguém bater!"

A vida era assim: arando terra, plantando, capinando o derredor, pele sempre queimada, a marmita que alguém levava para ele. O dia aproveitado cuidando com respeito da sua terra, que ele bem sabia que não pertencia a ele, mas a todos que estão nesse planeta e aos que virão ainda. A nossa Fazenda Bebedouro, cerradão cercado floresta ipuca, Oxóssi na nossa proteção, cuidando da sua água limpa, boa de beber e de banhar, que minha avó Nenzinha fez os filhos preservarem, sem palavra falar, depois que meu avô Zacarias pediu arrego da vida. Essa força em mim, que aprendi a beber de pequena, recorrendo sem querer, mas já sabendo que era naquela floresta que estava minha força, minha ancestralidade. Se me lembro, Oxóssi presente está acertando o mal com toda a força que só aquelas árvores tão antigas, de raízes profundíssimas perseveraram se alimentando e mantendo a terra firme úmida. Agora querem vender a nossa Bebedouro. Muito dinheiro para algum magnata plantar soja e escravizar a terra e seus trabalhadores. Destruição à vista. Devo guardar apenas as lembranças dos pés de pequi, murici, seriguela, das laranjas vermelhas dulcíssimas, das bananas, dos tamarindos enormes, do caju frondoso sombreando a casa toda, dos camaleões que me faziam

mais medo que as cobras ou onças – certa feita um lindo deu lapada certaíra na prima Regina, que custou sair aos pulos! – enquanto nos balançávamos na imensa mangueira.

Vó Nenzinha

“O que mais penso, testo e explico: todo-o-mundo é louco. O senhor, eu, nós, as pessoas todas. Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar.”⁷⁶

Minha mãe me contava que houve um tempo em que meu avó Zacarias levou minha vó Nenzinha para ser internada em hospital de loucos, em Goiânia. Dizia que era quebra de resguardo. Que minha avó começou a loucura judiando de minha mãe, que era a terceira de quinze irmãos. Minha mãe era já responsável por alimentar os irmãos mais novos, principalmente o Pedro, que era bebê. Com quatro anos esquentava o mingau dos meninos lá de cima do fogão a lenha. Dava jeito de logo ser adulta para não levar cascudo e gritos loucos e perseguição insana de minha avó. Certa feita ela apanhou muito porque, ainda pequena, transportando água, deixara a cabaça cheia entornar, ao que minha avó, que parecia ódio ter de minha mãe, deu-lhe tapa tão injusto, correção desnecessária, fonte certa para um trauma infinito na memória de América. Minha mãe era de nome diferente, escolhido pelo meu avô – talvez por isso ela tenha sido a primeira moça da família a caçar jeito de ir embora para a capital, trabalhar em loja e amargar traumas indizíveis, como a vez em que atravessava o Eixão (na capital do Brasil) e testemunhara o atropelamento fatal de sua amiga. O horror que habitou seus sonhos, que lhe rendera, além de enxaquecas intermináveis, o retorno para o interior de Goiás, onde logo conheceria o meu pai, a quem agradecia somente pelo nascimento do meu irmão e meu, nada mais.

Mas voltemos à minha avó Nenzinha. Na última vez em que estive na Fazenda Bebedouro, colhi com meus primos mais novos quase todo o algodão dos pés antigos que habitavam o quintal. Ela então me contou que trabalhara tanto no tear, que ficara ruim do juízo. “Tear deixa a gente doido mesmo porque você se concentra naquilo e, quando vê tá ruim do juízo. Aí o Zacaria me internou em Goiânia, fiquei lá um mês e voltei boinha.” Vó Nenzinha de louca tinha só o que é necessário para sobreviver mesmo. Ficar ruim do juízo foi o seu jeito de sair um pouco daquela vida que para ela talvez não pudesse sequer ser pensada. Foi o seu jeito de sobreviver mesmo. E voltou descansada, os meninos todos já com saudade, a certeza de que o marido poderia dela cuidar.

⁷⁶ (Rosa, 2006, p.16).

Religião

*"Ah, eu estou vivido, repassado. Eu me lembro das coisas, antes delas acontecerem... Com isso minha fama clarêia? Remei vida solta. Sertão: estes seus vazios. O senhor vá. Alguma coisa, ainda encontra."*⁷⁷

De menina, me lembro muito bem do sentido antigo da angústia que, às seis horas, pôr-do-sol, chegava me estremecendo. Angústia dói um tanto porque é morada do que a gente não sabe às vezes sabendo. Mas acontece que essa agonia, essa angústia era e é ainda o medo.

Fazenda da tia Terezinha

Eu ali, no meio daquele sertão que chegamos lá me parece de carona, eu e minhas primas Edna, Cristina, Regina e Adriana com minha tia Terezinha, irmã de minha mãe. A gente chegou lá, eu com sete anos, as outras todas mais velhas do que eu. Minha mãe e meu pai tinham ido buscar nossa mudança em Frutal, e deixaram a gente com os parentes. Sei que fiquei na casa da tia Terezinha, que tem cara de bruxa, nariz de bruxa, olhar de bruxa. Tia Terezinha, que acordava comigo chorando, de madrugada, acordada pelo pior pesadelo: a morte de meus pais e o pior de tudo, o mundo acabando, eu entrando com meus parentes no avião cujo voo se chamaria Gurupi-Reino dos Céus, eu embarcaria, mas meus pais ficariam para trás. Esse sonho passei a sonhar ele depois que passei a conviver com minhas primas e tia adventistas, e elas repetiam sem parar que o Apocalipse poderia acontecer a qualquer momento e que quem não corresse para alcançar Jesus - a salvação - queimaria no inferno. Lembro-me bem, eu no escuro, chorando, desesperada de saudade dos meus pais: o olhar de tia Terezinha, angústia exposta, tiro certo no meu coração para que eu nunca me esquecesse daquele amor dela calado, resignado no cuidar cozinhando, limpando, na voz brava com minhas primas, nas pias que dava nelas. Mas comigo era diferente: eu sentia que ela queria que eu fosse filha dela porque me olhava e sabia que eu a olhava - sentia dor sua também por estar ali, com aquelas filhas que ela educava de um jeito estranho, fugidio, baseado no grito e na pancada e as filhas se tornando cada vez mais toscas. O marido, tosco também. Penso na figura do pai tosco, presente na imbecilidade, educando mulheres para serem machistas, inimigas de outras mulheres, fofoqueiras. Eu me sentia ali em "festa estranha com gente esquisita" porque as meninas zombavam da

⁷⁷ (Rosa, 2006, p.31).

minha beleza, riam das minhas pernas grossas, criticavam o que pudessem em mim, mas a gente brincava muito, e era nas brincadeiras que eu me salvava. Eu gostava delas. Era estranho. Talvez porque me soubesse protegida de seus escárnios pela tia Terezinha. Se escutava estultice em relação a mim, logo mandava parar e criticava as meninas. Era ela a lei ali. Eu gostava de ver isso, sentia a justiça sendo feita.

E essa história de religião me infernizando a cabeça poderia ter me resultado em algum transtorno psíquico pior. Se não estava na casa da tia Terezinha, estava na do tio Alcides, irmão mais velho de minha mãe. Ali o delírio era mais insano ainda: eles frequentavam seita que não permitia que tivessem televisão em casa, mas lá tinha telefone – aquele arredondado, de disca, verde claro. Se tinha telefone, eu sabia que meus pais me ligariam – ah, tudo o que eu queria era saber de meus pais. Agora reconheço o tamanho da minha angústia.

Eu e meus primos iríamos perambular pelas casas de vizinhos caçando tv para assistir. Eu não queria nada daquilo, era tímida demais para chegar chegando na casa dos outros. Mas eu ia, “eu não tinha aonde ir”. E antes de dormir era a hora de minha prima Sandra me doutrinar, piorando ainda mais as perspectivas que tinha do céu. E meus pais não chegavam. E eu resolvendo essas angústias em meus pesadelos. E eu contava do pesadelo – porque acordava meus tios Alcides e Eva – e eles me doutrinavam tentando me consolar, que eu não chorasse, que era melhor não gastar as lágrimas à toa. Tentavam tom de afeto. Eles todos gostavam de mim e acho que essa era uma sorte que eu tinha. Eu via a pisa comendo nos meus primos, e não sentia medo que me batessem também. Eu confiava neles. E talvez confiasse em Deus também – embora não entendesse direito como funcionava esse negócio de paraíso e inferno – sabia que ele não era tão ruim assim, pois meus pais voltaram e eu não sei descrever minha alegria de menina: os beijos e abraços resolveram meus pesadelos.

As dores do mundo

“[...] E a gente, isso sei, às vezes é só feito menino.”⁷⁸

Tempestade se aproxima – do calor a esse sentir assim da paz, chuva branda alimentando o chão – força da natureza regando chamando a gente para pensar, como uma autorização. Penso no meu pai que dizia que adorava quando chovia e a gente ali naquela casa grande desproporcional como a gente, como o mundo. E vou pensando, ainda aqui, nas dores do mundo.

⁷⁸ (Rosa, 2006, p. 25).

Dolores

Então me lembro de Dolores – personagem que minha analisante de cinco anos criara, já nas suas primeiras sessões de análise. Dolores era uma médica que tratava as crianças. Ela chegava logo pegando as bonecas e me convocando a ser sua paciente na brincadeira: a mãe que leva as crianças ao médico porque estão sempre gripadas, com dores de barriga, dores de cabeça, e essa mãe aparece toda semana no consultório da doutora Dolores, acompanhada de seus dois filhos – quando não era um doente, era o outro. E fazíamos festas com muitos salgadinhos, pizzas, bolos e frutas e sucos e consultas e remédios para as dores.

O que ela queria era poder comer uma banana como todos que não têm alergia a bananas e a outros tantos alimentos. Era revelada a experiência familiar, e sua angústia diante daquele modo de operar de sua família. Ali sua mãe confessara viver de um jeito que lhe fazia sofrer. Sua insatisfação, a filha sentindo – conseguia constatar.

Penso nas dimensões da transferência dessa análise e em suas consequências – na brincadeira mais fundamental – a da criança se identificando com a médica, se salvando – vivendo de um jeito diferente suas angústias de menina. O amor pela mãe, que havia de dividir com a irmã mais nova e com a individualidade de sua mãe, e que ela poderia vir brincar aqui, no consultório da outra doutora – a doutora que escuta as crianças. A doutora que ela poderia até se lembrar, algum dia.

Penso ainda, continuando minha caminhada pelas dores do mundo, no porquê dessa nomeação dela do personagem Dolores – ela, a doutora. O que poderia ela, no lugar de médica, ordenar: os remédios e como deveria a mãe (a outra doutora) acatar, escutar, apontar, interpretar.

E penso ainda nas meninas e meninos que clamam para serem escutados, enquanto se criam gente de silêncios.

Rodrigo

“Confiança — o senhor sabe — não se tira das coisas feitas ou perfeitas: ela rodeia é o quente da pessoa.”⁷⁹

“Que o que gasta, vai gastando o diabo de dentro da gente, aos pouquinhos, é o razoável sofrer. E a alegria de amor — compadre meu Quelemém diz.”⁸⁰

⁷⁹(Rosa, 2006, p. 56).

⁸⁰(Rosa, 2006, p. 11).

Como vou viver? – perguntara Rodrigo com os braços marcados por cicatrizes de cortes de lâmina. Onde iria viver – casa não tinha, não havia para onde voltar.

Como iria viver, brevemente ficando adulto? Cumpria sina de menino maltratado, abusado, derrotado pela vida saindo logo de início um estrume – dizia a avó. Havia sido entregue pelas mãos da mãe à avó paterna – que resolveu pegar o menino para criar. E é somente disso que sabe porque foi o que lhe contaram. Ele pequeno, assim, sendo entregue pela mãe, como se entrega um objeto mesmo – bebê de colo ainda, ensaiava o engatinhar. Bebê risonho, fazedor de graça quando lhe olhavam, mas chorão que só o demônio – não sabia chamar pela mãe e imaginara que lhe batiam por chorar demasiado. A mãe! Ah, a mãe que lhe entregara junto com uma sacolinha de plástico. Ele e a sacola, seus pertences de bebê: uma mamadeira, duas fraldas de lã, roupinhas poucas e uma toalha. Pegou o que conseguia – imaginara a mãe assim com seus impulsos de pessoa otimista, só o que podia era imaginar que sua mãe só lhe entregaria se não houvesse mesmo outro jeito. Ela era uma grande traficante, aquela de grandes negócios que tinha mesmo sido era enganada pelo homem com quem traíra seu pai – aquela carniça de gente que só sabia era encher o cu de cachaça e xingar e judiar da gente. Estômago embrulhava de lembrar da avó queimando as pontas de seus dedos nas brasas do fogão à lenha como intuito de lhe educar. “Será se ela fazia isso com o pai também ou me odiava tanto porque eu era filho de minha mãe? Ruindade, moça!”

Mas o que gostava mesmo era de pensar que um dia sua mãe tinha sido grande e que, por ter enfrentado o chefe da facção, agora precisara fugir com os mínimos pertences – ele não tinha só aquelas fraldinhas, só aquela sacolinha – ele teria um berço de ouro, não fosse o maldito cagoeta – portador da desgraça, o demônio. Mãe hoje só apanha de homem e anda por aí, servindo caminhoneiro por pedra. Mas não queria, não podia ser assim – não havia de pensar nisso.

Pensar que agora ele também era um abusador, ele também. A violência impregnada em seu corpo, exigindo de si que fizesse com os outros o que fizeram com ele, que o demônio agora morava nele, como que transferido do corpo do desgraçado tio – irmão do pai – morto a facadas pelo pai de Rodrigo, quando percebera que relava as mãos no menino! “É por isso que esse menino é bicha! – é agora que eu te mato, desgraçado! Agora ele é bicha que nem tu!” E pegou foi o facão e enfiou com gosto, as tripas do tio saindo ali. Fugira por tempos e foi o tempo de Rodrigo viver caçando a alma do avô no cemitério todo santo dia – empreitada para levar mais taca ainda do demônio encarnado que era a avó – agora mãe de assassino, agora tendo que plantar mandioca de novo. Agora sozinha

estava com o menino, o chorão que insistia em perguntar pela mãe. E ela soltava era logo que a mãe não o queria, que deu ele porque queria mesmo era viver na cachaça e arrumando filho e distribuindo para a rua os desgraçadinhos. E Rodrigo deu para dar nos dentes foi para professor da escola: escancarava agora os desmazelos, as pisas, os xingos, a sujeira toda.

E um dia o levaram embora.

Agora ele tinha um guarda-roupas, comida pronta e a casa toda para dele cuidar. Tinha irmãos que não eram seus e tias muitas, pagas pelo governo para lhe educar. Mas iria completar 18 anos. Buscou ocasião de aprontar de novo, o demônio nele, dizendo que deveria ensinar aos meninos para quê é que se tem um corpo. De lá saiu foi direto para o xilindró – era então de novo tão desgraçado quanto sua família – *o diabo na rua, no meio do redemoinho*⁸¹. O diabo na sua cabeça. Mas Samuel ali, sendo lembrado: os beijos, as promessas de uma casa – Rodrigo queria outro nome, de mulher. Era a mulher de Samuel, sua veredinha, sua esperança.

Erânção

“Ah, naqueles tempos eu não sabia, hoje é que sei: que, para a gente se transformar em ruim ou em valentão, ah basta se olhar um minutinho no espelho — caprichando de fazer cara de valentia; ou cara de ruindade! Mas minha competência foi comprada a todos custos, caminhou com os pés da idade. E, digo ao senhor, aquilo mesmo que a gente receia de fazer quando Deus manda, depois quando o diabo pede se perfaz. O Danador!

⁸²

E em mim vem mesmo é uma culpa estranha. Modo meu de assim pensar que vou desculpar o diabo ou Deus pelo dismantelo, pelo miserável de ser que o outro fica sendo, e eu não e eu sim.

Por que causa terá sido que a bendita enfermeira pisou o rapaz? Passou foi por cima do homem deitado, dormindo, velando o pai na maca. 54 dias no hospital e o pai morreu. Viu briga feia, polícia querendo prender o seu filho mais pretinho. Barba crescida. “Será se a enfermeira tinha era nojo de mim?” – pensara Erânção - Queria tanto o pai vivo!

⁸¹ (Rosa, 2006, p. 421).

⁸² (Rosa, 2006, p. 46).

Mas o infeliz, coitado, foi pro hospital só pra morrer mesmo, depois de toda a humilhação que o filho amargara. Pegou infecção braba, e Deus, momento de misericórdia divina, resolve que o pai deverá morrer logo, porque a culpa por ver o filho sendo acusado de insultar a enfermeira pelo filho estar cuidando dele naquele hospital terrível lhe tomara a alma. “O menino estava mesmo era sendo gente, dizendo que ninguém podia pisar ele não.” – pensou o moribundo senhor antes de morrer.

Escutei isso chorando por dentro.

Erânncio era também pura culpa. Eu era pura culpa.

“Devia ter levantado, devia ter escutado ela me chamar. Mas ela me pisou. Não senti me tocar para me acordar. Ela preferiu me tocar com os pés sujos daquela imundície de hospital? Sim, eu gritei com ela! Ora, ela me pisou! Era mais uma vez. Quantas pisadas ainda teria nessa infame vida se meu pai morreu vendo seu filho sendo pisado?”

Erânncio dormiu por 50 dias em uma cadeira, acompanhando o pai no hospital – era o único filho funcionário público de Amâncio. O único que poderia pegar licença do trabalho para cuidar do pai. Os outros todos trabalhavam na roça ou de pedreiro, não dava para parar não.

Quis explicar o seu sentimento, conversar melhor, mas a enfermeira era topetuda demais. Moça chique, pele alva, maquiagem impecável...pele lisinha, branca, os olhos a gente nem via direito porque uma vassoura parecia se equilibrar nas pálpebras que sustentavam os cílios artificiais, enormes. Ela era chique por baixo do jaleco colorido.

Sentira aquela coisa de novo. Humilhado de novo. Cama não tinha, precisava esticar a coluna um pouco. Seu Pedro vendo aquilo, tratou de conseguir um colchonete. Iria se esticar só um pouco, logo voltaria à cadeira. Pois que acordou num pesadelo maior do que o que vivia naquela desgraça de hospital! O diacho da mulher fez foi pisar no coitado. Gritou. Mas queria mesmo era derrubar aquela desgraçada no chão e pisar naquela cara lisa. Era isso que queria.

Iria preso, não podia fazer isso com o pai. Dera orgulho ao velho, que se gabava do único filho que tinha estudado. O pai lhe ensinou a respeitar mulher, e ele acabara de gritar com uma bem na sua frente! O pai lhe entendia, sabia de sua dor, pois fora muito mais pisado do que ele, até de escravo já trabalhara, cuidando de gado dos outros para ganhar só a comida e a morada numa tapera que nem banheiro tinha, e a comida. Vivia quase igual a bicho – o pai lhe contou isso quando viu os seus olhos mergulhando em lágrimas. Queria consolar o filho. “Seja forte, meu filho.” – disse na derradeira vez que o viu acordado.

Quando chorava a morte do pai, chorava o grito engasgado, aquele que não conseguiu soltar quando chegaram os policiais. O constrangimento fez da dor da humilhação de ser pisado um absurdo, a dor não era dele, era da mulher, era o que lhe diziam os policiais, todo mundo no hospital, menos o pai.

Angústia

“O que é que uma pessoa é, assim por detrás dos buracos dos ouvidos e dos olhos? Mas as pernas não estavam. Ah, fiquei de angústias. O medo resiste por si, em muitas formas. Só o que restava para mim, para me espiritar — era eu ser tudo o que fosse para eu ser, no tempo daquelas horas. Minha mão, meu rifle. As coisas que eu tinha de ensinar à minha inteligência.”⁸³

Então agora era preciso que admitisse essa agonia, essa tristeza, esse remorso, esse sentimento assim de morte. Intenso, sombrio, furacão lento, como um cão preto que se vê de longe, a morte vista de perto todos os dias. Era agora a morte lhe surgindo como palavra escrita, tatuada no corpo inteiro, cobrindo toda possibilidade de respirar, de vislumbrar paisagem colorida, beijos e abraços e sorrisos e palavras de amor – tudo escuro. Era aquele o momento pior, não eram as crises de ansiedade, que lhe tiravam a possibilidade de seguir vivendo. Era agora o medo, agonia de sentir de novo a morte se anunciando em sua forma mais perversa – a que trapaceia, que diz que vem, mas não vem. Era preciso acabar com isso. Meditou, rezou, virou budista, depois foi ter com o pai de santo e a coisa não se resolvia. Foi a bendita benzedeira que lhe perguntou: “meu fi tá feliz?

Gaguejando, respondeu que sim, depois pensou que não e percebera no olhar da senhorinha corcunda, quase centenária, que ela sabia que não. E a velhinha o benzeu tanto que pensou que uma fila estivesse sendo feita lá fora e que ela devia terminar logo para ele se livrar da maldita pergunta.

Pensou que devia perguntar à doce velhinha o que era a felicidade para ela. Se ela – a sábia benzedeira – era também feliz. Seria para ela feliz alguém que tivesse um amor? Ou uma mãe que bem cuidasse dos seus filhos e que todos estivessem bem? Só conseguiu formular essas perguntas – era estranho que ele, um sujeito tão instruído só conseguisse pensar nessas duas perguntas como possibilidade do conceito de felicidade para a humilde senhorinha.

⁸³ (Rosa, 2006, p. 357).

Nunca soube de uma benzedeira rica – acho que todas moram em casas humildes e não cobram pelo serviço. Seriam elas as que alcançariam o reino dos céus – que seria a sua humildade que a levaria a felicidade plena? Pensara duas vezes em perguntar o que era para ela a felicidade. Talvez pedir-lhe um conselho. Depois de longos minutos pensando no que a benzedeira pensava que era ser feliz, despediu-se agradecendo e levou consigo também a sentença: “Se cuidia, meu fi.”

Pensou então em voltar e tirar todas as dúvidas com a senhora de vistas tomadas por cataratas. Era agora aquele olhar, o da tia benzedeira, um guia?

Ele não era feliz? O que será que seria a felicidade?

Mas lhe disseram que a felicidade não existe, o que soava para ele como algo muito chato porque o que ele queria mesmo era poder responder com firmeza, com toda a convicção que era feliz sim, que não questionassem a sua satisfação porque ele vinha tendo crises de pânico, crises de ansiedade e insônia. Era feliz sim porque amava, era amado e tinha filhos lindos e um emprego interessante e ganhava bem e viajava – tinha sim uma vida feliz. Por que a senhorinha lhe perguntara aquilo, quando lhe contou que já tinha passado por tudo quanto é tipo de médico e que tomava remédios para tratar a cabeça. E a pergunta lhe atravessou a alma e lhe respondeu a si mesmo que não era possível que alguém que tivesse o mínimo de consciência fosse mesmo feliz nesse mundo cão, mundo de guerras, de tanto sofrimento. E ouviu certa feita que ser feliz era ter uma vida interessante. Poxa, mas a sua vida era tão interessante! Ora, era feliz sim! A velha agora o puxava para o abismo de pensar se era feliz. Era feliz sim, pois tinha uma vida tão boa, pagava condomínio caro era para ter a felicidade de ter segurança e piscina limpa! Como ele poderia ser infeliz? Era só se comparar com os outros, que sofriam de doenças, de pobreza... mas sabia que esse era um pensamento reducionista demais para ele – ele, uma pessoa tão instruída!

Foi então que resolveu perguntar a Ester, sua filha de seis anos se ela era feliz. Não se deixou tomar por pensamentos se Ester poderia ou não responder a essa pergunta, era a ela que devia questionar, pois só estavam os dois ali e perdera a oportunidade de perguntar à velhinha.

- Filha, você é feliz?

- Sou feliz, pai, mas às vezes o meu peito fica com sentimento estranho. Agora mesmo pensei que você tinha morrido porque você demorou e todos os pais chegaram e eu fiquei por último. Eu fiquei tão triste. Mas agora sou feliz de novo, e vou ser mais feliz ainda quando abraçar a mamãe.

-Pai, por que a gente fica tão triste?

A voz de Leandro, o enfermeiro.

"Reunidos em volta, ajoelhados, a gente segurava uns couros abertos, para proteger a morte dele."⁸⁴

Se tivessem me dito direito o local onde ele estava, eu teria ido lá, pô, eu nem estava longe! Me disseram que ele estava na porta do hospital. Quando cheguei no hospital, ele não estava lá. Aí me disseram que ele estava em frente à escola. Quando cheguei lá, já era tarde. Ele já tinha apertado o revolver. Corri direto para o hospital, tentamos ressuscitá-lo. Ele não suportou. Olha, se eu tivesse chegado lá com ele vivo, eu tinha tomado aquela arma dele. Eu tinha, te juro. É uma dor, menina. Eu chorei tanto, tanto. É muito difícil entrar naquela sala ali e ele não estar mais. É muito triste, nem sei o que dizer. Por que filmaram ele, mas não lhe tomaram aquela desgraça daquela arma, gente? Ele não ia matar ninguém não. O que me dá revolta é isso: todo mundo ali filmando, um monte de gente...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A expectativa de ser lida semanalmente por um grupo de colegas também estudantes curiosos, de maneira livre de julgamentos, fez ressoar em mim a necessidade de narrar a história da minha família e de minha jornada enquanto escutadora de histórias, a partir de minha posição de psicanalista.

Escrever sobre si é uma forma de tentar *bem dizer* (LACAN, 1997) coisas, de elaborar um discurso, de fazer arte com palavras que contam sofrimentos. Dessa forma, a escrita de si, do texto biografemático, é uma forma de *bem dizer* histórias e de propagar narrativas que acabam por fazer parte do saber, histórias que constituem crenças e modos de viver e que, de alguma forma, pertencem ao imaginário familiar.

⁸⁴ (Rosa, 2006, p.79)

As histórias de minha família que resolvi contar partiram de palavras de Riobaldo, o narrador do *Grande Sertão*, de sua prosa sertaneja que me lembra a simplicidade de minha família. Aliado a isso, havia o desejo de ler as histórias que meus colegas escreviam e a ansiedade por partilhar meu texto e poder receber o olhar acolhedor e de escuta que é o olhar do leitor. Meus colegas eram escritores que eu lia e eram também meus leitores. O grupo cumpria sua função de estabelecer relações transferenciais⁸⁵ positivas, o que fez com que eu me sentisse à vontade para me expressar, terreno fértil para a escrita de textos que evidenciassem o que o meu olhar capturara.

Foi desse modo que convivemos com a busca da inspiração da escrita biografemática, modalidade de performance artística proposta por Roland Barthes⁸⁶ que é entendida como uma leitura acompanhada de um desejo de escrever⁸⁷, escrita que se revela biográfica e autoficcional. Fomos guiados pelo barqueiro Riobaldo numa viagem às águas de nossos rios de sentimentos, fragmentos de nossa biografia confundindo-se com nuances ficcionais banhadas de poesia. Rio indômito no revelar de nossa subjetividade, da criação de algo nosso com potência de transformação já durante o gestar, durante a escrita e tendo como clímax a leitura comentada no encontro com a turma. Como numa tragédia, a potência catártica⁸⁸ se apresentava. Era a narrativa que chegava até nós como constituidora de nossa história, de nossa subjetividade, como observa Walter Benjamim (1994), em *O Narrador*. Assim, a possibilidade de nos revelarmos e tirarmos nossas máscaras através de nossa escrita sobre nós, sobre os outros, sobre a natureza, sobre a vida, aconteceu como em um encontro de corpos, um corpo junto a outro corpo fazendo poesia,

⁸⁵ Segundo Freud (1914), é o que o paciente ou aluno como professor e entre outras relações e também se repete na cena analítica, fundamental para o avanço de uma psicanálise.

⁸⁶ Roland Barthes (1915-1980), escritor, sociólogo, crítico literário e filósofo francês.

⁸⁷ Barthes, 2005 apud Costa, 2020.

⁸⁸ De catarse, palavra grega utilizada por Aristóteles para se referir ao processo de purgação ou eliminação das paixões, fenômeno que os espectadores da tragédia experimentavam ao assistir a um espetáculo de teatro (Roudinesco, 1998)

confirmando a ideia de Pino (2024) de que o biografema deve ser pensado como parte de uma poética do corpo.

REFERÊNCIAS

BEIGUI, Alex. (2011). **Performances da escrita**. Aletria. n. 1, v. 21 (2011).

Disponível em:

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/18421/15210>.

Acesso em 10 mar. 2025.

BENJAMIN, Walter. (1994) O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Trad de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense.

COSTA, Luciano Bendin da (2010). **Biografema como estratégia biográfica: escrever uma vida com Nietzsche, Deleuze, Barths e Henry Miller**. Repositório Digital Lume (UFRGS). Porto Alegre, 2010. (Tese de doutorado)

EUGENIO, Fernanda (2019). O encontro é uma ferida. In: EUGENIO, Fernanda. **Articulações**. Rio de Janeiro: Fada Inflada.

LACAN, Jacques (1959-1960/1997). **O Seminário, livro 7: A ética da psicanálise**. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

PESSOA, Fernando (1960). **Obra Poética**. Lisboa: Aguilar.

PINO, Cláudia Amigo. De um corpo para outro: Roland Barthes e a biografemática. **Criação & Crítica**, n. 17, p. 15-29, dez. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/124012> . Acesso em 10 mar de 2025.

ROSA, João Guimarães (2006). **Grande sertão: veredas**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel (1998). **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

Capítulo 11

RETALHOS DE UM RESTO

Larissa Vargas de Freitas⁸⁹

INTRODUÇÃO

O biografema é uma proposta de Roland Barthes de leitura e escrita de texto, que preza pela criatividade e livre interpretação do texto, a partir da “morte” do autor. Este movimento de “parricídio”, é crucial para que possamos nos desvincular de qualquer influência do autor na interpretação do texto e, assim, criar a partir de nossa livre interpretação, e de como o texto nos atravessa a partir de nossas próprias experiências.

Desta forma, este trabalho foi proposto na disciplina Diálogos entre Filosofia e Literatura, de modo que foi produzido um biografema por aula, a partir da leitura do livro de Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, durante todo o semestre. Portanto, cada texto é uma costura por meio de palavras e pontuações, de todo o “resto” de Guimarães Rosa, e dos retalhos de minhas experiências, semana por semana, alternado entre realidade e ficção, de modo a ficar aberto a novas interpretações.

BIOGRAFEMAS E PERFORMANCES

Sertão é isso!

⁸⁹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPFIL, da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: vargasdefreitaslarissa@gmail.com

Ah, Sertão! Certa vez tentei me livrar de você, não consegui, como se livrar de algo que faz parte de você? Certa vez tentei te abandonar, seguir em frente, novamente não foi possível. Achei que ficaria mais leve ao me livrar de você, no entanto, as dúvidas me deixaram tão paralisada que fiquei até mais pesada. Ainda lembro do nosso primeiro encontro, te reconheci no primeiro momento, em forma tão etérea e tão forte quanto a fumaça do Marlboro que te trago e mancha meu batom, me apaixonei no mesmo momento, me reconheci em você, como se fôssemos a extensão um do outro, queria ser o fogo que acende, que te queima, seríamos a dupla perfeita, mas não somos. Aliás, você sempre aparece de forma tão sutil que eu nunca sei quando estou sozinha ou sobre sua influência, se sou eu quem vou aos lugares com minhas próprias pernas, ou se é você quem me carrega.

Espelho

Olhos vermelhos de raiva ... foi a única coisa que pude reparar hoje de manhã, quando a luz refletiu as cores em seu rosto. Como pôde me tratar daquela forma? Proferir palavras tão duras contra mim, e ainda dizer que foi por amor? Que é para o meu bem. Eu mereço de você acolhimento, já que eu não posso ficar sem você, então eu exijo acolhimento!! As ondas sonoras que você não propagou para me defender naquele dia se dissiparam em éter e me atingiram como um tapa. Acho que até agora não parei tamanho foi o impulso daquele tapa, pensando bem... acho que no meio de tantos males, o movimento foi o melhor.

Como pode Ser tão robusto, Ser tão preciso, Ser tão confiável e ter atitudes tão fragmentadas? Tão... dúvida. É uma coisa, mas age como outra, e, ainda assim, tem gente que diga que és digno de confiança. Acho que no fundo lhe falta algo, todas as suas atitudes têm algo que ninguém

consegue captar, ou explicar. No começo é interessante, todo o mistério, mas no fundo acho que nem mesmo você sabe o que você é. Tem mais de cem anos que te conhecem, e mesmo assim não há um que possa te prever. As discussões que você já causou certamente entraram para a história, quantos não arriscaram uma vida só para te defender. Tem que amar é muito para arriscar tanto por uma probabilidade. Muitos dizem que é loucura acreditar tanto assim em você, teus argumentos são tão... INCOMPLETOS.

E mesmo eu sabendo do quão pequeno você é, mesmo tão poucas pessoas sabendo sequer de tua existência, ainda assim você exerce uma influência sobre mim tão voraz que, quando me observa, eu poderia dizer que você influencia na direção em que eu vou percorrer. Quando me olhas, com esse olhar que me julga, me paralisa, faz com que eu desista dos meus melhores projetos instantaneamente. Mas esses mesmos olhos que me julgam têm ouvidos que escutam com desdém os maiores enaltecimentos sobre mim. Eu sei que eu tenho valor e que eu mereço reconhecimento!!! Agora não adianta tentar provar o contrário, agora eu sei o meu valor! E mesmo assim hoje de manhã quando eu acordei, olhei minhas mãos, e vi as marcas de nossa briga... A cabeça doía pelas horas de choro enquanto eu dormia, mesmo assim me olhei no espelho, e a única coisa em que eu pude reparar, foram os... Olhos vermelhos de raiva.

Carece de ter coragem

Carece de ter coragem... Foi o que me disse há um ano, com sua voz serena que rasga o espaço, atropela o tempo, e ecoa sobre mim: "Carece de ter coragem". Como poderia eu não ter coragem, se sou sua síntese, sou o resultado de cada palavra sua dita e não dita, de cada atitude, de cada controvérsia. Nunca parastes para pensar? Tem um pouco de você em tudo meu, nas minhas conquistas e glórias, nos meus traumas e derrotas, estás presente em cada célula que compõe meu corpo. És a essência do

orgulho que habita em meu peito, e na substância de meu corpo repleto de coragem, personifico no real minha Liberdade.

Ora liberdade... não deveria confiar tanto assim em mim, eu posso perverter tuas palavras. E se eu virar seu filho pródigo e acabar presa em solidão? O excesso de liberdade me afoga a ponto de eu não conseguir respirar calma. Mas de uma coisa você pode ter certeza, de todos os cães, serei teu maior defensor, enquanto eu estiver viva espalharei tuas palavras aos quatro ventos, do mais singelo boteco até o mais glamuroso teatro, levarei a tua palavra, ou pelo menos o que eu acho que sejam suas palavras. Se eu deturpo até as minhas, quem dirá as suas palavras, se eu mudo de opinião tão quanto me é oportuno, quem dirá o que eu ache que sejam suas opiniões.... Pode ser que você seja uma coisa e eu esteja te traçando como outra. Pois as dores que me causou eu perverti em coragem, pode ser que você seja um tango, mas eu esteja dançando polca... agora me ocorre, que pode ser que eu tenha te desenhando como o pai, mas na verdade você é a mãe.

Infiniteze

Uma infiniteze de segundos... É o tempo em que dura uma eternidade. Estou há mais de um ano presa nessa infiniteze. Há um ano dura o barulho daquele gatilho, os gritos agudos de minha irmã, a paralisia afetando-me, a força se desvairando de minhas pernas, o estrondoso choro de minha tia, e aquele gatilho... gatilho que não apertei. Aquele gatilho, abriu o meu peito... como pode aquele limitado buraco, tomar forma logo em você. Por Deus, de todos os mundos estou em um onde aquele limitado buraco de densidade tamanha, que falseando Euclides repartiu os minutos em infiniteses.

Ora, meu amor, falando em pequenos... aquele seu pequeno segredo que descobri, há poucos minutos de dar as costas ao real, foi colisão tão

pequena, mas de tamanho impacto, que me vejo repensando que das minhas lembranças – as nossas – em qual delas você é real? De repente me vejo pensando no seu gosto que não provei – fruto do medo – ainda assim não sei se seria o mesmo após esse beijo da realidade. Agora me vejo pensando se mesmo assim te amaria, será se o nosso amor tem um limite? Eu trocaria de lugar com você na mira daquele gatilho, mesmo assim estou repensando se há um espaço de limite para você em meus pensamentos. Novamente corrompemos Euclides!

Agora já não sei se te quero como um retrato, o ponto final que não vai mais envelhecer, preso na prateleira na estante e assegurado num bom momento de minha memória, ou se te quero como tatuagem, estancando em sangue a minha pele, fazendo de mim extensão provando comigo a entorpecente angústia do real, sentindo comigo o gosto de outros corpos, as mútuas sensações fantasiadas de amor. Ah, sublime amor, no fundo gostaria que fôssemos eternos..., mas acredito que a tendência da eternidade seja o nada.

Fome

Vens aos que tem de menos de forma tão farta, beijando a todos aqueles corpos e lhes escancarando a falta. Possuindo os mais variados corpos fazendo-lhes mudar a forma. Pode vir até mim, me possuir, me fazer duvidar de meus sentidos, as borboletas me faltam ao estômago, mas não esquece que eu sou carcará.

O sol, vermelho e soberano no céu, escalda a pele, escancara o sal em suor, fazendo-me saciar do molhado o mandacaru. Na mente só me vem um pensamento, o desespero de te ter, aflora à mente, mas nada vem à vista, a imaginação passa a ser a única saída. Sua presença agora é familiar, da falta agora você é o tudo, motor do meu mais íntimo delírio.

Efeito físico de causa mais humana impossível, ouviu?... Aqui é tudo humano, não tem Deus nem Diabo. O mesmo divino que abençoa o prato cheio em desperdício do patrão, a consumação forçada de suas amantes, é o diabólico que profana o sentimento do operário, nega em alimento à saciedade dele. O sentimento é falta a sensação é fome.

Trindade da malandragem

Não tenho medo de caminhar pelas ruas escuras, não tenho medo das estradas vazias, muito menos das secas veredas, pois o meu passo solitário não reflete a minha solidão viu?... eu não ando sozinha, comigo caminham tantas marias, que uma só religião não daria conta. É Maria Navalha, Maria Padilha... Nossa santa Maria mãe de Deus, Maria Madalena... Maria Deodorina. Se encostar em mim o tambor vai cantar.

Não pense que eu sou indecisa não, é que eu fui criada assim, minha bisavó era indígena do povo guató, minha mãe muito cristã, meu pai era meio ateu, mas gostava de tomar uma cachaça ouvindo tambor. Eu não sou tão próxima dessas coisas de religião, mas para quem anda sozinha, penso que proteção nunca é demais. Quem tem o terço no punho, e uma guia no pescoço, nunca anda só, e viva a malandragem!!

A gente é assim mesmo, somos a mistura de tantas cores, tantas crenças e tantas formas, do corpo somos o desejo. Não somos a dualidade, bem e mal, Deus e Diabo, céu e inferno. Somos a encruzilhada dos três povos, fizemos da oração um samba. O retrato da virgem maria se destaca no meio das garrafas de cachaça naquela parede de uma amarelo desbotado no bar do seu Zé. Dos cultos, a malandragem, afinal se deus só ajuda quem cedo madruga, zé pelintra me guia pela boemia, e o cacique cobra coral garante o bom tempo, só a malandragem salva, meu patrão! Deus protege os de boa família, mas ama a malandragem.

Carece de ter malandragem, nossas orações, o atabaque, o berimbau, não se escuta se sente. Ainda lembro daquele toque em meu corpo, da pele, o pelo da nuca se arrepiando, o pé em uma percata de couro sapateando no chão de cimento vermelho, o sangue fervendo, e o corpo? Ah eu perdi totalmente o controle de meu corpo, era só energia. O corpo samba e a alma transcende, o toque do tambor chega arrupeia, viu? E se arrupeia é porque são de lá seus ancestrais. E vou te falar, hein, não tenta achar lógica não, porque a gente não tem, a gente é pura contradição... Somos fruto do coito forçado, e fizemos do pecado fundador a síntese de nossa fé. A primeira dose vai pro santo! Não tem diabo que peite nossa trindade.

E eu tinha medo, medo em alma⁹⁰.

Medo ou cautela
mesma face de duas moedas
de não reação a esfacela
será se vale mesmo a trégua

do medo, ação mal calculada
reação mal interpretada
da cautela, paralisia
para preservar um corpo em agonia

demasiado orgulho para o medo,
fragilidade do corpo falta valentia
do silêncio autofagia
da falta de reação a agressão

⁹⁰ (Rosa, 2001, p. 30).

nas oblíquas palavras, o único conforto
o porto de ancoragem do orgulho
de minha coragem singela
é melhor dizer que foi cautela

Sobre o sentir

Gosto de sentir-me a forasteira, sentada em uma mesa na feira observando o movimento da cidade, imaginando aquelas pessoas, qual é delas a necessidade. Gosto de ouvir os causos, observar suas histórias... desvendá-las. Gosto do barulho da cidade, cada martelada, cada grito anunciando uma venda, os carros de som. Gosto de procurar uma sinfonia, uma lógica no meio do caos... a cidade é música, e essa música me lembra onde eu cresci.

Gosto de provar seus gostos, sentir seus sabores, sentir em meu paladar o sal que os toca, cada sensação que essa cidade puder me dar, é meu desejo sentir. Eu gosto mesmo é de sentir. Do tato, os rios levando meu corpo a flutuar, brisas e o calor, levando meu corpo a suar. Cada vista, dos rios as serras, o cheiro... dos corpos que nela habitam.

A cidade tem som, tato, vista e cheiro e é de meu gosto provar a todos. E depois que eu tiver desvendado cada sensação que essa cidade puder me proporcionar, só me restará procurar outra cidade, e depois outra Depois outra. E mesmo com a efervescência de um estado, percebo que é na calma que mais sinto, que as melhores sensações vêm nos momentos de meditação. E quando estou envolta nesse mar, percebo que uma onda me toma de caldo, essa onda, este sentimento tem nome – Saudade.

O escritor

Naquela tarde de vinte e cinco de março, repousava em um apertado e escuro quarto, de paredes tortas, desreguladas, pintadas estranhamente de cor de carmim, sob uma atmosfera úmida e abafada, pouco oxigenada. Estava em uma velha cama um moribundo que, com muito esforço, sussurrava para o enfermeiro, jovem e robusto que segurava seu braço – Sabe... agora aqui próximo de minha morte, fico pensando no que as pessoas vão pensar após minha partida. Só me resta esperar dos outros a bondade de parar por um minuto suas confusas vidas em minha homenagem, e rezar para que o bom gosto os toque, e reconheçam, por fim, a genialidade de minha arte.

É tão controverso... passei os melhores dias de minha vida, contido, calculando cada movimento, cada passo, em busca da perfeição. Minha arte tinha que ser perfeita!

O moribundo então vira para o enfermeiro com um semblante calmo e enrugado, e pergunta – Qual o seu nome? Metus? Intrigante... ainda bem que você está aqui me segurando e cuidando de mim, neste momento... O que será que as pessoas estão pensando de mim nesse momento? Devem achar que sou fraco... Eu sempre quis ser artista, escritor. Mas uma vez mostrei um rascunho para o meu chefe e ele disse que meus textos eram medíocres, nunca mais tive coragem de mostrar meus textos para alguém, me senti humilhado... aquele velhote nem tem um bom gosto.

Você acha que eu fiz certo? Em não mostrar mais os meus textos pra ninguém? Eu fui cauteloso com a minha reputação... ainda bem que você está aqui, Metus, você me entende! Ainda assim olho para tudo que eu fiz da vida, e penso que nunca fiz nada de muito interessante, nem uma

grande viagem, nem uma sensação interessante que desperte na memória. Sempre fiquei longe de problemas, dos falatórios... as pessoas devem achar que sou um chato.

Metus, o meu braço está doendo! Estou pensando... parece que eu sempre andei enquanto todos estavam correndo, mas como correr com o peso de todos me observando? E ainda assim estava correndo em direção oposta. Agora parece que eu perdi a largada e a chegada, será mesmo se as pessoas estavam me observando? Não havia ninguém para me mostrar a direção certa? Uma única alma torcendo por mim? Já pode soltar meu braço, Metus! Tantos anos vividos, nem um por mim, e ainda assim parece que foi tudo falso, tudo por eles nada por mim...

- Lá pelas tantas, aquelas tortas paredes começaram a se mover deixando aquele pequeno recinto ainda mais apertado, uma atmosfera cada vez mais densa, claustrofóbica, cadenciadamente mais difícil de se manter lá. As paredes estavam contraindo-se, empurrando todos para fora do quarto. Até que o moribundo, certo de que chegara a hora de sua partida, como último sopro de vida empurra Metus para o canto, e corre em direção a pequena e brilhante porta, nasce aí... o Escritor!

Bicho de sete cabeças

Naquele bucólico sobrado de arquitetura neoclássica, graciosas vigas o seguram, janelas largas deixando o sol fotografar seu interior, varandas, varanda suspensa com a elegância de quem pede por uma namoradeira em seu parapeito. Hoje em dia tenta se disfarçar em meio aos voluptuosos e modernos prédios, pintado de uma cor cinza, mas outrora já fora amarelo manteiga, e até rosa, destacando-se de todos, mostrando a todos quantas histórias suas vigas testemunharam. Este acinzentado casarão já foi morada do Teju, banhado pelo rio, nomeado pelos Tupis de Tejipió, palco das maiores barbaridades do engenho de açúcar de Sebastião

Bezerra, confiscado pelos holandeses e vendido para João Fernandes Vieira, em 1645, também foi morada de revolução... da tropa baiana de André Vidal de Negreiros e Martin Afonso Moreno, foi de Tejiptó que surgiu os mais nobres soldados do exército independente pernambucano, contra os holandeses.

Mas esse casarão também foi morada de Castro Alves e sua amada Eugênia Câmara, a poesia e a atuação em síntese do desastre iminente, a busca pela verdade versus a busca pela vaidade, epítome do desastre, somos todos desastres, nossa melhor versão por ego... Castro Alves, o poeta dos escravos, baiano, à frente de seu tempo, mas nunca no mesmo tempo de Eugênia... Aquela ali era mais pra frente, tinhosa que só, atriz da corte portuguesa, de todos os amantes que tivera, somente um poderia se vangloriar de habitar seu coração... a arte. Já Castro Alves, bichinho dava até dó, de toda a sua luta pela liberdade dos escravos, não entendia que sua amada também carecia de liberdade... liberdade para viver, liberdade para amar, liberdade para sentir... Eugênia de Câmara queria ser livre como a água da chuva que chove, percorrendo vários corpos, levando consigo o suor, lavando-lhes a alma, comovendo-os, irrigando o alimento, mas chuva demais também faz mal, viu? E castro Alves sabia disso, ô se sabia.

Apois foi tiro e queda! A vida escandalosa de Eugênia e os boatos de infidelidade afastaram o casal, a atriz foi-se. E levou toda a vitalidade do jovem poeta, o bichinho tava só os cambitos visse? Dava até dó. Numa tarde dessas qualquer, perambulando pela mesma casa que outrora foi fotografada pelo sol em suas belas janelas, agora encontrava-se escura, suja e vazia, o triste poeta murmurava sob a foto de sua amada estampada no jornal – Rio de Janeiro! Eugênia está no Rio de Janeiro, que decadência, visse?... a bicha podia estar comigo, sendo inspiração dos mais belos e sublimes poemas, eu poderia escrever novelas, só para ela atuar. No entanto ela prefere raparigar no Rio de Janeiro, andar com um

bocado de artista decadente, bando de vagabundos! - O poeta largou o jornal de lado, levantou-se e foi até o barzinho da sala de estar, tomou uma dose de cachaça, chupou uma banda de limão, e voltou a admirar a foto de Eugênia no jornal. - Eu num acredito, que Eugênia me esqueceu não! Deve tá desesperada, fazendo de tudo pra se amostrar, dando um jeito de eu sempre ter notícias dela. Quem é esse na foto abraçado com ela? Tobias Barreto? Meu amigo Tobias Barreto, eu num acredito não, será se os dois estão juntos? Certeza que os dois estavam me traindo! Debaixo do meu teto... conhecendo Eugênia, certeza que se deitavam no meu quarto, na minha cama. Bem que eu sempre reparei, nos olhares deles, as risadinhas, eles sempre estavam tão confortáveis juntos... eles pensam que eu sou besta. Debaixo do meu teto, bicho. - lá pela quinta dose de cachaça, o desconfiado poeta, sobe as escadas pega a espingarda em cima do armário - Depois agora, eles vão ver só, eu vou deixar eles doidos de remorso, queria ser uma mosca, só pra ver a cara de Eugênia, quando ela souber do que eu fiz, nunca mais ela vai conseguir dormir, e Tobias... o cabra é safado, mas é frouxo, vai ficar morto de remorso, todos dois, quero só ver.

O jovem poeta, pensando nos mais tristes cenários, na esperança de corroer sua amada e seu amigo de remorso, tropeçou nas escadas, com a espingarda na mão virada para baixo, disparando-a imediatamente... sobre o estrondoso barulho, uma poça de sangue se formou... a carga de chumbo explodiu e acertou seu pé direito, deixou só o cotoco do bichinho... Após o acidente, o poeta foi socorrido, porém teve que ir para o Rio de Janeiro, para uma cirurgia de amputação de seu pé. Após a cirurgia no Rio de Janeiro, Castro de Alves pôde enfim rever sua amada.

O começo do fim

- Se avexe não meu fí, eu já vivi por demais, tenho medo do que vai acontecer não...

- E o senhro num tem medo de morrer e ir pro inferno, não?
- Deixe de besteira, menino, o diabo é pedagógico! A gente aprende a viver um dia após o outro sem questionar muito, pra não acharem que você não sabe o que está fazendo... só vai vivendo, quando você percebe, cê tá vivendo outra vida que não é a sua... daí as vezes eu acho que é até bom quando a gente dá de cara com o trezão, a gente assusta, cai do cavalo, é obrigado a repensar, pensa que num dá conta, mas sempre dá. A gente num pode ter medo da coisa ruim que acontece com a gente não.
- Se não a gente num vive.
- Depois, viu? Eu acho que num dá pra ter uma vida bem vivida linear, a gente é que nem uma agulha atravessando um tecido mergulhando entre momentos de lucidez e embriaguez... se você não mergulha no tecido você não costura é nada, e se você dá um ponto errado você pode sempre desfazer o ponto e recomeçar, mas pra ter um ponto perfeito só na máquina mesmo, pra costurar na mão sempre fica meio torto, mas no final você percebe que um ou outro ponto torto nem fazem muita diferença na costura.
- E o senhor acredita em outras vidas?
- Rapaz eu sei disso não...
- Eu acredito! Eu acho que... eu num sei.
- Eu acho que a gente pode ter várias vidas, dentro de uma só...

E lá pelas tantas o delirante e enrugado velhinho vestido em um roupão branco, em seu vazio quarto branco, cuja única vista de sua janela com grades em frente a cama era de um pé de pequi, destacando-se em

meio a um pasto verde, chama pelo enfermeiro, um homem branco, magro, e calvo com um jaleco levemente amarrotado e tênis esportivo. O velho sob um sopro de lucidez levanta-se agitado pede ao enfermeiro com um tom de urgência um papel e um lápis, o enfermeiro bate no bolso de seu jaleco, puxa uma caderneta meio amassada, e uma caneta sem tampa, com o tubo quebrado, entrega ao velho, o velho pega, senta-se no chão e apoiado na cama, começa a escrever “Sertão é isso! Ah, Sertão! Certa vez tentei me livrar de você...”.

REFERÊNCIAS

Rosa, João Guimarães, 1908-1967 *Grande sertão: veredas*. 1. Ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

PINO, Claudia Amigo. De um corpo para outro. Roland Barthes e a biografemática. *Revista Criação & Crítica*, São Paulo, Brasil, n. 17, p. 15-29, 2016.

Capítulo 12

ERRÁTICA ESCRITA BIOGRAFEMÁTICA

Roberto Amaral⁹¹

INTRODUÇÃO

Os textos que compõem este capítulo resultam de um percurso semanal de ensaios biografemáticos⁹² produzidos ao longo da ministração da disciplina Diálogos entre Literatura e Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPFGFIL, da Universidade Federal do Tocantins (UFT), no segundo semestre de 2024. A escrita de cada um deles foi mobilizada pelos atravessamentos de leitura de textos teóricos ligados à filosofia, à literatura e psicanálise, tendo como referência de base a obra maior do escritor mineiro João Guimarães Rosa: *Grande sertão: veredas*, lidos e discutidos a cada aula realizada.

Enquanto biografemas, os textos que serão lidos a seguir não se vinculam a nenhum gênero literário específico, posto que são composições híbridas que, ora se assemelham a poemas, ora a narrativas, ora a ensaios, ora a uma mistura de todos eles, constituindo-se, desse modo, em versões subjetivas sobre os textos lidos, em sobreposições textuais à maneira de um palimpsesto, em inflexões que tomam rumos os mais diversos até o ponto de o texto original não ser mais possível de ser identificado.

⁹¹Doutor em Educação (UFG). Professor do Curso de Licenciatura em Filosofia, Mestrado Profissional em Filosofia-PROF-FILO e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: roberto.amaral@mail.uft.edu.br

⁹² Roland Barthes anuncia o sentido de biografema, com as seguintes palavras: “se eu fosse escritor, já morto, como gostaria que minha vida se reduzisse, pelos cuidados de um biógrafo amigo e desenvolto, a alguns pormenores, a alguns gostos, a alguma inflexões, digamos ‘biografemas’, cuja distinção e mobilidade poderiam viajar fora de qualquer destino e vir tocar, à maneira dos átomos epicurianos, algum corpo futuro, prometido à mesma dispersão” (2005, p. XVII).

A perspectiva que prevalece é a de um encontro inaudito de dois corpos, o do autor e o do leitor, desde instâncias contextuais díspares que, curiosamente, encontram no texto uma possibilidade de mediação ativa e criativa: o autor morto ofertando o que resta de seu corpo, a sua escritura, e o leitor vivo revivescente-a mediante a sua leitura e reescritura peculiares.

O texto original transforma-se, assim, em página escrita constantemente rasurada, reescrita, refigurada, recomposta a partir da sanha criativa de um amoroso leitor. A erótica da escrita biografemática se instaura, portanto, na medida em que o autor morto é ressuscitado pela recriação de sua obra pelo leitor vivo.

Secalhar⁹³

A gente tem de sair do sertão! Mas só se sai do sertão é tomando conta dele adentro⁹⁴.

se calhar...

os meus ouvidos permanecerão duas feridas abertas atônitas à impossibilidade da surdez, pois que anseiam por continuar a escutar a esmo que se expor à errância é o desejo de errar mais e errar melhor.

se calhar...

essa dor há de virar cansaço, exaustão, esgotamento: uma fileira de gotas despejando-se do frasco de elixir do alívio, do tubo de ensaio do desafogo, da pipeta da desopressão.

se calhar...

⁹³ Apontamento de Fernanda Eugenio que aponta para possibilidade de um realização artístico-cultural fruto de um encontro fortuito, acidental, inesperado. Desse modo, *se calhar* de a obra ser criada, ela virá a lume.

⁹⁴ Uma das muitas perplexidades de Riobaldo, o narrador-personagem de *Grande sertão: veredas*.

não há de ser tão, digo, a minha enunciação há de ser o tom, ou melhor, talvez eu possa vir a ser tanto, em outras palavras, não devo sucumbir a ser tonto, isto é, não posso querer ser... tão...

se calhar...

encontro o ponto de fuga deste solo gretado que palmilho; a saída de emergência deste teatro, onde reenceno o prometeu acorrentado; a brecha por onde possa fazer vazar este corpo líquido numa taça que anseia por se esvaziar.

se calhar...

adivinharei que o sertão me ilude com a porta de saída que ele me aponta, com as janelas que ele pede para eu abrir para que o vento forte assanhe os meus cabelos e que meus olhos possam se alongar na invenção de uma nova paisagem.

se calhar...

o sertão vai vir a amar e o amar devirá sertão.

de um corpo para outro

Coração cresce de todo lado⁹⁵.

eu pensei em dizer mas não disse
que o coração é uma curiosa
zona erógena

pulsante sístole
rítmica diástole

que cresce

⁹⁵ Riobaldo e o amor.

e recrudescer

é masculino

posto que involuntário músculo

é feminino

posto que dadivoso orifício

eu pensei em dizer mas não disse

que o coração é composto

de moldável plástico

que se ajusta a corpos e almas

como nas mãos de costureiras

cuecas calcinhas e anáguas

se submete o elástico

eu pensei em dizer mas não disse

que o coração é alvo certo

fartamente alvejado por eros

é presa fácil de “leros e leros e boleros”

sucumbe dócil ao vértice das taças de vinho

e ri arrítmico

quando os casais se dão a medir co’a língua

a resistência de um estilinguinho

O infinito da linguagem erótica⁹⁶

⁹⁶ Barthes.

Amor desse, cresce primeiro; brota é depois⁹⁷.

não faz muito que o fato se deu,
a frase,
a imagem da frase,
o traçado de poty,
a certeza de

a certeza de ir ao lugar certo,
o estúdio da isa,
da isadora,
da isador

a dor,
a agulha,
a tinta a escorrer,
a dor,
o preenchimento interminável das margens de amor desse, cresce
primeiro; brota é depois,

a dor,
o desejável alívio que não vinha
o alívio que não vinha,
que não vinha,
que não vinha,
até que veio

a frase no traçado de poty,
uma ferida aberta,
o encontro da palavra com a pele em carne viva a gritar amor desse,
cresce primeiro; brota é depois

⁹⁷ Riobaldo e o amor.

Trair a língua é forçá-la a compassar com a palpitação do corpo que escreve⁹⁸

Eu atravesso as coisas — e no meio da travessia não vejo! — só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada. Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais em baixo, bem diverso do em que primeiro se pensou.⁹⁹

confesso: não era este texto que estava escrito nesta página, era um outro, um que eu havia escrito em outro tempo, em outra ocasião, por outros motivos. ao registrar tal texto, vi que estava me traindo, traindo a minha palavra que, naquele momento, ainda não pulsava no meu corpo. vi, portanto, que, ao recuperar um texto antigo para suprir uma lacuna do meu *agora-agora*¹⁰⁰, me submetia ao fascismo da língua, “pois o fascismo [da língua] não é impedir de dizer, é obrigar a dizer”¹⁰¹ o já dito, repetir o jargão, o clichê, o lugar-comum.

não que o texto que aqui estava escrito – cujas marcas já não se notam – se constituísse numa palavra vazia, longe disso, mas atendia a uma demanda que a minha linguagem reivindicava à época que eu o escrevi, porém já não correspondia ao que a minha palavra anseia por enunciar neste inédito momento de minha vida.

o texto que aqui estava escrito funcionou como uma tentativa de eu resolver um problema com o qual me defrontei: a necessidade de escrever um novo texto que viesse ao encontro de um novo movimento a que me lancei, qual seja, a escrita biografemática. ao recortar um texto antigo e

⁹⁸ Rosane Preciosa.

⁹⁹ Riobaldo e o amor.

¹⁰⁰ Ronald Augusto

¹⁰¹ Roland Barthes.

colar nesta página dei-me por satisfeito... a princípio. senti-me confortável com o problema resolvido... a princípio. só que não. o problema não estava resolvido, pois fui denunciado, em minha tentativa de enganar a mim mesmo e, em decorrência, enganar os meus e as minhas legentes, por Rosane Preciosa, quando ela estampou na minha cara a seguinte enunciação: “Trair a língua é forçá-la a compassar com a palpitação do corpo que escreve”.

confesso: senti-me envergonhado, pois me vi flagrado em franca submissão ao que a língua esperava de mim, me vi outra vez aceitando as regras do jogo fascista da língua em me obrigar a falar, ainda que fosse uma fala repetida, mas que eu falasse, ainda que fosse para preencher um espaço em branco, mas que eu simplesmente falasse.

desse modo, ao recortar e colar o texto que antes aqui estava, deixei que a língua forçasse a repetição da minha escrita, permiti que a língua domesticasse a minha palavra, e fui dormir na casinha do cachorro.

dormi e sonhei. para além da frase desconstruidora da Rosane, o indomesticável desejo veio em meu socorro através de um sonho, disforme como qualquer sonho, não fosse ele bordejado por um obsessivo refrão do Rosa: “Eu atravesso as coisas — e no meio da travessia não vejo! — só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada”.

E eis que uma epifania libertadora veio ao meu encontro: a língua me obrigava a me preocupar com o ponto de partida (“lugares de saída”) e com um ansiado, mas ingarantido porto seguro (“lugares de chegada”), com tais preocupações, eu estava abrindo mão de viver a aventura da linguagem (a “travessia”), pois como é sabido, “chegar e partir são só dois lados de uma mesma viagem”¹⁰², e a viagem, o movimento que ela implica é o que realmente importa, é o que realmente vale a pena.

¹⁰² Milton Nascimento & Fernando Brant.

Não foi de outro modo que a traição à língua foi operada, senão pela complexa transição de um corpo para o outro, inteirando um curioso trisal, forjado pela palavra em eRRRância: Rosa, Rosane & Roberto, que, ao deletarem o enunciado (o texto antigo), inscreveram a enunciação (o novo texto, este que acaba de ser lido).

a possibilidade de delirar caminhos¹⁰³

minha mão direita está pousada sobre seu ombro direito.
sinto, sob a leve brancura de sua bata, a saliência de sua clavícula já quase sem estofo carnal.
trata-se de um corpo frágil que já encontra dificuldade em sustentar o peso do homem que o habita.

eu estou olhando diretamente para a lente da câmera fotográfica analógica.
o olhar dele não se dirige para o mesmo foco, pois se posicionou de forma oblíqua, a agitação do público dispersou a sua atenção.

a fotografia que está sendo registrada não interessa a ele, mas somente a mim. daí a minha preocupação que ele volte o seu olhar para o acontecimento único que está se dando.

eu estou olhando diretamente para a lente da câmera fotográfica analógica e sorrio. sei que ele não está sorrindo, pois, de esquelha, vejo que ele não está olhando para o mesmo foco que eu, seu olhar é oblíquo, disperso para o público que o rodeia.

¹⁰³ Rosane Preciosa.

minha mão pousada em seu ombro sente a maciez de sua bata branca, mas não alcanço sentir o seu cheiro, no entanto não deixo de notar a fragilidade daquele corpo que aponta claros sinais de cansaço. sua longa barba encanecida, seus cabelos ralos em torno a uma calvície bem pronunciada denunciam o seu envelhecimento.

enquanto a fotografia está sendo capturada pelo som seco do obturador da câmera analógica, nós dois não sabemos, mas ele irá morrer dali a dois meses, fato esse que adicionará um valor histórico ao valor afetivo que tal registro já teria para mim.

considero essa fotografia, uma fotografia extraviada, pois não sei a quem pedi que registrasse aquele primeiro e único encontro entre paulo freire e eu. havia muitos fotógrafos dispersos entre o público, e eu pedi para um deles que tirasse uma foto minha com ele. porém, não sei se a fotografia foi revelada. quem sabe, durante a revelação, a fotografia tenha queimado.

a única coisa que retenho comigo é a possível imagem que a fotografia tenha revelado. com tal imagem tenho “a possibilidade de delirar caminhos” pelos quais tal fotografia possa ter percorrido, mostrando ao mundo que no dia 14 de março de 1997, em porto velho, rondônia, paulo freire e eu estivemos juntos para nunca mais.

Para escorchar a pele e com ela confeccionar um manto de memórias editáveis¹⁰⁴

Que mesmo, no fim de tanta exaltação, meu amor inchou, de empapar todas as folhagens, e eu ambicionando de pegar em Diadorim, carregar Diadorim nos meus braços, beijar, as muitas demais vezes, sempre.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Rosane Preciosa.

¹⁰⁵ Riobaldo e o amor.

e a chuva nos acolheu em nosso espanto de que não era tempo chover. e a chuva nos fez correr para o desejável abrigo, a ansiada pousada cuja anfitriã nos ofertou com dedos delicados a chave da alegria de merecido descanso.

e eis que a chave foi esquecida na carruagem que nos levava ao bom lugar em cuja varanda nos aguardava um prolongado range rede, para o qual nos rendemos em duplicado esquecimento, o de adiar o reencontro com a chave que decifraria o enigma que aquela porta ocultava, identificada por um misterioso número 6.

e, enquanto a chuva fazia a festa do canto dos passarinhos, do farfalhar de galhos de palmeiras e de folhas de frondosas árvores, nós escorchávamos a peles de nossas palavras e, com elas, confeccionávamos afoitos um manto de memórias editáveis.

e, quando entardeceu, desvendamos o que aquela porta finalmente escondia. e não foram outras as coisas que vimos senão as que já levávamos conosco, dentro de nossas mochilas, dentro de nossos corpos, dentro de nossos corações. e eis que descobrimos que os objetos que estavam atrás da porta apenas compuseram o cenário de nossa cúpida, inadiável e prodigiosa atuação.

e quando o cansaço pegou pelas mãos de nossos preenchidos desamparos, as palavras reivindicaram a sua condição gráfica, desejaram ser lidas na horizontalidade de como as linhas se deitam no conforto de uma página. e foi ana suy quem nos rendeu quando, um pouco antes de nos entregarmos a um delicioso estado de sonolência, falou pelos meus lábios que “em última instância, aquilo que nos liga à vida é sempre da ordem do amor... mas nunca sem uma dose de solidão”.

o corpo transido afeiçoa-se a cada meandro seu¹⁰⁶

Diadorim não dizia nada, estava deitado de costas, num pelego, com a cabeça num feixe de capim cortado. Ali naquele lugar ele contumaz dormia. [...]. Depois, Diadorim se levantou, ia em alguma parte. Guardei os olhos, meio momento, na beleza dele, guapo tão apostado — surgido sempre com o jaleco, que ele tirava nunca, e com as calças de vaqueiro, em couro de veado macho, curtido com aroeira-brava e campestre. De repente, uma coisa eu necessitei de fazer. Fiz: fui e me deitei no mesmo dito pelego, na cama que ele Diadorim marcava no capim, minha cara posta no próprio lugar. [...]. Eu já não presenciava nada, nem escutava possuído — fiquei sonhejando: o ir do ar, meus confins.¹⁰⁷

pensei “amar uma mulher sem orifício”¹⁰⁸

porém

depois que nossos corpos fizeram de si mesmos

criativas peças de lego

vi que tinha em meus braços nenhuma santa

e ela me disse

é errar o alvo a esmo

essa ideia do gozo em uníssono

os corpos devem se dispor

consensualmente

para o usufruto ora de um

ora de outro

um aprendizado contínuo

é a oferta do próprio corpo para o deleite

daquele que

por sua vez

¹⁰⁶ Rosane Preciosa.

¹⁰⁷ Riobaldo e o amor.

¹⁰⁸ Chico Buarque.

faz-se em dádiva
ao bel-prazer
daquela que o manuseia

de tal forma que
ao pensar que se está apenas dando
eis que
ao mesmo tempo
já se está recebendo

o atrito que se dá no império do tato
é mútuo
recíproco
híbrido
fruto da vibração
de dois corpos
que serpenteiam
desde dorsos sinuosos
que giram em torno
de troncos
de desajeitados
contorcionistas

de tal espetáculo
circense
representado à meia luz
na alcova de nosso dossel
é que brotam
curiosos vagidos
entremeados
por ensandecidas gargalhadas

misreading

Ao quando bem não me entender, me espere.¹⁰⁹

Ao quando bem não me entender, não me espere, a minha palavra é rodamoinho, é pura confusão.

Ao quando bem não me entender, não me espere, o que eu disser, está dito, não replico o ramerrame de minha má interpretação.

Ao quando bem não me entender, não me espere, quanto a dizer a palavra exata sou irremediavelmente falível.

Ao quando bem não me entender, não me espere, minha má leitura sempre se converterá no indizível.

Ao quando bem não me entender, não me espere, pois eu não vim para explicar, e, sim, para confundir.

Ao quando bem não me entender, não me espere, pois como todo poeta, escrevo versos para fingir.

Ao quando bem não me entender, não me espere, ora, desconheço o enleio da métrica exata e enxuta.

Ao quando bem não me entender, não me espere, pois minha linguagem não é intocável madame, senão uma desbocada puta.

¹⁰⁹ Riobaldo e o entendimento.

Ao quando bem não me entender, não me espere, já que não terá em mim um exímio hermeneuta.

Ao quando bem não me entender, não me espere, o meu pé de verso é hesitante e desalinhado qual o andar de um perneto.

fricção

O corpo não traslada, mas muito sabe, adivinha se não entende.¹¹⁰

do atrito benévolo
entre os corpos
a fricção
o ato de inventar
estórias inenarráveis

estórias sem enredo
que crepitam
que roçam
que sussurram
que ganem
que gemem

relatos
azeitados
que não vacilam
diante de óbices
pois os atravessam
no barulhinho bom
do ranger de peles
no tatuar indolor
de pequenos

¹¹⁰ Riobaldo e o amor.

& grandes lábios

narrativas que
desde o roçar saliente
de dobrinhas
reentrâncias
& pregas
invadem
acometem
vertem
& inundam

diegeses que têm
início
meio
& fim
já que prelibam
libam
& exaurem

fabulações que
hieroglíficas
neblinam a palavra
& o sentido
com o mel que escorre em s
de saliva
de seiva
de sêmen
de squirting

nudezes

Mas, por lei, eu carecia de nudezes de
mulher.¹¹¹

¹¹¹ Riobaldo e o erotismo.

a cada noite um novo desnudar-se
quando somados perfazem-se
sempre em inéditas
noturnas nudezes

trajamo-nos com nossas peles
nas pétalas & sépalas
de cada flor semeada
em nosso secreto jardim

quando das roupas despídos
vestimo-nos com nossas fantasias
e damos azo ao que nossos corpos
deliram alucinam devaneiam divagam

e eis que nossas epidermes
mostram-se em seus avessos
e fazem-se em mucosas
magentas fúcsias persas rubis

amara

— “carece de ter coragem...” —¹¹²

coragem não é pra gente gastar com miudezas. coragem é pra gente usar com parcimônia, em hora extrema, definitiva. pela vez primeira e derradeira, conforme.

foi o que veio à minha cabeça quando o rubiano me fez ajoelhar diante dele, outra vez, para um estalado tapa no pé do ouvido.

¹¹² Diadorim em *Grande sertão: veredas*.

primeiro eu fiquei surda, depois é que a minha orelha latejou de dor. a zonzeira empatando meus pensamentos, a vergonha humilhando a minha dignidade, as grossas lágrimas caindo dos meus olhos contra o meu querer.

eu não queria chorar, sei que o meu choro indesejado deixa o rubiano satisfeito. é a hora em que ele para e fica apreciando do alto a minha sujeição. que raiva de mim.

pois foi com os olhos ainda empapados de lágrimas que vi os pés dele. aqueles pés dilatados com as unhas sem corte, aqueles pés peludos, aqueles pés sem corpo, pois era só eles que eu via desde a minha subordinada condição.

pensei que se eu cuspsse sobre aqueles pés, a soda cáustica da minha saliva faria com que eles comessem a ser devorados lentamente. cada falange, cada falanginha, cada falangeta de cada um dos artelhos sendo consumidas pelo ácido sulfúrico da minha seiva bucal.

depois os peitos dos pés deixariam à mostra, embranquecidos, os ossos metatarsais, os cuneiformes, o cuboide, o calcâneo, o navicular, o tálus.

e eis que a minha baba peçonhenta já estaria dizimando a fíbula e a tíbia de um agonizante rubiano caído ao chão, pois os pés de barro de sua estátua já teriam se dissolvido, provocando o tumultuado barulho de um corpo em queda.

só então, ainda ajoelhada, eu aproximaria o meu rosto ensebado do rosto em ricto de rubiano.

eu enxugaria meus olhos com as costas das mãos, e diria para aquele homem apavorado que eu acabara de devorar seus pés, que não tinha mais como ele caminhar, correr, nem chutar a boca do meu estômago.

rubiano clamaria agoniado, me perdoa, amara, me perdoa.

eu não deixaria o meu coração vagabundo se enternecer novamente. diria, se acalme, homem. acariciaria os seus cabelos crespos, limparia suas lágrimas com meus dedos, lamperia meus lábios e, antes de me soerguer da laje fria do nosso banheiro, eu calaria a sua boca, depositando em sua língua a última gota de veneno que meu ódio acabara de destilar.

nhorinhá

Quando conheci de olhos e mãos essa Nhorinhá, gostei dela só o trivial do momento. Quando ela escreveu a carta, ela estava gostando de mim, de certo; e aí já estivesse morando mais longe, magoal, no São Josezinho da Serra — no indo para o Riacho-das-Almas e vindo do Morro dos Ofícios. Quando recebi a carta, vi que estava gostando dela, de grande amor em lavaredas; mas gostando de todo tempo, até daquele tempo pequeno em que com ela estive, na Aroeirinha, e conheci, concernente amor. Nhorinhá, gosto bom ficado em meus olhos e minha boca.¹¹³

nhorinhá,

passaram-se oito anos desde a carta que você me enviou e que agora se encontra em minhas mãos.

confesso que antes, durante e depois de nosso inesquecível encontro, me senti completamente mobilizado a escrever algo sobre o raro

¹¹³ Riobaldo e o amor.

acontecimento ao qual nos entregamos com tanta alegria, entusiasmo e poesia. mas não consegui. preferi ficar desfrutando da atmosfera de encanto sob a qual fiquei envolto ao longo da noite, até a hora de dormir, depois que li a sua carta.

e os dias foram passando. o ramerrame da vida vivida foi me arrastando para outros movimentos. no entanto, nada disso fez com que eu me esquecesse do pacto afetivo de leitura e escrita que firmamos: o de entretermos correspondências a partir do partilhado gesto ledor da coletânea de cartas que compõem um certo livro.

nunca esquecerei a forma como tal livro chegou às minhas mãos. você bem sabe, nhorinhá. porém, nunca canso de renovar o testemunho. combinamos um encontro na aroeirinha, ditoso lugar, onde você assiste. depois de termos almoçado uma paca bem gorda e conversado longamente, sobretudo a partir de minhas intermináveis perguntas sobre a sua vida de meretriz, você retira da bolsa um objeto envolto por um papel pardo, daqueles de embrulhar pão. dentro dele estava um curioso e diverso livro, formado por um conjunto de diversos envelopes. ao retirar os envelopes do delicado papel cartão que os enfeixava, vi que eram portadores de cartas escritas por mulheres, relatando suas experiências de viagens por alguns lugarejos deste sertão que habitamos e que também nos habita.

ainda me recuperando da emoção de ter recebido tão delicado e surpreendente mimo, ao me dizer algo como: espera, a coisa não é tão simples assim, você saca um novo objeto de sua bolsa: o mesmo formato, o mesmo papel de embrulhar pão, e, dentro dele, o mesmo florilégio de envelopes no que se constitui o curioso e diverso livro com o qual havia me presenteado: *queria ter ficado mais*.

e por que a coisa não era tão simples assim, nhorinhá? porque a sua intenção não se esgotava no ato de me presentear com aquele livro, ia além, pois você me propôs que o lêssemos juntos.

a minha perplexidade foi assomada pela sua capacidade de tornar plural o presente que acabava de me dar. pois, mais do que recebê-lo como o objeto encapsulador de palavras que eu teria prazer em ler, ele viria acompanhado de sua presença, não como uma lembrança a que o livro me remeteria, a daquela que me presenteou, mas a presença da nhorinhá mesma, uma nhorinhá leitora, que também leria, por trás dos meus ombros, as mesmas palavras, as mesmas linhas, o mesmo texto que meus olhos estariam perscrutando.

dessa forma, nhorinhá, ao duplicar o livro, você pluralizou o presente que ganhei ao ofertar-se como minha companheira de leitura. porém, curiosamente, ao adquirir para si um exemplar do *queria ter ficado mais*¹¹⁴, eis que se concedeu também regalar-se, passando a desfrutar da mesma pluralidade que a prenda lhe assegurava: ter a mim como seu parceiro dessa aventura ledora.

e aquilo que, como você disse, não era tão simples assim, passou a ganhar uma nova camada de complexidade, quando propus que, além de lermos o livro juntos, escrevêssemos nossas impressões sobre as leituras partilhadas de cada uma das cartas que compõem a coletânea de *queria ter ficado mais*.

e, agora, vejo-me aqui a escrever esta carta para você, aquela que se constitui no primeiro rebento de um presente que, ao duplicar-se, pluralizou-se, fazendo com que duas pessoas, numa ciranda dadivosa de

¹¹⁴ *Querida ter ficado mais*, Barbara Heckler et al.

leitura e escrita, entrelaçassem suas mãos para se lançar a uma renovada peripécia da linguagem.

despeço-me com saudades muitas, nhorinhá, ansioso e esperançoso de receber uma nova missiva sua. Mas que, agora, ela leve menos que oito anos para chegar às minhas mãos.

te gosto muito, mulher.
riobaldo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência da escrita biografemática foi para mim simplesmente libertadora, pois descobri que apropriar-se da obra textual de um autor ou de uma autora não é dominá-la, mas tomá-la para si e dar-se para ela numa leitura e reescritura plasmada por uma intensa relação erótica. O leitor, ao entregar-se à leitura, faz de seu corpo uma complexa zona erógena, pois é atravessado em sua integridade pelo potente resto que o autor ou a autora a ele legou: a sua escrita. Uma vez por ela transposto, o leitor passa a rasurá-la, ranhurando sobre a linguagem tipográfica no texto fixada, inovadoras marcas, singulares derivas, matizadas por subjetividades que anseiam por se materializar em outros significados, em renovados sentidos, que serão por outros leitores outra vez pulverizados.

REFERÊNCIAS

- BARTHES, Roland. *Aula*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Cultrix, 2007.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- EUGENIO, Fernanda. O encontro é uma ferida. *In*: EUGENIO, Fernanda. *Articulações*. Rio de Janeiro: Fada Inflada, 2019, p. 14-17.

HECKLER, Barbara *et al.* **Queria ter ficado mais**. Livro nº 9. Ilustrações de Eva Uviedo. São Paulo: Lote 12, 2024.

PINO, Claudia Amigo. De um corpo para outro: Roland Barthes e a biografemática. *Criação & Crítica*, n. 17, p. 15-29, dez. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/124012>. Acesso em 10 ago. 2024.

PRECIOSA, Rosane. **Rumores discretos da subjetividade** – sujeito e escritura em processo. Porto Alegre-RS: Sulina; Editora da UFRS, 2010.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SUY, Ana. **A gente mira no amor e acerta na solidão**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2022.

Capítulo 13

BIOGRAFEMAS EM PROSA E VERSOS POBRES

Walter Ribeiro dos Santos¹¹⁵

INTRODUÇÃO

Na confluência entre pensamento e expressão, a linguagem se desdobra em ato, instaurando um campo no qual a experiência do sentido se revela na tessitura do próprio discurso. Este capítulo emerge desse horizonte, fruto de uma experimentação acadêmica conduzida na disciplina Diálogos entre Filosofia e Literatura, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na qual a palavra não apenas comunica, mas performa, instaurando uma topologia do sensível em que o *logos* se reconfigura no espaço da criação.

A leitura de *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, e de textos teóricos funcionaram não como um fim, mas como um dispositivo de deslocamento: um rizoma que se espraia em múltiplas direções, convocando os discentes a uma experiência estética e hermenêutica singular.

No exercício de construção dos biografemas, operou-se um duplo movimento: por um lado, a decantação do vivido em formas textuais carregadas de intensidade subjetiva; por outro, a produção de um intervalo no qual a identidade do leitor se dissolve e se refaz no jogo incessante das significações.

¹¹⁵ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL, da Universidade Federal do Tocantins (UFT). E-mail: amigowalter@yahoo.com.br

Assim, o que se apresenta neste trabalho não é apenas o reflexo de uma apreensão conceitual, mas o traçado de um percurso mediante o qual o pensamento se torna matéria e se dobra sobre si mesmo na experiência da escrita. Cada fragmento aqui reunido constitui um campo de forças, uma dobra da linguagem sobre a existência, em que o poético não se aparta do filosófico, mas o intensifica e o ressignifica, instaurando novas possibilidades de leitura e de mundo.

Todos os biografemas produzidos por este autor encontram-se na Seção 2, espaço no qual a escrita assume um caráter híbrido, alternando-se entre versos e prosas. Nessa tessitura textual, as marcas do já-dito ressoam e se reconfiguram: vestígios da linguagem de Guimarães Rosa, de outros escritores e de filósofos atravessam o discurso, amalgamando-se ao pensamento do autor. Assim, cada fragmento ali presente não se limita à expressão individual, mas reverbera um diálogo com o repertório filosófico e literário que o habita, instaurando um jogo de ressignificações no qual a voz do presente se entrelaça à tradição, instaurando novas paisagens de sentido.

BIOGRAFEMAS E PERFORMANCES DO AUTOR

A incomensurabilidade da vida

“Esta vida é de cabeça-para-baixo, ninguém pode medir suas perdas e colheitas”.¹¹⁶

Essa afirmação serve como ponto de partida para o presente biografema, que se traduz por uma reflexão filosófica sobre como a percepção limitada afeta nossa compreensão tanto das nossas próprias experiências quanto da dos outros. A ideia de “SER” como um estado em que a realidade não é completamente discernível devido às limitações humanas e dinâmica dos encontros de si consigo, com os outros e com as coisas. (o autor)

¹¹⁶ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 1 ed. Editora Nova Aguilar: Rio de Janeiro, 1994. Biblioteca Luso-Brasileira. Série Brasileira. p. 198

1. É possível, nesse sentido, conceber, então, que nessa travessia que é viver, não são, exatamente, os locais enquanto paisagem que são bons ou ruins, mas o resultado dos contatos e relações, principalmente com pessoas associadas a eles ou, em outras palavras, os encontros, associações e afetos percebidos durante certo evento num lapso temporal. Esses encontros e afetos provocam um crescimento de *conatus*, esperança e energia, contribuindo para um crescimento pessoal e sentimento de prazer e realização.
2. Tão importante quanto reconhecer a impossibilidade de conhecer a totalidade da realidade, mesmo pertencendo a ela, é aceitar, pelo menos inicialmente, que estamos constantemente em um processo de descoberta e mudança.
3. Não se trata de conformismo, mas de reconhecer os limites sobre o que podemos, ao menos, aparentemente conhecer, o que podemos compreender e usar como base para o aprendizado contínuo e transformação.
4. A ideia de Spinoza sobre o encontro dos afetos exemplifica como os encontros e diálogos são fundamentais para o crescimento pessoal e a clareza da percepção. Esses momentos ajudam a expandir nossa compreensão e a aprofundar nossa visão sobre nós mesmos e o mundo.
5. Assim, em meio aos encontros e desencontros da vida, esses momentos permitem não apenas o compartilhamento de sentimentos e afetividade, mas também de emoções e racionalidade, que nos dão dicas de como estamos, sem jamais esclarecer a totalidade do que somos.
6. Coisa importantíssima nessa racionalidade é entender a possibilidade da diversidade, da constância do processo de

mudança e a relevância até mesmo nas circunstâncias “in-significantes” que ressignificam e reescrevem nosso próprio ser.

7. A igualdade ganha importância nesse modo de pensar, uma vez que tudo e todos se comunicam e se encontram a todo momento, sem se darem conta, muitas vezes, da profundidade, intensidade e gravidade, diminuidora ou acrescentadora de potência vital! Assim é estar no processo, no mundo, na realidade.
8. Assim, perdendo-se para se encontrar e encontrando-se perdido, sem o entendimento pleno daquilo que não se pode controlar, mas viver! Assim é estar no mundo, essa talvez seja o que mais se aproxima do não ser o que foi, o que é e o que será, simplesmente, como definição ontológica de estar.
9. O processo de descoberta e clareza da percepção é contínuo e se dá através das possibilidades abertas pelos encontros e diálogos, mostrando como essas interações enriquecem nosso entendimento.
10. Felizes ou infelizes são as ocasiões em que por um lapso se pode vislumbrar e perceber esse processo que nos arrebatava a ideia de ser e nos coloca como o não ser do outro, inexplicáveis aos olhos limitados das partes, sem, contudo, se desvencilhar do todo.
11. A identidade (um destaque simbólico temporal), nesse sentido, é tão somente a resultante do pouco que se percebe nesse processo contraditório de pertencimento e não pertencimento. Assim, nem perda nem colheita, não há “régua” que mensure a vida, posto que infinita enquanto dura, incomensurável.

Viver é incerteza

Tudo é e não é... Quase todo mais grave criminoso feroz, sempre é muito bom marido, bom filho, bom pai, e é bom

amigo-de-seus-amigos! Sei desses. Só que tem os depois — e Deus, junto. Vi muitas nuvens.¹¹⁷

Impulsos e freios morais acorrentam o ser e não ser na vida de uma pessoa, esta que nem sempre é sabendo ser, e que num descuido não notado, pelo menos pessoalmente, de repente torna-se o mal que não quer.

Em alguma medida, se Deus ou as peripécias da vida ocorrem, esse misto de ser e não ser, porções daquilo que se preza e se despreza, querendo ou não querendo, se mistura, exclui-se e converte-se num outro que não o mesmo, mas sempre fruto, sempre resultado do processo que é viver.

Não para por aí, como processo dinâmico e contínuo, o que se faz é transferência de estados, de forma, de intento, sorvendo e absorvendo de corpo para corpo.

Então...

Viver é muito perigoso... Querer o bem com demais força, de incerto jeito, pode já estar sendo se querendo o mal, por principiar.¹¹⁸

A despeito disso, viver também é prazeroso, razão da ganância de alguns, estes que teimam em não desencarnar. Somente em situação não convencional se busca a interrupção do processo, ao contrário disso é o padrão dominante, a peleja pela vida, como a velha frase que diz: “Navegar é preciso, viver não é preciso”, não há precisão em viver e, diante das incertezas da vida, melhor é remar, melhor ainda é viver.

Viver é lutar

¹¹⁷ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 1º Ed. Editora Nova Aguilar: Rio de Janeiro, 1994. Biblioteca Luso-Brasileira. Série Brasileira. p. 9

¹¹⁸ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 1º Ed. Editora Nova Aguilar: Rio de Janeiro, 1994. Biblioteca Luso-Brasileira. Série Brasileira. p. 16

Conseguiu de muito homem e mulher chorar sangue, por este simples universozinho nosso aqui. Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado! E bala é um pedacinhozinho de metal...¹¹⁹

A vida desde seu princípio é luta e é mudança, luta para percorrer as entranhas, fecundar e ser fecundado, superar em força e astúcia aos demais é a lei para quem quer mandar, superar, sobreviver, viver. No “banguê-banguê” da vida, o que menos importa é o tamanho da bala, desde que dilacere seu alvo, no momento certo. Assim, no certo de cada um, até Deus deve estar preparado para sobreviver, permanecer.

Não obstante:

O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas — mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam.¹²⁰

Desde a complexidade física à mente, a semente, mente e desmente, brota, cresce, floresce, frutifica, e a seu tempo desvanece. Nesse entrementes, o homem antes algo que já não o mesmo, fortalece-se crescendo naquilo que agrega e murcha sempre caminhando para aquilo que nunca foi.

A vida é um querer

Acho que eu também era assim. Dele eu queria saber? Só se queria e não queria. Nem para se definir calado, em si, um assunto contrário absurdo não concede seguimento. Voltei para os frios da razão.¹²¹

A vida é um querer. Se o ser não é possível precisar, e ainda o estar seja muito veloz, pois quando se percebe já é passado, pois passou, pelo

¹¹⁹ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 1º Ed. Editora Nova Aguilar: Rio de Janeiro, 1994. Biblioteca Luso-Brasileira. Série Brasileira. p. 19

¹²⁰ *Ibidem*. p. 24

¹²¹ *Ibidem*. p. 78

menos se identifica enquanto elemento constitutivo da vida, ainda que enganosamente se perceba: o **querer**, este é quem define. 513 vezes já quis, 513 vezes queria, muito mais que isso, muito mais quero, mas contra o querer que quero, e contra minha vontade, o não querer dos outros me atinge e molda, e por vezes faço aquilo que não quero. Se o querer é o que define as atitudes, o não querer é o que molda o querer, este sempre sustentado pela reserva do possível.

Sendo assim, seguir vivendo é seguir querendo e não querendo. Querendo pessoalmente, querendo de si ou querendo dos outros, não querendo de si ou não querendo dos outros, o que resta nesta equação é o que se faz e o que se deseja, mas tão somente o possível, nunca o necessário, nunca o suficiente.

Se o que quero faço, ou não faço, o fazer ou não é o que se manifesta. Além do falar, sendo falar o próprio fazer, o próprio agir, agir com palavras, agir sem palavras, querendo ou não querendo, o fazer é a resultante, a manifestação da vontade, do desejo, do querer de si ou do outro. Portanto, externamente, o que se percebe é aquilo que se fala, aquilo que se faz, momento em que se revela a pedra lapidada ou a pedra bruta. A realidade nua e crua. Nunca simples, sempre inimaginavelmente complexa.

Enfim, a vida é assim, o homem não é, mas sempre está querendo ou não, fazendo ou não, e nesse enlace de si consigo e com os outros e tudo que lhe cerca, faz o que é possível, dentro do querer que lhe domina. Ou não faz o necessário, porque nunca se sabe de fato o que é preciso nas ondas bravias desse mar existencial! A vida é um querer!

O legal e o justo

Como era que eu ia matar aquele sujeito, anunciado de pobre, e matar em vez de um outro, sadio em bojo, e rico? Aquilo era justiça?

Vai ver, ele nem conhecesse o nhô Constâncio Alves, nem soubesse quem fosse. Era justiça?¹²²

O que é a lei e a justiça? Seria a lei um artifício que se impõe e a justiça um sentimento que nos acusa? A palavra do rei não volta atrás, torna-se lei, mas a palavra do sertanejo também já teve seu valor, costumava-se pensar no contrato de “fio de bigode”. Não obstante, mesmo na forma mais rústica de convenção de grupos, ainda que considerados à margem da sociedade, a palavra, a lei, o código, a norma, o artifício que se impõe. Decreta-se a pena de morte pela lei, mas, de repente, percebe-se a inocência do acusado. Volta-se atrás? Passa-se a pena a outra pessoa ou animal? O que fazer quando as opções para o cumprimento da sentença recaem sobre sabido inocente? É a lei... aí está: mata-se o homem, o cachorro ou a égua? A acusação (justiça) que permeia o íntimo decisório humano nem sempre repousa em terras receptivas, e quando as encontra, germina, floresce e frutifica em ações de sabedorias. O que é a lei?

Viver é estar no fluxo da existência

Sertão não é malino nem caridoso, mano oh manol! – ... ele tira ou dá, ou agrada ou amarga, ao senhor, conforme o senhor mesmo.¹²³

Bom ou mau? A vida, nosso ser-tão, nosso estar-tão, como uma travessia cheia de abrolhos e espinhos é a mesma que nos envolve de delícias e carícias. O gosto (paladar), o tato, o olfato, a visão, as borboletas no estômago, as tremedeiras de apressada querência; a angústia da espera, o assombro repentino. É o sertão bom ou mal? Quem define? É o que realmente é? E por que é diferente para cada um?

¹²² ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 1º Ed. Editora Nova Aguilar: Rio de Janeiro, 1994. Biblioteca Luso-Brasileira. Série Brasileira. P. 678

¹²³ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 1º Ed. Editora Nova Aguilar: Rio de Janeiro, 1994. Biblioteca Luso-Brasileira. Série Brasileira. p. 748.

Travessia perigosa, mas é a da vida. Sertão que se alteia e se abaixa.
Mas que as curvas dos campos estendem sempre para mais longe.
Ali envelhece vento.¹²⁴

O fluxo que arrasta é o mesmo que facilita o movimento nas direções possíveis. Distâncias, aclives ou declives que tão somente se arrefecem pela disposição daquele que os trilha. Mas isso é bom ou mal? Nem bom nem mal... Arrisco a ponderar: - Subjetivo. O sujeito ator da vida é quem classifica, se com aguçada percepção - nem sempre - quase de contínuo enganado, mas nunca insensível ao que consegue perceber, ainda que perceba a realidade embrulhada pelo papel do engano.

O bom ou mal é o ajuizamento do vivente. A travessia é assim: "Zona de registro da perambulação de uma subjetividade se constituindo no meio das misturas que vai ativando em sua trajetória torta, sem ponto final visível de desembarque, prosseguindo, sem paradeiro, seu descontínuo destino"¹²⁵. Não sentir, não pensar, não desfrutar, não se incomodar, não "deixar a vida te levar", é recusa a travessia, é morte antecipada, é a anti-vida, é a antecipação inoportuna da outra margem do rio.

Zeca Pagodinho¹²⁶ tinha razão? Bom parecer deu ao se pôr a cantarolar: "Deixa a vida me levar... Vida leva eu... Deixa a vida me levar.. Vida leva eu... Deixa a vida me levar... Vida leva eu... Sou feliz e agradeço por tudo que Deus me deu...". Vida é fluxo, é travessia, é sofrer agruras e delícias, nem sempre evitáveis, nem sempre queridas, processos que nos afetam consciente ou inconscientemente, nos moldam, nos engrandecem, nos rebaixam, mas sempre nos levam pelo espaço-tempo da existência. Viver é ser-tão, viver é estar-tão. Bom ou mau??? Nem só bom nem só mau, mas bom e mau enquanto não se vive, a decisão somente se revela na abertura do pacote que é viver. É se dar a conhecer a realidade, o fluxo. Viver é assim.... estar no fluxo da existência.

¹²⁴ *Ibiden.* p. 778.

¹²⁵ Rosane Preciosa Sequeira. *Rumores discretos da subjetividade*.

¹²⁶ Zeca Pagodinho. *Deixa a vida me levar*. Música de Serginho Meriti e Eri do Cois. Album: *Deixa a vida me levar*. Gravadora Universal Music.

Costume vicioso

"NONADA. TIROS QUE O SENHOR ouviu foram de briga de homem não, Deus esteja. Alvejei mira em árvores no quintal, no baixo do córrego. Por meu acerto. Todo dia isso faço, gosto; desde mal em minha mocidade".¹²⁷

- 456 vezes a palavra homem usou.

"Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano. Travessia".¹²⁸

As marcas da vida trago;
Num lance contumaz disparo;
Briga de homem... Deus na causa;
É costume vicioso, bizarro.

Faço porque gosto;
Gosto, logo quero;
Quero, logo faço;
É costume vicioso, é laço.

Deus esteja
Não seja de homem peleja
O que quero, o que faço
É costume vicioso, destreza.

Nonada, Deus querendo
Nonada, o diabo não há
Nonada, o homem temendo
Costume vicioso, vencendo

Nonada, a vida inicia
Nonada, a vida termina
Nonada, o homem no meio
Nonada, costume vicioso, travessia.

Fé nonada

¹²⁷ ROSA, J. G. Grande sertão: veredas. 1ª Ed. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1994. Biblioteca. Luso-brasileira. Série brasileira. p. 17

¹²⁸ *Ibidem*. p. 875

Às vezes eu penso: seria o caso de pessoas de fé e posição se reunirem, em algum apropriado lugar, no meio dos gerais, para se viver só em altas rezas, fortíssimas, louvando a Deus e pedindo glória do perdão do mundo.¹²⁹

Mas, de desertarem de mim, então, será que era um agouro? Não sei. Que sei? Tive fé em mim sozinho. O que juro, e que sei, é que tucano tem papo!¹³⁰

FÉ NONADA

Fé conjuntura

Fé cultura

Fé casada

Fé solteira

Necessária fé

Ensinada fé

Acompanhada fé

Somente fé

Fé em si

Fé no outro

Fé imanente

Fé transcendente

Egoísta fé

Altruísta fé

Fé em tudo

Fé NONADA

Crença em algo

Crença em alguém

Crença inclusiva

Crença exclusiva

Sentimento oceânico

Sentimento insano

Sentimento mundano

Sentimento humano

Fé sentimento

Seja no todo,

Seja na parte,

SEJA NONADA

Palavra não-dita

¹²⁹ ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. 1º Ed. Editora Nova Aguilar : Rio de Janeiro, 1994. Biblioteca Luso-Brasileira. Série Brasileira. p. 74.

¹³⁰ *Ibidem*. p. 717.

Diadorim se atarantava quieto, nem não era correto o que ele estava fazendo – escondendo fatos. Palavras que vieram a gume em minha boca, foram estas: – Que eu não gostava de hipocrisias... Pensei, e não disse. Eu podia duvidar das ações de Diadorim? Lá ele alguma criatura para traição? Rosmes! Ideia essa não aceitei, por plausível nenhum.¹³¹

Ah... palavra não-dita
O lacuna maldita;
Ah fresta abissal
Ausência fatal

Não diz porque não pode;
Não ouço, nem enxergo;
Não entendo, suponho
Surpresa não espero

O engano acompanha
Pensar mal me recuso
Oportunidade impossível
é ímpeto interior recluso

Penso, mas não digo
Não digo porque penso
Penso sentido
Penso sofrendo

Ah... palavra não-dita
Que covarde me incapacita
Saber queria existir
Mas morto me contradita

Ah... oportunidade tivesse
Ouvir tua palavra não-dita
Ah... oportunidade tivesse
Dizer-te o que assaz necessita

Presentes e-feitos da ausência em versos pobres

Na sombra, a angústia invade o pensamento,
faz de si veste, veste-se ao redor.

¹³¹ ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 1º Ed. Editora Nova Aguilar : Rio de Janeiro, 1994. Biblioteca Luso-Brasileira. Série Brasileira. p. 773

E ao longe o ser, num breve esquecimento,
é diminuição de todo o amor.

No ausentar-se, a tristeza empalidece,
o tempo feito vácuo, um não-estar.
É não sentir, e o pouco que fenece
só quer, enfim, a dor desvencilhar.

A ausência, assim, é dor que vai, não cessa,
um sufocar que ao peito traz aflição.
No estar e não estar, minh'alma apressa
um tom que em palidez já é negação.

Em meio ao vão silêncio, a dor avança,
um eco de lembrança a me assombrar.
Não é mais que vazio a esperança,
nem mesmo há cor que possa me alcançar.

O não-estar é ausência que atormenta,
faz-se sufoco em cada suspirar.
Nas brechas do que sou, tudo fragmenta,
deixando só o vazio de não-amar.

A despedida é sombra que vagueia,
é de quem vai e deixa a ausência crua.
Em vão, o tempo ao peito só bloqueia
a dor de estar aqui... noite sem lua.

É fuga sem caminho, espinho e sede,
no árido silêncio do sertão.
O peito, em inércia, a dor concede,
como solo rachado em solidão.

Quem fica, é chão que clama sem resposta,
é rosto em poeira, rosto e dor e pó.
E, sob um céu sem chuva, a alma exposta
é seca e aridez, num ser tão só.

Quem fica é sombra, é pó, clama e respira,
adora o que já foi, mas não é mais.
No vácuo, a saudade é sede e tira
do peito o que o amor não satisfaz.

NONADA... quem fica adora o que se apaga,
no chão rachado, a falta cria poço.
Vaga abismal de um sonho que naufraga,
são abrolhos e dor, no amor esboço.

Nonada... quem fica é sombra e desalento,
um rubor na face que já não existe.
Quem vai, deixa no peito o desalento,
e a terra seca em dor, como um céu triste.

O sertão se faz vácuo, poeira e sede,
viagem que a alma exausta já não quer.
Na terra seca, um rubor em parede,
é só lembrança a arder o que não é.

Ah, se ela voltasse e chamasse por mim,
se procurasse o que deixou em vão.
Eu, que sou palidez e sede sem fim,
ergueria o corpo, firme o coração.

Ah, se contato fizesse, se ligasse,
o rubor voltaria a esta face nua.
E eu, que em inércia apenas me calasse,
não mais deitado, em pé sairia à rua.

É doença do amante só, dor funda,
moribunda saudade que me invade.
Efeito presente, em mim se aprofunda
a ausência que é só solidão e grade.

Da boca cálida, o sabor é fel,
dos lábios de mel só resta lembrança.
Ausência é mal que não encontra céu,
tudo é perda e dor na esperança

O desejo de amor na solidão

A chuva água se lambia a brilhos, tão tanto riachos abaixo,
escorrendo no gibão de couro. Só esses pressentimentos, sozinho
eu senti. O sertão se abalava?¹³²

Sentimento que me cobre e me estremece
Sensação de vazio e falta que me diminui
Despojado da força e virtude que me constitui

¹³² ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 1º Ed. Editora Nova Aguilar: Rio de Janeiro, 1994. Biblioteca Luso-Brasileira. Série Brasileira. p. 822

De fraqueza, vergonha e carência me entorpece

Amando a quem me foge a presença
Abandono que me prova a ausência
Não sei se me foge a lembrança
De que eu mesmo proceda a partida

Atordoados me afastos, a proceder tendência furtiva
Se da metade me vou, ausente estou...viajante
De partida, migração tão longe, distante
Não sou eu, mas a outra metade é quem chora sentida

Ou será que no jogo da mente
Levado a erro sou eu quem ficou?
Já não sei se fui ou ela quem restou doente
Sozinho, nu e carente do amor ausente.
Sedentária ela, viajante eu?
Imóvel esperante do amor
Ausente e distante sou teu
Ao longe desejo o que é meu.
Não sou obrigado a ser normal assim
Conformar com a distância de ti
Longe, mas próximo meus pensamentos aqui
De ti que de longe me espera, um encontro de amor enfim.

Como criança de colo eu choro
Braços levantados em busca da mãe
Alimentar em seus seios eu quero
Ou esquecer que sou eu quem demoro

Suspiros de amor me arrebatam
De desejo da presença de corpo
Da metade ausente, incompleto
Sentimentos que à razão murmuram

Desejo e melancolia me invadem
O tempo e o espaço se dilatam
Não sei se é pressa em te ver,
Se demora ou distância que me assolam.

Remédio para saudade

Como toda alegria, no mesmo do momento, abre saudade. Até aquela-alegria sem licença, nascida esbarrada. Passarinho cai de voar, mas bate suas asinhas no chão.

Hoje em dia, verso isso: emendo e comparo. Todo amor não é uma espécie de comparação? E como é que o amor desponta. Minha Otacília, vou dizer. Bem que eu conheci Otacília foi tempos depois; depois se deu a selvagem desgraça, conforme o senhor ainda vai ouvir.¹³³

Remédio para saudade parte 1

É muita saudade... Chega a doer...

As mãos esquecem do que as cordas do coração ainda tinem.

É um sussurro ardente, uma dor sufocante, é cachoeira sem água, vento sem movimento, arco-íris sem cor...

Fogo gélido, é a saudade que corta a arma, dilacera o peito e assombra na escuridão. Nas noites só, o rubor da face não celebra o amor, mas das

¹³³ ROSA, J. G. *Grande sertão: veredas*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Biblioteca. Luso-brasileira. Série brasileira. p. 215

lágrimas que dos olhos rolam são fraquezas nessa solidão. É muita saudade... dor que não cessa... SEM VOCÊ.

Remédio para saudade parte 2

Ah, você não veio. Nunca apareceu. É mesmo, mas... o que é que eu disse?... Esqueci...

Olha, acabo de te conhecer, sim,

Quando te vi, tudo mudou em mim.

Como uma borracha que apaga o que é ruim,

Como um atrator, afastou o que me fazia assim.

De repente, a poesia faz folia, e me toma com alegria, é pureza é paz, sinfonia.

Esse vigor que em mim se espalha,

Me fala do hoje, e me afasta da falha,

Traz-me conquistas, nos afetos, do que há de mais,

Dos encontros e acréscimos, que se tornam reais.

Agora eu sei do que estou falando,

Não é remédio, é felicidade, é o que estou vivendo...COM VOCÊ.

O texto fala da inconstância e intensidade do sentimento humano e como motivos e encontros podem o fazer esquecer das dificuldades e restaurar a esperança.

Começar para sempre

Acabou? Não..., começou pra sempre...

Sob o sol do fim de tarde, despedi-me. Momentos felizes, revelações, calor, afetos. Nesses encontros, de tantas tardes, a certeza: somos todos Riobaldos, Diadorins, Hermógenes. E quem define? Ora, a travessia. Perceber isso... só de vez em quando, com muito coração, muitos afetos, olhos abertos e sensibilidade para perceber os conflitos, as realizações, os protestos e desejos. E o resultado? Certamente, muitos "Robertos" que se

multiplicam na arte da escrita. O fim? Não, agora é só o início do eterno. E como seguir? Nas brechas lacanianas, nas veredazinhas quase imperceptíveis encontram-se as chaves de leitura de mundo, de potência e atos, um jardim secreto que de tão esplêndido, desponta, vez ou outra, o odor de suas pétalas em flores diversas. Tem espinhos, sim, mas não afetam o que importa: o esplendor da beleza da alma. Quem entenderá minha fala, meus pensamentos? Aqueles que verdadeiramente viveram, participaram, compartilharam, que de tão elevada qualificação humana, acolheram, ensinaram e juntamente cresceram. Acabou? Não..., começou para sempre...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência aqui narrada não se encerra nestas páginas. Como toda palavra que se lança ao mundo, os biografemas permanecem em estado de errância, abertos ao devir de novas leituras e ressignificações. Viver é um jogo de incomensurabilidades, um embate contínuo entre o que se busca e o que se escapa, entre o que se diz e o que permanece na margem do indizível. O exercício filosófico e poético aqui empreendido é, portanto, a constatação de que viver é incerteza, um fluxo no qual o sujeito se encontra e se perde, tateando o sentido nas brechas do tempo.

O embate entre o legal e o justo, entre o querer e o costume vicioso, entre a fé e o nada, constitui o eixo de uma existência que não se fecha em conceitos fixos, mas se esparrama em experiências. Nos presentes e-feitos da ausência, há o vestígio do que não se pode apreender por completo, um rastro que se insinua nos versos pobres e nas palavras não-ditas.

Diante do inevitável desejo de amor na solidão, resta-nos a poesia como remédio para a saudade, como o movimento que permite começar para sempre. E assim, o pensamento segue – em luta, em fluxo, em silêncio

e em verbo – pois viver é, antes de tudo, uma travessia sem margens definitivas.

Neste percurso, cabe um especial agradecimento ao Prof. Dr. Roberto Amaral, cuja orientação não apenas guiou as reflexões teóricas, mas também possibilitou uma vivência transformadora. Sua condução firme e generosa abriu caminhos para que seus pupilos experimentassem um despertar poético-filosófico, um marco indelével em mentes e corações. Sua presença foi mais do que a de um mestre: foi a de um instigador de sentidos, permitindo que a linguagem transbordasse para além das fronteiras acadêmicas e encontrasse morada na existência de cada um.

REFERÊNCIAS

ROSA, J. G. **Grande sertão: veredas**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Biblioteca. Luso-brasileira. Série brasileira.

AMARAL, Roberto. *Veredazinhas eleitas: rasuras laconianas em Grande sertão: veredas*. Belo Horizonte: Caravana, 2022.

PINO, Claudia Amigo. De um corpo para outro: Roland Barthes e a biografemática. *Criação & Crítica*, n. 17, p. 15-29, dez. 2016. Disponível em: <http://revistas.usp.br/criacaoecritica>. Acesso em 23/08/2024.

RICŒUR, Paul. *Tempo e narrativa I*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SPINOZA, Benedictus de, 1632-1677. *Ética / Spinoza*; [tradução de Tomaz Tadeu]. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

Capítulo 14

TRAÇOS DE UM EXISTIR: COLETÂNEA DE BIOGRAFEMAS

Wilson Winy de Sousa Carneiro¹³⁴

INTRODUÇÃO

A ideia de performar a escrita baseia-se como uma aposta de didática na disciplina de Diálogos entre Filosofia e Literatura, guiadas pelo Prof. Dr. Roberto Amaral, no Programa de Pós-graduação em Filosofia-PPGFIL, da Universidade Federal do Tocantins (UFT). A proposta dos biografemas foi unanimemente aceita pela turma, gerando uma euforia geral nos estudos, confecções e performances dos textos biografemáticos, uma pedagogia experimental, sendo a sala de aula um laboratório vivo e potencialmente produtivo.

Os biografemas que se seguem mostram uma miscelânea de pensamentos e reflexões embalados pela filosofia de Ricoeur e Nietzsche, que vão ao encontro de impressões e sentimentos gerados com o impacto dos textos. Um processo de refiguração daquilo que consumi intelectualmente, nesse caso de textos filosóficos, literários, bem como cinema, letras de músicas e alguns poemas, que, como num “empréstimo”, deixam sua fonte original para fazerem parte do meu novo arranjo subjetivo, vestidos de uma resignificação dada por mim, o leitor/escritor.

¹³⁴ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia-PPGFIL (UFT). E-mail: wilsonwsc90@gmail.com

Todos os biografemas aqui reunidos em coletânea, conduzem para um movimento personalíssimo, com nuances interpretativas que, talvez, nem mesmo eu poderia explicar quando do momento de configuração dos textos, apelando para uma escrita emotiva, mas que não deixa de ser filosófica e poética simultaneamente. Dessarte, o nome “Traços de um existir” surge com o meu momento psíquico quando da realização da disciplina e que ficam marcantes no decorrer da leitura, invocando indagações de cunho filosófico como: “quem sou?”, ou, “por que estou aqui?”, ou, “o que fazer com esse caos que habita em mim?”.

Insta ressaltar que nesse cenário foi feita a utilização de passagens do livro *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, desde o início da disciplina, quando foi entregue em forma de carta para cada mestrando, quanto por momentos de leituras comentadas em sala do referido livro. Sincronicamente, a passagem que recebi deu-me inspiração à beça, nortearam boa parte dos meus biografemas, tendo em vista também minha prefiguração de situações que vivenciei em tempo de outrora, que me rendeu uma coletânea de textos que, segundo meu crivo, são excepcionais.

BIOGRAFEMAS

I. Na disciplina Diálogos entre filosofia e literatura foi me dado um exercício pautado na impressão, no “atravessamento” de uma “carta” contendo um fragmento de *Grande sertão: veredas*, de João Guimarães Rosa. Para mim chegou o seguinte trecho: “sertão, - se diz -, o senhor querendo procurar, nunca não encontra. De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem” (Rosa, 2001, p. 397). A princípio, sobreveio-me à leitura do trecho, uma situação que passei na viagem que fiz à Bahia levando minha avó e tia-avó para pagarem uma promessa em Bom Jesus da Lapa. E, na estrada, eu estava atento ao trânsito, não havia atinado para mudança de paisagem do cerrado para caatinga, paisagem esta que para mim

significa o sertão, o sertão nordestino. Lá pelas tantas na estrada sem fim, minha avó fez um comentário que me deixou surpreso: “Olha que interessante, o quanto a paisagem aqui é diferente!”. Foi então que passei a observar e refletir sobre a paisagem, que levado pela concentração do volante não havia percebido o quanto mudara. E, assim, lembrando dessa situação, senti-me impressionado com o trecho de Rosa, pois, de repente, o sertão surgiu e eu já estava rodeado dele. E, como reflexão, volto a olhar para mim mesmo e o quanto desatento fico diante dos fenômenos da vida, e o quanto custa para mim, estando como mero espectador, não perceber as mudanças que ficam alheias, mas que me levam a ver paisagens diferentes.

II. Diante dos acontecimentos, desde a última aula, leitura do texto “De um corpo para o outro”, de Claudia Amigo Pino, apresentação de trabalhos acadêmicos, dentre outros, venho percebendo evoluções de como pensar e ir além. Pensar filosofia partindo do ponto de si mesmo sendo atravessado, melhor, sendo atropelado e ficando com fraturas expostas, deixadas em carne viva. E carne viva que dói, por sentir e perceber que de fato pensar filosofia é mais do que apenas filosofar, mas sentir a narrativa da filosofia na minha própria alma, que encontro nos *Outros* pela jornada da leitura. Calma, o acidente aqui se dá no sentido figurado, mas, que bom saber o quanto posso sentir com os meus sentidos os sentimentos que não são meus. Barthes dá uma maravilhosa perspectiva de conceituação sobre a possibilidade do “autor que vem do seu texto e vai para dentro de nossa vida” (Barthes *apud* Pino, 2016, p. 18), não sendo uma unidade, mas sim o plural de *encantos/encontros*, “o lugar de alguns pormenores tênues, fonte, entretanto, de vivos lampejos romanescos, um canto descontínuo de *amabilidades*, em que *lemos* apesar de tudo a morte com muito mais certeza do que na epopeia de um destino” (Barthes *apud* Pino, 2016, p. 18, grifos meus). Assim, concluí que não é apenas uma pessoa reduzida à burocracia (civil, moral), mas um corpo e sua narrativa. Na minha escrita

anterior senti no trecho de *Grande sertão: veredas*, por meio de uma memória que tive, minha viagem para o sertão nordestino, e como criei a *autoficção* de me perceber envolto do sertão sem o ter percebido por mim mesmo, e, assim, um resto do Rosa que se revive e se ressignifica por meio de mim.

III. Detido em meus pensamentos sobre a feitura desse trecho biografemático, me coloquei diante de um vazio, um vazio de reflexões, então, diante desse vazio, por que não o tomar? Eu tenho o que contar (*récit*), e o que conto sobre mim, mesmo que seja tomado das filosofias dos outros, diz mais de mim que desses Outros, os Filósofos. A obra de Ricœur, *Tempo e Narrativa - Temps et Récit* (1983-1985), colocou-me na seguinte reflexão sobre seu próprio título, principalmente na palavra "*récit*", que, em francês, pode não ter uma tradução totalmente adequada para o português, sendo tradicionalmente transliterada como "narrativa". Mas debruçado sobre a leitura do texto, perguntei-me se essa seria a melhor tradução. Ora, "*récit*" não é qualquer narrativa, apesar de ter uma acepção mais simples que narração. Ainda não tenho um consenso sobre a melhor versão para "*récit*", e sinto que estou longe um trabalho aprofundado franco-linguístico sobre o termo, mas no sentido, enquanto busca de uma essência, e com base na leitura de Ricœur, de seu "resto", mais diretamente, nesta jornada principiante, posso interpretar o termo em conteúdo como um relato tanto quanto intimista, particularmente temporal e menos carecido de razões ou princípios, divergente de como deve ser uma narrativa *na sua totalidade*. Feitas essas considerações, dirijo-me agora para o relato - *récit* - do que assisti e interpretei sobre o filme *O diabo na rua no meio do redemunho* (2023), mostrado na última aula de Diálogos entre Filosofia e Literatura. Com o intuito de um aprofundamento sobre a obra *Grande sertão: veredas*. O filme citado é uma recriação desta, e que me trouxe as seguintes reflexões: primeira, a imersão nas histórias. Aqui coloco como relatos - *récits* - que em suas conjunções se transformam

numa narrativa galgada de sentidos. Segunda, a poesia contida no filme e no texto, que me transportaram para outro lugar e para outro tempo, onde pude sentir, enquanto essência, os sentimentos das personagens, suas vivências e intrigas. Dessarte, renovando o interesse no que descrevi anteriormente neste biografema, numa releitura conspícua do que me atravessou do *Grande Sertão*, digo: está tudo aqui ao meu redor, mas para que saibam além de mim, talvez para que saibam quem sou, preciso deter-me ao relato - *récit*. “Sertão, - se diz -, o senhor querendo procurar, nunca não encontra. De repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem” (ROSA, 2001, p. 397).

IV. A essa altura, tenho me questionado cada vez mais: o que é filosofia, assim como o que é poesia, e o que tanto uma quanto outra dizem a respeito de mim para mim mesmo? Tenho percebido que sou tal qual um papel que não está totalmente em branco, já tenho impressões em mim, escritos e relatos, já repeti muitas histórias, precisei e preciso disso para chegar aonde cheguei, é minha identidade, e sinto-me feliz por isso, pois já dizia o Belchior: “ainda somos os mesmos e vivemos como nossos pais” (BELCHIOR, 1976). Nesse ritmo invoco Ricoeur quando remonta em Aristóteles o entendimento de mimese, e há de se pensar até aqui que o homem é um animal mimético por natureza, imitamos para sobreviver, imitamos para filosofar, imitamos também porque é poético, a arte imita a vida, ou vice-versa, melhor: a filosofia imita a arte que imita a vida que imita a filosofia. Já dizia a personagem de Rosa, numa imitação da vida, “de repente, por si, quando a gente não espera, o sertão vem” (ROSA, 2001, p. 397). Ora, imitar é reescrever, imitar é refazer... Não, na verdade imitar é fazer por si em linhas tracejadas, sem perceber o que eles já começaram, ato contínuo “querendo procurar, nunca não encontra” (ROSA, 2001, p. 397). Acredito que isso seja inspiração, na acepção ativa de se inspirar, não em ficar parado sem se atrever, tem de aprender a imitar! Só se inspira quem já viveu, não tão somente em si na realidade de suas carnes e ossos, mas como também nas ideações e fantasias dos mortos que outrora

performaram suas artes. Mas voltando à canção, na qual o cantor ousou dizer que “viver é melhor que sonhar”, e que é uma “dor perceber que apesar de termos feito tudo o que fizemos, ainda somos os mesmos” (BELCHIOR, 1976), no entanto acrescento, sobre em ser o mesmo parafraseando outra personagem do escritor: “carece de ter coragem” (ROSA, 2001, p. 407)! De sorte que preciso saber o que se imitar para aprender a ser eu mesmo corajosamente, eu com minhas idiossincrasias debruçadas em cada vírgula lida, em cada disco ouvido, em cada pensamento refutado, isso tudo diz a respeito de mim para mim mesmo nos relatos rascunhados de quem sou e por onde e quando profilei minhas opiniões e questionamentos. Então, caros colegas, seria isso filosofia? Ou seria isso poesia? Ou seria sobre filosofar e performar tudo junto e misturado?

V. Deparei-me esses dias com o seguinte questionamento: estou aberto ao espanto e à revolta? E por um instante parei o que estava fazendo e percebi o quanto é difícil espantar-se e, principalmente, revoltar-se com os acontecimentos ao nosso redor. Sinto que estou cada vez mais alheio aos eventos, cada vez mais absorto e, ao mesmo tempo, inundado de informações. Tudo a mim chega noticiado: dos fatos, dos relatos, das fadigas cotidianas. E junto com essa percepção, notei também um certo medo, melhor: um receio de pensar a respeito dos acontecimentos, filosofar sobre os acontecimentos, pois sei o quanto custa pensar, porque não é uma atividade passiva, mas que me movimenta para um lugar de sentir e, conseqüentemente, agir, e se não ajo, pereço em complacências. Como outrora ensinava o filósofo Nietzsche e que serve pra’gora: “todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas, academias, costumes, modas, covardias dos homens: ele permanece no suspiro: ‘mas se...’, ou no reconhecimento: ‘era uma vez...’” (NIETZSCHE, 2014, p. 94). Ora, diante desse impasse, de repente, por si, caio em mim e minha impossibilidade do pensar, preso na neurose de agradar intuítos e instituições, com a expectativa de agregar acordos,

para adiante acostumar-me com esse receio, em doses homeopáticas até o ponto de me corromper, e não mais me encontrar. Já alertou o literato Guimarães Rosa a respeito do Sertão: “querendo procurar, nunca não encontra” (Rosa, 2001, p. 397). E aqui, alerto-me quanto minha impossibilidade de filosofar, assim como o sertão pode existir apesar de minha ignorância, a complacência pode ser minha covardia e me fazer vagar incauto por quase todo o caminho, mas que me exigia contemplação e reflexão e explicação e compreensão, mas o mais importante, ação. Em suma: indignar-me comigo mesmo por não me indignar com minha complacência nas impossibilidades diante dos excessos de informações sobre os acontecimentos intimidadores dos meus pensamentos. Apesar de parecer utópico, ainda há uma fresta na parede pela qual se transpassa uma pequena luz, o suficiente para iluminar os tomos sobre os quais me debruço e aprendo o que a filosofia quer e pode em mim.

VI. Há alguns dias, a palavra disruptivo está rodeando meus pensamentos: mas o que seria essa disrupção? E o que esse signo me atravessa em seu significado? Pois, quando discorri sobre a minha impossibilidade de filosofar, percebi que havia rompido com um provável impossível, eu possibilitei minha capacidade reflexiva, apesar de meus receios e medos. Mas, será que de fato fui um transgressor de minha própria *afasia filosófica*? Não minto que senti tal receio e medo e detido em análise elaborei esse poder da aventura de ser disruptivo, por não acalmar ou dopar, com meras exposições informacionais, minha massa encefálica, e deixar deliberadamente os acontecimentos intimidadores dos meus pensamentos fazerem surtir os efeitos favoráveis, mesmo que enfadonhos, de minha indignação. Chega a ser paradoxal esse tipo de fratura, o pra'quê de corroborar com isso alguém pode até ser que se atreva a saber, mas não o conheço. Porém, percebo que a vida em si tem dessas de ser um tanto paradoxal. Ora, mire e veja Guimarães Rosa em *Grande Sertão*, quando diz que “o correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta

e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem" (ROSA, 2001, p. 334). Será que realmente fui corajoso? Ou fui encorajado? Ou desencorajado de minha complacência? Independente da resposta e titular culpados, o resultado foi efetivo, fui lá e fiz. É de clareza solar que desafiei a coisa mais difícil do mundo pra mim, eu mesmo com minha autocrítica, sou meu nêmesis ou talvez a quimera de meus piores pesadelos. Não obstante, no assombro exemplar, rezei copiosamente as ladainhas caóticas da linguagem p'r'a-mor-de poder exorcizar-me dos meus velhos pensamentos de infância em que eu queria ser amado. Não serei amado pelas minhas palavras porque gosto delas transgressoras e hei de alimentar meu *eu-lírico-disruptivo* afrontoso e assim ir mais longe do que jamais fui antes.

VII. O excesso de transparência é melancólico, pois triste é limpar repetidamente as coisas até fazê-las transparentes. A compulsão por uma existência esterilizada mata qualquer chance de manchas ou marcas na história. Tenho me perguntado: seria isso a modernidade tão sonhada pelos antepassados? O momento d'agora deixa claro a explicitação de um discurso do bem-viver, do viver mais, muitos anos de uma série interminável de tarefas repetitivas, Sísifos pós-modernos. Viver torna-se trabalho exaustivo aparentemente sem propósito e indiferente ao que de fato poderia vir ser a vida, uma transgressão poética que mostrasse o verdadeiro humano, filho de Adão, feito em barro e poeira estelar, um jagunço expulso do paraíso e solto à *sofrência* e violência no Sertão, um corpo sujo e encardido de histórias. Não tem mais história, a cada manhã recebemos notícias de todo o mundo, e, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes, em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. As informações claras e concisas tornam explicados os acontecimentos, a vida já vem esmiuçada, carece de não pensar nela pela comodidade ter sido ela pensada, e o pensado é produto comerciável e embala num ninar perene onde não se dorme, mas se aloca na roda morta

do sistema, pois não se gasta tempo pensando, mas o tempo é para o trabalho de limpeza pra transparecer mais, não se gasta tempo narrando, o tempo é pra consumir informações acompanhadas de explicações. A angústia surge e no sofrimento vê-se a perspectiva de uma narrativa por vingança, assim conceituou Paul Ricoeur (2010, p. 129), “contamos histórias porque, afinal, as vidas humanas precisam e merecem ser contadas, principalmente para evocar essa necessidade aos vencidos e perdedores”. Perde-se quando o excesso de informações toma o lugar das narrativas, sofre aquele que não mais se permite saber quem se é, porque está, infelizmente, transparente. Talvez na arte, nela pode residir o imprevisto, a contravenção, a exclusão da burocracia e seriedade dos ofícios alienantes, mesmo que o artesão relate em relances implícitos a ordem transparecida e explicada, mas sempre atinado à arte narrativa de evitar explicações. Para mim, talvez na filosofia, apesar de minha obediência diante à ordem antisséptica que me impossibilita de filosofar, eu possa erguer meus pensamentos maculados e impregnados com minhas experiências vividas e apreendidas pra atacar, tal como um jagunço no Sertão, a ordem imposta. Eu aconselho: sejamos jagunços!

VIII. Entremeio os pensamentos que sobrevêm a mim, alguns prestam-me mais chamar atenção: ora veja, a formação de um sujeito como um destino do viver e o espírito do trabalho de permanecer vivo a despeito do suor em busca de uma *trans*-formação de si. Formar *per se*: performar. Mesmo na sina da transparência, cumprindo o *modus operandi* de se explicar e reduzir tudo a conteúdo, até sobrar nada; que desgraça, inconformado ponho-me a tatear os restos e percebo que entre esse tudo e o nada existe alguma coisa. Alguma coisa que fizeram de mim, é com isso que tenho que lutar, é minha arma que feita filosofia por mim mesmo enfrento o que aparece em minha frente. A escrita é uma arma quente, e eu, assim como o atirador, miro o ponto, e disparo, balas como palavras rasgam a velocidade do som e almejam o alvo, *pow*, na mosca! Os estragos são permanentemente mutáveis, vida-ou-morte. Vísceras abaladas,

argumentos inteiros em teor de matar o autor, para viver em posterior desejo de se eternizar. Sou jagunço com minha *Flobert*. Jagunços também, pelo dito e visto, andam parapassando, como que à espera de destino. Pessoas sempre reencontram seu fardo, repito, Sísifos pós-modernos, talvez se Sísifo nascesse no Sertão, ele seria jagunço, como eu, contraventor da moral dos imorais, guiado pela própria história a *pari passu* de minha memória, pois cada grão de pó dessa estrada, cada fragmento mineral da pedra cheia de noite, que me sobrecarregam, forma por si só meu mundo, *arre égua*, o peso das pedras e os tropeços pela estrada compensam-se com a leveza das paisagens, dos horizontes... e a cada horizonte avistado há esperança no recomeço da caminhada, como aconselha Camus (2008, p. 102): “a própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem, é preciso imaginar Sísifo feliz”. E como aconselho a partir d’agora: é preciso imaginar a felicidade na vida do Sertão.

IX. Acurado em meus pensamentos, deparo-me que é na intencionalidade, tanto na filosofia quanto na poesia, que se formam e se transformam os jeitos de lidar com a realidade subjetiva capturada com a minha capacidade sensorial e emocional. Talvez a busca seja em questionar as respostas, mesmo que se tenha uma vasta gama de respostas que não podem ser questionadas, por estarem cristalizadas em lustres suntuosos da *mais pura* sabedoria do conhecimento humano. Mas pra que servem todos esses adornos? Que castelos eles ornem? Que mansões eles abrilhantam? Em minha casa não se encontram, porque lá, na falta de um pensamento, me dou conta de que eu mesmo faço um pensamento pra mim, aspecto que intensifica o ato incansável de perdurar e existir. A intencionalidade é uma maneira artesanal de construir a própria existência, mas desd’a revolução industrial tem sido cada vez menos manuseada, a fábrica já tem produzido em larga escala os conceitos poéticos lisos e uniformes, as identidades plásticas transparentes e os

frascos minúsculos de felicidade e *pseudo*-conhecimento. Eles venceram? E o sinal está fechado pra nós, que somos jovens... perdemos a liberdade, coisa rara encontrar nas esquinas um *livre pensador*, que tenha sido crítico, cético, dogmático e historiador, e além disso, poeta, colecionador, viajante, decifrador de enigmas, moralista, vidente, e praticamente tudo, pra cruzar todo o âmbito dos valores e sentimentos de valor humano e poder observá-lo com muitos olhos e consciências. É preciso escrever poesias, eu preciso escrever poesias, com a intencionalidade de quem perverte o normal, martelar o muro moral até rachar e aparecer a fresta com a qual a luz e o ar fresco tenham suas vezes e por nossas vozes hão de performar conhecimentos de outrora, mas com a intenção de um prelúdio a uma filosofia do futuro.

X. Estive pensando sobre minha capacidade de viver sem contemplar a minha capacidade de historiar a própria trajetória. Eu já havia percebido que desatento fico diante dos fenômenos que a mim me ocorrem, e o quanto me custa estando como mero espectador dessa *trama-vida*. Mas, a partir dessa percepção, adveio o pensamento de que não sou reduzido à burocracia de um registro geral, mas sou um *ser-constante* e minha narrativa. E como seria eu *narrador-protagonista* de minha própria história? Vem-me como alternativa de uma resposta: os ecos da jornada d'um herói, um nascido predestinado a vencer... vencer quem ou o quê? Seria eu um herói de mim mesmo dentro de minha história? *Vixi!* Então, quando vou enfrentar o dragão, deus ou o diabo? Quando vou matar esse *tigre-leão*? *Péra*, quando vou domar o *tigre-sertão*? São muitas as decisões a serem tomadas, que tomo mesmo é na cara. Uma vez escutei que se tem um problema pra resolver, resolva, senão um dia ele volta pra ti resolver. Queria mesmo era solver ou revolver... e me atirar em queda livre, sem paraquedas, só com minhas ideias pra me segurar, minhas ideias são livres! Mas meus pensamentos não, eles remoem na minha neurótica estrutura, e de vez tantas, encafifado, não fui *narrador-protagonista*, e,

nem de longe, o melhor coadjuvante no conto, pra ao menos servir de testemunha da famigerada saga de qualquer jagunço dentre tantos a sobreviver neste Sertão, e, estender-me nas inquietudes e aventuras e descobertas, mesmo sem entender que em meu cérebro há coágulos de sol e no peito corre pólvora, bomba é coração.

XI.

Se resolvi, contudo, escrever sobre tais inflexões não foi, certamente, mobilizado pela presunção de já conhecer as possíveis respostas.

(Roberto 2022).

— Poxa vida, poxa vida! Está tudo tão esquisito hoje! Ontem tudo correu normalmente. Será que fui trocada durante a noite? Deixe-me pensar... vejamos: será que eu era eu mesma quando acordei esta manhã? Estou quase achando que levantei da cama me sentindo um pouco diferente. Se eu não sou mais a mesma, a pergunta inevitável é: quem, neste mundo, eu sou? Esse é o enigma!

(Alice 1998)

É estranho quando todas as coisas que me trazem angústia e tristeza fazem sentido, quando como um quebra-cabeças bizarro de incontáveis peças se encaixam de uma forma quase perfeita. Entender que o mecanismo está rodando de forma acelerada, e não porque se quer ou é cobrado, mas porque não é o mesmo padrão ou o mesmo roteiro. Diferente, absorto, afastado, distante, sempre com esses adjetivos

colocados à prova de que eu nunca quis passar uma má impressão, e por isso esforços colossais pra pôr os pés no chão, *pr'em'fim*, ser agradável viver no normal. Um caos.

XII.

Redemoinho: o senhor sabe — a briga de ventos. O quando um esbarra com outro, e se enrolam, o doido espetáculo.

Riobaldo (ROSA, 2001)

O caos, expressão por mim superestimada, me fez curvar diante de pachorrenta inatividade, de resignado comodismo até que o gira-girar de sua passagem desestruturante fosse momentaneamente interrompida. Tal interrupção se deu em razão de uma inflexão providencial que me ocorreu: a faceta aniquiladora do caos está sustentada sobre uma outra, quase sempre esquecida: aquela, pois, reveladora de que ele, o caos, é aquilo que ainda não é, pois trata-se da aparência primeira a um tempo, informe, ilimitada e indefinida, de algo que está por vir a ser, por vir a existir.

(Roberto 2022)

Ainda não sei se gosto do caos, mas sei que é fundamental.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Roberto. *Veredazinhas eleitas: rasuras lacanianas em Grande sertão: veredas*. Belo Horizonte: Caravana, 2022.

BELCHIOR. *Álbum Alucinação*. 1976. Philips Phonogram.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CARROLL, Lewis. *Alice no País das Maravilhas*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora 34, 2014.

O DIABO NA RUA NO MEIO DO REDEMUNHO. Direção: Bia Lessa. Produção: Globo Filmes. Brasil, 2023. 1 Cinema.

PINO, Claudia Amigo. De um corpo para outro: Roland Barthes e a biografemática. *Criação & Crítica*, n. 17, p. 15-29, dez. 2016. Disponível em: <http://revistas.usp.br/criacaoecritica>. Acesso em 23/08/2024.

RICŒUR, Paul. *Tempo e narrativa I*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Eduardo Simões

É professor do curso de Filosofia da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes) e em Física pela UFT, cursou mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e concluiu estágio pós-doutoral pela Universidade Federal de Minas Gerais. Trabalha com áreas da Filosofia ligadas à Lógica, Filosofia da Filosofia da Física, especialmente Filosofia da Física Quântica, H. Hertz e L. Wittgenstein. É autor dos livros Wittgenstein e o Problema da Verdade (2008), Lógica Formal e Ética (2009), Hertz, Wittgenstein e a Representação do Mundo (2012), A Concepção Física do Mundo: como os seres humanos criam o universo em que vivem (2021), além de um livro na área de Metodologia da Pesquisa intitulado Manual para Normalização de Projetos de Pesquisa, Monografia e Trabalhos Científicos (2014). É coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (mestrado acadêmico) da UFT e líder dos Grupos de Pesquisa Lógica, Linguagem e Ciência e Estudos Filosóficos sobre a Formação Humana cadastrados no CNPq e certificados pela UFT. Em âmbito nacional, é coordenador do GT Filosofia das Ciências Físicas da ANPOF.

Juliana Santana

Doutora em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina, mestre em Estética e filosofia da Arte, licenciada e bacharel em Filosofia pela Universidade Federal do Ouro Preto. Professora do Colegiado de Filosofia, do PPGFil e do PPG Letras da Universidade Federal do Tocantins.

Roberto Amaral

Pós-Doutor em Estudos Literários na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás - UFG, com o ensaio "Veredazinhas eleitas - rasuras lacanianas em Grande sertão: veredas". Doutor em Educação com a tese A teofania em Grande Sertão: Veredas por uma pedagogia dos símbolos, Mestre em Educação Brasileira, com a dissertação A hermenêutica crítica de Paul Ricoeur por uma ampliação do conceito de ideologia em educação e Licenciado em Pedagogia pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás - UFG. É Professor Associado 4 na Universidade Federal do Tocantins - UFT. Professor do Curso de Licenciatura em Filosofia, do Curso de Especialização em Ética e Ensino de Filosofia, do Mestrado Profissional em Filosofia - PROF-FILO e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais-PPGPC da Faculdade de Ciências Sociais - UFG. Áreas de atuação: filosofia e literatura; fundamentos da educação; filosofia e educação; hermenêutica e educação; fenomenologia e educação; imaginário e educação; estética e educação; literatura e

educação; ensino de filosofia; performances culturais; psicanálise lacaniana. Escritor e psicanalista.

