

Morte e Suicídio no *Tractatus de Wittgenstein*

Death and Suicide in Wittgenstein's Tractatus

José Fernando da Silva

Pós-doutorando em Filosofia pela PUC-SP
fernandochoro@yahoo.com.br

Resumo: Este trabalho apresenta o significado que a morte e o suicídio possuem no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Ele postula que, do ponto de vista de um mundo feliz a morte, não é um acontecimento da vida. Ele assume que o suicídio é o maior dos pecados. O suicídio é a absoluta negação da vida.

Palavras-chave: Morte; Suicídio. Mundo feliz. Vida. Ética.

Abstract: *This work presents the meaning of death and suicide in Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus. It postulates that, from the point of view of a happy world, death is not an event of life. It assumes that suicide is the greatest sin. Suicide is the absolute negation of life.*

Key words: *Death. Suicide. Happy world. Life. Ethics.*

Apresentação

O propósito desse artigo é mostrar o modo como o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein articula em seu interior os temas da morte e do suicídio. Para Wittgenstein o esclarecimento do sentido dessas noções no âmbito da vida não era uma questão secundária. É importante lembrar o suicídio de três dos irmãos do jovem Ludwig: Hans, Rudolf e Kurt suicidaram-se, respectivamente, em 1902, 1904 e 1918. Kurt matou-se ao final da Primeira Grande Guerra, quando a tropa que se encontrava sob seu comando não acatou suas ordens. Já as mortes de Hans e Rudolf tiveram uma relação mais estreita com o *fin-de-siècle* vienense. O pai, Karl, grande empresário austríaco do aço, desejava vê-los seguindo uma carreira na indústria, enquanto ambos desejavam dedicar-se às artes, o primeiro à música e o segundo ao teatro (Cf. MONK, 1990, pp. 11-2).

Os suicídios dos dois irmãos mais velhos expressam a tendência da época de vislumbrar na morte a possibilidade real e concreta de se escapar do martírio da vida. Na verdade, a morte e o suicídio foram temas muito visitados pelos intelectuais vienenses em torno de 1900. A ampla decadência que atingiu as várias instâncias da vida habsburguesa a partir de 1848, contribuiu para tornar o tema da morte elemento fundamental na literatura, na pintura e na própria vida de artistas e intelectuais da época. Não fortuitamente nessa época tornou-se comum em Viena a valorização de funerais de grande teatralidade, conhecidos como *Schöne Leich'* (JOHNSTON, 1972, p.166). Nos artistas e intelectuais, o fascínio exercido pela morte revela tons

schopenhauerianos. Embevecidos pela decadência assinalada pelo ritmo frenético da vida moderna e pela prefiguração da alta volubilidade dos valores no novo mundo, eles enxergavam na morte a possibilidade de libertação do profundo sofrimento e vácuo de valores, cuja rápida disseminação então eles pressentiam. Na literatura, Richard Schaukal, Albert Ehenstein, Richard Beer-Hofmann, Joseph Roth, Italo Svevo pertencem à lista de escritores vienenses cujas obras privilegiaram o tema da morte (JOHNSTON, 1972, p. 169-172). Foram, no entanto, Arthur Schnitzler e Hugo von Hofmannsthal os literatos vienenses que mais celebrizaram o tema da morte e a possibilidade de libertação da opressão do mundo. Schnitzler explorou o tema da morte em diversos romances, sempre o entrelaçando com a vida. Em sua obra, deixa transparecer a tese de que “apenas a morte de um amigo causa-nos impacto suficiente para frustrar as pretensões da vida cotidiana” (JOHNSTON, 1972, p. 173). Em relação a Hofmannsthal, tem lugar privilegiado seu romance *Der Tor und der Tod* (1969), texto em que ele privilegia a ideia da morte como algo que aparece como o mais salutar refúgio oferecido pela vida às diversificadas formas de sofrimento que ela própria nos impõe.

Contudo, talvez nenhum fato seja mais significativo para se apreender o relevo que ganhou a morte na Viena *fin-de-siècle* que o alto índice de suicídios ocorridos nos círculos de artistas e intelectuais. A lista inclui desde nomes proeminentes na cultura vienense até nomes de parentes próximos a grandes expoentes desse cenário. Alguns exemplos são: Ludwig Boltzmann, célebre físico vienense que se suicidou em setembro de 1906; Heinrich, filho de Ernst Mach, que se suicidou em 1894; a filha de Gustav Mahler, morta em 1907 após cortar os pulsos; Franz von Hofmannsthal que cometeu suicídio em 1929, e seu pai, Hugo von Hofmannsthal, que morreu de enfarte três dias após a morte de seu filho; Lili, filha de Arthur Schnitzler, que morreu envenenada em 1928 (JOHNSTON, 1972, p. 178-9). Dois suicídios foram particularmente significativos para o ambiente cultural da Viena de 1900: o suicídio do príncipe Rodolfo, em 1881, e o suicídio do jovem filósofo Otto Weininger, em 1903. Este último causou forte impacto na sociedade vienense, chegando inclusive a gerar uma espécie de culto à sua pessoa. O clímax desse culto foi a inspiração de “uma série de suicídios imitativos” (MONK, 1990, p. 20).

A importância que o tema da morte adquiriu na cultura vienense em torno de 1900 e na própria vida de Ludwig Wittgenstein estão presentes no *Tractatus* de Wittgenstein. Eles perpassam a ética, incidindo diretamente nos contornos daquilo que o livro propõe como sendo um mundo feliz. Seguiremos o seguinte roteiro: primeiro apresentaremos as características de um mundo feliz, e em seguida veremos o lugar que a morte e o suicídio ocupam dentro desses contornos.

1

O que Wittgenstein chama de “uma vida feliz” é uma prerrogativa daquele que consegue apreender o mundo como uma totalidade limitada. Somente este sujeito é capaz de viver a vida *como* um presente que se desfruta *no* presente, e por isso possui uma vida feliz. A experiência de se ver o mundo como uma totalidade limitada coincide com a ideia de vivenciá-lo de um ponto de vista da eternidade, reconhecendo-o como uma espécie de dádiva ou graça que recebemos da Vida e que apenas podemos usufruir no tempo presente.

O ponto inicial para compreendermos como se efetiva uma vida feliz reside em nossa capacidade de nos deixarmos inebriar pelo sentimento de espanto diante da existência do mundo e da vida. Para Wittgenstein, quando somos envolvidos pelo sentimento de contemplação do mundo como uma totalidade limitada, percebemos que “o mundo e a vida são um só” (WITTGENSTEIN, 1961, 5.621). Tal sentimento brota quando sentimos *que*, independente do domínio dos fatos que vivenciamos, existe um mundo cuja existência é inexplicável. Esse é o ponto que nos conduz a perceber que também nossa própria vida é algo que não somos capazes de justificar.

Quando contemplamos o mundo de um ponto de vista *sub specie aeternitatis*, descobrimos que ele e tudo que ele abarca, inclusive nossa própria existência, são uma dádiva com que somos agraciados, afinal se não temos como justificá-lo só nos cabe aceitá-lo. Assim, senti-lo como uma totalidade limitada consiste em apreendê-lo como uma dádiva, algo que é *injustificável* e, por esse motivo devemos acolhê-lo como uma *graça* do Destino.

Contemplado de um ponto de vista externo, o mundo, visto como tudo o que é o caso sempre se afigura como algo contingente cuja essência mostra-se como algo inexplicável. Dessa perspectiva, todas as explicações que a ciência elabora sobre os fatos da realidade se revelam sempre periféricas em relação ao cerne da vida. Essas explicações, inevitavelmente, param em algum ponto que está aquém do *sentido* do mundo. Em outras palavras, o discurso científico está necessariamente preso ao *como* (*wie*) o mundo se apresenta factualmente, por isso quando afirmamos “a ciência nos explica o movimento elíptico dos planetas com as três leis de Keppler”, enunciamos uma sentença cuja fragilidade é manifesta a partir de indagações do gênero “por que existem planetas?”, “por que há um céu estrelado e astros no firmamento?” ou ainda “por que os astros no firmamento movimentam-se de acordo com leis precisas?”. As explicações científicas sempre param no âmbito de *como* (*wie*) os fatos se dão, mas não alcançam a perspectiva *que* (*was*) constata que eles ocorrem.

A percepção do mundo e da vida como algo que se coloca num ponto além de toda (contingente) explicação é algo que, segundo Wittgenstein, deveria nos conduzir ao abandono de nossa tendência a valorizar certos acontecimentos em detrimento de outros. Contemplar a vida de um ponto de vista da eternidade mostra-nos que não existe qualquer hierarquia entre os fatos, ou seja, constatamos que no âmbito daquilo que é o caso tudo tem igual importância, pois em tudo o inexplicável revela-se presente. Lembremos que no âmbito dos fatos não há valor, pois estes são o que são e por isso guardam entre si a mesma insignificância. Em suma, se contemplamos o mundo como uma totalidade limitada, todos os acontecimentos guardam a mesma importância, já que olhamos para eles “como sendo igualmente significantes e insignificantes para nós” (BOUVERESSE, 1971, p. 104). Não existe, desse ponto de vista, qualquer hierarquia entre os fatos, ou seja, tudo tem igual significação, pois tudo compartilha do mesmo milagre e enseja a mesma sensação de espanto causada pelo injustificável.

Aquele que consegue sentir o mundo como uma totalidade limitada experimenta uma profunda alegria, algo que ele expressa com frases do gênero “que maravilhoso que as coisas existam” ou “que extraordinário que o mundo exista” (WITTGENSTEIN, 1993, p. 41). Aceitar a vida como uma dádiva é então se contagiar com um sentimento de alegria, de contentamento diante de tudo que é o caso. Em outras palavras, é estar envolto por um sentimento religioso, algo que não se confunde com qualquer prática religiosa convencional.

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

O sujeito solipsista ou metafísico, também chamado de *eu* filosófico, determina com sua vontade os limites da realidade – é ele quem instaura o que as coisas são (incluindo-se todos os signos linguísticos). Ora, o sujeito metafísico é essencialmente um sujeito volitivo (*das wollende Subjekt*) (WITTGENSTEIN, 1984, 04/11/1916). O seu querer instaura as fronteiras do mundo, sem estabelecer qualquer relação particular com o âmbito fenomênico: “a vontade como fenômeno interessa à psicologia” (WITTGENSTEIN, 1961, 6.423). Assim, desejos e manifestações particulares que encontramos no campo empírico não pertencem ao sujeito volitivo, pois fazem parte do sujeito empírico – que, por ser redutível a fatos, simplesmente não existe. Não cabe a atribuição de qualquer experiência volitiva ao sujeito metafísico. Além disso, também o sujeito metafísico (o único que existe) não pode vivenciar nada *no* mundo, já que nas palavras de Wittgenstein, “toda experiência é mundo e não precisa do sujeito. O ato de vontade não é uma experiência (*Alle Erfahrung ist Welt und braucht nicht das Subjekt. Der Willensakt ist keine Erfahrung*)” (WITTGENSTEIN, 1984, 09/11/1916).

Observamos que o que Wittgenstein chama de “ato de vontade” não tem a ver com intencionalidade, mas com ações. De acordo com o filósofo, “o ato de vontade não é a causa da ação, mas a própria ação. Não é possível querer sem fazer (*Man kann nicht wollen, ohne zu tun*)” (04/11/1916). Desse modo, a ação que caracteriza a vontade não é gerada por uma causa anterior, não é um estado de ânimo que tenciona produzir determinado fato. O ato volitivo “é uma tomada de posição do sujeito em relação ao mundo” (WITTGENSTEIN, 1984, 04/11/1916). A vontade de que nos fala Wittgenstein é essencialmente transcendental, uma vez que expressa a postura que o sujeito guarda em relação ao mundo como um todo, ou melhor, a todo o conjunto de acontecimentos que Deus ou o Destino lhe oferece. Assim, existe uma Vontade maior e anterior *que* coincide com o mundo e a vida (é Ela que lhes fornece um sentido). Por isso, quando a vontade do sujeito aceita Deus, ou seja, quando ela se harmoniza com a Vida, aceitando e vivendo com plenitude aquilo que lhe é ofertado, então o sujeito do querer é um sujeito feliz.

Vejamos, então, em que sentido a aceitação do sentido ou da Vontade da vida constitui-se numa forma de renúncia. Segundo Wittgenstein renuncia-se ao querer fenomênico, à disposição de sublinhar fatos e expectativas. A vontade do sujeito pode minguar ou expandir o mundo: quando o sujeito renuncia aos prazeres e sofrimentos que fazem parte da vida e se permite ser conduzido pelo fluxo factual *que* o mundo coloca diante de si, então seu mundo se expande; se, ao contrário, ele reluta em aceitar o que o mundo lhe reserva, optando por selecionar o que vivencia, fixando sua atenção e disposição para vida sobre um conjunto de fatos específicos e limitados, ele assume que seu mundo possui dimensões minguadas. A disposição do sujeito em relação ao mundo faz com que este se torne outro mundo: a despeito do mundo ser um e único, ou seja, independentemente de o mundo ser o primeiro e o último mundo, o mundo do feliz é diferente daquele do infeliz (WITTGENSTEIN, 1961, 6.43). As fronteiras do mundo do homem feliz são nitidamente distintas (contemplam uma maior amplitude) em relação àquelas projetadas pelo sujeito infeliz, ou seja, aquele que reluta em aceitar tudo o que lhe é ofertado pela Vida.

Um autor que nos ajuda a compreender o que Wittgenstein tinha em mente com o ato de renúncia que deve animar o sujeito em sua relação com a Vida é Rabindranath Tagore. Em 1927, o filósofo aceitou discutir o *Tractatus* com os membros do Círculo de Viena, na residência de Moritz Schlick. Foram vários encontros e, em alguns deles, para surpresa de todos, e contrariando todas as expectativas então alimentadas por seus conterrâneos, ele se dedicou a ler a obra poética de Tagore (MONK, 1990, p. 243), indiano, o primeiro não-europeu a ganhar o prêmio Nobel de literatura (em 1913), com seu livro *Gitanjali*. Essa opção *mostra* que Wittgenstein compareceu ao encontro disposto a fornecer aos membros do empirismo lógico um caminho para compreensão do *Tractatus*, considerando que essa senda interpretativa era distinta da chave analítica, exclusivamente voltada para os aspectos positivos da obra que eles então privilegiavam. Infelizmente a perspectiva de leitura do *Tractatus*, então sugerida por Wittgenstein, passou despercebida, não apenas aos olhos de Schlick e seus companheiros, mas também a uma parte substancial de seus futuros comentaristas. Nenhum deles parece ter se dado conta do grau de sintonia que a poesia de Tagore revela com o espírito que anima o *Tractatus*.

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

A liberdade aludida por Tagore é a ausência de partição entre nós e a Unidade da qual tudo emana, núcleo do qual também nós somos partes constitutivas: “a vontade tem de se tornar livre de todas as forças contrárias das paixões e dos desejos;

e então encontramos Deus no ponto em que ele cria” (TAGORE, 2007, p. 125). A liberdade, que ele vislumbra como algo alcançável pela vontade, engendra a ideia de uma abertura para mundo, e manifesta-se quando renunciamos a limitar o horizonte da vida. Para o poeta, “o Ser Supremo vive entregando-se em seu mundo, e eu vivo tornando-o meu” (TAGORE, 2007, p. 101). A renúncia conduz-nos a aceitar a Vida de modo pleno e integral; por meio dela, o mundo expande-se, cresce em suas dimensões. Assim, Tagore reitera essa ideia: “Renunciar. A verdade da vida é a perpétua renúncia. A perfeição disso é a perfeição de nossa existência. [...] E então, nosso trabalho é o processo de nossa renúncia: ele é uno com nossa vida. É como o fluir de um rio que é o próprio rio” (TAGORE, 2007, p. 96). “Renúncia” designa, portanto, um ato de entrega, de harmonia com o fluxo da vida e dos acontecimentos do mundo. Renunciar é, então, aquele tipo de postura capaz de edificar uma vida que se revela acima de qualquer gesto de mesquinhez e egoísmo que possa subtrair as fronteiras do mundo, pois, no ritmo da harmonia “nos sentimos livres da tirania exercida pela carência de sentido das coisas isoladas” (TAGORE, 2007, p. 124).

Em Wittgenstein, “renúncia” possui um sentido que se harmoniza perfeitamente com esse apresentado por Tagore. Na visão do autor do *Tractatus*, não se trata de uma convocação à passividade diante dos fatos. Com ela, o filósofo não nos conclama a uma espécie de não-ação que suspenda nossa interação com as coisas que se apresentam na cotidianidade da vida. Ao contrário, é uma espécie de exortação da Vida, uma alusão a um pleno engajamento com tudo o que o mundo nos reserva. Quando insiste na necessidade da renúncia aos agrados e misérias da vida, Wittgenstein não está solicitando nossa omissão diante dos acontecimentos. Nem o poderia, se postula que ser feliz é viver com dedicação todas as situações ofertadas cotidianamente pelo mundo. A renúncia que ele declara como sendo fundamental para a nossa felicidade é aquela que somos capazes de efetivar diante daqueles acontecimentos que comumente nos excluem da vida *sub specie aeternitatis*. Em outras palavras: a renúncia assinala que não devemos permitir que nossa atenção se fixe sobre um fato ou um conjunto de fatos em detrimento da imensa gama de acontecimentos que a Vida nos dedica. Substancialmente, renunciar consiste em edificar uma vida em que não mais hierarquizamos os fatos. Quando hierarquizamos os fatos, fragmentamos o mundo. Quando destacamos um fato ou conjunto de fatos, rejeitamos a Unidade que tudo abarca. A atitude que Wittgenstein recomenda não é, obviamente, que vivamos simultaneamente todos os fatos, mas que vivamos cada fato que se coloca em nosso horizonte de modo efetivo, ou seja, relacionando-nos com ele de modo a vê-lo não como um fato, mas como um mundo.

Segundo Wittgenstein, a atitude de alguém que edifica uma vida feliz é não se deixar render nem pelas misérias nem pelos prazeres da vida. Ele não está exortando que devemos ser frios diante das tristezas que nos sucedem, mas que devemos vivê-las no momento em que elas ocorrem. Tampouco devemos nos deter nos agrados que a vida nos oferece. Devemos vivê-los, obviamente, mas não reduzir o nosso horizonte à sua realização. Devemos viver os prazeres da vida tão somente no instante presente em que estes ocorrem. Wittgenstein propõe que sejamos capazes de não viver apenas em função dos agrados ou que fuçamos à dor de qualquer vicissitude, ou ainda que permaneçamos presos às grades dessa prisão no fluxo do tempo. Tais atitudes nutrem-se de nossa incapacidade de reconhecer que a vida continua seu fluxo. Em ambos os casos, colocamos a vida em suspenso.

A Vida impõe como condição a todo ser humano que deseja ser feliz que viva a vida *no* presente. Não devemos contemplar as coisas do ponto de vista da temporalidade e da contingência, considerando-as pela maior ou menor importância que possuem momentaneamente em nossas vidas, ou ainda pelo grau de favorecimento ou de ameaça que elas nos representam. Do ponto de vista da eternidade, ao contrário, todas as coisas são importantes, pois todas compartilham a inexplicável aura que o Destino lhes outorga. Além disso, todas são igualmente insignificantes, já que a ocorrência ou não ocorrência de determinado fato não altera que o mundo seja uma totalidade limitada, nem tampouco dissipa nosso espanto diante da maravilha *que* é a existência da vida. Quem vive a vida no presente aceita indistintamente tudo que ela oferece e mantém-se alegre com tudo o que, inexplicavelmente, recebe. Sua existência revela-se uma inquebrantável união com o fluxo do devir que o impregna de diversos modos.

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

2

A estreita relação que se estabelece entre a vida no presente e a possibilidade de se alcançar a felicidade é a chave para que elucidemos o aforismo 6.431 do *Tractatus*. Lemos nesse aforismo que “a morte não é um acontecimento da vida. Não se vive a morte”. Aquele que a teme – por exemplo, de forma crescente na direta proporção do avançar de sua idade – não vive a vida em sua plenitude, não conduz sua existência de um ponto de vista da eternidade, é alguém incapaz de entender o sentido da vida. A esse respeito, Wittgenstein (1984, 08/07/1916) afirma: “Para a vida no presente não há morte. [...] Para viver feliz é necessário que eu esteja em harmonia com o mundo. É bem isto que *quer dizer* ‘ser feliz’. [...] A crença na morte é o melhor signo de uma vida falsa”. A morte é ao mesmo tempo irrelevante e significativa, como qualquer outro fato que nos é ofertado. Temê-la é um modo de negar a Vida, colocando-se numa posição de defesa em relação ao fluxo dos acontecimentos, então prefigurados como algo ameaçador. Ela é, inegavelmente, um acontecimento que a natureza reserva para todos os entes, é algo que nos reservado, portanto não é algo a ser contestado ou temido, mas simplesmente aceito.

Ninguém vivencia a morte; do ponto de vista factual, a morte é tão somente o cessar de nossa existência. Quando Wittgenstein diz que o feliz não vive a morte, ele

não está dizendo que estes “não morrem. Está dizendo que estes não se preocupam com a morte. Eles vivem os dias. Quando lhes chega a morte, eles morrem. E isso é tudo” (BARRETT, 1994, p. 70). Por conseguinte, pensar, temer e tentar protelar o findar de nossa existência é uma forma de não viver. Morrer é tão somente o cessar da vida, e isso pode transcorrer de dois modos distintos: primeiro, é um tipo de acontecimento que assinala o expirar de nossa existência, configurando algo que não vivenciamos, pois assinala o fim de toda experiência sensível; segundo, como todo temor que alimentamos em relação ao futuro, também o temor da morte é uma forma de falta de compreensão do sentido da vida, nesse sentido é também uma das diversas maneiras de não viver, de apequenar os limites de nosso mundo.

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

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

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

O segundo fato diz respeito à própria morte de Wittgenstein. Quando o doutor Bevan lhe contou que teria poucos dias de vida, Wittgenstein exclamou “bom!”. Na véspera de sua morte, pouco antes de perder os sentidos, a senhora Bevan disse-lhe que seus amigos estavam vindo de Londres visitá-lo, ele pediu para lhes dizer “Diga-lhes que tive uma vida maravilhosa!” (MONK, 1990, p. 579).

Ambos os eventos demonstram que Wittgenstein, provavelmente, tenha efetivado a atitude consciente de considerar a morte como um fato insignificante e por esse motivo como algo repleto de significação: este acontecimento se constitui também em mais um entre os infundáveis presentes oferecidos pela Vida.

Tagore pode nos ajudar a compreender o que Wittgenstein tinha em mente a respeito da relação da vida com a morte:

A vida como um todo jamais leva a morte a sério. Ela ri, dança e brinca, constrói, armazena e ama na presença da morte. Apenas quando destacamos um fato individual de morte vemos a sua desolação e ficamos desalentados. Perdemos a visão da totalidade da vida, da qual a morte é apenas uma parte. É como olhar um pedaço de pano a través de um microscópio: ele parece uma

rede – observamos os imensos buracos e trememos em nossa imaginação. Mas a verdade é que a morte não é a realidade última. Ela parece negra, assim como o céu parece azul; mas ela não enegrece a existência, assim como o céu azul não mancha as asas dos pássaros (TAGORE, 1994, p. 48)

3

O problema do suicídio se insere nas reflexões wittgensteiniana a respeito da vida. Se o medo da morte consiste numa forma de não se apropriar das dádivas da vida, então se compreende em que medida o suicídio, nas palavras do filósofo, é o pecado capital: nele, o medo ganha contornos absolutos, anulando por completo toda vontade de viver. É verdade que aquele que vive com medo da morte tem uma existência mesquinha, tímida, infeliz; vive uma vida falsa, porém, ainda que minguada em suas dimensões, ele a vive, inegavelmente. Já a atitude suicida caracteriza a *abolição da vida*. Quem a defende e a concretiza conduz seu estado de medo a um patamar capaz de anular por completo a força vital do existir. Na figura do suicida encontramos a plena oposição ao homem feliz. No suicida encontramos o homem que não é capaz de suportar e conviver com as misérias do mundo. Se o homem feliz não teme e nem se deixar abalar com as vicissitudes negativas com que se defronta em sua existência, o suicida, ao contrário, personifica aquele indivíduo que não suporta a possibilidade da privação das comodidades e os prazeres da vida que antevê e nem tampouco agüenta as diferentes mazelas que lhe são impingidas momentaneamente ou num futuro próximo. Ele não é capaz de dominar sua vontade fenomênica e revela-se “o exemplo mais claro de frustração por não ser capaz de controlar os acontecimentos do mundo, por não ser capaz de adaptar-se às misérias do mundo, por viver no tempo e não no eterno presente” (BARRETT, 1994, p. 92). Dessas considerações, podemos apontar as três possíveis atitudes que podemos ter em relação à Vida:

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

Wittgenstein assume que a vida no “presente – este dom do sentimento de existir que não pode ser recusado, o dom gracioso que a própria vida faz por amor *de si* – não é senão dar ao mundo, de um modo absolutamente original, um contorno, uma amplitude, um volume, uma cor” (AUDI, 1999, p. 128). Dessa ótica, o suicídio

caracteriza-se como o maior dos pecados: com ele se nega à vida qualquer possibilidade de fronteiras ou limites.

Em resumo, o homem feliz é capaz de obedecer ao seguinte imperativo: “para viver feliz é necessário que se esteja em acordo com o mundo. E isto quer dizer ‘seja feliz!’” (WITTGENSTEIN, 1984, 08/07/1916). Ele é capaz de enxergar o milagre da vida e se permitir ser tomado pela imensa alegria que constitui esse espanto, vivendo inebriado por este sentimento. Além disso, ele é capaz de viver a vida exclusivamente *no* presente, abolindo tanto a geração de expectativas futuras quanto o ato de perder-se em lembranças do passado. Por isso é feliz o sujeito que recebe com serenidade todas as vicissitudes com que se depara em sua existência. A vida é para ele um maravilhoso presente ofertado pelo Destino, já que é capaz de renunciar aos agrados e às misérias que a Vida reserva, vivendo-os tão somente no instante em que eles se manifestam. Uma vida feliz é produto de um perfeito estado de harmonia entre o sujeito e o mundo e sua vontade mostra-se envolvida numa relação de unidade com a vontade de Deus. Ser feliz constitui-se numa prerrogativa própria de um sujeito que assume diante da vida determinada atitude, por isso, ser feliz é o produto de uma escolha. Ser um homem feliz expressa a opção daquele que é capaz do pleno *exercício de um querer*, nesse sentido, o homem que se deixa conduzir por sua vontade numérica é feliz. Nessa perspectiva, o sujeito solipsista ou metafísico, também pode ser chamado de sujeito ético, uma vez que é o suporte de todos os valores que ancoram o mundo. A seguir, examinaremos no que consiste efetivamente os contornos da ética que Wittgenstein delineia no *Tractatus*.

A estreita relação que se estabelece entre a vida no presente e a possibilidade de se alcançar a felicidade é a chave para que elucidemos o aforismo 6.431 do *Tractatus*, que aparenta maior dificuldade de compreensão: “a morte não é um acontecimento da vida. Não se vive a morte”. Dessa forma, aquele que a teme – por exemplo, de forma crescente na direta proporção do avançar de sua idade – não vive a vida em sua plenitude, não conduz sua existência de um ponto de vista da eternidade, é alguém que não foi capaz de entender o sentido da vida. A esse respeito, Wittgenstein (1984, 08/07/1916) afirma: “Para a vida no presente não há morte. [...] Para viver feliz é necessário que eu esteja em harmonia com o mundo. É bem isto que *quer dizer* ‘ser feliz’. [...] A crença na morte é o melhor signo de uma vida falsa”. Em outros termos, quem se harmoniza com a Vida aceita os fatos e os vivencia de modo pleno, não teme a morte porque ela simplesmente não existe para ele. Em seu viver só existe a Vida, a plena manifestação do afetivo presente que o espanta no infindável eterno presente. A morte, nesse sentido, é algo irrelevante e ao mesmo tempo significativa, como qualquer outro fato que nos é ofertado. Temê-la é um modo de negar a Vida, de colocar-se numa posição de defesa em relação ao fluxo dos acontecimentos, então prefigurados como algo ameaçador. Ela é, inegavelmente, um acontecimento que a natureza reserva para todos os entes, portanto é algo que o Destino também nos reserva, e que não deve ser contestado ou temido, mas simplesmente aceito.

Ninguém vivencia a morte; do ponto de vista factual, a morte é tão somente o cessar de nossa existência. Quando Wittgenstein diz que o feliz não vive a morte, ele não está dizendo que estes “não morrem. Está dizendo que estes não se preocupam com a morte. Eles vivem os dias. Quando lhes chega a morte, eles morrem. E isso é tudo” (BARRETT, 1994, p. 70). Por conseguinte, pensar, temer e tentar protelar o findar de nossa existência é uma forma de não viver. Morrer é cessar a vida, algo que

ocorre de dois modos distintos: primeiro, é um tipo de acontecimento que assinala o expirar de nossa existência, configurando algo que não vivenciamos, pois assinala o fim de toda experiência sensível; segundo, como todo temor que alimentamos em relação ao futuro, também o temor da morte é uma forma de falta de compreensão do sentido da vida, portanto uma forma de não viver, de colocar a Vida em suspenso, ou seja, de apequenar o mundo.

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

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

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

O segundo fato diz respeito à própria morte de Wittgenstein. Quando o doutor Bevan lhe contou que teria poucos dias de vida, Wittgenstein exclamou “bom!”. Na véspera de sua morte, pouco antes de perder os sentidos, a senhora Bevan disse-lhe que seus amigos estavam se deslocando de Londres para visitá-lo. Então, ele pediu para lhes dizer “Diga-lhes que tive uma vida maravilhosa!” (MONK, 1990, p. 579).

Ambos os eventos demonstram que Wittgenstein, provavelmente, tenha efetivado a atitude consciente de considerar a morte como um fato insignificante e por esse motivo como algo repleto de significação, na medida em que também ele se constitui em mais um entre os infindáveis presentes oferecidos pela Vida.

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

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

Outra questão que Wittgenstein alude quando trata da questão das relações entre a vida e a morte, em especial nos cadernos que precederam o *Tractatus*, é a questão do suicídio. Nos cadernos de rascunho do *Tractatus*, Wittgenstein faz a seguinte observação sobre o suicídio: “Se o suicídio é permitido, então tudo é permitido. Se algo não é permitido, então o suicídio não é permitido. Isso lança uma luz sobre a essência da ética, uma vez que o suicídio é o pecado capital.” (WITTGENSTEIN, 1984, 10/01/1917).

Se o medo da morte consiste numa forma de renunciar-se à dádiva da vida, então se compreende porque o suicídio, nas palavras do filósofo, é o pecado capital: nele, o medo ganha contornos absolutos, anulando por completo toda vontade de viver. É verdade que aquele que vive com medo da morte tem uma existência mesquinha, tímida, infeliz, em outras palavras, vive uma vida falsa. Porém, ainda que minguada em suas dimensões, ele a vive, inegavelmente. No suicida encontramos a plena oposição à ideia de um mundo feliz. No suicida encontramos o homem que não é capaz de suportar e conviver com as misérias do mundo. Se o homem feliz não teme e nem se deixar abalar com as vicissitudes negativas com que se defronta em sua existência, o suicida, ao contrário, personifica aquele indivíduo que não suporta a possibilidade da privação das comodidades e os prazeres da vida que antevê, e nem tampouco agüenta as diferentes mazelas que lhe são impingidas momentaneamente ou num futuro próximo. Ele não é capaz de dominar sua vontade fenomênica e revela-se “o exemplo mais claro de frustração por não ser capaz de controlar os acontecimentos do mundo, por não ser capaz de adaptar-se às misérias do mundo, por viver no tempo e não no eterno presente” (BARRETT, 1994, p. 92). Dessas considerações, podemos apontar três possíveis atitudes em relação à Vida:

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

A atitude suicida caracteriza a *abolição da vida*. Quem a defende e a concretiza conduz seu estado de medo a um patamar capaz de anular por completo a força vital do existir. Por isso, o suicídio assinala a essência da ética: esta consiste na relação do sujeito com a vida e nos limites que ele impõe ao seu mundo. Nas palavras de Wittgenstein (1984, 24/07/1916): “A ética não trata do mundo. Como a lógica, a ética é uma condição do mundo”. A ética, do mesmo modo que a lógica, é transcendental (WITTGENSTEIN, 1961, 6.421), sendo uma condição do mundo. Do mesmo modo que não podemos pensar um mundo ilógico, tampouco podemos viver sem a ética. O sujeito estabelece os contornos e a amplitude de seu mundo, assumindo-

o como pleno ou de dimensões minguadas, mas, inevitavelmente, com fronteiras nítidas. Ocorre que a permissão do suicídio implica a própria abolição da ética e de qualquer sentido à vida. Wittgenstein assume que a vida no “presente – este dom do sentimento de existir que não pode ser recusado, o dom gracioso que a própria vida faz por amor *de si* – não é senão dar ao mundo, de um modo absolutamente original, um contorno, uma amplitude, um volume, uma cor” (AUDI, 1999, p. 128). Dessa ótica, o suicídio caracteriza-se como o maior dos pecados porque com ele é negada à vida toda possibilidade de fronteiras ou limites.

Referências Bibliográficas

- AUDI, Paul. (1999). *Superiorité de l'Étique: de Schopenhauer a Wittgenstein*. Collection Perspective Critique. Paris: Presses Universitaires de France.
- BARRET, Cyril. (1994). *Ética y Creencia Religiosa en Wittgenstein*. Trad. Humberto Marraud González. Madrid: Alianza.
- BOUVERESSE, J. (1971). Wittgenstein: La rime et la raison: science, éthique et esthétique. Paris: Les Edition de Minuit.
- JOHNSTON, William M. (1972). *The Austrian Mind: An intellectual and social history 1848-1938*. Los Angeles: University of California Press.
- MONK, Ray. (1990). *Wittgenstein: The duty of genius*. Vintage: London.
- TAGORE, Rabindranath. (2007). *Meditações*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras.
- _____. (1994). *Sadbana: O caminho da realização*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus.
- WITTGENSTEIN, L. (1993). *Philosophical Occasions: 1912-1951*. Indianapolis: Hackett.
- _____. (1984). *Tagebücher 1914-1916*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.

Endereço / Address

José Fernando da Silva
Av. Roland Garros, 430
Vila Medeiros
São Paulo – SP
02235-000

Data de envio: 03-08-2011
Data de aprovação: 04-01-2012