

Místico *versus* misticismo: Reflexões sobre o místico de Wittgenstein em comparação ao misticismo religioso caracterizado por James

Marciano Adilio Spica*

Resumo: Este trabalho busca fazer algumas especulações a respeito de uma das idéias mais controversas presentes na primeira obra de Wittgenstein, a saber, o místico. Tentaremos elucidar este conceito, comparando-o com o misticismo religioso caracterizado por William James em *As Variedades da experiência religiosa*. Tal comparação se faz necessário, a nosso ver, para que se possa esclarecer algumas peculiaridades do místico tractatiano, desenvolvendo assim, uma percepção mais acurada da importância deste conceito dentro do *Tractatus*. A nosso ver, ele não é um tema gratuito em tal obra, ao contrário, é decorrência lógica do encontro do sujeito volitivo com os limites da linguagem, apresentados através da análise lógica da proposição. Tentaremos, assim, neste trabalho, elucidar como o místico do *Tractatus* se assemelha e difere do misticismo religioso.

Palavras-chave: James; Místico; *Tractatus*; Wittgenstein

Abstract: This work aim make some speculations about one of the most controversial ideas present in the first work of Wittgenstein, namely, the mystical. We try to elucidate this concept, comparing it with the religious mysticism characterized by William James in *The Varieties of Religious Experience*. Such comparison is necessary, in our view, so that we can clarify some peculiarities of the mystic tractatiano, developing a more accurate perception of the importance of this concept in the *Tractatus*. In our view, it is not a free theme in such work, by contrast, is logical consequence of the meeting of the subject to the limits of language, presented through of the logical analysis of the proposition. We try, thus, in this work was to elucidate how the mystic of the *Tractatus* resembles and differs from religious mysticism.

Keywords: James; Mysticism; *Tractatus*; Wittgenstein

1 Considerações preliminares

O presente trabalho tem como objetivo fazer algumas especulações a respeito do místico tractatiano de Wittgenstein. Queremos compreender até que ponto tal conceito, tão discutido na obra do filósofo, se relaciona com o

* Professor adjunto da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná – UNICENTRO.
E-mail: marciano.spica@gmail.com Artigo recebido em 01.03.2010, aprovado em 30.05.2010.

místico religioso. Para cumprirmos esta tarefa, faremos uma aproximação entre as idéias tractatianas e a descrição que William James faz do misticismo religioso. Tal aproximação se justifica por Wittgenstein ter lido *As variedades da experiência religiosa* de William James em 1912, em seu primeiro ano como estudante de filosofia em Cambridge¹, sendo a influência de tal leitura relatada por muito de seus intérpretes².

Para realizarmos este trabalho, apresentaremos, num primeiro momento, as idéias a respeito do místico presentes no *Tractatus*. Depois disso, faremos uma descrição das idéias sobre o misticismo religioso de James presentes em *As variedades da experiência religiosa*. Por último, faremos uma comparação entre o místico tractatiano e a mística religiosa descrita por James.

2 O místico do *Tractatus*

Em nossa concepção, a noção de místico do *Tractatus* está em total sintonia com a diferenciação feita, nesta obra, entre *dizer* e *mostrar*. O místico pertence ao que não pode ser dito, não por acaso, mas porque faz parte do desenrolar de todo *Tractatus*. O místico tractatiano é uma compreensão do mundo como um todo limitado, é a compreensão de que o mundo é mundo, de que há um mundo. E ele só é possível quando as barreiras criadas pela falta de compreensão dos limites da linguagem já estiverem caídas.

Para além da linguagem figurativa, o *Tractatus* nos diz que há algo que não pode ser dito, mas nem por isso deve ser deixado de lado. Já no *Diário Filosófico*, Wittgenstein admite que há na existência do mundo algo de misterioso que caracteriza seu sentido.³ O que há de misterioso no mundo é a impossibilidade de falarmos na sua existência com sentido. Dizer que ‘há mundo’, dizer que ‘há objetos’, dizer que ‘há mundo antes que nada’ é um absurdo do ponto de vista lógico, porém tudo isso se mostra.

¹ Cf. Goodman, 2002.

² Entre eles destacam-se Janik e Toulmim em *La Viena de Wittgenstein*, Paulo Roberto Margutti Pinto em *Iniciação ao Silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein*, Ray Monk em *The Duty of Genius* e Darlei Dall’Agnol em *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*.

³ DF, p. 126.

“Não se pode dizer, ‘há objetos’, como se diria ‘há livros’”⁴. A existência do mundo e da linguagem mostra-se no uso que fazemos da linguagem. A lógica é posterior a existência do mundo. No aforismo 5.552, Wittgenstein afirma: “A lógica é anterior a como é o mundo, mas é posterior a que algo é, que há mundo.” Assim, Wittgenstein determina a inexpressabilidade da existência do mundo.

A existência do mundo já é pressuposto pela lógica e tudo o que pode ser dito através de proposições logicamente construídas já faz parte desta existência. É necessário a existência dele para fazermos qualquer proposição com sentido. Mas tal sentido é independente de como ele esteja. Wittgenstein afirma: “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é”⁵. Se, por um lado, as teorias científicas descrevem todas as possibilidades de *como* o mundo pode ser⁶, por outro, o místico é a percepção de *que* este mundo é. Ele é a intuição de que ele existe. Enquanto teorizamos, cientificamente, não nos apercebemos do mistério que envolve a existência do mundo. Ele nos vem dado e não nos perguntamos sobre sua existência. Poderíamos dizer que, enquanto estamos com um pensamento puramente científico, nos é natural, óbvio, a existência do mundo. Mas, como sujeitos volitivos, seres que damos sentido àquilo que se nos apresenta no mundo limitado, buscamos sempre nos perguntar sobre a existência dele. Nos deparamos com o mundo, com o mistério de sua existência e nos assombamos. Esse assombro diante da existência do mundo é o místico.

Essa idéia fica mais simples se pensarmos da seguinte forma: Cabe à ciência dizer os fatos do mundo com sentido, dizer se uma determinada coisa existe, determinar as diferenças entre uma coisa e outra, representando, dessa forma, como o mundo é. Ao representar o mundo como ele é, a linguagem com sentido acaba mostrando que o mundo existe. Porém, uma sentença do tipo “Existe mundo” é desprovida de qualquer sentido. A ciência não pode figurar uma tal proposição; que existe algo se mostra no uso da linguagem.

Diante disso, o místico aparece como aquilo que se refere ao *que* do mundo. O místico é o espanto, o assombro diante da idéia de que há mundo e de que a expressabilidade de sua existência é totalmente absurda.

⁴ TLP, 4.1272.

⁵ TLP, 6.44.

⁶ Já trarei deste tema em outro trabalho. Veja-se: SPICA, 2007b.

Assim, o filósofo consciente ou o lógico sabe que a existência do mundo está para além de qualquer linguagem com sentido. Podemos dizer *tudo o que há no mundo*, mas *não podemos dizer que há mundo*.

Esta impossibilidade assombra-nos, espanta-nos de maneira indizível. O místico tractatiano se caracteriza por este assombro: “Creio que a melhor forma de descrevê-la é dizer que, quando a tenho, *assombro-me ante a existência do mundo*”⁷. Tal assombro não pode ser entendido do ponto de vista psicológico, no qual, por exemplo, espanto-me perante o tamanho de um cachorro. Este assombro psicológico, como diz Wittgenstein na *Conferência sobre Ética*, vem relacionado a algo, por exemplo, a um certo tamanho normal de um cachorro ao qual estou acostumado ver. O assombro perante a existência do mundo não pode ser relacionado com nada. Ele é único. Toda a tentativa de expressá-lo incorre em absurdo.

A experiência do assombro diante da existência do mundo é uma experiência *par excellence*, única, pessoal e impossível de ser comunicada com sentido. É um assombro do sujeito volitivo diante da factualidade do mundo, diante da existência dele, e da presença de um ‘Eu’ capaz de perceber sua existência. Não posso imaginar o mundo como não existindo assim como não posso imaginar-me não existindo e isso me assombra. Percebo, então, os limites da minha linguagem significativa.⁸ Há um mundo antes que nada, mas isso é totalmente absurdo do ponto de vista da linguagem com sentido. Qualquer pergunta, qualquer tentativa de resposta, acabará em absurdo. “Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder”⁹. A questão sobre a existência do mundo é totalmente absurda por não haver nenhuma resposta que se possa dar a ela. O mundo existe e isso se mostra. Como bem diz Barret, ao comentar o místico tractatiano:

O místico, diferentemente do científico, não tem nada a ver com perguntas e respostas, com exercícios de livro texto. ‘Por que há mundo?’, ‘Qual o significado da vida?’ podem parecer perguntas de livro texto, mas não são. E não são perguntas

⁷ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. In.: Dall’Agnol, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora UNISINOS, 1995. p. 212. Doravante citado CE.

⁸ Cf. Black, 1964. p. 374-375.

⁹ TLP, 6.5.

porque não tem resposta à maneira que as perguntas dos livros como ‘Como os organismos propagam sua espécie? Por que o Planeta Marte se move em uma elipse?’, as têm.¹⁰

Daqui surgem vários problemas levantados pelo *Tractatus* referente ao sentido do mundo e da vida. Daqui, também, surgem vários exemplos que poderíamos dizer serem problemáticos, tanto para a ciência quanto para a filosofia. Na história da filosofia, não faltam ideias tentando explicar a existência do mundo. Uma das mais conhecidas por nós é a tentativa judaico-cristã de relacionar a existência do mundo à bondade de um Deus que, do nada, cria o mundo e nos coloca nele. Por outro lado, há teorias que definem a infinitude do mundo, dizendo que este não tem início nem fim. Porém, a todas estas ideias falta sentido. Sempre que tentam explicá-las utilizam-se da linguagem significativa, mas não percebem que nada do que dizem tem um sentido lógico.

A lógica é posterior à existência do mundo e não podemos sair da linguagem lógica, não podemos explicar aquilo que é anterior à própria lógica. Para falarmos sobre a existência do mundo, teríamos que sair da linguagem, e isso é impossível. Aqui precisamos recordar a ideia de limite da linguagem como limite do próprio mundo. A totalidade do que a linguagem consegue figurar é a totalidade do mundo. Para além disso, nada mais podemos dizer com sentido. O sujeito volitivo, como olho no campo visual, vê até os limites do mundo, porém, nada pode ver para além dos limites. Sabemos que há um mundo, mas nada podemos falar sobre os fundamentos de sua existência. Nada podemos dizer sobre o que há para além dele, se é que existe algo. Assim como o olho no campo visual, o sujeito é sem fim, é sem fronteiras. Ele tudo vê no campo visual. Mas nada vê para além dele.

Ao apresentar tais ‘problemas’ místicos como inefáveis, Wittgenstein parece deixar claro que não os quer negar, apenas entende ser impossível dizê-los com sentido. “O que não pode ser dito não é inefável no sentido de ser também incomunicável ou imperceptível – ele não pode ser expresso pelo sentido de uma proposição significativa”¹¹. Sua inefabilidade

¹⁰ Barrett, 1994.

¹¹ Hacker, When the Whistling had to Stop. In.: Hacker, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p. 151.

não é mutismo, mas um calar-se no sentido de não tomar o discurso religioso, por exemplo, como pleno de significado lógico.

A nosso ver, as reflexões sobre o místico no *Tractatus* visam chamar a atenção da filosofia tradicional que sempre buscou um termo final para as discussões sobre Deus, sobre o sentido da vida e sobre o *que* do mundo. Todas essas questões não são do campo da linguagem significativa. Não cabe a nós afirmarmos e/ou negarmos a existência de um Deus, por exemplo, seja de forma científica, seja de forma filosófica. Não alcançaremos, também, a verdade completa sobre o sentido da vida, pois o sentido da vida não está restrito aos fatos do mundo, mas para além deles. É preciso lembrar aqui que “os fatos fazem parte apenas do problema, não da solução”¹². Os problemas sobre o sentido da vida surgem na nossa vida cotidiana, mas a solução para eles não está nos fatos do mundo, a solução não pertence à ciência. Ao contrário, Wittgenstein afirma: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa”¹³. O desaparecimento dos problemas da vida não é a negação do sentido da vida, mas o cessar da busca por um sentido através de uma linguagem significativa. Por isso, Wittgenstein afirma: “Pensar no sentido da vida é orar”¹⁴. É deixar de lado toda e qualquer busca final, qualquer fundamentação pelo sentido último da vida, sobre Deus, sobre outra vida e ver que o mundo é uma totalidade de fatos, e que nada podemos dizer com sentido sobre o *que* deste mundo. Tudo o que podemos dizer pode ser dito logicamente e não podemos fugir da lógica. Não podemos dizer nada mais nada menos do que o simples *como* do mundo. E este é o *factum* do mundo, do qual não podemos fugir e do qual nada podemos dizer com sentido.

A impossibilidade de dizer o *que* do mundo está longe de ser um problema em Wittgenstein, ao contrário, dar-se conta dessa impossibilidade é a melhor forma de ter uma vida feliz. É assim que podemos entender a sentença 6.45 do *Tractatus* onde Wittgenstein afirma que “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico”.

¹² TLP, 6.4321.

¹³ TLP, 6.52.

¹⁴ DF, p. 126.

Tal afirmação somente pode ser entendida dentro de uma visão total que perpassa o *Tractatus*. Trataremos disso a partir de agora¹⁵.

O *Tractatus* entende o mundo como a totalidade de fatos, fatos estes que ocorrem dentro de um campo de possibilidades que se chama espaço lógico. Todos os fatos possuem igual valor, são contingentes no sentido de que podem ou não ser o caso. Todos os fatos são dentro de um espaço lógico. É preciso lembrar que no mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece, nele não há valor algum¹⁶. E todas as proposições que representam este mundo têm igual valor, a saber, valor nenhum. O mundo é um todo composto de fatos, limitado por eles. No mundo nada é além dos fatos, nada além de um espaço de possibilidades dado pelo espaço lógico. Tudo pode ser de outra forma. Já no *Diário Filosófico*, Wittgenstein afirma: “A coisa vista *sub specie aeternitatis* é a coisa vista na totalidade do espaço lógico”¹⁷. Black¹⁸, ao comentar o místico do *Tractatus*, diz que a visão do mundo como totalidade *limitada* é a intuição de que há algo para além do mundo factual que não pode ser expresso em palavras, este algo é o sentido do mundo, aquilo que tem valor autêntico. No mundo só há fatos e nada de valor, tudo o que tem valor está fora do mundo.

Assim, quando Wittgenstein afirma que o sentimento místico é a intuição do mundo como totalidade limitada, ele não está afirmando algo de metafísico ou extra-linguístico, simplesmente, defende que ver o mundo sob a forma da eternidade é ver o mundo como limitado a fatos. O sujeito que percebe o mundo de um ponto de vista atemporal o está percebendo fora do espaço e do tempo, como a totalidade de possíveis fatos. É a percepção do mundo num espaço de possibilidades onde tudo pode ser de outra forma, mas de outra forma factual. Ver o mundo desta forma é vê-lo sobre a forma da eternidade, além do tempo e do espaço, concebendo-o em sua totalidade.

¹⁵ Para Anscombe, (1967. p. 169), a ideia de mundo como um todo limitado não aparece repentinamente no *Tractatus*, mas já é vista no livro em outras partes como nas proposições iniciais, por exemplo. Concordamos com Anscombe e entendemos que esta visão está intimamente ligada com o todo da primeira obra de Wittgenstein e tem muito a ver com a concepção de Lógica e Linguagem do *Tractatus*.

¹⁶ Cf. TLP, 6.41.

¹⁷ DF, p. 141.

¹⁸ Cf. Black, 1964. p. 173.

Mas isso não é um sentimento que temos como algo momentâneo ou que se faz em mim por obra de um ser qualquer. É um sentimento que surge da compreensão lógica do mundo, da certeza de que o mundo não passa de uma totalidade de fatos, portanto, limitado a fatos. Ver o mundo como limitado é vê-lo através da forma geral da proposição. Tal intuição é mística porque não pode ser dita. Nada do que dissermos sobre esta possível visão do mundo como um todo tem sentido. Nenhuma proposição pode alcançar a totalidade do mundo. Sua totalidade só pode ser alcançada fora dele. É preciso estar no limite do mundo para vê-lo como totalidade e vê-lo como totalidade é desprendê-lo de um determinado momento em um determinado espaço, vendo-o atemporalmente. E isso é mostrado pela linguagem logicamente articulada que tem no seu sentido a ideia de totalidade do mundo. A lógica da linguagem, através da ideia de possibilidade, mostra como o mundo é na totalidade.

Ver o mundo sob a forma da eternidade nos proporciona um afastamento do mundo factual em direção a uma visão de um mundo como um todo. O sujeito percebe, através desta compreensão, que o mundo é composto de fatos que podem ou não acontecer. Estar assim é meramente um fato que poderia ser diferente, é ver o mundo real não como absoluto, mas como um espaço dentro de possibilidades infinitas. Esta visão não é atingida pelo sujeito psicológico, que, como parte do mundo, está no tempo e no espaço de uma vida física, factual. Tal visão do mundo é atingida somente pelo sujeito volitivo, o limite do mundo, que como limite está fora da determinação das formas do pensamento, está fora da factualidade do mundo, apesar de só ser enquanto parte deste mundo.¹⁹

¹⁹ DF, p. 140. É importante ressaltar que a visão do mundo atemporalmente é uma visão própria da intuição artística. O sujeito que vê uma obra de arte a vê de uma forma completa, total, fora de qualquer ligação com um espaço ou com um tempo, puramente por ela mesma. O mundo é visto como um todo. Os fatos particulares estão como um pano de fundo, mas não interessam. O mundo visto sob a forma da eternidade é visto sob a forma do absoluto, das absolutas possibilidades factuais. Não nos interessa mais as referências factuais de um estado de coisa particular. Quando olhamos para uma obra de arte não nos interessa a que ela se refere. Ver a obra de arte é deixar-se transportar para a totalidade presente nela. Se tentarmos nos referir a alguma coisa, estaremos deixando de lado a visão artística e fazendo referências científicas. Por isso, para Wittgenstein, “A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*” (DF, p. 140). Aqui, aparece uma herança schopenhaueriana. Para o autor de *O mundo como vontade e representação*, a visão artística é aquela que vê o mundo sob a forma da eternidade, do eterno presente. Uma tal visão não

Porém, esta visão do mundo *sub specie aeterni* só é possível se estivermos munidos das concepções de que o mundo é um todo limitado e de que a linguagem também o é. Se não for assim, ficaremos sempre tentando ultrapassar os limites da linguagem e deixaremos de contemplar o mundo sob a forma da eternidade. Essa constatação parece mostrar que há uma forte ligação entre as descobertas lógico-linguísticas e as reflexões finais do *Tractatus*. Como coloca João Carlos Salles:

No mundo, dentro do Mundo, tudo é casual, sendo necessária, contudo, sua constituição. Por sua feita, na lógica, onde se enunciam as condições de significação, nada é casual. A experiência da lógica e o sentimento místico coincidem então nesse ver o mundo como uma totalidade limitada por que se aproximam, talvez para a revolta dos infiéis presentes, o inefável, o altíssimo, o sentimento místico, o sujeito metafísico, a lógica, a filosofia. Certamente, não são o mesmo, embora seja inclusive um contra-senso dizê-lo, como também, por exemplo, o seria dizer que uma distinção seja feita sem nenhuma razão para tal; que sejam a mesma a essência da linguagem e a do mundo; que os limites de ambos coincidam; que sejam o mesmo e ambos verdadeiros o solipsismo e o realismo. Dada a experiência para a lógica, com suas exigências, temas assim não são gratuitos. Não sendo o mesmo, situam-se tais temas no alto da escada que ora abandonamos, talvez adivinhando a presença de um certo Deus, a todo instante, na modalização do *Tractatus*...²⁰

Essa passagem de Salles exprime de forma contundente a grande ligação entre todo o *Tractatus* e as sentenças deste livro que falam do místico. Este não surge do nada, não é um tema gratuito, mas o final da escada, onde se deve chegar quando se compreende o *Tractatus*. Não podemos esquecer a grande influência que o autor sofre da obra de Weininger, para o qual havia um dever de ligação entre o moral e o lógico. No *Diário Filosófico*, o autor relata seus questionamentos e dúvidas de como conseguir ligar a lógica com o sentido da vida. Ainda, podemos ver tal

pertence à visão científica do mundo. A arte, em Schopenhauer, abstrai-se do princípio da razão e das formas de conhecimento do sujeito, que são espaço e tempo, além do princípio da razão suficiente. Assim, Schopenhauer insiste em dizer que a arte “para a roda do tempo, para ela, as relações desaparecem; o seu objeto é apenas o essencial, é apenas a idéia” (MVR, p. 194). A arte contempla o objeto sem relações causais, sem relações temporais, sem referências a objetos do mundo; ela o contempla como um todo sem tempo e sem espaço, o contempla no presente infinito.

²⁰ Salles, 2006. p. 118-119.

importância sendo colocada nas conversas com Engelmann. Como relata Monk, a clarificação da ligação entre as primeiras e as últimas sentenças do *Tractatus* era um dos temas em debate entre esses dois autores:

Acho bastante provável que as conversas prolongadas com Engelmann ajudaram Wittgenstein a explicitar as ligações entre as partes mística e lógica de seu livro. É certo que ele discutiu o livro a fundo com Engelmann; as observações sobre o *Tractatus* incluídas em suas memórias deixam claro que ele ficara plenamente convencido de que ‘aqui, lógica e misticismo brotaram da mesma raiz’. O fio central que une lógica e misticismo – a ideia da verdade inefável que, não obstante, se faz manifesta – era um ideia que ocorria naturalmente a Engelmann: ele mais tarde apresentou a Wittgenstein o que ambos consideraram um excelente exemplo, um poema de Uhland chamado ‘Graf Eberdards Weissdorn’²¹.

Até discutimos a noção de místico tractatiano. Mas até que ponto sua visão sobre o místico se aproxima de uma idéia religiosa? Antes de respondermos essa questão, precisamos compreender um pouco as características da mística religiosa e é isso que faremos agora. Somente assim, estaremos preparados para uma reflexão a respeito das distâncias e proximidades entre o místico de Wittgenstein e o misticismo religioso. Diante disso, apresentaremos, a seguir, a descrição de James sobre as experiências místicas.

3 As características da mística religiosa segundo William James

James dedica as conferências XVI e XVII de *As variedades da experiência religiosa* para mostrar algumas características marcantes do misticismo e, principalmente, da consciência em estado místico. Ele apresenta vários exemplos de experiências místicas que vão desde religiões primitivas até visões cristãs e islâmicas de misticismo²². Para ele, o estado de consciência

²¹ Monk, 1995. p. 145

²² Apesar de falar de várias instituições religiosas, é necessário frisar que James não está interessado em estudar a religião institucional em sua obra, mas aquilo que, para ele, está na base de toda instituição religiosa, a saber, o sentimento religioso. Essa idéia, a nosso ver parece ser compartilhada por Wittgenstein não só no *Tractatus*, mas em toda sua vida. Os relatos de Wittgenstein sobre a religiosidade abordam o próprio ato de ter fé e a influência disso na vida de uma pessoa. Para James, para se entender a religião não se deve estar preocupado com o crente comum, “que segue fielmente as práticas religiosas convencionais do seu país, seja ele budista, cristão ou maometano. Sua religião foi feita para ele por outros, comunicado a ele pela tradição, reduzida a formas fixas de imitação e conservada

mística tem quatro características fundamentais, a saber: *Inefabilidade*, *Qualidade noética*, *Transitoriedade* e *Passividade*.

A inefabilidade consiste no fato do estado místico possuir um caráter negativo de desafiar a possibilidade de expressão e inteligibilidade racional. “Para o místico, quase todos conferimos às suas experiências um tratamento igualmente incompetente.”²³ Já a qualidade noética se dá pelo fato de que para aqueles que experimentam tal estado há um conhecimento interior dirigido a uma verdade inalcançável pelo discurso. “São iluminações, revelações, cheias de significado e importância, por mais inarticuladas que continuem sendo; e, via de regra, carregam consigo um senso curioso de autoridade pelo tempo sucessivo.”²⁴ Para James, essas duas primeiras características são as mais nítidas no discurso dos místicos. As outras duas características não são tão nítidas num primeiro relato destas experiências, mas também são de fundamental importância. A transitoriedade se refere ao fato de que tal estado não pode ser sustentado durante muito tempo. Ou seja, tais estados de consciência são passageiros, consistindo numa experiência momentânea de intenso valor. Para exemplificar isso, James cita uma experiência mística vivida por Santa Tereza, onde ela afirma:

Um dia, estando em oração, foi-me concedido perceber, *num instante* (grifo nosso), como todas as coisas são vistas e contidas em Deus. Eu não as percebia em sua forma apropriada e, apesar disso, a visão que eu tinha delas era de uma clareza soberana, e permaneceu vividamente impressa em minha alma. Foi uma das poucas mais extraordinárias que o senhor me conferiu.²⁵

A quarta característica dos estados místicos de consciência é a Passividade. Essa se constitui no fato de durante tal estado, a pessoa sentir que não é sua vontade que está comandando a experiência mística, haveria uma outra vontade, a qual se impôs, que guia tal estado, uma vontade mais

por hábito. Pouco nos aproveitaria estudar essa vida religiosa de segunda mão. Precisamos procurar antes as experiências originais que fixaram padrões para toda a massa de sentimentos sugeridos e de procedimentos imitados.” (James, 1991. p. 18.). Assim, descarta-se o estudo das instituições religiosas como aquelas que nos dariam ou mostrariam o que é a religião e qual seu valor para a vida humana.

²³ James, 1991. p. 238.

²⁴ James, 1991. p. 238.

²⁵ Santa Tereza. *Vie*. Apud. James, 1991. p. 256.

poderosa do que a sua. James não quer dizer com isso que a vontade pessoal não tem nenhum papel no misticismo. É claro que tem, pois como bem colocam alguns manuais de misticismo, existem variadas operações voluntárias preliminares que ajudam a chegar ao estado místico, como, por exemplo, concentração e gestos corporais.

Um ponto essencial nas discussões de James sobre o misticismo é que este não pertence apenas à esfera religiosa. Ou seja, há a possibilidade de se atingir estados místicos de consciência fora da esfera religiosa. Essas experiências não religiosas ocorrem esporadicamente e não são frutos de uma metodologia religiosa. Um dos exemplos citados por James é a sensação de consciência cósmica, uma união entre o indivíduo e o cosmos como um todo que tem como principal característica a capacidade de perceber a ordem do cosmos como um todo. Bucke em seu livro *Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human Mind* diz que:

A principal característica da consciência cósmica é uma consciência do cosmo, isto é, da vida e da ordem do universo. Com a consciência do cosmo ocorre uma iluminação intelectual que, sozinha, colocaria o indivíduo num novo plano de existência – faria dele um quase membro de uma nova espécie. A isto se acrescenta um estado de exaltação, um sentimento indescritível de elevação, júbilo e felicidade, uma aceleração do senso moral, tão notável e mais importante do que o poder intelectual intensificado. Com eles vêem o que podemos denominar sentido de imortalidade, consciência da vida eterna, não a convicção de que ele terá, mas a consciência de que já tem.²⁶

Essa ideia de que o estado místico de consciência não se radica apenas na esfera religiosa é também abordada por Margutti Pinto em *Iniciação ao silêncio* à luz das reflexões de Walter Stace. A experiência mística se caracteriza pela noção de unidade e “não há nada de religioso nessa unidade indiferenciada”. São vários os fatores que fazem com que a experiência mística tome forma religiosa, entre eles, o fato de que tal experiência é um “dissolver-se no infinito da própria individualidade, e o Infinito é associado com Deus.” Além disso, tal experiência é sentida fora do espaço e do tempo, como eterna, e eternidade é característica da divindade e, também, porque tal estado de consciência traz consigo uma paz exaltada, que se identifica com uma paz divina.²⁷

²⁶ James, 1991. p. 249.

²⁷ Cf. Pinto, 1998. p.242.

William James, assim, mostra claramente que as experiências ou estados místicos não são exclusividade de uma ou outra religião, mas perpassam todas as grandes religiões e formam parte fundamental da doutrina destas. Ao se embrenhar nos manuais de misticismo das religiões clássicas, James percebe que em todos eles existem algumas semelhanças que fazem com que possamos caracterizar o místico religioso. Tal estado de consciência, na esfera religiosa, caracteriza-se por uma união indissociável entre o indivíduo e o Absoluto. Neste estágio, o místico se sente no absoluto ou, ao menos, parte do absoluto, sendo um com ele. O absoluto aqui pode ser traduzido como o divino, o ser superior que guia a experiência mística e a vida toda do indivíduo. É uma experiência *sui generis* que ultrapassa a esfera das explicações lógicas e teóricas.

Essa superação de todas as barreiras usuais entre o indivíduo e o Absoluto é a grande consecução mística. Nos estados místicos nos tornamos um com o Absoluto e nos tornamos conscientes da nossa unicidade. Esta é a perene e triunfante tradição mística, escassamente alterada por diferenças de clima ou credo. No Hinduísmo, no Neoplatonismo, no Sufismo, no misticismo cristão, no Whitmanismo, encontramos sempre a mesma nota, de modo que existe a respeito dos pronunciamentos místicos uma eterna unanimidade que deve fazer o crítico deter-se e pensar, e que faz que os clássicos místicos não tenham, como já disse, nem dia de aniversário nem terra natal. Falando perpetuamente da unidade do homem com Deus, o discurso deles precede as línguas e eles não envelhecem.²⁸

A caracterização do místico religioso proposta por James deixa claro o sentido de união com o Absoluto, com aquilo que está fora do tempo e do espaço e que ultrapassa a percepção dos sentidos. Mesmo não se constituindo numa explicação racional-argumentativa, tais estados de consciência têm uma autoridade inexplicável sobre aqueles que a experienciam, guiando suas práticas e fazendo ver o mundo e a vida de uma perspectiva totalmente nova. Por mais que tentemos, segundo James, contrariar com argumentos racionais a experiência mística, o máximo que conseguiremos será aumentar ainda mais a fé daquele que a experienciou. Tais estados, então,

[...] quebram a autoridade da consciência não-mística ou racionalista, que se baseia apenas no intelecto e nos sentidos. Abrem a possibilidade de outras ordens

²⁸ James, 1991. p. 261.

de verdade, nas quais, na medida em que alguma coisa em nós responda vitalmente a elas, possamos continuar livremente a ter fé.”²⁹

Não é a esfera da lógica que comanda a experiência mística religiosa, porém, não se pode dizer que não há nada de racional no rito que leva até a experiência mística. As religiões geralmente possuem manuais e descrições de como é possível chegar a ter uma experiência mística. Porém, a experiência em si foge a toda e qualquer tentativa de explicação através da lógica racional.

4 Místico tractatiano *versus* o misticismo religioso descrito por James

Depois de apresentarmos as principais características do misticismo religioso elaborada por James e também as características do místico tractatiano, restamos fazer um paralelo entre os dois. Faremos isso, comparando cada uma das características da mística religiosa proposta por James, com as características do místico tractatiano. Como vimos, para o autor de *As variedades da experiência religiosa*, o misticismo possui quatro características básicas já explicadas acima, a saber: Inefabilidade, Qualidade Noética, Transitoriedade e Passividade. Estariam elas presentes no místico tractatiano?

É certo que a característica da inefabilidade está presente no místico tractatiano e a expressão 6.522 assume isso: “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico.” O problema que se coloca aqui é em que sentido a inefabilidade do místico tractatiano se parece com a inefabilidade do místico religioso. Este traz a ideia de que a experiência vivida não pode ser comunicada nem transferida a outros, mas sentida diretamente. Só aquele que tem tal experiência sabe o que é tal experiência. A inefabilidade do místico tractatiano, a nosso ver, parece ser um pouco diferente. Ela se refere a impossibilidade da lógica, ética, estética e religião serem postas em palavras significativas. Ou seja, o místico não pode ser dito numa linguagem figurativa, mas, a nosso ver, pode ser expresso de outras formas, como por exemplo, através de gestos, atitudes, poesias e orações. A ética, a estética e a religião se mostram na ação do sujeito volitivo, no modo dele viver. Por não ser uma experiência tipicamente religiosa (no sentido de ser um estado de consciência momentâneo), o místico tractatiano pode ser mostrado, apesar

²⁹ James, 1991. p. 263.

de não poder, em nenhum momento, ser dito. Para Barret o místico não tem um caráter subjetivo, mas pessoal. Aquele que tem tal experiência não

[...] interpreta o que há de um modo que seja ininteligível ou inaceitável para pessoas razoáveis, ainda que a outras coisas possa ter prejuízo. Ainda que alguém não compartilhe sua experiência, e nessa medida não possa entender totalmente do que se está falando, não pode dizer que contradiz algum dado sensorial ou que o que diz é manifestamente contrário a algum dado disponível do tipo que seja.³⁰

Isso também não quer dizer que seja algo objetivo, no sentido de um fato do mundo. O que Barret quer dizer e concordamos é que é possível a compreensão do místico tractatiano através de uma linguagem não figurativa. Poderíamos dizer que o espanto diante da existência do mundo, mesmo que não possa ser provado como uma proposição científica, pode ser transmitido, através de palavras ou ações que demonstrem isso. Não estaremos, dessa forma, relatando um fato, mas conduzindo a uma compreensão do sentimento místico, inexpressável numa linguagem figurativa.

A segunda característica dos estados de consciência mística proposta por James é a qualidade noética. Como vimos, essa característica se refere ao fato da experiência mística dirigir-se ao nosso interior, revelando algo que não é atingido pelo intelecto discursivo. O místico tractatiano parece ao mesmo tempo fugir e permanecer nessa característica. Permanece porque nele também há uma revelação, uma ‘verdade’ inalcançável pelo intelecto discursivo figurativo: a intuição do mundo *sub specie aeterni*, a percepção do mundo como um todo limitado, a percepção dos valores como não pertencentes ao mundo factual, tudo isso não é alcançável pelo discurso figurativo, mas é uma experiência mística. Porém, parece fugir por ser um tipo de experiência diferenciada, fruto de uma percepção intelectual de que a linguagem figurativa tem limites. Parece haver uma preparação para tal experiência, um caminho a percorrer que é a tomada de consciência dos limites da linguagem, tarefa realizada pelo *Tractatus*.

A terceira característica é a Transitoriedade, segundo a qual os estados de consciência mística são rápidos, não se sustentando por muito tempo. Aqui o paralelo com o místico tractatiano, a nosso ver, se torna mais difícil. Em nossa concepção, o místico tractatiano não é um estado de

³⁰ Barrett, 1994. p. 117.

consciência passageiro, mas uma forma de ver e compreender o mundo. Não é somente a intuição do mundo *sub specie aeterni* ou o espanto diante do mundo que constituem o místico, mas também a forma como o sujeito vive essa visão e espanto. O místico tractatiano se constitui num conjunto de atitudes, ações e expressões que não podem ser colocados em palavras significativas.

A quarta e última característica expressa por James é a Passividade, a qual se caracteriza pela vontade do sujeito estar inerte e sendo conduzida por outra vontade durante a experiência mística. Aqui nossa discussão pode se estender um pouco mais, devido as controvérsias sobre o místico tractatiano constituir-se ou não numa espécie de contemplação. Cuter, em seu artigo *A ética do Tractatus*, entende o místico como contemplação que “é, na verdade, uma espécie muito particular de ‘suspensão de juízo’”³¹. Tal suspensão de juízo se daria porque na contemplação mística visariamos a totalidade do espaço lógico e não fatos particulares, os quais são contingentes. Para tal autor, o último aforismo do *Tractatus* é uma admoção para nos afastarmos do discurso filosófico e contemplarmos o espaço lógico de possibilidades. Tal contemplação, para Cuter, garantiria “um acesso silencioso e reverente àquele Bem Supremo que a Filosofia, desde Parmênides, sempre perseguiu”³².

Porém, segundo nossa interpretação da obra de Wittgenstein, a filosofia não fica restrita a uma espécie de atividade contemplativa. A percepção do místico, ao contrário, faz um apelo a uma mudança de vida que não fica restrita apenas à contemplação das possibilidades, mas a uma atitude diante da própria forma de viver no dia-a-dia. Não seria essa uma das justificativas para Wittgenstein abandonar a filosofia e ir dar aulas no interior da Áustria? Abandona-se a tagarelice filosófica para dedicar-se a uma atividade prática. Por outro lado, a percepção dos limites da linguagem e do mundo nos faz também agir diferente, respeitando estes limites e nos impondo o dever de vivermos de acordo com eles. A filosofia, para o *Tractatus*, deve se calar não para se tornar uma espécie de contemplação do mundo por ser incapaz de dar sentido aos signos linguísticos que sempre

³¹ Cuter, 2003. p. 43-58. p. 56. Sobre a ideia de suspensão de juízo, discutiremos na próxima seção. Aqui é preciso, apenas, fazer algumas referências sobre a ideia do limite em relação às ideias de Cuter.

³² Cuter, 2003. p. 43-58. p. 58.

utilizou. O limite proposto pelo *Tractatus* não é um limite que simplesmente exorta a uma contemplação das várias possibilidades do espaço lógico. Ora, a obra de Wittgenstein recusaria toda e qualquer possibilidade de uma religião como ciência, por exemplo. Tal obra separa o que é ciência do que é ética, estética e religião, separa o que é filosofia do que é ciência, e exorta-nos a fazer tal separação, a não confundir uma com outra³³. Isso não é uma simples exortação à contemplação, mas uma admonição a uma tomada de posição frente ao mundo do conhecimento, é uma tomada de posição frente a fatos. Isso é ter claro o que é e o que não é ciência, o que pode e o que não pode ser dito, por exemplo.

O *Tractatus* exorta à clareza quanto aos limites não para que possamos contemplar aquilo que está no limite, mas para agirmos a partir do limite. Ou seja, para que nossa vida como um todo se transforme. Por isso, a ideia de que a vontade não muda o mundo, mas muda o limite do mundo. Ora, quando entendemos o limite, toda nossa vida e nossas ações crescem ou decrescem. Por exemplo, percebemos que há um ponto final na nossa argumentação, na justificação das coisas e precisamos agir a partir disso. Assim, não vemos uma espécie de passividade no místico tractatiano, mas muito mais uma espécie de atitude que guia a própria vontade.

Decorrente disso, faz-se necessário uma breve discussão sobre a relação entre a vida prática e a filosofia da lógica. Ao refletirmos profundamente a ideia de limite proposta pelo *Tractatus*, chega-se à conclusão de que a filosofia da lógica tem primazia enquanto método. Ou seja, o conhecimento especulativo, enquanto método, é o caminho que nos leva aos limites, porém, a busca pelo limite tem um objetivo eminentemente prático, a saber, uma mudança na vida como um todo. É isso que ocorre com o *Tractatus*, a saber: era preciso percorrer um caminho especulativo para se chegar ao limite. Porém, se este caminho não tiver um uso prático de nada adianta. O limite, como descoberta epistemológica, ganha sentido e valor no uso da razão prática, na vida cotidiana, enquanto um limite que precisa ser respeitado.

É interessante perceber que este problema da primazia da prática sobre a razão especulativa ou vice-versa, já está presente na obra crítica de Kant. Para este, a especulação tinha a primazia enquanto método, mas não

³³ Spica, M. A. . Entre o mostrar e o imaginar: reflexões sobre o *Tractatus* e a natureza dos juízos morais. *Kalagatos (UECE)*, v. 4, p. 131-160, 2007.

enquanto uso. A razão especulativa tem em Kant a primazia no que tange a um caminho para o encontro dos princípios *a priori* do conhecimento, mas seu grande sentido se dá no uso prático. A razão especulativa estabelece os domínios *a priori* do conhecimento, mas, por si só, não parece ser suficiente. Para Kant, “todo o interesse é finalmente prático e mesmo a razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático”³⁴. Toda a busca do saber está ligada a uma intenção prática e não meramente teórica. Chegamos ao conceito de liberdade pela razão, o caminho do saber, mas tal conceito só ganha força e significado no uso prático e não na simples razão teórica. Assim, toda busca pelo saber é feito, enquanto método, pela especulação, mas é motivado e tem por fim uma intenção prática.

Por isso, na ligação da razão pura especulativa com a razão pura prática em vista de um conhecimento, o primado pertence à última, pressupondo, porém, que esta união não seja, claro está, contingente e arbitrária, mas fundada *a priori* na própria razão, por conseguinte, necessária³⁵.

Assim, ao que parece, Kant e Wittgenstein estão concordes no que tange a uma primazia da prática à razão especulativa. A última tem primazia única e tão somente enquanto método, caminho para se chegar a determinar os limites da razão e os próprios princípios *a priori* do conhecimento. Mas, as descobertas propostas por este caminho são motivadas e ganham importância na vida prática. Porém, não podemos confundir isso com uma misologia em relação à ciência. Poderia parecer que Wittgenstein está deixando o saber de lado ou em segundo plano. Mas não é isso o que acontece. O detalhe aqui é que o saber só ganha sentido na prática, não que ele não tenha validade. Há, de certa forma, uma união entre a vida prática e a filosofia da lógica. Mas, como este não é o assunto central deste trabalho, não vamos nos alongar mais. Precisamos, agora, voltar falar sobre o místico.

Quando falamos da caracterização da mística religiosa feita por James, além das 4 características acima, mostramos que para ele o misticismo não é somente religioso e que existiria uma espécie de mística chamada consciência cósmica. Diante disso, precisaríamos nos perguntar se o místico tractatiano pode se enquadrar dentro desta concepção mística. Em

³⁴ Kant, 1986. p. 140.

³⁵ Kant, 1986. p. 140.

nossa concepção, é possível percebermos algumas semelhanças entre a visão de mundo *sub specie aeterni*, próprio do místico tractatiano, e o misticismo que James chama consciência cósmica. Vamos falar um pouco sobre isso agora.

Em primeiro lugar, na consciência cósmica do universo há uma percepção da ordem deste³⁶. Nela todas as imperfeições do universo são vistas como partes integrantes dele, formando uma ordem que não é perceptível a quem não experienciou tal estado. O paralelo que gostaria de fazer aqui é com a ideia de que o místico tractatiano é também uma percepção do mundo como um todo limitado a fatos que são como são, que acontecem como acontecem. Aquele que consegue atingir a visão correta do mundo, como visto acima, é feliz e tal felicidade vem de sua intensa certeza da ordem do mundo. Tal sujeito não fica angustiado com os pesares da vida ou com a vida futura, sabe que tudo pode acontecer a ele dentro de um mundo de possibilidades. Ele percebe o mundo como um todo composto de fatos e percebe que sua vontade nada pode fazer para mudar o nexo causal dos fatos. Esta vida é aquela que percebe o mundo através de seu espaço lógico, através das inúmeras possibilidades. Percebe que nada do que deseja no mundo dos fatos vai ser da forma que ele deseja; tudo pode ser totalmente diferente e, se for da forma que ele deseja, é por mero acaso. Vida vivida no presente é sem temor, sem esperança, pois sabe que tudo é uma possibilidade. Porém, isso não significa uma recusa do mundo dos fatos, não quer dizer que o sujeito deixe completamente de lado o que acontece no mundo. Ele não pode sair do mundo, ele faz parte dele; há uma unicidade entre a vida física, corporal, e a vida volitiva. O que acontece é uma nova visão do mundo. Percebe-se os fatos de uma forma diferente, há uma mudança no *como* ver os fatos, no *como* desejar a vida. No *Diário Filosófico*, Wittgenstein deixa isso bem claro ao afirmar: “O importante aqui parece ser *como* se deseja”³⁷. O sujeito feliz é um sujeito que vê o mundo da perspectiva da felicidade, vê que ele é um conjunto de fatos e que todos os seus desejos psicológicos podem ou não se realizar. “O mundo dos felizes é um mundo feliz”³⁸.

³⁶ Cf. James, 1991. p. 249.

³⁷ DF, p. 133.

³⁸ DF, p. 133.

Não são as possibilidades mundanas, ou a compreensão das inúmeras possibilidades de um fato que importa para Wittgenstein. Mas o que é anterior a isso: uma certa atitude que vê todos os fatos como uma possibilidade, uma certa visão completa do mundo. Wittgenstein salienta o *como* desejar as coisas, mas este *como* está numa atitude completa em relação ao mundo e não em fatos particulares. A felicidade do sujeito wittgensteiniano se dá por ele ver que tudo no mundo é fato, é contingente e poderia ser diferente. Ele percebe que não há solução final para os problemas da vida, pois tais problemas não estão no mundo, mas fora dele. Percebe que os fatos são parte do problema, mas, em nenhum momento, o ajudam a resolver tal problema. Enquanto vivermos no mundo factual, sem nos assombrarmos da existência dele, sem nos assombrarmos da ideia de que ele é assim, viveremos infelizes. Porém, no momento em que o ‘milagre’ da visão do mundo sob a forma da eternidade tomar conta de nós, seremos felizes. Esse sujeito percebe que a realidade, que o mundo que o cerca “é sempre um recorte contingente no interior de um espaço de possibilidades que é, por sua vez, absolutamente necessário”³⁹. Uma paz própria da consciência cósmica toma conta do sujeito volitivo. Ele percebe sua unicidade com o mundo, percebe a ordem do universo.

Além dessa ideia de percepção do universo, uma outra característica semelhante com a consciência cósmica é a percepção do sentido da imortalidade. Na consciência cósmica, o sujeito se dá conta de sua eternidade no universo⁴⁰. Essa ideia parece estar, em algum sentido, presente também na noção de visão do mundo sob a forma da eternidade, própria da percepção mística tractatiana. Viver sob a forma da atemporalidade é não se questionar sobre o futuro, sobre a vida ou a morte. Neste momento, o sujeito recusa perguntar-se sobre o problema da vida. Percebe que não há nenhuma resposta que pode ser dada para isso e dissolve o problema da vida, vivendo na felicidade eterna. A única solução para sua vida feliz é aceitar a vida e o mundo, percebendo que não há questão sobre o sentido da vida, o qual é a vida mesma, vivida sob a forma da eternidade. Isso é elucidado por Wittgenstein ao escrever que “Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema”⁴¹. Mas isso não

³⁹ Cuter, 2003. p. 43-58. p. 54.

⁴⁰ Cf. James, 1991. p. 249.

⁴¹ TLP, 6.521.

pode ser dito, isso é uma experiência pessoal. O sujeito aceita a vida como ela é e não a recusa. Por perceber o mundo como um todo de possibilidades, o sujeito deixa de questionar-se sobre o sentido de sua vida e aceita a sua eternidade no presente.

Por fim, uma última aproximação que gostaríamos de fazer é sobre o resultado da experiência cósmica e o resultado do místico tractatiano. Para Bucke⁴², a experiência cósmica traz “uma aceleração do senso moral” e uma mudança da vida. A percepção do mundo *sub specie aeterni* tractatiano, também traz uma mudança na vida daquele que consegue perceber o mundo sob esta forma. Muda-se a percepção do mundo e da vida, começa-se a perceber o mundo e agir nele sob outra perspectiva. A percepção dos limites da linguagem e do mundo nos faz agir diferente, respeitando estes limites e nos impondo o dever de vivermos de acordo com eles. Além disso, há um apuro moral, pois com a visão mística se percebe que a vida corporal, os fatos do mundo, não possuem valor algum, não são bons nem ruins, é preciso que haja a consciência ética para que isso tenha valor.

Para o *Tractatus*, a ética surge da existência do mundo, mas é condição do sentido do mundo. O espanto ético *par excellence*, que revela a existência do mundo, mostra que este é limitado e que há algo além dele que nos deixa preocupados e que é enigmático. Este algo é o sentido do mundo e da vida. Toda vez que tentamos explicar tal sentido, paramos nos limites da linguagem e nos damos conta da impossibilidade de falar sobre questões de valor, apesar de, no mesmo instante, percebermos que há algo mais, algo valioso que não pertence ao mundo. Se não pertence ao mundo, só pode estar no sujeito volitivo. A vontade, enquanto portadora do bem e do mal, é condição do mundo, relaciona-se com a totalidade dos fatos e o percebe dessa forma. Ela está no limite do mundo e, como boa ou má, é constituinte dele.

Pelo que falamos até aqui, poder-se-ia objetar que estamos reduzindo o místico tractatiano a uma experiência de consciência cósmica. Mas não é bem isso que desejamos, estamos apenas mostrando possíveis semelhanças. Há, porém, disparidades: Por exemplo, na consciência cósmica, a experiência da ordem do universo ocorre esporadicamente como uma experiência isolada, sem que haja uma preparação prévia para isso.

⁴² Apud. James, 1991. p. 249

Porém no *Tractatus*, o místico parece surgir de uma preparação feita pelo próprio livro, uma preparação que começa com a exposição da essência lógica do mundo e da linguagem, até o limite destes, perpassando a noção de sujeito volitivo. Só a partir disso é que estaríamos preparados para a percepção mística do mundo. Além disso, o que apresentamos acima são somente semelhanças como se vê na percepção da eternidade do eu na consciência cósmica e da visão sob a forma da eternidade do *Tractatus*. O último não está interessado em defender a imortalidade da alma ou do eu, seu interesse é mostrar uma visão de mundo, enquanto a primeira, perceberia uma ligação entre a eternidade do universo e a eternidade do eu.

Considerações finais

Depois de termos feito uma aproximação entre o místico religioso caracterizado por James e o místico tractatiano e visto que entre eles há semelhanças e disparidades, resta-nos, a final deste trabalho, fazermos algumas ressalvas a respeito desta relação. Uma idéia que precisa ficar bem clara é a de que o místico religioso se caracteriza geralmente por uma união íntima do sujeito com o absoluto e é, segundo James, uma experiência guiada por ritos ou manuais. Até que ponto o místico tractatiano satisfaz essas condições é muito questionável. Em nossa concepção, o próprio *Tractatus* é caminho, uma escada que conduz à percepção do místico, a ver o mundo corretamente. É claro que seria muito perigoso comparar tal obra com um manual de misticismo ou um rito religioso e não é isso que queremos. Porém, caracterizá-la como caminho ou escada que conduz a uma experiência de ver o mundo corretamente, o próprio autor do livro aceitaria, através de suas expressões na sentença 6.54. Talvez, pudéssemos dizer que o místico tractatiano é uma junção de características de mística religiosa e de consciência cósmica. Por um lado, herda da religião a preparação para o estado místico e, por outro, da consciência cósmica, uma visão de mundo sob a forma da eternidade. O *Tractatus* é a preparação que culmina com o sentimento místico da forma lógica do mundo e que propicia ao sujeito uma visão eterna do mundo, uma correta visão deste.

Por fim, é preciso ressaltar que mesmo se disséssemos que a idéia de místico tractatiano tem influência das idéias de James, não se pode dizer que este conceito tractatiano não resguarda uma grande originalidade. Não se pode esquecer que dissemos acima que tal idéia é uma conseqüência da

própria estrutura da obra de Wittgenstein e resultado da análise lógica da linguagem. O místico, aqui, só é possível depois de termos feito o caminho do *Tractatus* que nos leva à percepção dos limites da linguagem e do mundo. Assim, o místico não é uma experiência que surge do nada, mas o resultado lógico da análise da linguagem.

Referências

- ANSCOMBE, G. E. M. *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967.
- ARRINGTON, R. L. Theology as grammar. In.: ADDIS, M & ARRINGTON, R. L. (org). *Wittgenstein an Philosophy of religion*. London and New York: Routledge, 2004
- BAKER, G. P. e HACKER, P. M. S. *An Analytical Comentary on Wittgesntein's Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- BARRETT, C. *Ética y creencia religiosa em Wittgenstein*. Madrid: Alianza editorial, 1994.
- BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. p. 43-58.
- DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3 ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- DALL'AGNOL, D. (Org). *Wittgenstein no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2008.
- GOODMAN, R. B. *Wittgenstein and William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002
- HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- _____. "Was he Trying to Whistle it?" In.: In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, p. 353-389.
- _____. "Philosophy". In.: GLOCK, H., *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. p. 322-347.
- HACKER, P. M. S. When the Whistling had to Stop. In.: Hacker, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. p. 141 – 169. p. 151.
- JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: edições 70, 1986.

- MALCOM, N. *Wittgenstein: a religious point view*. London: Routledge, 1993.
- MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.
- PHILLIPS, D. Z. *Wittgenstein and religion*. New York: St. Martin's Press, 2005.
- PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998.
- _____. "Crítica da Linguagem e misticismo no Tractatus". In.: Revista Portuguesa de Filosofia. v. 58, 2002.
- RAMSEY, F. P., Review of 'Tractatus'. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (orgs.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- SALLES, J. C. Algumas considerações sobre Deus e suas circunstâncias. In.: SALLES, J. C. *O retrato do vermelho e outros ensaios*. Salvador: Quarteto, 2006.
- SPICA, M. A. Entre o mostrar e o imaginar: reflexões sobre o Tractatus e a natureza dos juízos morais. *Kalagatos (UECE)*, v. 4, p. 131-160, 2007.
- _____. A ética do Tractatus e sua relação com a ciência. *Dissertatio (UFPel)*, v. 25, p. 91-113, 2007b.
- STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- WITTGENSTEIN, L. *Diário Filosófico (1914-1916)*. Barcelona: Ariel, 1982.
- _____. *Diários Secretos*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- _____. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.
- _____. *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- _____. *Werkausgabe: (in 8 Bänden)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. p. 361-375.