

KIERKEGAARD E O *TRACTATUS*: UMA BREVE ANÁLISE BIBLIOGRÁFICA

KIERKEGAARD AND *TRACTATUS*: A BRIEF BIBLIOGRAPHIC REVIEW

Wagner de Barros¹

Resumo: O presente trabalho tem o objetivo de expor e problematizar as interpretações de James Conant e Patricia Dip acerca das relações entre Kierkegaard e o *Tractatus*. A presença de Kierkegaard nos manuscritos de Wittgenstein, constatada tanto em *Cultura e Valor* quanto em *Denkbewegungen*, chama a atenção porque apresenta uma proximidade entre duas tradições aparentemente antagônicas: a analítica e a existencial. Nesse contexto, muitos autores buscam identificar elementos comuns capazes de justificar as afirmações de Wittgenstein sobre Kierkegaard.

Palavras-chave: Análise bibliográfica. Kierkegaard. Wittgenstein. Linguagem. Comunicação indireta.

Abstract: The goal of this paper is to expose and problematize the interpretations of James Conant and Patricia Dip about the relations between Kierkegaard and the *Tractatus*. The presence of Kierkegaard in Wittgenstein's manuscripts, noted in *Culture and Value* and *Denkbewegungen*, draws attention because it presents a closeness between two apparently antagonistic traditions: the analytic and the existential. In this context, many authors seek to identify common elements capable of justifying Wittgenstein's statements about Kierkegaard.

Keywords: Bibliographic Review. Kierkegaard. Wittgenstein. Language. Indirect communication.

* * *

1. Introdução

Em uma carta pessoal destinada a Ottoline Morell, Russell tece as seguintes observações sobre Wittgenstein:

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

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Email: wagnerbarro@yahoo.com.br

Russell fica admirado por descobrir que Wittgenstein era um leitor assíduo de autores religiosos. Como seria possível Wittgenstein, um filósofo preocupado com questões lógicas, ter interesse e gostar de autores que discorriam sobre temas considerados inefáveis pelo próprio *Tractatus*?

O espanto de Russell pode ser justificado a partir do momento em as peculiaridades filosóficas de cada autor são examinadas. Enquanto Kierkegaard dirige sua atenção para o problema da existência e se opõe à filosofia especulativa que insere a existência dentro de uma lógica imanente do pensamento especulativo, o *Tractatus* está ocupado com a Lógica e o sentido proposicional. Um dos seus principais objetivos é desfazer falsos problemas ocasionados pelo mau uso da linguagem. De um lado, Kierkegaard influenciou diretamente o “existencialismo francês”, a analítica existencial de Heidegger e até mesmo a dialética negativa de Adorno. Já por outro lado, o *Tractatus* foi considerado uma das obras fundamentais para o positivismo lógico. Rudd resume essa oposição:

Ele [Kierkegaard] parece pertencer, não à tradição analítica, mas à sua principal rival do século vinte – a tradição da filosofia continental, ou a família de tradições (fenomenologia, existencialismo, hermenêutica, pós-modernista, etc) e ao pensamento religioso. Nem seu estilo literário complexo, nem seus objetivos religiosos finais ou suas preocupações com questões existenciais, parecem recomendá-lo a corrente principal da tradição analítica, com sua auto-imagem científica, a impessoalidade do estilo e a orientação geralmente secular (RUDD, 2013, p. 485)²

Para essa interpretação, Wittgenstein pertenceria a uma tradição mais “analítica”. No *Tractatus*, o autor enfatiza que a filosofia tem como principal objetivo a elucidação lógica dos pensamentos, “tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 177). Assim, filosofia significa análise da linguagem e uma atividade, não mais a elaboração de novas doutrinas que visam explicar o mundo. Ainda no *Tractatus*, nota-se que a linguagem só é capaz de representar algo se o enunciado possuir sentido. O sentido de uma proposição consiste em suas possibilidades de verdade e falsidade. Uma proposição afirmativa figura a existência de um estado de coisa, enquanto a negativa representa a inexistência. Enquanto uma proposição verdadeira diz o que o mundo é, a proposição falsa é uma proposição que figura a existência ou inexistência de estados de

² Cf. também Cavell (1964, p.947-8)

coisas, mas que não condiz com a realidade. O sentido da proposição não depende da efetividade de sua figuração (ser verdadeira ou falsa), mas de sua possibilidade (poder ser verdadeira ou falsa). Um enunciado metafísico é contrassensual porque não pode ser verdadeiro ou falso, ele não respeita o princípio da bipolaridade. O mesmo ocorre com as proposições éticas, uma vez que o valor é investigado como universal e não relativo. De acordo com Wittgenstein, portanto, só é possível falar sobre fatos no mundo e qualquer tentativa de discorrer sobre o não factual, como a metafísica, estética e ética, resulta em contrassensos.

O *Tractatus* foi um texto debatido exaustivamente pelo Círculo de Viena e tomado praticamente como um guia, não só por conta da negação da metafísica ou oposição a qualquer pensamento especulativo, mas por apresentar uma concepção de mundo que é redutível a fatos, além de afirmar que qualquer proposição com sentido é capaz de ser verificada. O Círculo de Viena não admite um “enigma do mundo”, ambiguidades ou problemas insolúveis. Tal como no *Tractatus*, o movimento defende que os pensamentos devem ser claros e que as questões obscuras são falsos problemas. No manifesto *A concepção científica do mundo – o Círculo de Viena* é declarado que o principal método é o método da análise lógica, fazendo assim uma referência indireta às ideias do *Tractatus*:

Caso o metafísico ou o teólogo queiram manter uma roupagem linguística habitual, devem ter claro e reconhecer nitidamente que não realizam descrições, mas expressões, que não produzem teoria, isto é, comunicação de conhecimento, mas poesia ou mito. Se um místico afirma ter vivências que se situam sobre ou para além de todos os conceitos, não se poderá contestá-lo, mas ele não pode falar sobre isso, pois falar significa apreender conceitos, reduzir a fatos cientificamente articuláveis. (CARNAP et al, 1986, p. 11)

Nesse contexto, parece existir um abismo que separa Kierkegaard e Wittgenstein, pois Kierkegaard é exatamente aquele “teólogo” ou “metafísico” que discorre sobre a fé, a subjetividade e o indivíduo. Os textos kierkegaardianos trazem temas que seriam considerados inefáveis pelo *Tractatus* e as obras de Kierkegaard estariam mais perto da literatura do que da filosofia, uma vez que suas proposições não passariam de contrassensos.

Mas se o *Tractatus* desconsidera a significatividade de enunciados ético-religiosos, ele também se distancia de uma “visão científica do mundo”. Em *Observações sobre o “Ramo de ouro” de Frazer*, por exemplo, Wittgenstein critica severamente

Frazer por compreender os rituais como ciência equivocada, ou seja, por apresentar uma explicação científica dos rituais mágicos³. Se Wittgenstein rejeita a concepção de Frazer, é porque o filósofo defende que magia e religião não podem ser consideradas nem verdadeiras, nem falsas, pois elas não são figurações de fatos: “O batismo como lavagem. – Um erro se produz, antes de tudo, quando a magia é interpretada cientificamente” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 196). O autor não almeja reduzir toda a realidade a uma explicação científica do mundo, ao contrário, ele reconhece que o mais importante reside exatamente naquilo que a linguagem não é capaz de representar. Para Wittgenstein, o ético-religioso é fundamental e por isso foge de toda tentativa de teorização. Assim, aquele abismo entre Wittgenstein e Kierkegaard talvez tenha sido criado por uma falsa compreensão do *Tractatus*, uma leitura que se deteve apenas na parte lógica.

O presente artigo visa analisar a leitura de James Conant e Patricia Dip acerca das relações entre Kierkegaard e o *Tractatus*. Em um primeiro momento, será apresentada a concepção de Conant segundo a qual Kierkegaard e Wittgenstein compartilham a mesma concepção de autoria filosófica. Conant assume que Kierkegaard e Wittgenstein eliminam qualquer possibilidade de comunicar algo “além do dizível”. O objetivo será exibir os argumentos principais utilizados pelo autor para, em seguida, realizar uma breve crítica de sua interpretação.

Diferente de Conant, Patricia Dip afirma que não existe nenhuma relação filosófica consistente entre os dois pensadores. Para Dip, enquanto Kierkegaard busca validar a comunicação do ético-religioso, as teses do *Tractatus* resultam em um niilismo ético. Por esse motivo, sua abordagem é o tema da segunda seção do trabalho.

Percebe-se que a divergência entre Conant e Dip reside principalmente na interpretação da possibilidade de se comunicar o ético-religioso em Kierkegaard. Desta forma, será necessário realizar uma breve exposição do tema da comunicação, presente

³ Apesar de *Observações sobre o “Ramo de ouro” de Frazer* ser considerado um texto do período intermediário, ela trazer importantes contribuições para compreender o problema da ética e do religioso esboçado já na primeira obra de Wittgenstein. Nesse texto, o autor faz objeções a Frazer por desconsiderar a validade não só dos rituais mágicos, como também sua narrativa e forma de explicação. Para Wittgenstein, o erro de Frazer seria considerar a magia e religião como uma forma de ciência “primitiva”: “A apresentação que faz Frazer das concepções mágicas e religiosas dos homens é insatisfatória: ela faz com que essas concepções apareçam como *erros*. Estava então Agostinho errado quando invocava a Deus em cada página das *Confissões*? Entretanto – pode-se dizer – se ele não estava errado, então quem estava era o santo budista – ou outro qualquer – cuja religião expressa concepções completamente diferentes. Mas *nenhum* deles estava errado. Exceto quando afirmava uma teoria.” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 192-3).

em *Pós Escrito*. Também será questionada uma possível forma de comunicação ético-religiosa no *Tractatus*, um tipo de comunicação que não diz, mas que mostra o ético. Por fim, a última parte do trabalho, além de contrapor brevemente as leituras de Conant e Dip, apresentará indicações para se pensar uma nova abordagem acerca das relações entre Kierkegaard e o *Tractatus*.

2. A proposta de James Conant

James Conant parte do texto *Pós Escrito*, redigido pelo pseudônimo kierkegaardiano Climacus, e do *Tractatus*, de Wittgenstein, para estabelecer um ponto de contato entre os dois filósofos. Nestas obras, Kierkegaard e Wittgenstein compartilhariam uma concepção de autoria filosófica semelhante: a atividade filosófica não consistiria em explicar o que é inconcebível, mas em demarcar a fronteira onde o que é inconcebível começa. Ambos os pensadores estariam próximos por buscarem corrigir a ilusão de que é possível dar sentido para algo que não pode ser expresso:

A suposição orientadora do *Pós Escrito* e o *Tractatus* é que o filósofo (tipicamente) sofre de uma ilusão do entendimento, de uma projeção do sentido ilusório para uma (pseudo-) proposição que carece de um sentido (claro). A tarefa, portanto, não é refutar o que ele pensa, mas mostrar para ele que não existe nada do que ele mesmo imagina estar pensando. (CONANT, 1993, p. 217)

De acordo com Conant, Kierkegaard e Wittgenstein se aproximam mais por tentarem dissipar a ilusão de que há um sentido ou uma verdade inacessível pelo discurso significativo do que propriamente por um compartilhamento de proposições filosóficas. Os dois filósofos não desenvolveriam nenhuma nova filosofia, eles não almejavam apresentar novas abordagens sobre um determinado problema, mas sim eliminar a ilusão de tentar dizer o que não se pode dizer. Kierkegaard e Wittgenstein visariam curar a filosofia de uma doença que consiste em discorrer sobre aquilo que está além do domínio da linguagem, como as verdades religiosas, éticas ou metafísicas.

É possível questionar a afirmação de Conant de que Kierkegaard e Wittgenstein não propõem ou desenvolvem uma teoria. Primeiramente, no caso Kierkegaard, nota-se que o pseudônimo kierkegaardiano Climacus admite que a única forma possível de comunicação ético-religiosa seria por meio da comunicação indireta. Em *Pós Escrito*, o autor pretende demonstrar que, quando as verdades religiosas são tratadas de forma

especulativa ou como questão de saber, sua atmosfera é modificada, criando assim uma falsa interpretação. Para Climacus, o problema da verdade religiosa não é resolvido na esfera da objetividade, mas sim na esfera subjetiva. Além de fazer inúmeras afirmações, Climacus também se coloca diante de questões filosóficas tradicionais, como a verdade enquanto adequação, o Eu absoluto e a possibilidade de um sistema da efetividade/existência. Nesse sentido, a leitura de Conant parece ser falsificada, pois Climacus está propondo um novo pensamento.

No caso de Wittgenstein, várias teses são apresentadas pelo autor no *Tractatus*. Por exemplo, o filósofo diz que os objetos são a substância do mundo⁴ e que os nomes, em uma proposição, substituem os objetos⁵. Também descobrimos que, no mundo, os objetos estão concatenados entre si, formando estados de coisas⁶. Mas para que a linguagem represente o mundo, não é condição suficiente os nomes representarem os objetos, ela precisa ainda ter a mesma forma que o mundo: “2.161 Na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 145). Uma das principais teses do *Tractatus* afirma que mundo e linguagem compartilham a mesma forma e é ela que permite a figuração da realidade. Sem o isomorfismo entre linguagem e mundo, nenhuma figuração seria possível e a linguagem não seria capaz de figurar a realidade. Assim, nota-se que, caso essas teses sejam desconsideradas, então a própria concepção de linguagem defendida pelo *Tractatus* deverá ser descartada.

Conant é consciente dessas objeções e destaca que, apesar de ser possível encontrar argumentos e teses afirmadas no decorrer tanto do *Pós Escrito* quanto do *Tractatus*, como a natureza das verdades religiosas ou o espaço lógico, ambas as obras se autorevogam no final. Climacus, nas últimas páginas do texto, observa: “[...] o que eu escrevo contém o aviso de que tudo deve ser compreendido de tal modo que venha a ser revogado” (KIERKEGAARD, 2016, p. 335) e Wittgenstein, no aforismo 6.54, também “nega” o conteúdo do próprio livro, uma vez que reconhece suas afirmações como contrassensos:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas

⁴ “2.021 Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos” (WITTGENSTEIN, 2001, p. 139).

⁵ “3.22 O nome substitui, na proposição, o objeto” (idem, p. 151).

⁶ “2.03 No estado de coisas os objetos se concatenam, como os elos de uma corrente” (idem, p. 141)

– por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). (WITTGENSTEIN, 2001, p. 281)

Na leitura de Conant, a autorevogação adquire importância maior do que as teses apresentadas pelos filósofos durante suas exposições. Para o autor, se Climacus desenvolve considerações conceituais e teóricas sobre a fé religiosa, essas ponderações não deveriam ser levadas a sério, pois o próprio Climacus declara ser ele próprio um humorista. Nesta interpretação, toda afirmação filosófica contida em *Pós Escrito* não seria nada mais do que uma expressão de humor cujo objeto é ridicularizar qualquer tipo de tentativa de teorização do cristianismo. Por essa razão, Conant considera que *Pós Escrito* “representa uma *reductio ad absurdum* elaborada do projeto filosófico de esclarecimento e exposição do que o Cristianismo deve ser” (CONANT, 1993, p. 207). Climacus não estaria preocupado em apresentar uma nova filosofia do cristianismo, mas sim expor que a tentativa de teorizar a fé religiosa causa apenas ilusões.

Para demonstrar que Wittgenstein não desenvolve nenhuma teoria, Conant distingue as proposições contrasensuais do *Tractatus* e aquelas que indicam como ler a obra. As proposições que falam sobre o espaço lógico, propriedades internas dos objetos ou mesmo a forma lógica da proposição seriam contrasensuais. Já em outros momentos, Wittgenstein estaria indicando o leitor como ler seu texto:

A distinção implícita estabelecida na seção 6.54 do *Tractatus* entre entender as proposições no livro (que não somos autorizados a fazer) e entender o autor do livro (que somos autorizados a fazer) depende desta ideia de que, embora não possamos entender o que um enunciado contrasensual diz, nós podemos entender o enunciante – i.é, entrar no ponto de vista a partir do qual este amostra de contrassenso parece dizer algo (CONANT, 1993, p.218)

Assim, quando o *Tractatus* postula proposições “metafísicas”, ele estaria dizendo algo contrasensual. As proposições não conteriam qualquer conteúdo, não haveria ali nenhuma verdade infável para ser mostrada. Por outro lado, essas proposições são capazes de dizer algo: que os enunciados de Wittgenstein não possuem sentido. Deste modo, compreender o *Tractatus* não seria compreender o sentido de suas proposições, senão compreender que Wittgenstein está dizendo algo que foge do campo significativo. A atenção se volta não para o conteúdo das proposições, mas para quem as profere. A dúvida que surge agora é a seguinte: por que Wittgenstein escreveria intencionalmente proposições contrasensuais?

Segundo Conant, o livro simula uma filosofia no sentido tradicional e que é possível enunciar verdades inefáveis. Se o livro está dominado inicialmente pela ilusão de que é possível enunciar verdades inefáveis, entender a obra é entrar nessa ilusão para excluí-la. Essa seria a terapia resultante do *Tractatus* e seu papel ético de dissipar ilusões. Para Conant, ao final do *Tractatus*, o leitor adquire a consciência da ilusão da tentativa de expressar algo sobre o Absoluto ou o incondicional. Conseqüentemente, ele evitará dar sentido para algo que está além dos limites da linguagem. Do mesmo modo que, na filosofia de Kant, a razão tem a tendência de ir além dos seus limites, Conant considera que, para Wittgenstein, é a imaginação que cria a ilusão de que proposições contrassensuais são capazes de revelar algo (CONANT, 1993, p. 217-8). O objetivo do *Tractatus* seria dissipar essa tendência que permanece na filosofia. Ao assumir primeiramente uma postura metafísica, cabe reconhecer as proposições como contrassensos, exibindo assim a ilusão inicial.

Embora a interpretação de Conant ofereça bons elementos para se pensar a relação entre Kierkegaard e Wittgenstein, ela apresenta problemas. De um lado, por exemplo, Conant invalida as afirmações filosóficas de Climacus ao destacar que o pseudônimo é um autor irônico e que utiliza o humor. Por outro lado, Conant toma a autorevogação de *Pós Escrito* seriamente. Ora, por que a própria autorevogação não é vista como irônica e não é desconsiderada, tal como as outras partes do livro? Caso a afirmação segundo a qual Climacus é um autor irônico fosse levada até as últimas conseqüências, então qualquer afirmação sobre as intenções de *Pós Escrito* seria invalidada, uma vez que tudo seria ironia⁷. Para tentar evitar esse obstáculo, Conant classifica algumas passagens de *Pós Escrito* como irônicas, contrapondo-as a outros trechos onde Climacus ensinaria como o leitor a ler a obra, falando, portanto *seriamente*, como é o caso da autorevogação apresentada no *Adendo*. Isto implica em admitir que em alguns momentos Climacus é irônico e em outros não. Mas por que o *Adendo* não seria também irônico? Schönbaumsfeld comenta o dilema enfrentado pela interpretação de Conant:

Ou as “estruturas” nos oferecem a direção de como ler a obra e assim não são irônicas, então Climacus deve ser tomado como dizendo coisas que Conant considera que ele revogará depois; ou as estruturas também são irônicas, caso em que não é claro como elas poderiam funcionar como “estruturas”, desde que elas não são capazes de

⁷ C.f Evans (2004, p.78)

oferecer nenhum critério pelo qual é possível distinguir o que Climacus procura dizer e o que não passa de contrassenso. (SCHÖNBAUMSFELD, 2007, p. 124)

Se a divisão entre as passagens que Climacus ensina como deve ser lido e aquelas que não dizem nada é arbitrária, o mesmo pode ser afirmado sobre distinção realizada por Conant entre as proposições que indicam como ler o *Tractatus* e aquelas que não possuem conteúdo significativo. Novamente Scömbaunfeld observa:

É curioso que Wittgenstein diga em 6.54 “minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos [...]” em vez de dizer, como seria mais apropriado segundo a leitura de Conant: “*algumas* ou a *maioria* da minhas proposições elucidam dessa maneira”, ou, em vez disso, “minhas proposições, exceto as 3.332 - 3.326, 4 - 4.003, 4.111 - 4.112, 6.53 - 6.54 – elucidam dessa maneira” (SCHONBAUMSFELD, 2007, p. 94)

Ainda que Conant negue a distinção entre contrassensos simples e contrassensos reveladores, ele estabelece uma divisão entre as proposições: enquanto algumas não dizem nada, outras indicam como ler a obra. Com efeito, nota-se a exigência de justificar por que algumas proposições devem ser levadas a sério e outras não. É interessante destacar que, além do prefácio e a parte final do livro, Conant insere passagens que se encontram no meio da obra, como a afirmação de Wittgenstein segundo a qual a filosofia é uma atividade. Conant utiliza essa passagem para reforçar o argumento de que Wittgenstein não tem o objetivo de desenvolver uma teoria e que sua intenção é dissipar ilusões⁸.

Por fim, se Conant assume que o *Tractatus* não admite qualquer tipo de “verdade inefável”, é preciso ressaltar que essa afirmação só é válida caso se parta da própria teoria da figuração apresentada por Wittgenstein. Do contrário, Conant deverá admitir uma concepção de linguagem não defendida pelo próprio *Tractatus*. Se a linguagem é uma figuração de fatos, então os fatos devem ser passíveis de figuração e,

⁸ A crítica de Hacker destinada à Cora Diamond também poderia ser aplicada à leitura de Conant: “they rightly take seriously the preface to the book and the notorious concluding remarks. But they surprisingly disregard the fact that in the preface Wittgenstein speaks of *the thoughts* expressed in the book, asserts that their *truth* is ‘unassailable and definitive’, and expresses the belief that he has found, ‘on all essential points, the final solution of the problems’. This is problematic, since ‘the frame’ was supposed to be taken literally and not ‘dialectically’ or ‘ironically’. [...] they are methodologically inconsistent, (a) Apart from the ‘frame’, Diamond and Conant implicitly exempt *Tractatus* 4.126–4.1272, 5.473 and 5.4733 from condemnation as nonsense, since these are the passages upon which their argument depends, which distinguish formal concepts from concepts proper, equate formal concepts with variables in order to show that one cannot say that, e.g. ‘There are objects’, and which explain that ‘Socrates is identical’ is a possible proposition.”(HACKER, 2000, p. 360)

consequentemente, possuir propriedades internas, assim como deve haver um espaço lógico. É exatamente por pressupor aquilo que está além dos limites da linguagem – no caso, a teoria da afiguração – que se pode afirmar que a linguagem não é capaz de figurar o que se situa além dos seus limites. A ironia do livro consiste então no fato de que a obra só pode ser revogada se aceitarmos tudo o que ela *afirma*, algo que Conant não admite.

Os esforços de Conant em estabelecer um ponto de contato entre Kierkegaard e Wittgenstein merecem reconhecimento. Todavia, sua leitura acaba por ignorar uma parte considerável das contribuições desses filósofos. Climacus não é contra tentar dizer o inefável, mas em transformar a fé ou as verdades religiosas em um problema objetivo. Wittgenstein, do mesmo modo, não é contra os enunciados ético-religiosos, apenas defende que tais enunciados não são figurações da realidade e não possuem sentido.⁹

3. A proposta de Patricia Dip

Enquanto o trabalho de Conant visa apresentar os elementos comuns entre Kierkegaard e Wittgenstein, expondo assim uma conexão entre os filósofos, Patricia Dip defenderá que não é possível estabelecer nenhuma relação consistente entre eles. Segundo a autora, ainda que Kierkegaard e Wittgenstein possuam o mesmo pressuposto metodológico de origem kantiana, ou seja, ambos partem da distinção entre a esfera valorativa e factual, as consequências de cada pensamento seriam diferentes, principalmente quando se pensa a possibilidade de uma comunicação ética.

Quando se lê o *Tractatus*, nota-se que a ética não pode ser abarcada pelo discurso proposicional significativo porque ela lida com valores. O discurso ético é contrassensual porque ele não pode ser falsificado. Enquanto os fatos do mundo são contingentes e são passíveis de falsificação, os valores éticos são incondicionais. Ainda de acordo com o *Tractatus*, para que uma proposição tenha sentido, ela deve respeitar o princípio de bipolaridade, ou seja, uma proposição deve ser verdadeira *ou* falsa. O sentido de uma proposição reside em sua possibilidade de verdade e falsidade que, por sua vez, está inscrita naquilo que Wittgenstein chama de *espaço lógico*. Toda proposição é considerada uma afiguração de um estado de coisas que está circunscrito

⁹ Entre os trabalhos que criticam a interpretação que Conant faz sobre o ponto de contato entre Kierkegaard e Wittgenstein, pode-se citar Lippit; Hutto(1998), Evans (2004), Schömbaunfeld (2007), Turnbull (2012) e Ule (2014).

dentro desse espaço. Quando uma proposição é verdadeira, uma região do espaço lógico é efetivada, ou então, apenas uma possibilidade dentre outras foi realizada. Mas uma proposição falsa também diz algo sobre o mundo. A proposição apresenta algo como real, algo que *poderia* ser verdadeiro ou falso. Uma proposição ética, no entanto, é uma proposição fora do espaço lógico. Valores não são estados de coisas, uma proposição ética não figura uma conexão possível entre objetos. Ela não pode ser falsificada porque um enunciado ético pretende ser absoluto e incondicional, ou seja, o discurso ético se dirige para a realidade.

Seguindo o raciocínio do *Tractatus*, poder-se-ia então afirmar que uma teoria ética estaria fadada ao fracasso já no seu começo, pois, ao utilizar a linguagem, os valores seriam considerados como estados de coisas, isto é, os valores estariam dentro do mundo e, assim, não poderiam ser absolutos, uma vez que deixariam de ser valores. Por essas razões, Patricia Dip conclui não ser possível manter a expressividade do ético sem negar a própria teoria da afiguração:

Para o primeiro Wittgenstein, dizer algo com sentido sobre a ética supõe o abandono de sua própria teoria representativa. No contexto do *Tractatus*, não é possível fazer isso. Sobre a ética não se pode falar e qualquer tentativa de falar sobre a ética está condenada ao fracasso do “contrassenso”. A possibilidade de construir um discurso significativo sobre a ética implica em ou abandonar o *Tractatus*, ou “se calar”. (DIP, 2003, p. 14)

De acordo com Dip, a única opção para a ética seria ficar no silêncio, ou melhor, excluí-la totalmente do discurso, uma vez que a própria concepção de linguagem impede que o ético seja objeto do enunciado significativo. Nesse ponto, Wittgenstein se distanciaria de Kierkegaard: enquanto Wittgenstein elimina qualquer conteúdo positivo do ético, Kierkegaard buscaria uma positividade na ética:

A diferença para com Kierkegaard reside em que este último deseja, apesar de compreender a contradição implícita que ela supõe, comunicar algo positivo, ou em outros termos, substantivar a ética. (DIP, 2003, p.16).

Diferente de Wittgenstein, Kierkegaard reconheceria a validade do discurso objetivo que versa sobre a ética. O ético, enquanto universal, seria objeto do discurso. O que não pode ser expresso é o ético enquanto a efetivação de valores na existência do

indivíduo. Dip afirma que o ético, como *realização* ou efetivação daquilo que foi dito, não pode ser comunicado porque depende da escolha individual:

O “ético” pode ser pensado e comunicado enquanto “universal” que define todo ser humano. O que não se pode comunicar é a forma que o ético adquire em cada caso individual, pois a exigência de orientar a existência em torno de um fim que outorgue a continuidade da mesma, “a tarefa”, só pode ser descoberta pelo existente “pessoalmente”, dado que se baseia na noção de “interesse”, que é de caráter pessoal (DIP, 2003, p. 27- grifos nossos)

Nesse momento, a exposição de Dip pode parecer confusa. De um lado, como é evidente na citação anterior, a autora admite uma comunicação ética em Kierkegaard, ainda que o ético seja compreendido como universal. Por outro lado, ela também defende que a *efetivação* do ético, ou a forma que o ético assume na existência singular do indivíduo, é inefável¹⁰. Porém, ainda que exista essa parte inefável do ético, que é a sua efetivação, a comunicação pode ainda estimular essa realização e será este o papel da comunicação ética.

Para Dip, a comunicação indireta ou a comunicação ético-religiosa parte de um princípio “maiêutico”. O ético já se encontraria no indivíduo e a comunicação indireta provocaria o receptor a encontrar suas próprias respostas, ela buscaria “tirar do indivíduo o que já está nele previamente” (DIP, 2003, p. 22). O ético exigiria a apropriação subjetiva, uma verdade que é assumida apaixonadamente pelo indivíduo em sua existência concreta. A tarefa do discurso ético seria, então, estimular a *realização*, provocar o indivíduo a efetivar o ético em sua existência. Nesse contexto, os próprios pseudônimos kierkegaardianos seriam vistos como um modo de comunicação indireta ou ética, uma vez que eles não teriam o objetivo de oferecer respostas ou conclusões, mas estimular o leitor. Consta-se, desta forma, que a comunicação indireta não se basearia em uma concepção de linguagem figurativa ou representativa cujo objetivo seria apresentar conceitualmente ou de modo teórico o dever ético. Ela também não seria uma comunicação que pretende apresentar um objeto passível de conhecimento.

Diante do que foi exposto, percebe-se que, enquanto a linguagem, em Wittgenstein, seria restrita a uma linguagem figurativa do mundo factual, a comunicação indireta em Kierkegaard buscaria abarcar também a esfera valorativa sem

¹⁰ É esse último ponto que leva a autora a afirmar que Kierkegaard e Wittgenstein compartilham apenas a “concepção geral da incomunicabilidade do ético” (DIP, 2003, p. 25).

reduzi-la a um enunciado descritivo¹¹. Assim, se Kierkegaard compartilha com Wittgenstein a rejeição de que os valores ético-religiosos possam ser tratados de forma objetiva, a diferença residiria no fato de que Kierkegaard tem a intenção de penetrar na realidade existencial pela linguagem e comunicar as significações do ético-religioso que se encontram na esfera existencial. Nas palavras da autora: “enquanto o primeiro Wittgenstein nos abandona em um tipo de niilismo moral, Kierkegaard pretende expressar indiretamente o significado do ético” (2003, p. 28).

Pode-se, no entanto, questionar a leitura de Dip no que diz respeito à possibilidade da comunicação ética em Kierkegaard. Para o filósofo, o homem ético-religioso não pode se expressar. Ele não pode porque sabe que não deve e ele não pode porque se o fizer, deixará de ser ético. A dimensão ético-religiosa da existência é inefável e tentar exteriorizá-la resulta em uma contradição ou pecado. É importante destacar os exemplos dados por Kierkegaard, como Sócrates e Lessing, figuras que não se revelam objetivamente, são ocultas ou silenciosas; elas sequer professam uma ética universal. Os personagens ético-religiosos são aqueles que exatamente se ocultam, não falam diretamente. Não seria exatamente essa a proposta do *Tractatus*, isto é, silenciar-se no que diz respeito ao ético? Neste momento, as leituras de Conant e Dip se distanciam.

Partindo da interpretação de Conant, conclui-se que a única alternativa para o ético é calar-se. Assim, o discurso empregado por Sócrates e Lessing não transmitiria nada, não apresentaria nenhum conteúdo ético nem estimularia o interlocutor. Já a leitura de Dip difere daquela assumida por Conant porque não reduz as reflexões kierkegaardianas sobre o ético ao *dizer* do *Tractatus*. Para Dip, embora o ético não seja possível de ser comunicado *diretamente*, ele encontraria sua expressão na forma *indireta*. Se existe o silêncio, o silêncio é um silêncio diante da linguagem concebida como figuração e representação. Enquanto, para Conant, só a comunicação direta é reconhecida como válida - pois o que é dito é dito diretamente e se existe alguma comunicação indireta, ou seu conteúdo pode ser traduzido diretamente, ou não diz nada - , Dip assume não só a incapacidade de traduzir a linguagem indireta para a direta, como também defende uma comunicação não representativa. Assim, apesar de nenhum conteúdo objetivo ser apreendido por meio das palavras de Sócrates ou Lessing, algo é

¹¹ Nessa mesma linha, encontra-se Fahrenbach (1992) e Clair (1997)

comunicado, mas é comunicado indiretamente e então o silêncio passa a ser *significativo*.

4. Breve observação sobre a expressividade do ético-religioso

Em *Pós Escrito*, Climacus estabelece uma cisão entre abstração do pensamento e existência. Enquanto o pensamento abstrato se volta para a possibilidade, a existência diz respeito ao efetivo. Segundo o pseudônimo, a partir do momento em que a existência é pensada, ela se transforma em algo diferente do que é:

A abstração lida com a possibilidade e a realidade efetiva, mas sua concepção de realidade efetiva é uma falsa reprodução, pois o âmbito não é a realidade efetiva, mas sim da possibilidade. Só pela superação da realidade efetiva a abstração consegue agarrá-la, mas superá-la é, justamente, transformá-la em possibilidade. (KIERKEGAARD, 2016, p. 27-8)¹².

A inefabilidade do ético terá como fundamento a separação entre a esfera da possibilidade e a esfera da efetividade. Isto porque Climacus identificará o *ético* como pertencente ao efetivo ou à existência:

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

Enquanto para a especulação e para a abstração a possibilidade é superior à efetividade, uma vez que o objetivo é determinar a essência de determinado ser, o ético assume o efetivo como superior ao possível. A ética, para Climacus, não visa

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

compreender a essência do bem, mas que o bem seja realizado na existência do indivíduo, isto é, que o valor se concretize e se torne efetivo. Em *Pós Escrito*, a ética é avaliada sempre em relação à existência do indivíduo em sua singularidade, ou então, a ética é compreendida como realização da existência singular. Climacus não pensa a ética enquanto norma objetiva ou geral, mas enquanto vida ética ou a dimensão subjetiva.

A partir do momento em que o ético se torna objeto do discurso objetivo, que é a esfera da possibilidade, ele é alterado e se transforma em algo diferente do que é. Não existe um conteúdo ético capaz de ser contemplado exteriormente porque o ético exige exatamente uma relação subjetiva. Climacus rejeita qualquer possibilidade de comunicação direta do ético porque ele compreende a comunicação direta como uma comunicação objetiva que visa apresentar um conteúdo de forma exterior, neutra, independente da subjetividade do comunicador e do receptor. Para o ético, no entanto, a subjetividade é fundamental, o sujeito não pode ser indiferente, pois o ético deve ser efetivado na existência individual. Assim, se a comunicação direta é a única forma de comunicação, então o ético realmente não pode ser comunicado. Querer comunicar diretamente o ético-religioso implicaria em cometer uma confusão: transportar a efetividade para dentro da possibilidade. A confusão resultante da tentativa de comunicar diretamente o ético-religioso apresenta a inadequação entre a forma da comunicação para com a natureza do conteúdo comunicado. O texto *Pós Escrito* também não oferece a possibilidade de pensar a ética como um conhecimento universal ou como algo que possa ser comunicado, porque o ético repousa na existência individual – ou efetividade – incomunicável. Schwab sintetiza:

De nenhum modo a efetividade existencial se deixa comunicar. A incomensurabilidade da existência para o pensar é marcada de forma mais clara mediante a divisão de esfera entre efetividade e possibilidade (possibilidade de pensar) do que na diferença entre pensar subjetivo e objetivo. [...] A efetividade existencial enquanto tal escapa da comunicação, ela é uma constante falta [Austehende] e aponta para o limite do dizível. (SCHWAB, 2012, p. 140)

Climacus não modifica as bases do discurso direto para que este possa se adequar ao ético-religioso, ele não quer estabelecer a efetividade dentro do reino da possibilidade do puro pensar. Nesse aspecto, a interpretação de Conant está correta quando destaca que a comunicação indireta não é capaz de comunicar nada. Pela

perspectiva do *discurso direto*, as verdades religiosas não são capazes de serem expressas. Janik e Toulmin também afirmam: “Nos termos de uma descrição factual, a verdade subjetiva – a verdade que é vida, a verdade moral – é incomunicável.”(JANIK; TOULMIN, 1997, p. 206). Diante disto, percebe-se que o filósofo que rejeita qualquer tentativa de comunicar o ético diretamente não cometeria nenhum erro, uma vez que ele não transformaria o ético em um objeto de conhecimento ou especulação.

É preciso ressaltar, porém, que Climacus não restringe a reflexão sobre a comunicação à comunicação direta. Para trazer o ético para o campo do discurso e não cometer confusões será necessário pensar uma comunicação que não busque inserir a efetividade dentro da possibilidade. É neste sentido que a comunicação indireta será desenvolvida. A comunicação indireta não procura trazer o ético-religioso para o campo do dizível seguindo um modelo objetivo representacional. A expressão do ético religioso, objeto da comunicação indireta, é uma expressão não representacional, não objetiva, “não-comunicação” direta, enfim, ela não tenta representar nada. Ela comunica sem comunicar (diretamente), sem apresentar um objeto capaz de ser contemplado. Na comunicação indireta, a subjetividade do receptor será exigida e o conteúdo não será neutro ou desinteressado. A comunicação indireta é a única forma de comunicação capaz de trazer o ético para o campo da expressão sem alterar a sua natureza. Mas e o *Tractatus*? Seria possível encontrar na obra uma forma de comunicação ético-religiosa?

Embora Wittgenstein dedique apenas alguns aforismos para o ético, ele próprio confessa que existe, no *Tractatus*, uma parte substancial sobre a ética que não seria dita. Para o filósofo, Lógica e Ética são indissociáveis. Quando ele fala sobre a Lógica, ele também fala sobre o ético, mas “indiretamente”. Como o *Tractatus* diria algo ético de forma indireta? Margutti Pinto oferece uma boa pista:

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

Essas observações permitem pensar que o *Tractatus* lida com a ética de *modo indireto* sem recorrer à linguagem figurativa. O ético-religioso possuiria um conteúdo que se mostra ou que não se diz, semelhante ao místico: “6.522 Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico.” (WITTGENSTEIN, 2011 p. 281). Esse mostrar é resultado do fracasso de uma linguagem figurativa que visa discorrer sobre o ético que, por

natureza, é inefável. A linguagem tenta figurar o ético, mas fracassa e é nesse fracasso que o ético se revela. O Tractatus porta em si a derrota de toda e qualquer tentativa de dizer o indizível; ele mesmo é o reconhecimento da falha “necessária” da linguagem representativa, uma falha que faz emergir ético. Quando a linguagem diz, ela se distancia do ético, ela é impelida. Consciente desse contramovimento, ela se autorevoga. A falha da representação deixa de ser algo negativo e, assim, passa a mostrar que o ético não faz parte da esfera dos fatos¹³.

Wittgenstein não nega a existência dos valores e do místico, apenas nega que eles possam ser figurados pela linguagem. Se eles não podem ser ditos e se eles existem, a única forma de contato seria mediante o mostrar: “Não se pode levar os homens ao bem; apenas se lhes pode indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora do âmbito dos fatos” (WITTGENSTEIN, 2011, p. 15). Seguindo as teses do *Tractatus*, o mostrar não é linguagem, uma vez que a linguagem é aquilo que figura a realidade. De forma análoga ao pensamento de Kierkegaard, o conteúdo deste mostrar não poderia ser traduzido para a linguagem do “dizer”, o que implica também a intransitividade entre o discurso ético e a linguagem figurativa.

5. Considerações finais

Diante do que foi apresentado até agora, pode-se afirmar que, se a interpretação de Conant acerta ao afirmar que o discurso ético religioso não diz nada, sua leitura encontra problemas exatamente por limitar a comunicação ao discurso direto. *Diretamente*, as verdades valorativas não são ditas, mas há o recurso *indireto*, não figurativo, uma comunicação que não é capaz de ser traduzida para a linguagem direta. Essa é a perspectiva explorada por Dip. O aparente contraste entre Conant e Dip surge por causa de duas perspectivas diferentes sobre o mesmo tema. Caso se adote única e exclusivamente o ponto de vista da “objetividade”, do “direto”, o ético residirá no silêncio para Kierkegaard. Porém, existe ainda outra possibilidade de se pensar a comunicação ou linguagem. Nessa nova elaboração, a linguagem não tem como referência um objeto passível de representação e contemplação. Nesse aspecto, o ético

¹³ Em 4.022, Wittgenstein afirma: “A proposição *mostra* seu sentido. A proposição *mostra* como estão as coisas *se* for verdadeira. E *diz que* estão assim” (WITTGENSTEIN, 2001, p.169). Diferente do “mostrar” da proposição, o ético não revelaria como as coisas estão no mundo, mas se dirigiria para o próprio sentido do mundo. Infelizmente, não é possível se aprofundar nessas questões, pois além de explicar em que medida o “mostrar ético” se diferencia do “mostrar” de uma proposição, seria necessário explicar a ética como pertencente ao sujeito metafísico, assim como entender a relação entre a ética e o místico.

encontra um espaço para ser comunicado, mas a comunicação deixará de ser representativa. Conant se restringe ao ponto de vista da comunicação direta, já Dip faz uma análise partindo do ponto de vista de uma linguagem não representativa, porém exclui Wittgenstein dessa perspectiva e acaba por concluir que não há nenhuma forma de expressão para o ético no *Tractatus*¹⁴. No entanto, também é possível considerar o “discurso ético” como um uso da linguagem não representativo, mas “mostrativo”, na obra de Wittgenstein.

Ao avaliar as interpretações de Conant e Dip, nota-se que, se Conant não admite a existência de verdades inefáveis e se Dip considera que o *Tractatus* cai em um “nihilismo moral”, é porque ambos os autores ignoram o uso da linguagem sem a função da representação ou figuração. A linguagem pode *apresentar*, haveria no *Tractatus* uma “função indireta”. Nesse contexto, Kierkegaard e Wittgenstein não estariam tão distante. Holmer comenta:

Assim, aquelas citações de sua carta e do *Tractatus* não são apenas a admissão de um tipo de indireção – algo que não pode ser afirmado, porém estar indizivelmente presente – mas obrigam alguém a esclarecer exatamente quando e por qual razão nós poderíamos dizer que a comunicação é indireta. Wittgenstein pensava que a linguagem às vezes mostrava para você algo que, estritamente falando não era, e não poderia, ser dito. (HOLMER, 2012, p. 8)

Assim posto, pode-se concluir que tanto a comunicação indireta quanto o *Tractatus* conteriam um determinado tipo de silêncio que seria uma não comunicação objetiva/figurativa capaz de mostrar algo. Esse algo, porém, não poderia ser traduzido para a linguagem figurativa ou direta, ele não seria objeto da comunicação enquanto representação.

Referências

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

¹⁴ É por interpretar de forma diferente o conceito de comunicação indireta que a leitura de Dip e Conant se tornam incompatíveis. Quando Conant destaca que, se a comunicação indireta comunicasse algo, esse algo também deveria ser comunicado diretamente, ele parte da concepção de comunicação indireta desenvolvida em *Ponto de Vista explicativo da minha obra como escritor*, texto em que Kierkegaard não estabelece um abismo entre as duas formas de comunicação. Patricia Dip, ao contrário, recorre à *Dialética da comunicação ético e ético-religiosa*, obra em que Kierkegaard enfatiza a possibilidade de uma comunicação de poder (comunicação indireta) não redutível a uma comunicação de saber (comunicação direta).

- CAVELL, S. Existentialism and Analytical Philosophy. In: *Daedalus*, vol. 93, n. 3, 1964. p. 946-97.
- CLAIR, A. *Kierkegaard: penser le singulier*. Paris: Les Editions du Cerf, 1993.
- CONANT, J. Kierkegaard, Wittgenstein and Nonsense. In: COHEN, T; GUYER, P; PUTNAM, H. (edit). *Pursuits of Reason*. Lubbock: Texas Tech University Press, 1993. p. 195-224.
- DIP, Patricia. Ética y sinsentido. Kierkegaard y Wittgenstein. In : *Topicos*, n. 24, 2003. p. 9 – 29.
- EVANS, C. S. The Role of Irony in Kierkegaard's *Philosophical Fragments*. In: SCHULZ, H. et al. (edit). *Kierkegaard Studies Yearbook*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2004. p. 63-79.
- FAHRENBACH, H. Grenzen der Sprache und indirekte Mitteilung: Wittgenstein und Kierkegaard über den philosophischen Umgang mit existentiellen (ethischen und religiösen) Fragen. In *Wittgenstein Studies*, vol 2, 1997. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/520/> acessado em: 30 de abril de 2016.
- HACKER. Was he trying to whistle it? In: CRARY, A; READ, R (Org.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000. p. 353 - 388.
- HOLMER, P. L. *Communicating the Faith Indirectly: Selected Sermons, Addresses, and Prayers*. Cambridge: James Clarke & Co, 2013.
- JANIK, A; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Petrópolis : Editora Vozes, 2010.
- _____. On my work as author. In: KIERKEGAARD, Soren. *The point of View*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- _____. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. v. 1.
- _____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016. v. 2.
- LIPPIT, J; HUTTO, D. Making sense of Nonsense: Kierkegaard and Wittgenstein. In: *Proceedings of the Aristotelian Society*, n. 98, vol. 3, 1998. p.263–286.
- MALIK, H.C. *Receiving Søren Kierkegaard: The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington: Catholic University of America Press, 1997.
- MARGUTTI PINTO, P. R. O *Tractatus* como obra de iniciação. In: *Filosofia Unisinos*, Unisinos , vol. 5, n. 8, jan. /jun.2004. pp. 81-104.
- RUDD, A. Kierkegaard, Wittgenstein and the Wittgensteinian Tradition. In: LIPPIT, J; PATTISON, G. [edit]. *The Oxford Handbook of Kierkegaard*. Reino Unido: Oxford University Press, 2013.
- RUSSELL, Bertrand. *The Selected Letters of Bertrand Russell: The Public Years, 1914–1970*. Griffin. London: Routledge, 2001.
- SCHÖNBAUMSFELD, Genia. *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*. Nova York: Oxford Press, 2007.
- SCHULZ, Heiko. *Aneignung und Reflexion: Studien zur Rezeption Søren Kierkegaards*. Berlin/Boston : De Gruyter, 2011.
- SCHWAB, Phillip. *Der Rückstoß der Methode: Kierkegaard und die indirekte Mitteilung*. Berlin / Boston: De Gruyter, 2012.
- TURNBULL, J. Kierkegaard, Wittgenstein, and Conant's Conceptual Confusion. In: *Kierkegaard Studies Yearbook*, 2012. p. 337-366.
- ULE, A.: Wittgenstein and Kierkegaard in and on Paradox. In: *Filozofia*, vol. 69, n. 4, 2014. p. 451-457.
- WITTGENSTEIN, L. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 2000.

- _____. *Denkbewegungen*: Tabebücher 1930-2/1936-7. (normalisierte Fassung).
Insbruck: Haymon Verlag, 1997.
- _____. Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer. In: *Revista Ad Verbum*. n.2,
2007. p. 186-231
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

Recebido em: 03/02/2018

Aprovado em: 05/06/2018