

**Universidade Federal de Santa Catarina**  
**Centro de Filosofia e Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Mestrado**

**Dissertação de Mestrado**  
**A Tarefa Ético-pedagógica da Filosofia no**  
***Tractatus Logico-Philosophicus***

**Autora: Janyne Sattler**  
**Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol**

**Florianópolis, novembro de 2006**

**Janyne Sattler**

**A Tarefa Ético-pedagógica da Filosofia no**  
***Tractatus Logico-Philosophicus***

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Mestrado – Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol.

**Florianópolis**

**2006**

**Resumo:** Este trabalho tem como proposta pensar a tarefa da filosofia, tal como pretendida por Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus*, como uma tarefa que possui uma finalidade ética e pedagógica para além da sua finalidade lógica de clarificação da linguagem. Isto significa atribuir-lhe uma duplicidade de etapas – negativa e positiva – que pode ser baseada e que está de acordo com a distinção fundamental da obra entre o dizer e o mostrar. A etapa negativa se realiza dentro das condições impostas à linguagem para sua significatividade, ou seja, como crítica da linguagem, restringindo o âmbito daquilo que pode ser dito às proposições empírico-científicas. Tudo aquilo que fica para o outro lado – para o âmbito do mostrável – é o que perfaz a etapa positiva da tarefa: o seu sentido ético é dado como *vivência ética*, algo que, então, não pode ser dito, mas apenas corretamente vivido. E é porque esta vivência encerra uma normatividade que a tarefa exigirá também a sua finalidade pedagógica: a tarefa da filosofia é a de levar à vivência de uma felicidade estoicamente qualificada; a de ensinar a vivê-la; ou, o que dá no mesmo, a de ensinar a sua atitude positiva ela mesma.

**Abstract:** This work proposes to think the task of philosophy, such as intended by Wittgenstein in the *Tractatus Logico-Philosophicus*, as a task which has an ethical and pedagogical end besides its logical one, that of clarification of language. This means to confer to it a kind of duplicity of stages – a negative and a positive one – which could be based on and which is in accordance with a fundamental distinction between saying and showing. The negative stage takes place inside the conditions imposed on the language on behalf of its meaningfulness, that is, as critique of language, restricting the scope of what can be said to scientific-empirical propositions. Everything that stays in the other side – in the scope of showing – is what fulfils the positive stage of the task: its ethical sense is given as *ethical living*, something that can never be said, but just correctly lived. And it is because this living contains a normativity that the task will also demand its pedagogical end: the task of philosophy is to lead to the living of a happiness stoically qualified; is to teach to live it; or, it's all the same, to teach to have its positive attitude itself.

## Agradecimentos

Agradeço, em primeiro lugar, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela possibilidade de aprimoramento filosófico e concretização deste trabalho.

Ao Cnpq pelo suporte dado desde o início dos meus estudos, ainda com o programa de bolsas de Iniciação Científica e, posteriormente, com a bolsa de mestrado no curso de pós-graduação.

Ao Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol, meu orientador, pela paciência, atenção, incentivo, compreensão e confiança infindáveis. Sou-lhe grata por todo o tempo a mim dedicado e pela amizade construída ao longo dos últimos anos.

Ao Prof. Dr. Alessandro Pinzani, por todos os incentivos já recebidos e pela amizade indubitável.

Aos membros participantes do SAPE, – Seminário de Aprofundamento em Filosofia Política e Ética – por compartilharem estudos afins, dúvidas e certezas. Aqui, agradeço especialmente a Franciele Bete Petry, pela amizade e apoio mútuo, e a Marciano Spica, com quem tantas vezes conversei a respeito dos temas presentes neste trabalho, bem como a respeito de tantas outras coisas filosoficamente importantes ou não.

Ao Prof. Dr. José Lima Júnior, por acreditar nos meus sonhos. Todo o meu imenso carinho!

Aos meus pais e ao meu irmão, que de uma forma ou outra possibilitaram a realização deste trabalho, com apoio incondicional. A minha mãe agradeço especialmente por me ajudar com a revisão final da dissertação, por me ajudar com as minhas esdrúxulas dificuldades.

As minhas amigas Cleide Soares Rocha e Kerly Wollmeister Hofman, por estarem sempre presentes, seja lá qual for a distância física.

E a todas as pessoas que contribuíram direta ou indiretamente para a conclusão desta dissertação.

Para Douglas, por existir.

*“Conhecer não é demonstrar nem explicar.  
É chegar à visão. Mas para ver, convém  
primeiro participar. Que dura aprendizagem!”*  
Antoine de Saint-Exupéry

*“(…) Continuarei a rezar sem saber por que rezo.  
Que importa? A minha vida não estará mais à  
mercê dos acontecimentos, cada minuto da minha  
existência terá um sentido incontestável. Agora  
possuirá o sentido indubitável do bem que eu lhe  
sou capaz de infundir!”*  
Tolstoi

## Sumário

Introdução.....	09
<b>Capítulo 1: A Tarefa da Filosofia.....</b>	<b>13</b>
1.1 “Crítica da Linguagem”.....	15
1.2 A distinção Dizer/Mostrar.....	32
1.3 A Tarefa Negativa da Filosofia.....	52
<b>Capítulo 2: A Tarefa Ética da Filosofia.....</b>	<b>61</b>
2.1 A Natureza da Ética no Tractatus.....	63
2.2 A Ética como Vivência.....	84
2.3 A Tarefa Positiva da Filosofia.....	99
<b>Capítulo 3: A Tarefa Pedagógica da Filosofia.....</b>	<b>114</b>
3.1 Ensino – da tarefa negativa à positiva.....	115
3.2 Ensinar a Viver Feliz.....	124
3.3 Exemplo, Literatura, Arte, Juízos Morais.....	132
<b>Considerações Finais .....</b>	<b>152</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>154</b>

## Introdução

Este trabalho tem por objetivo mostrar que as demolições feitas sobre a filosofia metafísica – sobre todas as pretensas disciplinas filosóficas – a partir do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein não deixam, ao fim e ao cabo, apenas um monte de entulho e poeira ou, o que poderia ser pior, um esvaziamento que levasse ao desespero e ao questionamento sempre novamente metafísico pelo sentido – da vida, do mundo, da própria atividade filosófica. O objetivo é mostrar que a dissolução dos pseudo-problemas não termina na tarefa negativa - com a análise lógica da linguagem - ao mostrar que os nossos espantos e “enigmas” têm seu motivo somente na má compreensão do seu funcionamento. O objetivo é mostrar, portanto, que para além da negatividade o que a tarefa da filosofia alcança, justamente por restringir-se como pura atividade de clarificação, é também uma positividade. Isso significa dizer que o seu fim não é meramente lógico, mas que é sobretudo *ético*; eis porque a caracterização positiva da tarefa será sempre uma caracterização também ela *ética*; e isto é assim, porque ao fim da tarefa negativa o que fica não é um esvaziamento de sentido, mas é o sentido pleno da vida que não é compreendido senão através de sua plena *vivência*; e é nisto, por fim, que consiste viver uma *vida feliz*. Mas, isto não é tudo. A caracterização positiva da tarefa tem ainda um segundo aspecto, estreitamente ligado ao primeiro, que inscreve a tarefa ética da filosofia como uma tarefa também necessariamente pedagógica. Aqui, este trabalho pretende mostrar não apenas que o *Tractatus* encerra a possibilidade de um ensino, apesar da sua prescrição de silêncio sobre o que é filosófico-metafísico, como também que este ensino deve ser o corolário da tarefa lógico-ética da filosofia, encerrando assim sua *obrigatoriedade*. Mas é claro que, dadas todas as restrições tractarianas, essa tarefa pedagógica não pode ser pensada senão como a atividade que a caracteriza. O termo “pedagogia”, usado já desde o título, não deve ser compreendido como teórico porque ele não envolve nenhum “conteúdo filosófico-pedagógico”. Não há nada como uma “teoria pedagógica” que lhe sirva de arcabouço. Tal como para todas as suas etapas, também aqui ela será sempre e só *atividade*: a tarefa é caracterizada como pedagógica sem envolver ela mesma uma “pedagogia”. Como veremos, isso tudo é possível pela própria atitude positiva “resultante” da tarefa ética. O que significa dizer que a falta de um “conteúdo pedagógico” só incomoda àqueles que ainda não vêem o mundo com bons olhos, sendo parte de uma sua visão ainda

problemática. Da mesma forma, veremos que os elementos que constituem essa tarefa são eles todos “ativos”, são todos um contínuo exercício lógico-ético que não precisa mais do que a própria vida para tornar-se efetivo, para evidenciar-se como aprendizagem. Estes próprios termos de “ensino” e “aprendizagem” serão sempre usados em seu sentido mais ativo e dinâmico possível. O ensino da filosofia não é algo estaticamente dado; o substantivo nos engana: o ensino e a aprendizagem dizem respeito à vida em todas as suas múltiplas nuances indescritíveis, as quais não são passíveis de um ponto final dogmático e que exigem uma vigilância constante, uma abertura que é ela mesma uma vontade de aprendizagem. O que se aprende é o que se vive; ou, antes, aquilo que ser *quer* viver.

Dado isso, o que se pode ensinar, em primeiro lugar, é a própria evidência das ilusões e dos emaranhados da linguagem que nos envolvem em infindáveis dúvidas; a partir daí, ensinar que com sua dissolução nada se perde, mas que se ganha em vivência com a possibilidade de uma tranqüilidade que de outro modo não se realizaria; ensinar, então, que o sentido do mundo e da vida – que se buscava enganosamente sob qualquer tipo de linguagem significativa – está “fora” do mundo, está na própria vida ou na própria atitude que se tem em relação a ela. E é claro que isso tudo significa a maior responsabilidade imaginável para a tarefa da filosofia. Porque, em última instância, o que ela realmente deve ensinar é a ser *feliz*; e isso, sem nenhum “respaldo” que não a própria evidência da felicidade.

Contudo, aqui, há que se ter cuidado com a qualificação desta “felicidade”; porque ela não consiste numa vivência empírica de algo agradável ou de qualquer coisa tomada em sentido mais ou menos passageiro; a sua caracterização está muito mais próxima de uma felicidade *estóica* – uma *tranqüilidade da alma*, que é por isso mesmo duradoura. No *Tractatus*, esta tranqüilidade será vista sob a noção multifacetada da vida vivida *sub specie aeterni*, uma vida que é vivida atemporalmente, sempre no presente, que é vivida em conformidade com o mundo como totalidade limitada, compreendida desde a independência entre a vontade transcendental e a casualidade e que é, por fim, uma vida aproblemática. Todos estes aspectos da tranqüilidade podem ser subsumidos, na verdade, sob uma única nomenclatura: a da visão correta do mundo. E é por que se trata de uma visão que é alcançada de boa vontade que esta perspectiva não deve ser entendida como uma experiência súbita, uma iniciação puramente passiva; pelo contrário, ela deve ser entendida como a manifestação de uma experiência de compreensão – mesmo que não cognitiva – que engendra, fundamentalmente, uma

atitude. Desta forma, a responsabilidade do ensino de uma vida feliz não é mais do que o ensino de uma *atitude feliz* ou, dito com outras palavras, de um olhar bondoso, condescendente e, por isso mesmo, virtuoso.

É claro que para isso há um caminho a ser percorrido tanto para as etapas da tarefa quanto para as etapas deste trabalho; eis porque a divisão dos capítulos é feita de acordo com elas, desde a tarefa negativa de dissolução até a tarefa positiva em seu duplo aspecto.

Em primeiro lugar, a sua compreensão depende, de modo geral, da compreensão da concepção de linguagem e da crítica que se faz aí necessária – em sentido kantiano – para o estabelecimento da atividade filosófica como clarificação. Mas os aspectos kantianos aqui tratados limitar-se-ão, sempre, ao modo como podem nos auxiliar a abarcar as “teses” tractarianas sem a pretensão de uma investigação exaustiva de sua relação. A seguir, faz-se necessária a compreensão da distinção fundamental entre dizer e mostrar e das condições que dão sentido à linguagem, as quais devem ser cumpridas por toda expressão que se pretenda significativa, com o que vislumbraremos igualmente a ontologia envolvida nos seus pressupostos essencialistas. A partir desta distinção, cumpre tratarmos do domínio da mostrabilidade e de uma distinção subsequente entre contra-sensos e pseudo-proposições sem sentido. Com isso estarão dadas as bases para compreendermos o modo como se realiza a tarefa negativa da filosofia através de seu único método correto: o de mostrar que não se conferiu significado a certos sinais das proposições. Até aqui, estas distinções e pressupostos terão ainda a aparência de um esvaziamento, de uma necessidade puramente lógica.

Em segundo lugar, para que possamos compreender o aspecto ético da etapa positiva da tarefa, devemos compreender a natureza mesma da ética para o *Tractatus*; para isso, será importante o “rastreamento genético” de muitas noções tractarianas a partir das influências da filosofia de Schopenhauer e de alguns elementos específicos da moral espinosista. Este rastreamento será feito sempre em relação mais ou menos próxima com os elementos gerais de uma moral estóica, num diálogo com as idas e vindas dos autores aí considerados, sobre o modo como a vontade pode fazer-se “boa vontade” ou “vontade de nada”. A partir do esclarecimento sobre a gênese da ética transcendental tractariana, os mesmos elementos da sua natureza serão considerados desde o ponto de vista da sua vivência, ou seja, como parte da complexidade do domínio místico, com o que sua caracterização estóica se fará novamente evidente. Esta vivência ética é já a vivência da positividade da tarefa ela mesma e é por isso que ela

deve mostrar os “resultados positivos” da *decisão* pela vivência, uma decisão tomada desde o ponto de vista correto, desde a visão correta do mundo e da vida.

Em terceiro lugar, para que não se veja na decisão moralmente correta e feliz um abandono à própria sorte, devemos compreender a tarefa da filosofia sob sua necessidade pedagógica, sob a necessidade da formação virtuosa dos seres humanos, ou seja, como uma tarefa que não exclui o outro das suas considerações morais. É claro que esta tarefa não levará em conta nenhum tipo de ensino “tradicional”, mas será sempre a atividade filosófica ela mesma no que diz respeito às suas duas etapas. Por isso, cumpre tratarmos do modo como este ensino pode ser realizado para além das ilusões desfeitas; e isto será possível através da investigação dos meios positivos de ensino: as prescrições estoicas, as suas obras morais como aconselhamento e possuindo o status de juízos morais sem pretensão de sentido; os exemplos, dados tanto através de obras literárias e obras de arte quanto através de exemplos da própria atitude, a qual evidencia nela mesma a felicidade ou a infelicidade que engendra; e o caráter do agente moral considerado como indivíduo paradigmático; com o que todos estes meios positivos podem ser pensados não apenas em relação aos aspectos de um espírito estoico, como em relação aos aspectos de uma ética de virtudes.

Finalmente, o que este trabalho pretende mostrar é que esta tarefa pedagógica não apenas é possível sob as concepções acima expostas, mas que é também obrigatória. Afinal, a vida feliz é a única vida realmente correta a ser vivida. Assim, da mesma forma que o último aforismo do *Tractatus* prescreve aquilo sobre o que se deve fazer silêncio, a tarefa da filosofia prescreve aquilo que *deve* ser ensinado: a tarefa pedagógica é, portanto, moralmente *exigida*.

## Capítulo 1: A Tarefa da Filosofia

Muitos são os pressupostos que devemos assumir em relação ao *Tractatus Logico-Philosophicus* se pretendemos alcançar uma compreensão tanto sobre o seu conteúdo quanto sobre as conclusões e implicações daí resultantes<sup>1</sup>. No caso deste trabalho, isso também significa assumir que, apesar da prescrição de silêncio expressa no último aforismo da obra, - o qual não pode ser, todavia, compreendido como absoluto quietismo para todas as coisas, embora o seja em relação à filosofia metafísica - há para a filosofia ainda uma tarefa que lhe cabe, não apenas como um consolo depois de todas as restrições sofridas pelas delimitações tractarianas, mas como fundamental e imprescindível à boa saúde de qualquer coisa que venhamos a chamar de “atividade filosófica”. E é por estar voltada para esta sanidade que a tarefa que persiste, então, não é uma questão de escolha da nossa parte, mas é necessária e, assim como o silêncio que é dito acima, tem caráter normativo.

Aqui, procuraremos mostrar não apenas a possibilidade da tarefa da filosofia depois da demolição da metafísica tal como levada a cabo por Wittgenstein, - bem entendida como tarefa negativa de análise e depuração - como mostrar também que ela tem implicações e funções práticas positivas: eticamente, em relação à atitude correta que leva-nos à vida feliz e, pedagogicamente, em relação ao ensino desta atitude ela mesma. Daí a divisão dos capítulos deste trabalho em conformidade às características desta tarefa. Antes que se possa mostrar esta dupla caracterização, todavia, é necessário que aqueles primeiros pressupostos sejam minimamente desenvolvidos para que a parte negativa da tarefa seja compreendida como a base para sua positividade. Isso significa levar em conta algumas “teses” fundamentais que aparecem ao longo de suas observações<sup>2</sup>. Não nos deteremos demasiadamente sobre os aspectos os mais técnicos da obra, embora estes também devam ser tocados quando necessário na exposição da

---

<sup>1</sup> Todas as citações ao *Tractatus* serão feitas segundo o número dos seus “aforismos” e segundo a tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993. Cabe aqui ainda o esclarecimento de que estes números serão chamados “aforismos” sem a pretensão de entrarmos na controvérsia sobre sua natureza, já que poderiam mesmo ser tratados como “observações”, “definições”, etc. “Aforismo”, neste caso, é apenas o modo como nomearemos cada uma destas numerações.

<sup>2</sup> “Teses” entre aspas porque, mesmo que o sejam, no sentido de apresentarem um conjunto de pensamentos do autor sobre os temas propostos, não concordam com o caráter doutrinário que a palavra parece carregar consigo. Como veremos adiante, as condições tractarianas proíbem que a filosofia seja qualquer coisa que se pareça com uma doutrina ou com uma teoria. Neste sentido, estas “teses” devem ser vistas como necessárias dentro do *Tractatus* devido à possibilidade da atividade filosófica ela mesma, como propedêutica. Disto, também ainda falaremos com mais detalhes adiante.

concepção de linguagem como figuração lógica do mundo, da análise lógica da linguagem segundo as condições de dizibilidade ou de sentido das proposições legítimas e da distinção crucial entre dizer e mostrar, passos estes que serão os primeiros no presente capítulo. Estes são os pressupostos que nos levarão à tarefa negativa de limpeza da filosofia ao fazer dissolver tudo o que se apresenta como aparente “problema filosófico”.

Claro que aqui se poderia questionar a real necessidade destes pressupostos tractarianos para as funções que cabem à tarefa da filosofia, negativa e positivamente, tal como pretendida neste trabalho. Afinal, muitas das “teses” elaboradas no *Tractatus* serão revistas por Wittgenstein em suas obras posteriores, algumas sendo mesmo abandonadas porque profundamente erradas, sem que sua concepção de filosofia o seja. Neste sentido, os temas discutidos em 1.1 e 1.2, sendo fundamentais para o próprio *Tractatus*, não o são da mesma maneira para uma tarefa da filosofia que vá além desta primeira obra. A sugestão assumida com isso, de que os aspectos principais da tarefa – sua parte negativa realizada de alguma forma como terapia nas *Investigações Filosóficas*, por exemplo, e sua parte positiva como tarefa ética e pedagógica – são mantidos por Wittgenstein para além do *Tractatus*, para além destes pressupostos específicos e desta concepção específica de linguagem, é o que, por um lado, nos coloca neste impasse, mas é também o que o justifica<sup>3</sup>. Embora a questão mesma da continuidade extrapole os limites e objetivos deste trabalho, é justamente através dela que podemos pensar a tarefa da filosofia do *Tractatus* como uma tentativa plena de sua realização, tal como o seria também para as *Investigações Filosóficas*: compreender a tarefa, aqui, pode nos auxiliar a compreendê-la alhures com o que dela se mantém e se desfaz, consistindo este apenas um dos passos necessários ao desenvolvimento da própria continuidade. Neste momento, portanto, o que se pretende antecipar é que os erros do *Tractatus* sobre os quais estão baseadas as questões tratadas na primeira parte deste trabalho, não chegam a comprometer a idéia geral de tarefa ética e pedagógica da filosofia como querida por Wittgenstein, especialmente quanto ao que dela surge como sua “consequência” positiva.

---

<sup>3</sup> É claro que a sugestão de continuidade entre uma obra e outra e a sugestão de que o sentido da tarefa da filosofia para o *Tractatus* já tenha o espírito de uma terapia tal como nas *Investigações* não são sugestões elas mesmas pacíficas, sendo este um tema de interesse para trabalhos futuros. Embora a princípio possamos assumir esta continuidade num sentido bastante próximo àquele dos autores do “novo Wittgenstein”, – de que falaremos adiante – todo uso de algum fim “terapêutico” para o *Tractatus*, deverá ser tomado sob o cuidado desta ressalva como questão ainda pendente.

## 1.1 “Crítica da Linguagem”

Os propósitos de Wittgenstein com o *Tractatus* e com tudo o que este pretende estabelecer dizem respeito à necessidade de uma profunda limpeza a ser feita nos confins emaranhados da filosofia metafísica e nos emaranhados que também permeiam nossa linguagem cotidiana, a fim de que tudo aquilo que até então se tomara como problemático, insolúvel e misterioso, possa ser visto em sua verdadeira roupagem, cruamente e sem piedade, que é a da *inexistência* do problemático, do insolúvel e do misterioso<sup>4</sup>. Pretende, portanto, manifestar o terrível engano em que nos encontramos ao levantar questões para as quais não temos respostas, frustrados com nossa incapacidade ou com o abismo que nos separa de uma verdade qualquer, iludidos com uma esperança de que as obteremos um dia. Wittgenstein pretende mostrar que esta frustração está baseada num erro de nossa compreensão, o qual, por mais que seja tendenciosamente vivido e faça parte da própria humanidade, impede-nos de ver o mundo corretamente e, portanto, de vivermos mais felizes - ou, o que dá no mesmo, mais tranquilos. Estes sintomas assim manifestos são parte daquela tendência à metafísica já mencionada por Kant, aquela que nos leva irresistivelmente para além dos nossos limites<sup>5</sup>.

O paralelo entre Kant e Wittgenstein - já apontado por Stenius, a respeito do qual falaremos com mais atenção logo abaixo - como ponto de partida para a compreensão da tarefa proposta, não acontece apenas na constatação desta teimosia e tendência humanas quanto à necessidade de metafísica, mas também em relação à função de limpeza acima referida, ao querer tirar a filosofia das confusões em que ela própria se enredou e que historicamente continuou tecendo para si mesma. Neste sentido, a tarefa é a de estabelecer os limites para que o que seja dito o seja sem dubiedade e sem mistério, sem regresso e sem tropeço. Em Kant, estes eram os limites do cognoscível; em Wittgenstein, um pouco mais radical quanto ao seu estabelecimento, são os limites da

---

<sup>4</sup> É certo que no aforismo 5.5563 Wittgenstein diz que nossa linguagem corrente ou cotidiana (*unserer Umgangssprache*) está logicamente em perfeita ordem assim como está, não necessitando, por isso, ser substituída por qualquer tipo de linguagem / notação ideal (*Begriffsschrift*). Mas, à medida que esta linguagem igualmente envolve emaranhados e coloca questões tão irrespondíveis quanto as que coloca a filosofia, trazendo com isso incompreensão e infelicidade, importa perceber que ela também é passível da crítica proposta pelo *Tractatus*. Neste sentido, como se verá, a crítica tem implicações que ultrapassam a questão da pureza ideal para a linguagem filosófica, com vistas ao que aqui compreendemos como sendo o caráter estóico da tarefa ética.

<sup>5</sup> KANT 1989: p. 28 (BXXXI).

linguagem. Este paralelo pode ser visto com o que diz Kant no prefácio da *Crítica da Razão Pura*:

*“A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda sua estrutura interna”* (KANT 1989: p.23 (BXXII)).

E também Wittgenstein no prefácio do *Tractatus*:

*“O livro trata dos problemas filosóficos e mostra – creio eu – que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos (...).”* (Prefácio, p.131).

É na semelhança de seus propósitos, ao colocar limites e instaurar os métodos eficazes para o seu cumprimento, mesmo que distintos quanto ao seu alcance, que se manifesta o caráter propedêutico que faz de ambas obras “Críticas”: a necessidade da sua expressão para o estabelecimento desses limites, mesmo contradizendo-os. O caráter da crítica que prepara a atividade filosófica para seu correto desempenho, não só se faz necessário para tornar manifestas as ilusões metafísicas como vem justificar de alguma forma sua “existência”; quer dizer, uma tal “Crítica” vem justificar o fato de Wittgenstein ferir os limites da linguagem como estabelecidos pelo *Tractatus* ao construir mais uma filosofia metafísica entre outras. É por isso que a auto-contradição é, neste sentido, inevitável, mas lúcida. É por isso, também, que o comportamento de Wittgenstein pós-*Tractatus* é mais coerente do que o é a própria obra, no abandono da filosofia em prol de uma vivência sem metafísica<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Como relata Monk em relação a certas passagens da vida de Wittgenstein, quando este, por exemplo, abdica das atividades acadêmicas para servir na Primeira Guerra (capítulo 6); mas, mais importante aqui talvez seja o relato sobre o abandono dos projetos de publicação do próprio *Tractatus*, a fim de que fosse

Claro que não se deve ignorar aí uma diferença quanto a esta justificação por parte dos autores em questão, já que para Wittgenstein uma obra tal como o *Tractatus* não deveria incorrer nos erros mesmos que denuncia senão apenas sob este caráter de preparação, com o que sua auto-anulação final faz-se necessária; todavia, para Kant, não era o caso que sua “crítica” não tivesse ela mesma um valor científico, tal como se pretendia para toda a filosofia que doravante passasse por seu crivo, inscrevendo-se corretamente a partir do seu método revolucionário: “*Também a metafísica, se tiver enveredado pelo caminho seguro da ciência, mediante esta crítica, tem a rara felicidade (...) de poder abranger totalmente o campo dos conhecimentos que lhe pertencem (...)*” (KANT 1989: p.24, (BXXIV)). Kant não apenas considera sua obra uma metafísica científica como permite outras no mesmo espírito. A diferença, portanto, está em que a propedêutica wittgensteiniana o é para um objetivo muito mais radical do que o é para Kant; para aquele, a crítica deve servir para o fim absoluto da metafísica, enquanto para este, deve servir para o encaminhamento seguro e correto da própria metafísica.

As observações de Stenius sobre esta relação pretendem pensar Wittgenstein como um “*filósofo kantiano*” justamente ao considerar as obras em questão como preparações para aquele caminho correto pelo qual deve seguir a filosofia (STENIUS 1964: p.214-226). Aparentemente, diz o autor, a rejeição de Wittgenstein quanto à possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* faria dele um anti-kantiano; mas, isto não seria o bastante para levá-lo tão longe, criando apenas um kantismo de tipo peculiar. No capítulo em que trata do assunto, ao fornecer uma lista de teses para caracterizar a filosofia crítica kantiana, seu objetivo é precisamente compará-la ponto por ponto com a filosofia crítica de Wittgenstein, mostrando semelhanças muito mais explícitas do que sugere aquela rejeição acima citada. Aqui, o que principalmente nos interessa é que estas teses poderiam ser atribuídas a Wittgenstein sob a ressalva de uma única modificação, a qual diz respeito ao ponto b) da lista feita por Stenius: “(b) *Um mundo é um mundo de experiência possível somente se ele é ‘possível’ para a razão teórica, isto é, se ele for imaginável e inteligível*” (STENIUS 1964: p.217). A argumentação do autor é a de que o que é para Kant imaginável e inteligível é o que é para Wittgenstein descritível ou dizível, uma alteração que se faz desde as possibilidades da razão teórica para aquelas da linguagem significativa. Contudo, uma “modificação” deste tipo não tanto os afasta

---

capaz de “*acertar as contas consigo mesmo*” ao dedicar-se a trabalhos manuais e ao ensino em escolas primárias. (MONK 1990: p.191).

quanto os aproxima devido à tarefa de indicar os limites do discurso teórico, daquilo que pode ser dito, através da investigação da “lógica” da linguagem (do mundo): “*O que as deduções transcendentais kantianas pretendem realizar: isto é realizado pela análise lógica da linguagem*” (STENIUS 1964: p.218). Sem atermo-nos ao rico detalhamento da investigação de Stenius, vale a pena expormos aqui uma síntese que esclarece de que forma Wittgenstein pode ser um “*filósofo kantiano*” sob a consideração do sentido propedêutico de sua obra – síntese a qual fazemos, então, também nossa:

*“É essencial para a perspectiva de Wittgenstein que a análise lógica da linguagem, como ele a concebe, seja um tipo de ‘dedução transcendental’ em sentido kantiano, cujo alvo é indicar a forma a priori da experiência que é ‘mostrada’ por toda linguagem significativa e, portanto, não pode ser ‘dita’. Deste ponto de vista, o Tractatus poderia ser chamado uma ‘Crítica da Linguagem Pura’”* (STENIUS 1964: p.220).

Não pretendemos aqui quaisquer comparações exaustivas, – já que este não é o objetivo deste trabalho – mas há que se fazer ainda uma observação a respeito de uma característica presente no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, a qual poderia servir como outro modo possível de compreendermos a dualidade – negativa / positiva - da tarefa da filosofia, mesmo que não possamos encontrar nada assim à letra também no *Tractatus*. Trata-se da afirmação kantiana de que sua obra parece, à primeira vista, possuir apenas uma utilidade *negativa*: “*a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e esta é, de fato, a sua primeira utilidade*”. Mas, afirma Kant, esta utilidade logo se torna *positiva* ao compreendermos que as restrições aos meios da razão especulativa permitem o uso prático da razão pura, um uso que é moral, que se estende para além dos limites daquela e que, de outra forma, estaria como que impedido em sua função humana: “*na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato uma utilidade positiva e altamente importante (...)*” (KANT 1989: p.24 (BXXV)). Da mesma forma, a tarefa positiva da filosofia em Wittgenstein o é porque essencialmente ética. Claro que aqui o que mais importa não é tanto rastrear as possíveis influências kantianas, mas compreender que esta crítica, sob seus pressupostos e condições, não é meramente lógico-lingüística, mas visa o mesmo resguardo da ética como aquilo que é o mais alto em se tratando de uma “função humana”, de uma “tarefa de vida humana” – expressão

sobre a qual voltaremos ainda, ao tratarmos do uso feito por Anscombe da palavra “*Aufgabe*” (6.4321) como sinônimo de uma metáfora: “*a vida é como um garoto fazendo contas*” (ANSCOMBE 1967: p.171).

Por fim, a característica de uma propedêutica que aproxime a *Crítica da Razão Pura* do *Tractatus Logico-Philosophicus* é tratada por Hacker de forma bastante interessante em *Insight and Illusion* (HACKER 1972: p.25-32). Junto da comparação Kant / Wittgenstein, Hacker introduz também a idéia de que a auto-contradição tractariana tem funções iluminadoras e terapêuticas ao levar à compreensão do seu próprio contra-senso, uma compreensão que pode ser dita positiva para além da negatividade da crítica que faz as denúncias. Neste sentido, não basta evidenciar as ilusões. Tanto Kant quanto Wittgenstein pretendem prevenir erros futuros e trazer um pouco de conforto aos filósofos e não-filósofos sendo por isso *obrigados* a escrever metafísica. Independente das diferenças quanto às atividades filosóficas daí resultantes, portanto, a metafísica ainda presente em suas obras é inescapável para o bem viver da própria atividade. Os contra-sensos iluminadores de Hacker e a necessidade de uma propedêutica estarão novamente em pauta ao tratarmos do método correto da filosofia com os aforismos 6.53 e 6.54, no segundo e terceiro capítulos. Por ora, estas características comparativas entre Kant e Wittgenstein são suficientes para que possamos compreender que a filosofia, para este último, deve ser outra que a elaboração de “teorias filosóficas”, que deve consistir em elucidações e que deve, portanto, ser “crítica da linguagem”. Como se dá esta crítica e que erros pretende dissolver é o que veremos em seguida.

Podemos dizer que o erro fundamental da filosofia como metafísica é o de tentar dar respostas, geralmente as mais diversas e mais díspares, a questões que não têm, de fato, resposta alguma. Este erro, contudo, não é devido a uma incapacidade cognitiva ou psicológica, por exemplo, ou a uma falta de aparatos técnicos, teóricos, etc., mas, como já se vê na citação do prefácio acima, é devido a um mau entendimento da lógica da nossa linguagem. A observação wittgensteiniana que melhor caracteriza a problemática assumida pela filosofia, ao levar o espanto às últimas conseqüências na exigência de respostas que o aliviem e que solucionem este misto de horror e fascinação pelo enigma, é o aforismo 4.003<sup>7</sup>:

---

<sup>7</sup> O sentido do aforismo 4.003 é o mesmo do 6.5. Este espanto pelo enigma é uma ilusão, um espanto que “resulta” vazio já que o enigma, este, sequer existe. Integralmente: “*Para uma resposta que não se pode*

*“A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contra-sensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contra-senso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem.*

*(São da mesma espécie que a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo.)*

*E não é de admirar que os problemas mais profundos não sejam propriamente problemas” (4.003).*

O insolúvel dos problemas e proposições filosóficas - os quais, evidentemente, serão melhor qualificados como “pseudo-problemas” e “pseudo-proposições” – não espera por uma resposta mais adequada do que todas as tentativas até agora feitas. O insolúvel que aparece aos olhos metafísicos como profundo só o é na aparência e não deve ser “solucionado”, mas evidenciado como contra-senso, como tentativa de dizer aquilo que já se mostra. Neste sentido, a “crítica” da linguagem pode igualmente ser entendida desde as suas raízes etimológicas gregas como *separação* e *dissolução*: separar o aparente do real e dissolver o problemático à inexistência do problema<sup>8</sup>.

O que leva ao mau entendimento da lógica da linguagem é justamente a sua característica de disfarce, de roupagem que esconde aquilo que de fato veste em vez de mostrar o vestido (4.002). Ou, dito de outra maneira, na linguagem a forma lógica aparente de uma proposição não é sempre a mesma da sua forma lógica real. Denunciar este jogo de esconde-esconde da linguagem é a tarefa como definida no aforismo 4.0031, onde finalmente é dito, com todas as letras, que *“toda filosofia é ‘crítica da linguagem’”*. Todavia, como isto não é verdade para a sua história talvez fosse melhor dizer que toda filosofia, a partir de agora, a partir do *Tractatus*, deva ser crítica da linguagem.

O elogio a Russell, ainda neste mesmo aforismo, liga esta tarefa crítica à análise lógica da linguagem como seu método, compreendido como o único método capaz de pôr a nu o modo como a linguagem funciona real e logicamente (3.25). O *“mérito de Russell”* em questão, *“é ter mostrado que a forma lógica aparente da proposição pode*

---

*formular, tampouco se pode formular a questão. O enigma não existe. Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder” (6.5).*

<sup>8</sup> Κρίνω: pensar, julgar, considerar, avaliar; ou ainda: separer, trier, distinguer, choisir, sécréter, décider, trancher, etc. (Fontes: *Dicionário Grego-Português Português-Grego*. Porto Editora: Porto, Portugal; *Dictionnaire Grec-Français*. A. Bailly, v.2. Librairie Hachette: Paris).

*não ser sua forma lógica real*” (4.0031). Através da “Teoria das Descrições Definidas” – como exposta em “*Da Denotação*” – Russell procura eliminar a dubiedade de enunciados que empregam nomes de que temos conhecimento por descrição e não por contato – lembrando que este último é o conhecimento que temos das partes simples da realidade. Um exemplo do que é um nome conhecido assim pode ser dado com o nome próprio “Bismarck”, descrito como “o primeiro chanceler do império germânico” (exemplo dado por COSTA 1992: p.48). Contudo, esta descrição, que aparentemente esclareceria um nome de que não temos conhecimento por contato, pode ela mesma ser problemática ao ocupar o lugar do nome numa sentença que, na verdade, não se “refere” a nada, ou seja, uma sentença (existencial) que é falsa, mas que ainda assim é significativa. O que a “Teoria das Descrições” revela como solução para este problema da significatividade de sentenças falsas - através do clássico exemplo de Russell de que “o atual rei da França é calvo” - é que a sentença é, na verdade, constituída de uma conjunção de outras três, nas quais as tais “expressões denotativas” já não aparecem mais. Usaremos aqui, para fins de ilustração, um resumo desta teoria tal como elaborado por Simpson, para que possamos alcançar uma clareza maior e mais sucinta sobre as pretensões de Russell neste momento:

*“Na concepção de Russell, asserir que o rei da Argentina é narigudo é o mesmo que asserir a conjunção das três proposições seguintes:*

- 1) Existe pelo menos um indivíduo que é rei da Argentina.*
- 2) Existe no máximo um indivíduo que é rei da Argentina.*
- 3) Se alguém é rei da Argentina, então é narigudo”* (SIMPSON 1976: p.92).

A verdade da sentença original exige que a conjunção tenha o mesmo valor de verdade – verdadeiro – para cada uma das outras. Neste exemplo, a falsidade da sentença “o rei da Argentina é narigudo”, a qual não deixa de ser significativa, deve-se à falsidade da asserção de existência - “1)”. A “Teoria das Descrições” revela a forma lógica real das sentenças ao analisá-las em suas partes e este é o mérito que Wittgenstein lhe atribui. Como bem ressalta Simpson, “*o resultado efetivo desta análise é reduzir de modo razoável os compromissos ontológicos que devemos aceitar por razões semânticas. Em síntese, sua concepção é a de que os filósofos se deixaram iludir pelas aparências lingüísticas*”, acrescentando “*que a verdadeira forma lógica destas sentenças é outra, na qual não mais figura a descrição ‘o tal e tal’*” (SIMPSON 1976:

p.91). Isto significa descobrir, no fundo, que os nomes e as descrições definidas não são sujeitos, não “significam” nada, nada designam de simples. Para Russell, um nome real não poderia ter conteúdo “descritivo”. A posição que adota, portanto, é a de “*abandonar a perspectiva de que a denotação é o que se concerne nas proposições que contêm expressões denotativas*” (RUSSELL 1978: p.07)<sup>9</sup>.

A introdução da análise como forma de dissolver os pretensos problemas filosóficos no *Tractatus* está profundamente relacionada com sua concepção particular de linguagem e sua correspondente ontologia. Dadas estas últimas é que a análise será pensada como *lógica*, já que o que deve ser por ela desvendada e encontrada ao seu final é a *estrutura lógica da linguagem* – que é a mesma do mundo – que a faz ser o que é: a sua essência. Antes de nos empenharmos sobre o tema, contudo, algumas ressalvas devem ser feitas em prol de uma boa compreensão deste trabalho.

Em primeiro lugar, a noção de análise lógica da linguagem não parece e também *não deve* ter como seu propósito o estabelecimento de uma linguagem ideal que sirva para a filosofia sob algum pretense desenvolvimento ou progresso. Hacker, por exemplo, estabelece vínculos demasiadamente estreitos entre a análise lógica da linguagem do *Tractatus* e a “Teoria das Descrições” de Russell. Que Wittgenstein ele mesmo se tenha servido desta ferramenta pode ser visto com a menção já referida ao filósofo no aforismo 4.0031. Porém, esta influência como aquela de Hertz – também listada por Hacker: segundo seus métodos inovadores para a mecânica, desde uma “*concepção de dissolução analítica da confusão conceitual*” (HACKER 1972: p.04) - não deve ser tomada a ponto de assemelhá-los em seus propósitos. Quer dizer, mesmo que Wittgenstein se tenha ocupado enormemente da lógica e tenha pensado na análise da linguagem como unicamente *lógica*, o seu objetivo com isso não era permitir o aparecimento de qualquer tipo de “filosofia lógica” que tivesse em seu arcabouço uma linguagem própria capaz de lidar com pseudo-problemas. Para Russell, no entanto, o papel da análise não termina com a dissolução, mas daí deve advir a possibilidade de uma linguagem que se desenvolva *filosoficamente*. Por isso, o seu empenho é por uma notação ideal que elimine a vagueza da linguagem como tal, ordinariamente, e que substitua os usos problemáticos que faz dela a filosofia. Os traços russellianos, tal como tratados por Hacker, parecem levar Wittgenstein próximo demais desta idéia (HACKER 1972: p.01-07). Também por isso o autor se atém a problemas mais específicos que

---

<sup>9</sup> Claro que esta é uma exposição muitíssimo simples da teoria. Contudo, não parece ser o caso, aqui, alongarmo-nos sobre o tema, dados os nossos propósitos outros.

envolvem a linguagem, seja aí a filosófica seja a “ordinária”, como as confusões que dizem respeito à semelhança entre signos de significados diferentes ou signos diferentes com significados semelhantes. Embora Wittgenstein ele mesmo trate de erros deste tipo no *Tractatus* (3.323), os quais poderiam sim levar a confusões fundamentais na filosofia (3.324), não parece ser o caso que esta análise tenha como principal propósito apenas esmiuçar problemas restantes da filosofia de Russell e dirimir debates sobre a sintaxe lógica da linguagem de forma tal que daí pudesse resultar uma pureza lingüística *para* a filosofia. A sugestão que se dá aqui, inclusive, é que o tipo de questão filosófica a ser dissolvida tem muito mais o caráter daquela citada no aforismo 4.003, por exemplo - “*se o bom é mais ou menos idêntico ao belo*” - do que questões meramente sintáticas. Para a dissolução daquelas não é condição necessária um rastreamento sintático ou a enumeração de regras lógico-sintáticas a elas aplicáveis<sup>10</sup>. Como se verá na ressalva seguinte, este não é o único modo de levar pseudo-proposições à evidência do seu esvaziamento.

A filosofia, assim, se bem entendida sua tarefa, não precisa mais do auxílio de qualquer tipo específico de linguagem nem de qualquer notação lógica. Mais ainda, a filosofia *não deve mais precisar* de uma linguagem filosófica, porque *deve* ser sempre apenas atividade. Neste sentido, pensar em um desenvolvimento filosófico ou em um progresso para a filosofia é um contra-senso. Mas, além destes motivos, prover a filosofia com uma linguagem própria que não seja ambígua é de todo desnecessário, já que aquilo que é tornado evidente pela análise lógica da linguagem é aquilo que desde sempre está presente: a estrutura da linguagem concebida como aquilo que é *necessário*, como condição de possibilidade da sua existência - a sua essência (Cf., p.ex., 6.124). A lógica da linguagem *aparece*, não precisa ser filosoficamente inventada. Uma filosofia que usasse de uma linguagem lógica em substituição a, talvez, uma linguagem teórica, não apenas seria um contra-senso ao se colocar como uma ciência, – conforme as pretensões de Russell – como seria uma tautologia ao se pôr como regra necessária para a compreensão da necessidade.

A segunda ressalva, agora, diz respeito à visão unilateral de Wittgenstein sobre o método correto para a filosofia correspondendo a sua via única de análise - lógica. Esta unilateralidade não parece levar em conta outros aspectos da linguagem que, por

---

<sup>10</sup> E, poderíamos acrescentar, nem condição suficiente; afinal, o desenredar das ambigüidades das palavras em uso na filosofia, através de regras lógico-sintáticas, não garante por si só a compreensão da sua futilidade nem da infelicidade que podem carregar consigo.

exemplo, não se deixam traduzir em termos de notação lógica, se este for o caso. Mas também não leva em conta que outras formas de análise ou outros métodos para a atividade filosófica podem levar, de alguma forma, às conclusões pretendidas, ou seja, à compreensão do engano e da inutilidade das supostas proposições da filosofia. Embora este possa ser um método entre outros, o mero fato de se chegar às partes simples das proposições ao desmembrá-las e compará-las com a ontologia subjacente, não parece bastar para um engajamento pelo silêncio em oposição às contínuas tentativas de se entender o mundo através da filosofia. Algo mais é necessário aqui.

Claro que esta via única se deve à concepção da linguagem como tendo uma mesma essência permeando-a de ponta a ponta. E é claro que é pela mudança de perspectiva de Wittgenstein desde o *Tractatus* até as *Investigações* que outras formas de análise serão permitidas e desejadas para os mesmos fins (§90), com o conseqüente alargamento dos métodos filosóficos possíveis: diferentes “*métodos, como que diferentes terapias*” (§133). Dito isso, o que é importante para os fins deste trabalho é a compreensão de que a dissolução dos supostos problemas pelos quais se desespera a filosofia metafísica possui um viés também *ético* – e, talvez, então, independentemente do quão longe se possa levar a análise *lógica* da linguagem. Neste sentido, nem os erros que a análise como unicamente lógica abarca no *Tractatus* nem o seu posterior abandono comprometeria a crítica em seu sentido menos russelliano possível; com o que fica aqui adiantada a sugestão de que um trabalho posterior poderia tratar do mesmo tema sem levar em conta os aspectos desta unilateralidade e sem perder nada com isso.

Postas as ressalvas, podemos, enfim, tratar dos elementos envolvidos na concepção tractariana de linguagem e sua contraparte ontológica. Como dito acima, a análise visa desvelar a aparência sobre a forma lógica real, a qual não se manifesta como sendo unicamente pertencente à linguagem, mas é o que há de comum entre esta e o mundo. Assim, ao se revelar a essência da linguagem também se revela a essência do mundo. Tudo aquilo que compõe o mundo como um todo tem algum tipo de correspondência com aquilo que compõe a linguagem como um todo. Por praticidade, examinaremos estas correspondências ao falar das condições oferecidas pelo *Tractatus* para a dizibilidade; com isso, aparecer-nos-á a tiracolo a sua estranha ontologia.

Para Wittgenstein, a dizibilidade deve respeitar limites bastante estreitos – tanto é assim, que esta concepção da linguagem significativa será depois, nas *Investigações*, apenas um entre muitos jogos de linguagem. As suas condições são aquelas que estabelecem o sentido da proposição, sendo o divisor de águas, aqui, a sua possibilidade

de verdade ou falsidade<sup>11</sup>. Estas condições, contudo, não estão coerentemente elencadas na obra; nós não as encontramos em aforismos que se seguem uns aos outros ou em uma tese qualquer com um suposto título, mas as encontramos esparsamente; embora possamos resumi-las a alguns números, como a seguir, elas são dependentes de uma compreensão mais geral da obra e de todas as outras “teses” tractarianas. Nós aqui podemos iniciar com o aforismo 2.1, a partir do qual somos coagidos a perguntar pelas condições elas mesmas. Diz ele: “*Figuramos os fatos*” ou, numa tradução mais literal, “*nós nos fazemos figurações dos fatos*” – “*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*” – lembrando que figurações, proposições e pensamentos são tratados de forma sinônima no *Tractatus*. Dado este aforismo, temos como que um axioma auto-evidente, o qual não pode ser negado; negá-lo já seria o mesmo que figurar um fato. Ou seja, negar a auto-evidência desta proposição seria incorrer numa auto-contradição. O mesmo que dizer: “não expressamos proposições bem formadas da linguagem”, o que já é uma tal proposição ela mesma.

Dentro do espírito da filosofia analítica, as proposições da linguagem devem possuir um elemento final, a fim de que a análise não se estenda ao infinito na busca por uma partícula última. Daí o estabelecimento das proposições elementares como as partes atômicas das proposições complexas como uma necessidade lógica. Diz Wittgenstein no aforismo 5: “*A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma.)*” A decomposição das proposições complexas, através das operações lógicas, termina em proposições elementares logicamente independentes umas das outras, as quais são comparadas com a realidade para comprovação da sua verdade ou falsidade. Contudo, que estas sejam as partes atômicas das proposições não significa que o sejam em

---

<sup>11</sup> Wittgenstein distancia-se de Frege quanto à noção de “significado” e “sentido”, embora se possa ver aí mesmo também sua influência. Enquanto para o primeiro o sentido só o é de proposições, para Frege, também o nome tem sentido além da sua referência. Vejamos as suas próprias definições tal como oferecidas em “*Sobre o sentido e a referência*”: “*É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letra), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de sua referência, ainda o que eu gostaria de chamar de o sentido do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto*” (p.62); já a referência de um nome consiste “*no próprio objeto que por seu intermédio designamos*” (p.65). Em relação à sentença, ela terá igualmente sentido e referência: “*O pensamento, portanto, não pode ser a referência da sentença, pelo contrário, deve ser considerado como seu sentido*” (p.67); “*Vimos que a referência de uma sentença pode sempre ser procurada onde a referência de seus componentes esteja envolvida, e isto é sempre o caso quando e somente quando estamos investigando seu valor de verdade. Somos assim levados a reconhecer o valor de verdade de uma sentença como sendo sua referência. Entendo por valor de verdade de uma sentença a circunstância de ela ser verdadeira ou falsa*” (p.69) (FREGE 1978: p.61-86). Vemos aí que Wittgenstein admite apenas uma qualidade de cada uma destas noções aplicadas às suas próprias: a referência do nome – o objeto mesmo – mas não seu sentido; e a referência da proposição – a possibilidade de verdade ou falsidade da mesma; só que aqui, Wittgenstein não o compreende como “referência”, senão como “sentido”.

decorrência de observação factual. E isso nos impede de compreendê-las como representações de *atos atômicos* no sentido de Russell e de Black, por exemplo. As proposições elementares têm sua contraparte ontológica nos estados de coisas e, embora a forma lógica de afiguração exija uma identidade entre ambos – a isomorfia linguagem-mundo – isso não significa dizer que correspondam a estados de coisas “referenciáveis”. A referencialidade é só de nomes, não de proposições. As proposições elementares, como partes atômicas de proposições complexas, não se referem a fatos, também eles, atômicos.

É neste sentido que também nos opomos ao termo usado por Black para sua compreensão do que sejam *Sachverhalte*: como “atos atômicos” opostos a “atos complexos” (*Tatsachen*), – uma atomicidade, então, quase empírica – nenhum dos quais concernentes às possibilidades que poderiam estar encerradas em estados de coisas como concatenação de objetos (2.01), os quais seriam estados de coisas *possíveis*: “*Dados todos os objetos, com isso estão dados também todos os possíveis estados de coisas*” (2.0124, grifo do autor). Black, contudo, toma sua posição como estreitamente ligada ao atomismo russelliano, no sentido, inclusive, de ver o mundo como um “mosaico de atos atômicos” (BLACK 1964: p. 28; para uma exposição de sua posição, cf. p.9-12, 39-46). É verdade que numa carta enviada a Russell, Wittgenstein ele mesmo parece autorizar esta interpretação, apesar da inconsistência com certas passagens do próprio *Tractatus*. Esta é também uma dificuldade que é assinalada por Glock: “*Em carta a Russell, Wittgenstein afirmou que um estado de coisas (Sachverhalt) é o que corresponde a uma proposição elementar verdadeira (por exemplo, “p”), ao passo que um fato (Tatsache) é o que corresponde a uma proposição molecular verdadeira (por exemplo, “p.q.r”)*” (GLOCK 1998: p.159). Glock cita ainda o fato de Wittgenstein haver autorizado a tradução de Ogden de *Sachverhalt* por “fato atômico”. A posição de Glock, contudo, é algo mais próxima da de Stenius do que da de Black. Stenius fala de *Sachverhalt* como sendo “estado de coisas” (*state of affairs*) embora também lhe atribua o predicado “atômico” (STENIUS 1964: p.12). Claro que a complexidade de um estado de coisas é a complexidade apenas dos objetos, com o que o estado de coisas mesmo é simples, não composto de outros estados de coisas. Mas isto não identifica sua posição com aquela de Black, como se a questão fosse apenas a respeito da melhor “nomenclatura”. Stenius vê a diferença entre *Sachverhalt* e *Tatsache* no sentido de uma relação do último com a “existência”: estados de coisas seriam *possibilidades* de existência, enquanto fatos seriam tanto a existência quanto a não-existência de estados

de coisas (STENIUS 1964: p.29-37). Usando as palavras de Glock (GLOCK 1998: p.160) poderíamos dizer que estados de coisas são “*potencialidades*” enquanto fatos são “*atualidades*”, quer positivas quer negativas, já que Wittgenstein ele mesmo assim o coloca: “*A existência e inexistência de estados de coisas é a realidade. (À existência de estados de coisas, chamamos também um fato positivo; à inexistência, um fato negativo.)*” (2.06). Neste sentido, fatos não são apenas a “existência”, mas são a atualidade da existência ou da não-existência, como se vê em 1.12: “*Pois a totalidade dos fatos determina o que é o caso e também tudo o que não é o caso*”, ou seja, fatos positivos e fatos negativos. É claro que isso pode parecer contraditório com o que é dito em 2 – “*O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas*” – ou em 2.04 – “*A totalidade dos estados existentes de coisas é o mundo*” – ao levarmos o sentido desta “existência” a um compromisso ontológico (quase referenciável); mas esta contradição talvez se resolva melhor ao compreendermos as coisas nos termos de Stenius e Glock, tomando a “existência” mais como a “ocorrência” daquilo que se atualiza positiva ou negativamente a partir de uma possibilidade. Eis porque Glock chama precisamente a atenção quanto à significação de “*das Bestehen*” no aforismo 2.06 como “ocorrência” (GLOCK 1998: p.159). Mas, a fim de não nos determos ainda mais nestas controvérsias até certo ponto irremediáveis pela própria imprecisão wittgensteiniana, o que deve ser notado em relação à análise proposicional é que não se visa com ela uma procura de partículas finais do mundo factual nem se pretende com ela chegar ao fundo do mundo físico<sup>12</sup>. Esta não é a tarefa da lógica menos ainda da filosofia, mas é o que cabe às ciências como a física, por exemplo, com as quais a filosofia não tem qualquer tipo de parentesco (4.1121). Além disso, a correspondência de estados de coisas com proposições elementares não é a mesma que ocorre entre objetos e nomes, estes sim, referentes a partes simples do mundo. A ligação entre estados de coisas e proposições elementares é uma ligação que se dá pela forma de afiguração, mas que é sempre

---

<sup>12</sup> A imprecisão é visível e desconcertante, por exemplo, quando estas afirmações sobre o que sejam estados de coisas e fatos são levadas às afirmações do que sejam o mundo e a realidade. Se, segundo os aforismos 1-1.2, o mundo é a totalidade dos fatos e, segundo o aforismo 2, o fato é a existência de estados de coisas, os quais poderiam ser sempre a possibilidade de ser o caso, então o mundo é sempre a atualização das potencialidades, da realidade (2.06). Tudo bem até aqui. Mas esta diferenciação entre mundo / atualidade e realidade / possibilidade é demolida com o aforismo 2.063: “*A realidade total é o mundo*”. Como compreender? Embora sejamos simpáticos à diferenciação acima, a qual é também aceita por Glock (GLOCK 1998: p. 160), não podemos atestar que esta fosse mesmo a posição de Wittgenstein.

contingente, tal como se dá com os fatos. Apenas, fatos são atualidades de possibilidades e estados de coisas *podem ou não* ser o caso<sup>13</sup>.

A referencialidade é também uma das condições de possibilidade do dizível: “*A possibilidade da proposição repousa sobre o princípio da substituição de objetos por sinais. [Minha idéia básica é que as ‘constantes lógicas’ não substituem; que a lógica dos fatos não se deixa substituir]*” (4.0312). Ao contrário de Frege, portanto, Wittgenstein só atribui referência aos nomes, não às proposições. Os nomes são os sucedâneos dos objetos do mundo. São, nas proposições, as palavras que formam a sentença e é no seu contexto que podem fazê-lo. Isoladamente as palavras não têm significado. Ademais, elas só dizem alguma coisa quando são parte de um todo coeso que é a formação lógica da proposição (3.3). Como já sugerido acima, porém, os nomes como partes mínimas das proposições não significam as partes mínimas especificadas pela física ou por algum empirismo qualquer, como se se buscasse na sua substituição a descoberta de quais sejam as partículas últimas da matéria. Wittgenstein não propõe que os nomes substituam quaisquer partículas *determinadas*. Numa proposição significativa o nome deve ter referência a um objeto do mundo, mas isso não implica, como parece sugerir Glock, que haja uma profunda dubiedade quanto ao objeto referido se este for composto de partes, como uma espada, uma mesa ou uma cadeira (GLOCK 1998: p.48). É o que também parece ser sugerido por Pears, embora ele reconheça que não é o caso de se “*esperar encontrar uma resposta para a indagação relativa a saber se os objetos referidos no Tractatus são partículas materiais ou dados sensórios dos observadores humanos.*” (PEARS 1973: p.69). Não se trata, pois, das partes *constituintes* de um objeto ou de quais sejam nossas impressões sensíveis a respeito. Se o nome se refere a um objeto como uma espada, esta referência não é nem só a lâmina, nem só o cabo, mas a espada como um todo. E nisso não há dubiedade. Porque Wittgenstein trata da referência como contraparte última *da proposição – o nome* - e não da última parte perceptível pelos humanos no mundo físico, como se vê no seguinte aforismo: “*O nome não pode mais ser desmembrado por meio de uma definição: é um sinal primitivo*” (3.26). Isso nos liberta de determinar teoricamente o que só é de relevância para a física como ciência empírica que é e deve ser e não para a filosofia como crítica da linguagem.

---

<sup>13</sup> Conferir argumentos de Black pró (chamada por ele “P-theory”) e contra (F-theory) esta visão como aceita neste trabalho (BLACK 1964: p. 39-46).

Claro que permanece aí uma estranheza quanto à natureza obscura dos tais objetos para Wittgenstein, os quais formam justamente a substância do mundo. Porque eles são as partes indecomponíveis do mundo a ser desmembrado e são necessários para o próprio postulado da análise como o lugar onde o regresso deve terminar (Cf. 2.02 – 2.025). O que sejam exatamente estes objetos indecomponíveis Wittgenstein não nos deixa saber, levando-nos a controvérsias com os argumentos os mais diversos. O que podemos saber é que estes objetos não são aqueles que comumente chamamos de objetos, mas são aqueles *logicamente simples*. Mesmo que talvez não possamos chamá-los “*objetos atômicos*”, como faz Stenius (STENIUS 1964: p.65), é certo que é devido ao atomismo lógico que a análise das proposições elementares chegue à simplicidade dos nomes e aos objetos a que substituem<sup>14</sup>. Mas, ainda em discordância com Stenius, estes objetos não podem ser limitados a “*objetos individuais e predicados*” (STENIUS 1964: p.61-63), embora também não possamos fornecer deles uma lista exaustiva. Pois, uma proposição como “*este cachorro é preto*” que fosse analisada em termos de seus elementos um a um, nos levaria ao fato de que para “este” e para “é” também devesse haver no estofo do mundo objetos que os substituíssem. Se fosse assim, a tentativa de levantar um rol de coisas para as quais temos nomes incluiria não apenas propriedades, relações, os dados sensórios de Pears, universais e particulares, como também coisas muitíssimo estranhas. Por isso, sem a intenção de explorar as questões já levantadas a respeito do que sejam estes objetos simples, eles serão tomados aqui, simplesmente, embora de modo problemático, como “*objetos logicamente simples*”, tanto indecomponíveis quanto inclassificáveis, sem mais.

Os nomes só significam seus objetos no contexto da proposição como elementos que a compõem<sup>15</sup>. Mas esta composição também deve respeitar uma condição de sentido que é a de não ser uma composição *aleatória* de palavras ou uma mera justaposição de nomes (3.141), mas de ser dada de uma certa maneira: “*O sinal proposicional consiste em que seus elementos, as palavras, nele estão, uns para os outros, de uma determinada maneira. O sinal proposicional é um fato*” (3.14) Esta

<sup>14</sup> Cf. sobre isso os comentários de Stenius (STENIUS 1964: p.65) e Black (BLACK 1964: p.58-62).

<sup>15</sup> A gênese desta noção do significado no contexto da proposição é fregeana. Na introdução de “*Os Fundamentos da Aritmética*”, Frege diz ser necessário ater-se a três princípios norteadores para sua investigação realizar-se a contento: “*deve-se separar precisamente o psicológico do lógico, o subjetivo do objetivo; deve-se perguntar pelo significado das palavras no contexto da proposição, e não isoladamente; não se deve perder de vista a distinção entre conceito e objeto*”. Frege acrescenta que se o princípio do contexto não for observado, “*fica-se quase obrigado a tomar como significado das palavras imagens internas e atos da alma individual, e deste modo a infringir também o primeiro*” princípio (FREGE 1980: p. 204).

maneira, qualquer que seja, é justamente determinada pela lógica que permeia a linguagem e o mundo; por isso, o mesmo é o que ocorre na contraparte ontológica das proposições elementares, na formação de estados de coisas a partir de objetos simples. Os objetos como substância do mundo são independentes uns dos outros, mas são dependentes na medida que se concatenam para formar os estados de coisas. Esta dependência está pressuposta na forma lógica dos objetos que trazem consigo todas as possibilidades de configuração. O que uma proposição composta de seus elementos – os nomes – nos mostra é a identidade desta mesma possibilidade de concatenações nos objetos do mundo: “*Que os elementos da figuração [que também o é uma proposição] estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras. Essa vinculação dos elementos da figuração chama-se sua estrutura; a possibilidade desta, sua forma de afiguração (2.15).*” A articulação lógica das proposições, todavia, não possui um número determinado de formas possíveis a que deve obedecer, mas possui anúmericas formas de organização de sentenças, tal como há anúmericas combinações de objetos em estados de coisas. No *Tractatus*, portanto, as regras de construção de proposições não se limitam àquelas do tipo “sujeito e predicado” – mas estendem-se também, por exemplo, às proposições do tipo relacional (aRb) ou como função de um argumento, desde o conceito fregeano (f(a)); e a sugestão é a de que as formas segundo as quais organizam-se os nomes são formas que a linguagem carrega consigo ao ser determinada *aprioristicamente* pela lógica, encerrando assim *todas* as possibilidades de combinação. Estas proposições são distinguíveis pela determinabilidade do seu sentido que é assim alcançada: é devido à articulação lógica dos elementos da proposição – bem como à articulação lógica dos elementos dos estados de coisas - que elas resultam proposições bipolares, proposições legítimas da linguagem.

A bipolaridade como condição de sentido está assentada sobre esta mesma logicidade, um *a priori* do mundo e da linguagem. É o isomorfismo entre ambos: “*O que toda figuração, qualquer que seja a sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – afigurá-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade*” (2.18). A forma lógica ou a forma de afiguração (Cf. 2.151 e 2.2) é o que liga o mundo à linguagem, sendo aquilo que têm em comum e que possibilita o seu sentido. Quer dizer, é a identidade entre a forma lógica da linguagem e a forma da realidade que permite que aquela afigure o mundo, que permite que as proposições possam dizer sem que, necessariamente, sejam proposições verdadeiras –

afinal, sequer pode haver proposição verdadeira *a priori* (2.225). Porque o que a proposição afigura é um estado de coisas que tem a possibilidade de ser verdadeiro *ou* falso. O isomorfismo entre linguagem e mundo não significa que somente as proposições verdadeiras sejam ditas ou que só elas sejam possíveis. Pelo contrário, é este isomorfismo que permite que uma proposição falsa seja significativa. Como diz Wittgenstein no aforismo 2.022: “É óbvio que um mundo imaginário, por mais que difira do mundo real, deve ter algo – uma forma - em comum com ele.” A comprovação da verdade ou falsidade de uma proposição só é feita em comparação com a realidade *a posteriori*: “Na concordância ou discordância de seu sentido com a realidade consiste sua verdade ou falsidade.” (2.222). Ou seja, é segundo esta *possibilidade* que a linguagem se faz comunicativa.

Claro que esta noção de isomorfia pode ser igualmente problemática. Enquanto Stenius (STENIUS 1964: p.91-96), por exemplo, propõe uma correlação de elementos proposicionais e objetos um a um como uma das formas de se compreender esta correspondência da linguagem com o mundo, tratando, por isso, de fornecer uma classificação ou uma categorização dos elementos em cada instância, Black propõe que esta relação não seja isomórfica em sentido tão forte e sugere o termo “homomorfia”, - “arranjos paralelos” ou “homólogos” ou, ainda, “similaridade das formas” - como mais adequado ao que Wittgenstein pretende dizer (BLACK 1964: p.69, 91, 104). Neste sentido, a isomorfia do *Tractatus* não é uma correspondência um a um para *todas* as partes analisáveis de uma proposição (pois não há uma correspondência como tal entre proposições elementares e estados de coisas, por exemplo) – apenas, sim, em relação à substituição dos objetos pelos nomes. A igualdade sugerida pelo termo é uma igualdade de formas lógicas de concatenação que são necessárias porque determinadas logicamente, mas que são sempre contingentes nas suas estruturas externas, aparentes; a referencialidade, por sua vez, é sempre necessária, já que os objetos como substância do mundo são sua forma e conteúdo fixo (2.027). Assim, a isomorfia o é como condição de possibilidade da linguagem, mas não para a linguagem já estabelecida e *dita*, ou seja, é uma isomorfia que possibilita a variabilidade das configurações dos estados de coisas por um lado e das proposições da linguagem por outro (2.0271), sem determinar com isso estados de coisas e proposições realmente existentes e verdadeiros. A isomorfia é uma isomorfia das formas *possíveis* da dizibilidade.

Estas são, postas de modo bastante breve, é verdade, as condições de possibilidade do dizível, as quais podemos ainda sintetizar da seguinte forma: condição de que a

proposição seja uma função de verdade de proposições elementares; de que os elementos da proposição, os nomes, tenham objetos por referência; que os elementos da proposição estejam organizados de determinada maneira, numa certa configuração; que a forma lógica da proposição corresponda à forma da realidade.

A tarefa crítica da filosofia consiste, portanto, na separação daquilo que só aparentemente obedece estas condições, mas que, ao ser analisado, mostra que as fere em um ou outro ponto. Os limites, como se vê, são radicalmente estreitos e pouca coisa resta que possa ser “classificada” como dizível, com muito o que se deixar para o domínio do mostrável. Mas a crítica da linguagem deve ser feita sem piedade em prol da sanidade da própria filosofia. E é isto o que propõe o *Tractatus* como a sua atividade, sendo este, aliás, o único método correto para o seu desempenho. Como veremos, o que a filosofia deve mostrar - conforme o aforismo 6.53 - é que supostas proposições metafísicas não atribuem significado aos sinais usados, que suas palavras não possuem referência; que sobre aquilo de que não se pode falar, aquilo que viola a significatividade da linguagem, é aquilo que deve ser calado sob pena de contra-senso – e, por isso, sob pena de infelicidade.

## 1.2 A Distinção Dizer / Mostrar

A distinção entre dizer e mostrar tem importância capital para a compreensão da tarefa filosófica como requerida pelo *Tractatus*. Como se sabe, esta distinção é o que se poderia chamar de “tese central” da obra, tal como esclarecido em carta enviada por Wittgenstein a Russell: “*O ponto principal é a teoria do que pode ser expresso (gesagt) por proposições – isto é, pela linguagem – (e, o que vem a dar no mesmo, o que pode ser pensado) e o que não pode ser expresso por proposições, mas apenas mostrado (gezeigt); o qual, acredito, seja o problema cardinal da filosofia*” (Apud MONK 1990: p.164). Desde a perspectiva deste trabalho, esta importância não se limita ao estabelecimento do dizível ou da mera separação de domínios, ou seja, não se limita à parte negativa da tarefa da filosofia, mas estende-se até sua positividade ética e pedagógica. Como veremos nos capítulos seguintes, a dissolução dos pseudo-problemas da filosofia – como a dissolução de outros supostos mistérios que nos tiram também uma possível tranquilidade – não pode terminar apenas aí, no vazio que restaria ao fim de uma crítica radical como esta. A tarefa negativa, neste caso, só tem sentido se possibilitar a positiva. Por isso, a distinção em questão não deve ser pensada como mero

instrumento para a dissolução, mas deve mostrar ela mesma o que “resulta” de se compreendê-la.

Wittgenstein assevera em seu prefácio que o *Tractatus* traça os limites para o pensar ou para a expressão dos pensamentos desde dentro, desde a própria linguagem, já que não podemos nos colocar para lá deste limite para fazê-lo, não podemos “*pensar o que não pode ser pensado*” (prefácio, p.131). Eis porque as condições de dizibilidade são postas *pela* linguagem e *para* a linguagem, com aquilo que não as respeita constituindo-se “*simplesmente um contra-senso*” (prefácio, p.131). A palavra usada por Wittgenstein aqui é “*Unsinn*”, embora esta generalização não leve em conta outras instâncias do sem sentido que são “*sinnlos*” sem que sejam contra-sensos. Será a partir desta subsequente distinção dentro do domínio do mostrável que poderemos falar, adiante, de uma espécie de “tipologia de pseudo-proposições”. Mas, neste ponto, a ênfase quanto ao limite para os contra-sensos, mais do que para o que seja “apenas sem sentido”, é coerente com a prescrição de silêncio do último aforismo tractariano sendo concludente em relação ao prefácio: “*sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar*” (7); com o que não se está prescrevendo um mutismo absoluto sobre o domínio do mostrável, mas um silêncio sobre tudo o que pretender uma veracidade impossível segundo os critérios acima colocados. Porque a separação dos domínios não pretende inviabilizar toda e qualquer expressão que seja sem sentido, nem depreciar ou desvalorizar o que só pode ser mostrado, tal como interpretaram os defensores do “Círculo de Viena”. Pelo contrário, como esclarece Engelmann, é como parte da mostrabilidade mais do que do dizível que o *Tractatus* pode concordar ele mesmo com sua prescrição final: “*Quando ele assume imensos trabalhos para delimitar o desprovido de importância (i.e., o alcance e os limites da linguagem cotidiana) não está procurando fazer um reconhecimento da linha costeira desta ilha com precisão meticulosa, mas o que está tratando é dos confins do oceano*” (Apud DALL’AGNOL 1995: p. 177). O importante, então, não é o que é dito ou o domínio do dizível, mas aquilo que fica para além das fronteiras. A distinção entre dizer e mostrar não pretende que o significativo se sobreponha, moralmente até, ao desprovido de sentido.

É esta amplitude oceânica da mostrabilidade, como o domínio no qual as delimitações não são rígida e unilateralmente estabelecidas, que é também enfatizada pelos autores de *A Viena de Wittgenstein* (JANIK & TOULMIN 1983: p. 186). A partir da distinção principal teríamos aqui, na verdade, dois “tipos de limites” - pensados, neste contexto, desde a distinção que Kant faz destes termos. Sem entrarmos nos

pormenores da distinção kantiana, podemos pensar que quando Wittgenstein procura estabelecer os limites para o dizível, encerrando-o com uma exigência radical às condições de sentido, então estes limites são muito mais uma barreira (“*die Schranke*”) do que uma fronteira. A fronteira (“*die Grenze*”) dar-se-ia no âmbito daquilo que só pode ser mostrado<sup>16</sup>. Quer dizer, a fronteira para o indizível não é um mesmo tipo de muro impenetrável que o é o limite-barreira da linguagem significativa. Daí tudo aquilo que é tentativa de dizer o que não pode ser dito deixar sempre algo de mostrável: mesmo incorrendo em erro essas tentativas têm o mérito de fazer aparecer uma parte essencial do seu domínio. Além disso, as pseudo-proposições sem sentido que não são contra-sensos, sobre as quais não pesa uma mesma limitação ou impossibilidade que sobre os últimos, nem uma rigidez condicionada pelo sentido das proposições legítimas, possuem ainda algum tipo de permissibilidade. Como veremos abaixo, aquilo que constitui a mostrabilidade tem funções importantes de esclarecimento, seja como expressão seja como o que aparece na própria linguagem. Se seguirmos esta distinção entre barreiras e fronteiras, portanto, podemos dizer que a dizibilidade fica *confinada* na contingência, enquanto a mostrabilidade pode, alternativamente, mostrar de diversas maneiras a necessidade do seu domínio<sup>17</sup>.

Dada a estreiteza que advém das condições de sentido, o domínio do dizível mostra ele mesmo tudo o que fica “de fora”: ora, a delimitação do dizível mostra o indizível (4.114, 4.115). O que é possível de se dizer o é com sentido e claramente (4.116), segundo as respectivas exigências para a representação da realidade ou a afiguração do mundo. O que se pode dizer com sentido é tudo aquilo que fornece uma descrição de *como* seja ou possa ser o mundo, de *como* estão configurados os elementos dos estados de coisas, uma descrição de fatos contingentes em conformidade à variação com que se concatenam os objetos simples e fixos do mundo dada a isomorfia que relaciona este mundo e a linguagem. Claro que esta isomorfia necessária – porque condição de possibilidade da figuração / proposição – não poderia ela mesma ser

---

<sup>16</sup> Note-se que “*die Grenze*” pode ser traduzido como limite, como fronteira, mas também, no plural, como “confins”.

<sup>17</sup> Esta amplitude da mostrabilidade pode ser exemplificada, ainda, com a impossibilidade de descrição da moralidade num suposto livro do mundo, tal como ilustrado na *Conferência sobre Ética*: um livro com a descrição total do mundo não poderia jamais incluir a ética nem qualquer juízo ético. A moralidade está “fora” do mundo e não cabe nele, não pode ser “transformada” em fatos. O seu domínio é tão vasto e necessário que destruiria “*todos os demais livros do mundo*” (p.67). É como se disséssemos que o valor absoluto é grande demais para caber em todos os relativos, ainda que houvesse uma tal ligação. (WITTGENSTEIN 1997: p. 65-70).

representada pela linguagem senão ao preço de colocar-se fora dela<sup>18</sup>. A linguagem significativa é sempre sobre a contingência, nunca sobre a necessidade; esta nos é dada *junto da* própria linguagem e não precisa ser dita: “*a proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exhibe*” (4.121). O domínio do mostrável aparece de diversas formas na linguagem e é por isso que não podemos tratar do dizível sem mostrar com isso o indizível. A linguagem diz o contingente – o *como* as coisas estão - e mostra o necessário – o *quê* do mundo. Eis, principalmente, o motivo da inutilidade de todas as tentativas filosóficas ou não de fornecerem uma explicação para a existência do mundo ou para seu sentido.

Assim, se o que pode ser *dito* é aquilo que descreve um estado de coisas no mundo, tudo o que pode ser dito são proposições da ciência e proposições ordinárias – empíricas - da linguagem, as quais fornecem uma descrição que pode ou não ser o caso, que falam do “*acontecer e ser-assim*” casual, do *como* do mundo. Neste sentido, “*todas as proposições têm igual valor*” (6.4), que é um valor contingente. É claro que esta visão da dizibilidade aplicada sempre e só à contingência e à casualidade é problemática se levarmos em conta o aforismo 4.11, no qual Wittgenstein diz que “*a totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais)*”, com o que as proposições científicas seriam todas tautológicas e as ciências apenas uma parte da lógica, o que é absurdo; mas, devemos nos ater a isso apenas como mais um ponto de imprecisão tractariana. A lógica é necessária (6.375) e as ciências tratam de coisas outras que as condições necessárias do mundo, da linguagem e do seu sentido. As ciências naturais tratam de como possa ser o mundo à medida que possuem um corpo de proposições que podem ser ou verdadeiras ou falsas e que podem ser comprovadas ou infirmadas apenas em comparação com a realidade. Proposições que são verdadeiras ou falsas necessariamente não são proposições legítimas da linguagem. Assim, o que cabe à tarefa da filosofia, a partir da distinção entre dizer e mostrar, é justamente separar e limitar aos seus respectivos domínios as diferentes proposições e pseudo-proposições: “*a filosofia limita o território disputável da ciência natural*”

---

<sup>18</sup> Como já observado, é impossível sair da linguagem para falar dela tal como é impossível sair do pensamento para pensá-lo. E a coibição de Wittgenstein estende-se também a todas as supostas metalinguagens de quaisquer “disciplinas” que se pretendam filosóficas, como uma meta-ética ou uma meta-lógica, por exemplo. (Está claro que “metalinguagens” como a de um dicionário ou a de disciplinas como a lingüística, não são sem sentido; mas isto se deve a sua não-pretensão metafísica, a sua inscrição muito mais “científica”).

(4.113), qual seja, o das proposições que representam a existência e a inexistência de estados de coisas (4.1). Todo o “resto” é parte do domínio do mostrável, o que, dada nossa comunicatividade e expressabilidade humanas, parece ser mesmo muita coisa.

No *Dicionário Wittgenstein* Glock nos fornece uma “*lista das coisas inefáveis*” e, então, um reagrupamento em seis itens daquelas várias coisas (GLOCK 1998: p.129-130). Contudo, esta lista é dispensável se compreendermos que o domínio do mostrável é todo o domínio do *místico* – o qual não é apenas uma das partes que compõem a mostrabilidade, como sugere o autor, mas é tudo aquilo que é necessário e que, de alguma forma, é mostrado: “*Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico*” (6.522). Sob este aforismo podemos perceber que tudo aquilo que se mostra, tudo aquilo que é inefável, seja como for “classificado” ou “listado”, é do domínio do místico. Neste sentido, a necessidade, a inefabilidade do mundo não é simples e pode mostrar-se de diversas maneiras, mas não porque haja diferentes domínios dentro do domínio da mostrabilidade, o místico um entre outros. “*O Místico não é como o mundo é, mas que ele é*” (6.44), este “que” encerrando justamente a necessidade que é da lógica, da ética, da estética, da religião como algo *único*, embora *complexo*. Poderíamos dizer que o místico se mostra sempre ao mesmo tempo na sua inteireza, já que todas as suas “partes” são de alguma forma identificadas como condição de possibilidade da existência e do sentido da linguagem, do mundo e da vida. Nesta inteireza cabe todo o sentimento místico em seus vários desdobramentos: a compreensão do mundo como totalidade limitada, que abarca o funcionamento da lógica da linguagem e também a ética como a vivência desta compreensão, uma vivência que leva à vida feliz, mas que é também estética – como contemplação, por exemplo – e que é também religiosa. E tudo isso se mostra de modo inescapável. Enquanto a linguagem significativa assevera uma bipolaridade, o místico mostra a unilateralidade da vida, aquilo que não poderia ser de outra forma. Daí o sentimento místico ser um sentimento de conformação – mas não de mero conformismo – ao mundo *que há*.

Neste sentido, a complexidade do místico só pode ser dissociada em lógica, ética, estética e religião, por um recurso metodológico que sirva para a compreensão do domínio do mostrável - ao que cada parte, por assim dizer, é capaz de mostrar. É sob este mesmo recurso que será tratada abaixo a “tipologia de pseudo-proposições”, sem o comprometimento de uma listagem exaustiva ou definitiva, nem o comprometimento de uma “teorização” a respeito, como se Wittgenstein ele mesmo desejasse fornecer

classificações deste tipo<sup>19</sup>. É preciso notar, ainda, que nem a distinção entre dizer e mostrar nem esta subsequente “tipologia de pseudo-proposições” pode ser associada à “Teoria dos Tipos” de Russell, a qual Wittgenstein terminantemente recusa, não apenas por suas implicações problemáticas - haver infinitos tipos de coisas num mundo que fosse, então, infinito, por exemplo - senão também, justamente, por ferir as distinções elas mesmas. Como diz Monk, Wittgenstein recusa esta teoria “sumariamente” (3.331, 3.332) ao “dizer” que “isto é exatamente o que não se pode dizer” (MONK 1990: p.165). Afinal, os tipos lógicos de pseudo-proposições se mostram na sua diferença e não precisam de uma teoria que os estabeleça: “Nenhuma proposição pode enunciar algo sobre si mesma, pois o sinal proposicional não pode estar contido em si mesmo (isso é toda a “Theory of Types”)” (3.332). Por isso, mais uma vez, recorremos a uma tal tipologia apenas sob caráter metodológico. Não se trata, pois, de dar conta de tipos lógicos de coisas ou mesmo de estados de coisas sob algum pressuposto que fosse ontológico. Trata-se, em última instância, apenas de distinções de abordagens e de distinções cruciais para a compreensão do que seja a atividade filosófica em suas etapas.

Como dito, o indizível aparece também pelo estabelecimento do dizível. Aquilo que se mostra não se mostra apenas no que *não* pode ser dito, mas também *junto do* que é dito<sup>20</sup>. A própria proposição significativa não apenas diz o que diz, mas mostra algo, o seu sentido: a proposição que obedece às condições de dizibilidade *diz* que as coisas estão deste ou deste modo e *mostra* como estão, se for verdadeira (4.022). Nisto está toda a essência da proposição ou a essência do funcionamento lógico da linguagem. Ao mostrar o sentido da proposição o que está aí pressuposta é toda a gama de condições de possibilidade deste sentido, as condições e regras e todos aqueles elementos que daí derivam - a sua configuração, a sua referencialidade, a sua estrutura e o isomorfismo entre linguagem e mundo. Nada disto, no entanto, pode ser dito. E mesmo os termos que o próprio Wittgenstein emprega para sua “teoria” pictórica, que são conceitos a respeito

<sup>19</sup> Black usa o termo “modalidade lógica de uma proposição” para falar mais ou menos do mesmo, o qual mostra, em cada caso, algo de específico quanto à necessidade (BLACK 1964: p. 321). Já Stenius fala de uma “classificação de sentenças não-pictóricas”, sempre sob a ressalva de que estas classificações não estão explícitas no *Tractatus* (STENIUS 1964: p.209).

<sup>20</sup> Stenius vê nisso dois sentidos para o termo “mostrar” (“*zeigen*”), um dos quais mostra o que pode ser mostrado e dito como sendo um mostrar “externo”, diferente do mostrar “interno”, que só mostra o que pode ser mostrado, *mas não dito* (STENIUS 1964: p. 178-182). Dada a compreensão de que o que é mostrável é aquilo mesmo que é do domínio do mostrável, não parece fazer sentido dividir o termo em externo-interno. Mesmo aquilo que se mostra nas proposições significativas é o que poderia ser dito, neste sentido, sempre “interno” à proposição, como a sua bipolaridade, por exemplo, ou sua forma lógica em comum com a forma da realidade. Categoricalmente, “o que pode ser mostrado não pode ser dito” (4.1212), e o que pode ser mostrado é sempre o que na proposição não é da sua “forma lógica aparente” (4.0031) – externa, poderíamos dizer.

da forma lógica da linguagem, não passam de *pseudo-conceitos*. Não podemos formar proposições significativas a respeito de “objetos”, “nomes” ou “fatos”, porque a própria estrutura segundo a qual as proposições estão construídas já mostra a estrutura das coisas que estão no mundo, ou seja, as configurações da linguagem mostram as configurações do mundo. Mas *sobre* as configurações nada se pode dizer. Não podemos, a título de exemplo, dizer que o objeto ao qual o nome “mesa” se refere na proposição “a mesa está suja” é a “mesa.” Ora, a referencialidade ao objeto já está na proposição de tal maneira que é parte do seu sentido e não é possível *explicá-la*. Se a linguagem se identifica formalmente com o mundo, isso significa que uma explicação sobre este isomorfismo tenta dizer o que já se mostra na expressão ela mesma: mostra que, para além da contingência, *há um mundo* que tem a mesma forma lógica da linguagem. A pretensão da filosofia de tentar dizer estas essências faz-se, então, uma completa inutilidade, um gasto excessivo de tempo e um esforço em vão: se a linguagem significativa mostra no seu dizer a essência do mundo, a filosofia apenas repete, e de maneira incorreta, o que já se evidencia. Neste caso, ela falha em sua tentativa ao constituir-se como metalinguagem e, portanto, como *pseudo-linguagem*.

A impossibilidade de a linguagem dizer sua própria essência se deve ao fato de que os seus limites são justamente os limites do que pode ser *logicamente dito*. Não temos uma escapatória possível para fora da linguagem nem, portanto, para fora da lógica. Não há o que possa ser dito ou pensado *illogicamente*. Nem seria possível falar sobre a lógica desde fora dela. A lógica permeia mundo e linguagem e as proposições sobre o mundo são sempre *aprioristicamente* coerentes e claras. Assim, se quiséssemos sair dessa linguagem logicamente determinada, a fim de explicar a própria lógica da linguagem, também deveríamos sair do mundo: “*Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo*” (4.12). Daí todo o dizer poder deixar-se dizer de maneira clara (4.116). É uma imposição lógica – e, depois, podemos falar em uma imposição ética – que a linguagem sofra sua limitação, já que é ela mesma logicamente dada<sup>21</sup>.

Com a deusa da lógica podemos tratar do primeiro tipo de pseudo-proposição com funções mostrativas. As regras que regulam o funcionamento da linguagem, que mostram como ela deve ser para ser legítima, não podem ser coligidas sob qualquer tipo

---

<sup>21</sup> Isto porque os limites têm implicações éticas profundas. Sob a influência weingeriana, a identificação entre lógica e ética as faz, ambas, “*deveres que temos para conosco*”: “*Temos a obrigação moral de buscar a clareza lógica*” (Apud GLOCK 1998: p. 142).

de legislação pretensamente coerente: “*A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental*” (6.13). Regras lógicas são um dos tipos de sem sentido. São casos-limite de proposições que não encerram duas possibilidades, de verdade *ou* falsidade; ou seja, não são bipolares. Os casos-limite em questão são a tautologia e a contradição, a primeira porque encerra como verdadeiras todas as suas possibilidades (4.46), e a segunda, pelo contrário, porque “*é falsa para todas as possibilidades de verdade*” (4.46). O sem sentido das tautologias e contradições é, por isso, devido ao seu caráter “extremo”, o qual, por um lado é sempre certo e por outro nunca. Só é uma proposição legítima a que é *possível*, mas na lógica “*nunca pode haver surpresas*” (6.1251), ela é *necessária*, é transcendental, é ela mesma a condição do sentido da linguagem. Tais pseudo-proposições, porém, não têm o mesmo caráter que as proposições filosóficas que pretendem dizer o mostrável: “*Tautologia e contradição não são, porém, contra-sensos [unsinnig]; pertencem ao simbolismo, analogamente à maneira, na verdade, como o “0” pertence ao simbolismo da aritmética*” (4.4611)<sup>22</sup>. Se não são contra-sensos, mas se também não são dizíveis, o que lhes sobra como função mostrativa? Em primeiro lugar, elas mostram “*que nada dizem*” (4.461). Uma pseudo-proposição como “chove ou não chove” nada diz e mostra que nada diz, bem como algo do tipo “ $p \wedge \sim p$ .” Esta indizibilidade e a verdade necessária das tautologias é reconhecida “*no símbolo tão somente*” (6.113), sem o uso de recursos tais como a análise da linguagem; e isto está também diretamente relacionado ao seu funcionamento lógico; ao mostrar que nada diz, a tautologia mostra também a bipolaridade das proposições legítimas, ou seja, o como estas devem ser em oposição ao seu sem sentido, mostrando com isso as suas condições como solo lógico subjacente: “*Que as proposições da lógica sejam tautologias, isso mostra as propriedades formais – lógicas – da linguagem, do mundo*” (6.12) ou a “*armação lógica do mundo*” (6.124). Em suma, o que as tautologias da lógica mostram é o seu sem sentido como pseudo-proposição, mostram que nada dizem e, através delas mesmas, mostram as regras da linguagem

---

<sup>22</sup> Esta distinção nos afasta da posição assumida por Black. Apesar de este autor concordar que no *Tractatus* haja dois opostos ao sentido – *senseless* e *nonsensical* – as suas proposições são entendidas, às vezes, como tendo o mesmo status das proposições da lógica, que mostrariam o que pode ser mostrado, possuindo uma “permissão” especial para serem enunciadas, sem violarem com isso as regras lógicas da linguagem. Esta natureza tautológica é atribuída por Black a todas as tentativas tractarianas de encontrar a essência de alguma coisa. Como veremos abaixo, a distinção entre pseudo-proposições da lógica e contra-sensos é fundamental para uma tarefa desempenhada pelo próprio *Tractatus*. Assim, não é o caso de tratar suas proposições com um sentido *apriorístico*, nem é o caso de pensar que tais “disciplinas sobre” o a priori não devam ser igualmente destruídas. Tanto o *Tractatus* não é composto de tautologias, quanto uma “disciplina” a respeito das tautologias seria também um contra-senso, devendo ser evitada. (Cf. BLACK 1964: p. 380-381).

significativa, portanto, uma “*imagem especular do mundo*” – (Wittgenstein coloca toda a lógica sob o nome de *tautologia*, apesar de esta caracterização servir igualmente para o caso-limite oposto, a *contradição*). É por tudo isso que as proposições ficam proibidas de dizer o modo como são construídas, devendo deixar que a lógica cuide de si mesma (5.473).

Dado este tipo de sem sentido, as proposições da matemática são também, na verdade, pseudo-proposições. Wittgenstein diz que “*a matemática é um método da lógica*” (6.2), embora isto seja um pouco problemático se se pensar que, como parte da lógica, deveriam ter “*os mesmos direitos*” (6.127) que as tautologias e mostrar da mesma forma as mesmas coisas. Sem entrarmos nos pormenores desta imprecisão, todavia, é patente que também as pseudo-proposições matemáticas tenham funções mostrativas especiais: “*A lógica do mundo, que as proposições da lógica mostram nas tautologias, a matemática mostra nas equações*” (6.22). Esta distinção nos revela que Wittgenstein não é um logicista e que não possui os mesmos objetivos do programa de Frege e Russell, de tentar reduzir a matemática à lógica. Equações não podem ser reduzidas a tautologias. Ainda assim, dado que nem a proposição lógica nem a matemática exprimam pensamentos (6.21) – e, então, também não exprimam possibilidades - esta última, em nossa “tipologia”, fornece tão pouca surpresa quanto a primeira. É a mesma necessidade que faz ambas serem espelhos da linguagem e do mundo.

No mesmo aforismo em que se diz que a lógica deve cuidar de si mesma (5.473), aparece um outro tipo de pseudo-proposição que poderia ser dito “signo incompleto”; coisas como o sem sentido da frase “Sócrates é idêntico.” Aqui, porém, ao invés de Wittgenstein usar a palavra para “sem sentido” que seria “*sinnlos*”, ele fala de “Sócrates é idêntico” como um contra-senso, usando “*unsinnig*”. Novamente, a imprecisão e a incoerência com que estes termos são usados levam-nos a grandes confusões e dificuldades de entendimento. O que, no entanto, parece permitir a sua interpretação como um sem sentido muito mais do que um contra-senso é o que ele mesmo afirma a seguir: “‘Sócrates é idêntico’ não quer dizer nada porque não há uma propriedade chamada ‘idêntico’” (5.473). Ou seja, estes signos não pretendem *dizer* nenhuma propriedade lógica ou qualquer coisa que já se mostre. Podemos pensar numa *incompletude* como a característica deste tipo de pseudo-proposição dada a continuação do assunto no aforismo 5.4733: “Assim, ‘Sócrates é idêntico’ não diz nada porque não atribuímos nenhum significado à palavra ‘idêntico’ como adjetivo (...)” Quando não

definimos uma parte da proposição ou quando não atribuímos “significado *a algumas de suas partes constituintes (Ainda que acreditemos tê-lo feito.)*” (5.4733), o que temos é um signo incompleto que nada diz e mostra justamente isso, a sua falha para com a dizibilidade. Mais nada<sup>23</sup>.

As sentenças absurdas referem-se aos casos em que atribuímos propriedades de maneira equivocada aos objetos, como ao dizer que “o número cinco é verde” ou que haja um “quadrado-redondo.” As propriedades em questão são as propriedades externas – dizíveis - dos objetos nos quais efetivamente ocorrem e não as propriedades internas determinantes de sua natureza, que não são dizíveis e que se constituem em suas possibilidades de ligação para configurar um estado de coisas (2.014) – com o que “interno” é o mesmo que “formal”. Afinal, a cor, por exemplo, é propriedade apenas de alguns objetos e não *de* objetos, como não de números. (Para fins de claridade, devemos dizer também que estas “propriedades internas” não são pensadas aqui como propriedades que, ao lado de objetos individuais, formassem o estofo substancial do *Tractatus*, portanto, não são propriedades no sentido de Stenius. (Cf. seção 1.1)).

O problema que parece surgir, novamente, é o problema de identificar o absurdo como *sem sentido* ou como *contra-senso*. Por um lado, se continuamos a compreender que os contra-sensos são incorreções que tentam dizer o que se mostra, absurdos seriam apenas sem sentido, já que o que há é uma má atribuição predicativa mais ou menos no sentido do erro dos signos incompletos. Por outro lado, se atentarmos para os aforismos afins, que falam das propriedades internas dos objetos, poderíamos chegar a pensar que enunciar uma propriedade, ainda que má atribuída, seria tentar dizer o que nos objetos mesmos se mostra – sua forma ou natureza: “*Tanto seria um contra-senso adjudicar uma propriedade formal a uma proposição quanto abjudicá-la.*” (4.124). Wittgenstein ele mesmo usa aqui “contra-senso” (“*unsinnig*”) embora esteja falando de proposições e não de objetos. Contudo, dada a distinção entre propriedades internas e externas feita

---

<sup>23</sup> É claro que aqui surge espaço para uma dúvida quanto ao quê, de fato, caracteriza um signo incompleto. Embora ainda possamos encontrar coisas como “signos incompletos” no rol das coisas sem sentido, dizer, como neste aforismo 5.4733, que não se atribuiu um significado a alguma parte da proposição, é quase o mesmo que é dito no aforismo 6.53, quanto à tentativa da filosofia na construção de contra-sensos, a tentativa de dizer algo de metafísico: “*mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições*”, sendo este o método correto da filosofia. Claro que podemos pensar que uma expressão como “Sócrates é idêntico” é apenas incompleta, já que a pergunta óbvia e natural seria por aquilo que parece estar faltando: “idêntico a que ou a quem?”; enquanto uma expressão como “Por que há o ser e não antes nada?” não é evidentemente falha neste mesmo sentido. Talvez, a separação entre signos incompletos e contra-sensos necessitasse de uma caracterização mais apurada dos primeiros, a qual poderia ser feita como acima com a pergunta “idêntico a que?”; ou, ainda, pela compreensão de que signos incompletos não pretendem dizer o que se mostra, não mostrando também nada de essencial sobre a linguagem e sobre o mundo.

acima e dados os seus exemplos, o que parece tornar uma sentença absurda – e sem sentido – é justamente uma má atribuição de propriedades *externas* que não dizem respeito às possibilidades formais que se mostram na linguagem significativa. Tais pseudo-proposições absurdas nada dizem por não respeitarem as condições de dizibilidade, mas mostram apenas isso, sem pretenderem *dizer* o que se mostra – afinal, atribuir cor ao número não significa tentar dizer uma propriedade que o número evidenciaria como elemento de uma proposição. São, por isso, mais próximas dos signos incompletos do que dos contra-sensos, os quais mostram algo mais do que apenas mostrar que nada dizem.

Há, porém, quem não faça esta distinção entre sem sentido (“*sinnlos*”) e contra-senso (“*unsinnig*”), tornando um tal debate inútil. Claro que, como já observado acima, o próprio Wittgenstein não é coerente e preciso o bastante para usar cada termo de maneira tão específica ao longo do *Tractatus*. Contudo, sem esta distinção as implicações sobre a nossa compreensão da tarefa filosófica e da própria obra serão não apenas distintas, mas também, no sentido ético e pedagógico pretendido aqui, equivocadas.

Em primeiro lugar, devemos pensar a concepção tractariana sobre si própria enunciada no aforismo 6.54, que é o lugar em que a obra se auto-anula. É aqui que se torna crucial a distinção ou não daqueles termos. Wittgenstein diz que suas “*proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos (...)*”, sendo esta última palavra traduzida do alemão “*unsinnig*”, que compreendemos como tentar dizer aquilo que se mostra<sup>24</sup>. Glock, porém, e depois Diamond e Conant, verão aqui não contra-sensos, mas absurdos, embora os tomem a partir de pontos de vista e com funções diferentes.

Glock entende o *Tractatus* e, conseqüentemente, a metafísica que Wittgenstein quer fazer desaparecer, – já que a obra seria ela mesma uma espécie desta metafísica a partir da sua própria limitação à linguagem – como constituídos de *absurdos*. Diz ele especificamente: “*As sentenças da metafísica tradicional são absurdas. Baseiam-se em ‘compreensões equivocadas’ da sintaxe lógica, a qual violam de um modo revelado pela análise lógica.*” (GLOCK 1998: p.40). Importa ainda evidenciar que o método de análise, que distingue o que é ciência do que é metafísica ou que separa as proposições legítimas das pseudo-proposições, tem como resultado sentenças “*destituídas de*

---

<sup>24</sup> Voltaremos a este aforismo ainda algumas vezes, já que essencial para os objetivos deste trabalho. Cf. também o aforismo 4.1212: “*O que pode ser mostrado, não pode ser dito*”.

*significado*” e que não são simplesmente *falsas* (GLOCK 1998: p.39). Como resultado da análise, estamos de acordo. O problema está em considerar as pseudo-proposições metafísicas assim analisadas como absurdos e não como contra-sensos. Primeiramente, porque o sem sentido de ambos é diferente. Enquanto os absurdos – tal como postos acima - nada dizem e mostram que nada dizem, os contra-sensos nada dizem, mas sua tentativa de dizibilidade mostra algo de suma importância para Wittgenstein e para o sentido de ser do próprio *Tractatus*, ou seja, mostra que há um domínio tal que é o do indizível. Afinal, o estabelecimento dos limites do dizível é dado para a importância e resguardo dos confins do indizível (4.114, 4.115). Depois, porque a compreensão destas pseudo-proposições como meros absurdos levaria-nos a tomar as proposições do próprio *Tractatus* como tais ou como um absurdo de um outro tipo: como “*absurdos elucidativos*”, o que seria o mesmo que dizer que são proposições destituídas de sentido que, de alguma forma, elucidam como a filosofia deve ser. E é assim que as compreende Glock: “*As posições expressas no Tractatus não se baseiam em uma compreensão equivocada da sintaxe lógica, exprimindo, antes, idéias bem discernidas acerca de seu funcionamento. Ao fazê-lo, entretanto, tentam dizer o que só pode ser mostrado. São ‘pseudoproposições’ que podem ser vistas como absurdos elucidativos*” (GLOCK 1998: p.40). Dizer que as posições tractarianas não se baseiam numa compreensão equivocada da sintaxe lógica, significa dizer que este outro tipo de absurdo que compõe o *Tractatus* é de todo diverso daquele tipo de sentença que atribui cor a números, por exemplo. Os absurdos elucidativos estariam, portanto, desta vez, mais próximos dos contra-sensos do que dos signos incompletos.

Depois disso tudo, claro que se poderia dizer que o problema está apenas no nome dado a tais pseudo-proposições. Poder-se-ia pensar que uma simples troca de “absurdos” por “contra-sensos” resolveria o caso. Mas as coisas ficam mais complicadas com a afirmação de Glock de que há dois tipos de explicação para o absurdo no *Tractatus*, uma delas sendo exemplificada com aquela sentença com que falávamos de signos incompletos, “Sócrates é idêntico”, e a outra com o que poderíamos entender como uma má atribuição predicativa ou um “erro categorial” (GLOCK 1998: p.41). Assim, além dessas explicações e exemplificações, o absurdo encerraria também as tentativas de dizer o que se mostra, sendo elucidativos – na verdade, portanto, três explicações para o absurdo. Mas a pergunta que fica é: como proposições absurdas podem elucidar a filosofia?

Para Hacker, o qual distingue o sem sentido de “*sinnlos*” (*senseless*) e de “*unsinnig*” (*nonsense*) (HACKER 1972: p.17-18), há de fato um modo pelo qual este último é considerado como “importante” ou como elucidativo no sentido de Glock. Todavia, tomar a distinção acima faz toda a diferença em se tratando do quê e como pseudo-proposições da filosofia – do *Tractatus* – possam elucidar. Ainda que a idéia de Hacker sobre “absurdos iluminadores” - “*illuminating nonsense*” - esteja próxima da idéia dos contra-sensos como elucidativos para as tarefas da filosofia, tal como requeridas neste trabalho, persiste aí a dúvida sobre como este “absurdo” chega a ser iluminador, já que ele diz que, diferentemente do sem sentido das tautologias, por exemplo, ele nada mostra sobre o mundo – quer sua forma quer seu conteúdo: “*Os filósofos tentam dizer o que só pode ser mostrado, e o que eles dizem, sendo absurdo, não mostra sequer o que eles tentam dizer*” (HACKER 1972: p.18). Dentro da “categoria *nonsense*” Hacker ainda separa o seu domínio entre “absurdos iluminadores - “*illuminating nonsense*” – e “absurdos enganadores”, - “*misleading nonsense*” - os últimos imediatamente reconhecíveis como absurdos no sentido do exemplo “o número cinco é verde”. Como as pseudo-proposições filosóficas não são reconhecíveis desta mesma forma, porém, o modo como servem de guia para os propósitos da tarefa só será percebido por leitores ou ouvintes muitíssimo “atentos”, ao reconhecerem o que é mostrado por outras proposições que não se pretendem filosóficas, com o que também reconhecer-se-ia a ilegitimidade destas últimas. Mas isto não basta. O reconhecimento da ilegitimidade por si só não leva a nada. É verdade que algumas páginas mais adiante Hacker fala do absurdo literal como iluminando a essência do mundo (Mas literal em que sentido? No enganador ou no iluminador?) (HACKER 1972: p.30). Contudo, isto não é possível apenas através do reconhecimento da ilegitimidade das proposições se estas não mostram o que tentam dizer ou qualquer coisa sobre o mundo. Para que a atividade filosófica seja iluminadora para além da clarificação do sentido das proposições legítimas, ela não pode pretender uma tarefa que, embora dialética, seja apenas negativa (HACKER 1972: p.27). Para que a escada possa mesmo ser jogada fora ao final do *Tractatus*, – como Hacker mesmo sugere que deva ser feito – o ponto de vista alcançado por aquele reconhecimento do absurdo não pode ser apenas um ponto de vista *logicamente* correto (HACKER 1972: p. 29), mas deve ser também *eticamente* correto - e, poderíamos dizer, *absolutamente* correto. Isso exige mais do que é dado por “*absurdos elucidativos*” ou “*absurdos iluminadores*” como aí expostos.

Mas esta ainda não é a visão a mais radical sobre as pseudo-proposições tractarianas. Diamond e Conant também as compreendem como absurdas, deixando de lado qualquer distinção lógica a respeito do sem sentido. O absurdo deles é, porém, não só uma incompletude, um erro categorial ou uma ilegitimidade tentando ser legítima, mas é uma total destituição de significado, a que eles chamam de uma “visão austera de absurdo”, – “*an austere view of nonsense*” – pela qual as proposições do *Tractatus* seriam iguais a coisas tais como “*piggly wiggle tiggly*” e não constituiriam tentativa alguma de se dizer alguma coisa (DIAMOND *in*: CRARY, 2004, p.151). Por mais que se possa concordar com a idéia geral de ambos os autores – bem como com os propósitos daqueles que falam de um “novo Wittgenstein” – quanto a uma continuidade entre o *Tractatus* e as *Investigações* a partir do mesmo objetivo terapêutico para a filosofia, podemos questionar o modo como este objetivo de limpar ou curar da metafísica seria possível através de sentenças meramente absurdas e que sequer teriam o mérito de, como tentativas, mostrar o âmbito daquilo que mais importa: o indizível. Além do mais, seria preciso conceber o *Tractatus* como uma obra *deliberadamente* absurda no seu sentido mais austero. Neste caso, todavia, teria sido mais coerente com seus propósitos que Wittgenstein tivesse antes criado obras de arte, por exemplo, do que tentado “tratar” os filósofos adoentados através de uma obra previamente já concebida como absurda, como se fosse algum tipo de exemplo *pessoal* que devêssemos seguir. A sua saída da filosofia, *depois* do *Tractatus*, é coerente com o modo como a obra é posta: um conjunto de contra-sensos como uma escada, pela qual o próprio Wittgenstein teria que ter passado até o topo para que ele mesmo fosse capaz de ver o mundo corretamente. Ou seja, depois do estabelecimento do limites do dizer - depois da propedêutica inescapável em prol de uma filosofia sem metafísica – ele deveria recolher-se filosoficamente ao silêncio como uma evidência de sua visão correta assim alcançada (Cf. nota 6). Isso tudo, muito mais do que um silêncio *já sabido* para então escrever uma obra absurda como *isca*. Além da necessidade de Wittgenstein passar pelas vias negativa e positiva de seu próprio método ele mesmo, a visão de um absurdo *deliberado* é também inconsistente com as palavras do Prefácio: em primeiro lugar, ele atesta que aí estão “*expressos pensamentos*”, os quais não podem ser equiparados aos absurdos austeros; além disso, estes pensamentos são tomados por ele como contendo uma verdade “*intocável e definitiva*”, impossível de estar expressa em um sem sentido daquele tipo. Apenas, estes pensamentos verdadeiros não precisam ser ditos, porque

evidentes na linguagem significativa, sendo permissíveis até o ponto necessário da já falada propedêutica<sup>25</sup>.

Toda esta digressão para dizer que existe, sim, uma diferença entre o sem sentido dos absurdos e dos contra-sensos e que há distinções lógicas entre pseudo-proposições no *Tractatus* que são importantes para a maneira como entendemos a obra e a tarefa filosófica proposta por ela. Voltaremos a tocar sobre alguns pontos desta discussão ao tratarmos da tarefa no seu sentido mais positivo. Cumpre agora retomarmos o rol daquela tipologia de pseudo-proposições continuando, justamente, com a natureza dos contra-sensos.

Contra-senso é toda tentativa de dizer o que se mostra e a filosofia metafísica como um todo deve ser entendida assim. Também estas pseudo-proposições nada dizem, já que não são proposições bipolares que apresentam um estado de coisas no mundo; mas o que elas mostram não é simplesmente isso, que nada dizem – tal como é para outras pseudo-proposições que temos visto. O que é mostrado nessa tentativa é todo o domínio do que não pode ser dito, ou a existência do mesmo, bem como a essência do mundo. Aquilo tudo que a filosofia desde seus primórdios teria pretendido afirmar como verdade não passa, para Wittgenstein, de uma tagarelice repetitiva. Porque repete o que já está evidente nas proposições legítimas da linguagem. Não cabe a ninguém dizer o que as proposições empíricas e científicas já mostram na sua estruturação lógica. O quê do mundo e a sua existência causadora de espanto já estão postos na linguagem pelo simples fato de haver uma linguagem dada *sobre* a lógica e *desde* a existência do mundo. Que há mundo é algo que não precisa ser dito.

Mostrar que há o indizível é místico (6.522) - o domínio de tudo o que se pretendia metafísico ou que se pretendia fundamentar pela filosofia: a lógica, a ética, a estética e a teologia – ou as teorizações sobre Deus e a fé. É por isso que também serão contra-sensos todos os tipos de pretensas fundamentações. Não se pode, portanto,

---

<sup>25</sup> É verdade que estas afirmações do Prefácio, em suas últimas conseqüências, nos levam a imensas dificuldades. Afinal, quase seria possível, então, compreendermos o *Tractatus* em sentido totalmente oposto: sendo suas proposições expressões de um pensamento verdadeiro, poderíamos questionar a sua interpretação como uma obra “não-cognitivista”; além disso, a própria tarefa da filosofia desempenhada pela obra teria de ser toda ela reformulada, embora isso talvez ainda não modificasse o caráter ético-pedagógico do *Tractatus*, já que Wittgenstein afirma que seu trabalho também tem valor por “*mostrar como importa pouco resolver esses problemas*”, os supostos problemas filosóficos (Prefácio, p.133). Além disso, os pensamentos verdadeiros, intocáveis e definitivos do *Tractatus* poderiam ser tomados, talvez, como meramente tautológicos, muito mais do que como contra-sensos ou absurdos, com o que o modo como mostram a essência do mundo e da linguagem seria algo diferente, no sentido de um apelo lógico a sua obviedade. Mas estas considerações estão fora do alcance do presente trabalho, podendo ser retomadas futuramente. Cf. nota 22 para a negação de uma tal posição, dentro das caracterizações ainda mantidas neste texto.

elaborar um sistema filosófico sobre o belo, sobre o que seja a obra de arte, sobre quais os verdadeiros critérios para o julgamento estético, etc. Não se pode fundamentar a ética no bem ou no mal ou no que quer que seja, nem teorizar sobre critérios de justificação de ações, princípios, etc. Também está fora de questão tentar dar uma prova da existência de Deus, da vida após a morte ou da sobrevivência do espírito em outras encarnações, etc. E mesmo as provas e demonstrações lógicas são indizíveis porque tautológicas. A lógica não é teoria (6.13) e suas pseudo-proposições não possuem nenhum tipo de hierarquia que permita uma meta-lógica explicativa da lógica. Nenhuma dessas áreas pode constituir-se como disciplina filosófica que teorize, sistematize ou forneça “provas” da verdade que defende, sob pena de ser mero contra-senso. O domínio do místico é o domínio da transcendentalidade, daquilo que é assim necessariamente, sem o que a própria vida não teria sentido ou a própria existência não seria possível; ele já se mostra, por isso, na linguagem ela mesma, na vivência ética, estética e religiosa; *que há* um domínio da transcendentalidade é algo que não precisa ser dito<sup>26</sup>. Mas é claro que os contra-sensos devem ser evitados por mais importante que seja o mostrar este âmbito “existente” do indizível na sua expressão. Quando se percebe que nada dizem e quando se compreende que a linguagem está restrita ao mundo dos fatos, então os contra-sensos já cumpriram sua função enquanto escada metafísica para uma visão correta do mundo e devem ser silenciados.

Mesmo assim, podemos pensar que esta função dos contra-sensos é interminável, junto da interminável tarefa filosófica de análise e limpeza lógica da linguagem. Porque a proibição das fundamentações de qualquer espécie não impede, ainda, a persistência do erro ou, o que dá no mesmo, não impede de uma vez por todas a tendência metafísica da humanidade. Além disso, se pensarmos que o alcance dessa visão correta do mundo ao fim da escada é uma subida individual - como veremos no próximo capítulo - haverá sempre a tarefa enquanto houver humanidade.

Mas é claro que o silêncio sobre o místico não sofre uma proibição absoluta da sua expressão, podendo ser mostrado *também* através de pseudo-proposições sem sentido que não são contra-sensos. Estão permitidas as expressões de juízos morais, artísticos e religiosos, bem como até, de expressões absurdas, desde que estas não tenham pretensão

---

<sup>26</sup> O modo como, às vezes, se pode dizer que o que se mostra não *precisa* ser dito justifica-se pela inevitabilidade com que isso se mostra; por outro lado, que o que se mostra não *deve* ser dito é prescrito em relação à felicidade que a insistência metafísica vem impedir.

de veracidade tal como o têm as proposições legítimas da linguagem. Assim entramos, por fim, nos últimos tipos de pseudo-proposições tractarianas<sup>27</sup>.

Aqui, no entanto, faz-se necessária ainda uma outra distinção entre os juízos que são permissíveis e os juízos que são contra-sensos. Desde as distinções lógicas desta tipologia, as pseudo-proposições que pretendem ser filosóficas poderiam ser chamadas, conforme suas “disciplinas”, de *éticas, estéticas e teológicas* em oposição às pseudo-proposições que são apenas sem sentido, mas não também contra-sensos, chamadas *morais, artísticas e religiosas*. Assim, **juízos éticos** são contra-sensos por pretenderem dizer o que se mostra; mas **juízos morais**, sem esta pretensão, não têm este mesmo status<sup>28</sup>. Tudo aquilo que foi dito a respeito dos contra-sensos aplica-se aqui aos juízos éticos e até os poderíamos nomear “contra-sensos éticos”, ficando proibidos junto com tudo o que é absolutamente proibido com o aforismo 7, ou seja, a ética “dita filosoficamente”.

É porque o nosso foco está voltado especialmente para a ética tractariana que daremos mais atenção às pseudo-proposições que lhe concernem diretamente – os juízos morais – tratando apenas *en passant* dos juízos artísticos e religiosos. Isto não significa que não estejam todos intricadamente relacionados, até mesmo com as pseudo-proposições da lógica. A natureza dos juízos artísticos – justamente pela identificação ética / estética – e religiosos têm características muito semelhantes que podem ser remetidas umas às outras.

---

<sup>27</sup> Para o que se seguirá é importante notar que esta não é a única forma com que se mostra o místico, a moralidade e, então, o que deve ou não ser feito. É verdade que esta é uma função dos juízos morais, mas não apenas deles, senão também da vivência ética que se faz em *ato*, que exemplifica o modo correto de comportamento e de visão do mundo. Ações são cruciais para a tarefa ético-pedagógica do *Tractatus*. Neste sentido, a obra ela mesma pode ser considerada um “ato ético” por parte do autor, que mostra e exemplifica o que deve ou não ser feito. No entanto, novamente sob os auspícios de uma dúvida quanto ao caráter desta mostrabilidade, poderíamos pensar o *Tractatus* sob dois aspectos aparentemente opostos: desde o não-cognitivismo, subscrito majoritariamente pelos estudiosos, como uma mostrabilidade essencialmente ativa (um *ato*, literalmente), com o reconhecimento dos seus contra-sensos levando à auto-implosão da própria obra (e este é o ponto de vista em consideração neste trabalho); ou desde o cognitivismo, como uma mostrabilidade que o é de “verdades filosóficas” contidas em seus aforismos (Cf. nota 22). Embora esta seja uma questão que não possa ser tratada aqui, fica patente a pendência de uma consideração deste tipo.

<sup>28</sup> Embora não façamos uso dos mesmos termos, esta distinção se aproxima daquela feita por Dall’agnol entre o *dizer* e o *falar*, este último sendo a permissividade ainda inscrita no domínio do mostrável. Contudo, mais do que a possibilidade de se falar do que não se pode dizer, a sugestão é a de que houvesse aí uma obrigatoriedade: *deve-se* falar do que não se pode dizer. É claro que esta normatividade só pode se fazer presente ao envolver a tarefa ética e pedagógica da filosofia, sem a *exigência* de uma fala desprovida de sentido para a generalidade do domínio do que se mostra (DALL’AGNOL 2004: p.89-91).

Os juízos morais nada dizem, são sem sentido, mas são distintos das pseudo-proposições que pretendem fundamentar a ética e são, por isso, permissíveis<sup>29</sup>. Contudo, esta possibilidade ou permissividade pode ser pensada sempre e só no sentido de sua não pretensão de verdade. Juízos morais não podem ter uma “doutrina” – filosófico-metafísica, ou mesmo teológica, ou ainda biológica - escondida atrás de sua expressão, não podem partir de um cerne comum que pretenda explicitá-los pela linguagem. Se há um motivo para sua expressão é um motivo moral na própria humanidade, é a própria existência de um sujeito volitivo como sujeito transcendental: não haveria um sujeito que não fosse moral tal como não pode haver um sujeito que não seja logicamente determinado.

O sujeito que é limite do mundo (5.632), neste sentido, é condição de possibilidade da moralidade assim como o é da própria existência da linguagem. O eu metafísico – que não é nem corpo nem alma (5.641) – é o “suporte” da linguagem segundo todas as suas condições de sentido. Assim, por um lado, há um sujeito para o qual e por causa do qual a linguagem existe como linguagem significativa; por outro lado, mas sempre para o mesmo sujeito transcendental, há um sujeito que não pode ser pensado “fora” da sua condição de moralidade. Como diz Wittgenstein no *Diário Filosófico*, “*não houvesse a vontade (der Wille), também não haveria nenhum centro do mundo, o qual chamamos de eu, e que é o portador da ética*” (WITTGENSTEIN 1984 (1): p.175); não houvesse um sujeito metafísico-volitivo não haveria a possibilidade da significatividade como também não a da expressão da “emotividade” moral. (Voltaremos a falar do sujeito volitivo mais adiante).

Mas, novamente, os juízos morais só serão permissíveis enquanto expressões desse sujeito volitivo se fizerem parte da aceitação quanto aos limites da dizibilidade à facticidade do mundo, ou seja, devendo ser expressões “conscientes” da sua falta de sentido e da sua função apenas mostrativa – uma função que é ética e pedagógica. Claro que isto, ainda assim, não modifica o caráter dos juízos morais, apenas modifica o eu que os exprime, os limites da vontade e os limites da linguagem para o sujeito; porque este, então, já não pretende *dizer* mais nada com eles, apenas exprimir a moralidade que é condição de sua existência. Neste sentido, devemos compreender que os juízos morais que emitimos em relação aos outros ou a nós mesmos têm apenas um caráter de reação ou

---

<sup>29</sup> Como veremos em relação à tarefa pedagógica da filosofia, os juízos morais talvez não apenas *possam* ser expressos dentro das limitações tractarianas, mas também *devam* sê-lo à medida que sua tarefa mostrativa é capaz de ensinar o que deve ou não ser feito.

sentimento moral: cada expressão de *juízo* moral se mostra imediatamente *como reação* ou *sentimento* moral – claramente relacionados com o *sentimento* ético-místico ou a intuição do mundo *sub specie aeterni*.<sup>30</sup> O que eles mostram, portanto, é a própria moralidade humana, ou seja, que há algo tal como a moralidade e que os “critérios” de certo e errado são dados junto das nossas próprias ações, comportamentos e reações, os quais são os objetos mesmos de nossos juízos de valor e dever-ser.

A partir disso, mostram o que deve ou não ser feito. Ora, como para Wittgenstein não há fundamentação ética e não há o estabelecimento de normas e critérios a partir dos quais guiar a ação, são os juízos morais e o âmbito do mostrável que permitirão saber o que se deve ou não fazer. Aqui, os exemplos também são extremamente importantes. A partir deles e do que mostram podemos saber se alguém agiu bem ou não na sua consequência não empírica: na felicidade ou infelicidade “subseqüente” - porque estas é que são a recompensa e o castigo (6.422). Quando dizemos “você não deveria ter feito isso”, o que estamos expressando mostra que há uma maneira certa de fazer isso que estava em questão e que sabemos qual seja que nos faz mais felizes. Por isso, os juízos morais não podem ser expressos isoladamente como se partissem de um sistema essencialmente dado, remanescente. Não há um lugar transcendente que guarde as verdades morais passíveis de serem transmitidas ou expressas em juízos. Não há juízos tirados de uma lista universal e imutavelmente válida de deveres. Porém, também não há uma validade intrínseca nos juízos em si mesmos que se postule pelo simples expressar. O que os juízos mostram não é dado pelos próprios juízos. Daí não se poder expressá-los *isoladamente*: a expressão de um juízo moral deve poder mostrar que o comportamento a que se refere é coerente com ele, deve poder expor o exemplo que ensina, deve poder mostrar a atitude perante o mundo sem contradizê-la. A expressão de juízos morais – na normatividade do seu mostrar - é *dependente* da visão que se tem do mundo e das atitudes mais ou menos felizes que esta visão passa a encerrar.

É por isso que a mostrabilidade da moralidade engendra muito mais do que apenas juízos morais. Ações, atitudes, exemplos, obras de arte, etc. têm igualmente uma função ético-pedagógica. Como sugerem os autores de *A Viena de Wittgenstein*, a arte, a

---

<sup>30</sup> Com o que, aqui, todo cuidado é pouco. Em concordância com a *Conferência sobre Ética*, juízos morais ou juízos de valor absoluto não são expressões de sentimentos e sensações tais como “*estados mentais*” ou reações puramente emotivas. Estes são também descritíveis e factuais e não constam, neste sentido, como “valores éticos” que estejam fora do mundo. Daí não haver um emotivismo estrito nem no *Tractatus* nem na *Conferência*. Mesmo que se diga que a ética seja vivida como sentimento que é parte do sentimento místico, isto não significa que ela seja emocional em sentido empírico ou psicológico. Sentimentos que são ainda caracterizáveis segundo as condições de dizibilidade não são éticos. Experiências ou sentimentos éticos não podem ser descritos objetivamente.

literatura e a ironia seriam os mais acertados meios de educação, coisas que são mostradas e não “ditas”, coisas que ensinam pelo exemplo e pela constatação. A própria filosofia, enquanto ensino, deveria tomar os rumos artísticos e não os rumos especulativos, especialmente quando pretendesse ensinar ética (JANIK & TOULMIN 1983, ver, p.ex., as páginas 204 – 207). Eis porque ela também não pode construir teorias sobre a arte ou sobre o belo, já que a arte ensinaria por si mesma. No entanto, os juízos artísticos *sobre* obras de arte, que não tenham pretensão de verdade e certeza, que não pretendam “dizer” algo, têm o mesmo status dos juízos morais e mostram o que se deve ou não fazer; são, portanto, permissíveis. Ao dizer que ética e estética são uma só (6.421), o que Wittgenstein deixa de mostrável a estes domínios é o mesmo, no qual ambas têm as mesmas “funções éticas.” O que importa é não produzir contra-sensos com tentativas vãs de teorizar sobre a moralidade ou sobre a arte. E, poderíamos quase dizer, os juízos artísticos mostram o que se deve fazer porque se deve fazer arte, não filosofia metafísica.

Por fim, os juízos religiosos são, da mesma forma, pseudo-proposições que nada dizem. O mundo que é feito de fatos é o lugar da contingência e do acaso. Aquilo que mais importa, portanto, está sempre “fora” dele: “*Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela no mundo*” (6.432). Não faz sentido, portanto, tentar dizer e explicar Deus e seus desígnios, como não faz sentido tentar provar Sua existência com os recursos parcos da linguagem limitada aos dizeres sobre a facticidade. Resulta em contra-senso qualquer tentativa de explicitar o seu sentido para a vida. Que Deus venha a ser este sentido, portanto, é coisa que pertence à experiência mística e não a uma ciência teológica constituída de pretensos *juízos teológicos*. Eis porque os *juízos religiosos* são expressões como as da moralidade e da arte: o que se mostra na sua permissibilidade é o domínio transcendental e aquilo que pode ser *vivido*; eles podem ser igualmente expressões da tranquilidade da experiência mística ao mostrar o que deve ou não ser feito.

Os juízos religiosos encerram nossa “tipologia de pseudo-proposições”. Estas distinções lógicas no domínio do sem sentido e suas respectivas funções mostrativas têm implicações profundas sobre o modo como podemos compreender o *Tractatus* e a tarefa ético-pedagógica da filosofia, a qual não se reduz, portanto, a uma tarefa negativa de dissolução ou de mera classificação de proposições em seus domínios. Não basta que estas distinções sirvam à crítica da linguagem como se gavetas de guardados onde esconder os erros da dizibilidade. A crítica deve ser apenas o primeiro passo para que

dela possa surgir uma positividade. Neste caso, as distinções lógicas são também elas parte apenas deste primeiro passo, as quais devem ser, depois, *vividas* em conformidade com a atitude positiva daí “resultante”. Quer dizer, depois de feitas as distinções, de haver posto cada coisa em seu devido lugar, depois da compreensão do que pode ser dito, há que *se viver* de acordo com ela. Neste ponto, talvez as distinções mesmas possam ser dispensadas.

### 1.3 A Tarefa Negativa da Filosofia

Os temas tratados nas seções precedentes – a crítica da linguagem, a análise lógica da linguagem segundo as condições de possibilidade do dizível, a distinção entre dizer e mostrar e as distinções subseqüentes entre pseudo-proposições no domínio da mostrabilidade - são cruciais para compreendermos qual a tarefa que cabe à filosofia como proposta pelo *Tractatus*, já que esta não pode mais ser uma “filosofia metafísica”; a concepção tractariana a separa radicalmente de tudo o que antes poderia ser tomado como tal. De modo geral, podemos caracterizá-la por tudo aquilo que ela não é nem deve pretender ser antes de caracterizá-la segundo o que é correto que seja.

As supostas proposições filosóficas não passam ilesas pelas condições de sentido como anteriormente estabelecidas. Com a análise vemos que não são proposições legítimas. E, como esta legitimidade está restrita às proposições bipolares, a filosofia não pode pretender para seus contra-sensos o mesmo status das proposições da ciência: “*a filosofia não é uma das ciências naturais*” (4.111). Assim, a semelhança entre Kant e Wittgenstein quanto aos objetivos de limpeza sobre as ilusões metafísicas não vai até o ponto em que o último pretenda igualmente, a partir de sua propedêutica, colocar a filosofia “*no caminho seguro da ciência*” (KANT 1989: p.18 (BXIV)). Para Wittgenstein, “*a palavra filosofia deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais*” (4.111).

Contudo, estar acima ou abaixo não significa que a filosofia possa ser qualquer *outro* tipo de corpo teórico, apenas não científico. Dados os critérios, nada há que seja uma “proposição filosófica”; com isso, também não deve haver algo como uma “obra filosófica” em qualquer caráter que seja. A afirmação do aforismo 4.112, de que “*a filosofia não é uma teoria*”, pode ser entendida num âmbito bastante amplo em relação à palavra assim traduzida. Quer dizer, outras traduções possíveis para “*die Lehre*” podem ser extremamente esclarecedoras a respeito do que a filosofia *não é*. A filosofia não é

ensinamento ou *ensino* no sentido que o entendemos correntemente, ou seja, ela não é ensinada por ninguém ou passada de um para outro desde algum livro que coleciona diversas teorias, lições, pensamentos de filósofos, etc. O ensino do qual tratamos neste trabalho para a tarefa pedagógica da filosofia é um ensino ativo, vivido, mas nunca uma rememoração teórica, um agrupamento ou coleção de conhecimentos transmissíveis ou uma *aprendizagem* passiva. A tarefa pedagógica não significa o ensino da filosofia metafísica, mas significa aprender a *praticar* filosofia - e este já é o sentido da palavra que continua a afirmação do aforismo acima citado: *atividade* (“*die Tätigkeit*”). A seguir, a filosofia não é *doutrina*, mais ou menos no mesmo sentido de ensino, de haver tratados e lições nos quais se debruçar para aprender, os quais tivessem como base quaisquer critérios, princípios, verdades, doutrinas tais como o próprio *Tractatus*. Não é, por fim, *teoria*, nem científica nem de qualquer tipo. A questão não seria solucionada pela mera troca de nomenclaturas de uma “teoria científica” ou de uma “teoria metafísica”, por exemplo, por uma “teoria filosófica” ou “teoria ética” ou “teoria prática”. A questão só se soluciona pela ausência total de “teorias” para a filosofia (nisto inclusas quaisquer “teorias pedagógicas”).

Assim, estar acima ou abaixo das ciências naturais afasta a filosofia de *todas* as teorizações sobre quaisquer aspectos que possam ser, por um lado, descrições “científicas” do mundo, por outro, pretensões “doutrinárias” de dizer o que se mostra. Daí não haver parentesco mais ou menos próximo com nenhuma suposta “disciplina” que tenha este caráter (4.1121); daí, ainda, não poder ser comparada com as ciências ou as doutrinas quanto a um maior ou menor progresso, por exemplo. Pelo contrário, é justamente através da tarefa da filosofia que as ciências ou doutrinas poderão desempenhar suas funções específicas e de direito sem a interferência das insistências metafísicas, epistemológicas, que lhes servissem de base: “*a filosofia limita o território disputável da ciência natural*” (4.113), não permitindo certos tipos de confusões desde uma má compreensão da lógica da linguagem. Como exemplo poderíamos citar as tentativas da ciência de fundamentar a moralidade sobre hipóteses genéticas - a moralidade, que é indizível e que se mostra, sendo posta no mesmo domínio daquilo que pode ser descrito no mundo empírica e cientificamente. (Este é um exemplo que também cabe nas *Investigações*, apenas sob outros pressupostos analíticos).

Neste sentido, podemos dizer que o fim da filosofia não é apenas esclarecer os pensamentos voltando-se sobre si mesma no intuito de desfazer confusões apenas *metafísicas*. “*O esclarecimento lógico dos pensamentos*” (4.112) está voltado também

para as confusões do domínio no qual a dizibilidade estaria aparentemente em ordem, como na ciência. Neste sentido, a tarefa filosófica é, novamente, interminável; agora não devido à tendência metafísica, mas pela continuidade natural do “progresso científico”, pela necessidade de controle e constante vigilância sobre o que pode ser dito.

A vigilância que caracteriza a tarefa, neste ponto, é a mesma que irá desdobrar-se mais além como vigilância estóica sobre as tentações da vida vivida aproblematicamente. Aqui, vê-se que estes seus desdobramentos - de negativa para positiva, de lógica para ética e pedagógica - ocorrem todos, sempre, enquanto *atividade*. A filosofia não pode ter o caráter passivo e receptivo que aquelas traduções anteriores sugerem, mas deve ser sempre *atividade, ação, atuação* (“*die Tätigkeit*”). Isto também é assim por não lhe ser possível estabelecer os limites da linguagem e o esclarecimento lógico dos pensamentos de uma vez por todas. Não é por nada que a “descrição” das suas funções se dá, em geral, através de verbos: “tornar *proposições claras*”, “tornar claros e delimitar *precisamente os pensamentos*” (4.112), “delimitar *o pensável e, com isso, o impensável*”, “limitar *o impensável de dentro, através do pensável*” (4.114). É claro que a mera descrição por verbos poderia não significar muito, já que nestes mesmos aforismos são igualmente usados substantivos para as tarefas de “esclarecimento”, “delimitação”, etc., e já que isto não leva necessariamente a que uma tal proposta seja de fato *ativa*. Mas é proveitoso notá-lo porque o fim da filosofia ao esclarecer e delimitar não tem ele mesmo um limite e pode, justamente, ser tarefa *perene*. E a sugestão aqui é a de que a filosofia, como atividade constante de controle e vigília, resguarda o domínio do mostrável muito mais seguramente do que qualquer doutrinação dogmática sobre o que pode ou não ser dito.

É claro que a atividade de esclarecer a má compreensão da lógica da linguagem necessita dos seus critérios e condições previamente *estabelecidos* – tal como mostrado pelo próprio *Tractatus*. Para Wittgenstein, no entanto, estes critérios e condições se devem à própria essência da linguagem em sua relação afiguradora com o mundo. O que a atividade de esclarecimento tem a cumprir, portanto, é apenas a revelação desta essência, com o que ela tem um caráter expurgatório, de higienização, de purificação, ao garimpar contra-sensos, desfazê-los e, com isso, lapidar logicamente a linguagem: tornar óbvia e clara a sua essência sempre presente; isso tudo sendo feito através da análise lógica: de proposições complexas em elementares e destas em seus elementos referenciáveis, visando reconhecer, por um lado, as estruturas formais que ligam a

linguagem e o mundo e que legitimam as proposições empíricas / científicas; visando, por outro lado, o reconhecimento do caráter de sem sentido e contra-senso de pseudo-proposições que não obedecem às regras lógicas, ferindo-as de uma forma ou outra<sup>31</sup>.

No caso dos contra-sensos o reconhecimento através da análise dissolve os mais profundos problemas e enigmas metafísicos; não porque esta crítica finalmente possa fornecer as respostas corretas, mas porque mostra que as perguntas estão elas mesmas mal formuladas. A espera pelas repostas das perguntas feitas só é possível “*onde algo possa ser dito*” (6.51), e não sob o domínio do mostrável. As perguntas que ficam sem resposta não são solucionáveis, não têm um tempo de espera para que possam ser esclarecidas. Elas ficam sem resposta por que não há respostas, simplesmente porque também não há perguntas. O enigma que parece insolúvel não é de fato um enigma e deve ser compreendido como um mero engano da linguagem, uma ilusão mantida ao custo do seu sentido. Pseudo-problemas, quando reduzidos às suas partes simples, se mostram vazios. A crítica da linguagem tem a tarefa de mostrar o vácuo de certas expressões, que da sua dissolução não restam sequer os farelos. Ou seja, ao fim da análise como o método da crítica não sobra nada. A dissolução é justamente de todas as suas partes, o desmembramento da proposição complexa, desta na proposição elementar e desta nos seus elementos, mostra que não resta um único vínculo, um único fio essencial, que ainda possa ligar aquela pseudo-linguagem ao mundo, nem formal nem concretamente. É por isso que a tarefa da filosofia é *negativa*: a dissolução das pseudo-proposições é radical e definitiva e a atividade filosófica é o desempenho do impiedoso papel de não deixar nada para a dúvida.

Apesar de parecer desolador, levar ao esvaziamento expressões sem sentido é o único método possível, ou melhor, o único método rigorosamente correto, tal como posto no aforismo 6.53, o qual é de suma importância para os fins deste trabalho, não apenas neste momento em relação à parte negativa da tarefa filosófica, mas também, depois, em relação à possibilidade da atividade positiva de ensino. Por isso, voltaremos a ele mais tarde:

---

<sup>31</sup> É importante notar que esta desobediência “de uma forma ou outra” talvez possa resumir as condições de sentido a uma condição necessária em bloco, a qual abarcaria todos os seus critérios específicos. Isto, tanto porque a estrutura da linguagem e do mundo é coesa e dependente nas suas especificações, – de nada adiantaria, por exemplo, que uma proposição tivesse referentes, mas não estivesse numa certa configuração coerente e isomórfica com o estado de coisas; aliás, talvez isto sequer fosse possível – quanto porque Wittgenstein ele mesmo afirma que a não atribuição de significados a certas partes da proposição é o que compromete o seu sentido (6.53), parecendo haver aí, em suma, uma única falha na obediência às regras lógicas da linguagem.

*“O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, **mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições**. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto” (6.53, grifo meu).*

Para o *Tractatus*, há apenas um método correto de atividade filosófica, o qual é de todo dissociado do âmbito da dizibilidade. A filosofia nada *diz* como também nada abarca quanto às verdades da ciência. A dicotomia dizer / mostrar que separa estes domínios, não separa, na verdade, “áreas de conhecimento”. De um lado há proposições legítimas da ciência, de outro há a pura atividade filosófica com um método único e infalível de dissolução de ilusões. Este método é o de mostrar ao insistente metafísico “*que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições*”, o que significa dizer que a análise lógica da linguagem é o instrumento apropriado para que se veja, nas proposições assim desmembradas, a falta de referencialidade dos seus elementos – e, aqui, não importa tanto assim se as demais condições também perfazem desobediências independentemente da desobediência à referencialidade, especialmente se tomarmos a quebra das regras lógicas mais em bloco em vez de uma a uma (Cf. nota 31 acima). O que importa notar é que o “mostrar” a falta de significados atribuídos a sinais, através da análise lógica, não é ela mesma uma atividade “significativa”: ora, o termo usado aqui é, justamente, “mostrar”; e mesmo que a palavra alemã não seja a que é comumente usada, – “*zeigen*” – a intenção é fortemente a de diferenciar o método de qualquer linguagem significativa: “*nachweisen*” pode também ser traduzida como comprovar, demonstrar, apontar, indicar, proporcionar, palavras as quais sugerem que esta tarefa, por este método, não é senão a de tornar evidente aquilo que já era sabido, mas estava oculto pela má compreensão da lógica da linguagem<sup>32</sup>. Sem entrarmos em detalhes, por ora, devemos observar, para a boa compreensão do que se segue, que este não só é o método do próprio *fazer filosófico*, mas que é justamente o método que deve ser aplicado ao *ensinar filosofia* e pelo qual a *filosofia deve ensinar*.

Nada dizer, mas mostrar. O que se mostra com este método único é algo que, até este ponto, é puramente negativo. Ao mostrar que não se conferiu significado a certos

---

<sup>32</sup> Conferir Hacker para uma idéia semelhante (HACKER 1972: p. 30).

sinais da proposição – ao mostrar que se infringiu a condição de sentido – o que se mostra é a dissolução do que se pensava uma proposição ou uma questão metafísica. A pretensão de dizer algo de metafísico, a expressão de contra-sensos, desfaz-se a nada. Não é sequer o caso de que restem as partes separadas pela análise. Mesmo isto seria desfeito. Não há, por assim dizer, como juntar novamente os pedaços agora em uma configuração coerente. Há um esvaziamento total. E junto com o que se pretendia dizer de metafísico desaparece também a pretensão.

Novamente, apesar de parecer desolador, este método é o único rigorosamente correto. Mas isto só é problemático, na verdade, se este aforismo for tomado isoladamente, sem o acompanhamento do seguinte – o aforismo 6.54. Com a sua seqüência podemos evitar o imenso horror pelo esvaziamento que parece surgir do método da filosofia e que poderia ser expresso em uma pergunta tal como “mas, então, é isso? Não sobra nada?”. Neste sentido, o método é ainda extremamente negativo, tanto por ser destrutivo em relação à metafísica quanto por deixar esta sensação de incompletude e de vivência vã junto ao solo devastado pela filosofia, já que desmembrar tudo, separar tudo, não deixar que reste mais nada, é ainda apenas perceber o quão iludidos estávamos quanto àquela insistência, o quão enganados estávamos sobre as respostas esperadas para nossas angústias de viventes em um mundo que não se deixa explicar pelas “teorias da filosofia”, o quão incompreensivelmente nos portamos até agora em relação aos limites de nossa linguagem. Esta percepção da ilusão, do engano e da incompreensão poderia sim levar ao extremo desespero, tanto pela impossibilidade agora percebida de quaisquer respostas quanto pelo abandono em que se é deixado, como seres moralmente infratores merecedores de castigo. Eis o mal-estar e a insatisfação desta aprendizagem, a “sensação” de não estarmos aprendendo nem ensinando filosofia, resultando num desespero ético que é ele mesmo ainda ilusório. E é por isso que a atividade filosófica proposta não pode resumir-se ao seu método negativo<sup>33</sup>; este método correto de nada dizer, de mostrar as confusões da linguagem, de fazer-se pura atividade,

---

<sup>33</sup> Esta parece ser, todavia, a opinião de Black (BLACK 1964: p.377). A respeito do único método correto para a filosofia, diz este autor que lhe resta apenas uma negatividade: nada dizer e também nada mostrar, já que a única “comunicação” possível estaria ligada a dizibilidade, contrariamente ao que está posto no Prefácio do próprio *Tractatus*: a “verdade” dos pensamentos do livro são “comunicados” de forma “intocável e definitiva” (Prefácio, p.133); e note-se que isto é feito através do que Wittgenstein ele mesmo reconhece como contra-senso. No sentido de Black, a filosofia não poderia ter nenhuma tarefa pedagógica ao final da sua tarefa analítica, deixando para cada um ver por si mesmo aquilo que se mostra, sem guia algum. Além de isto ser problemático, - já que não é obvio que o mero reconhecimento dos contra-sensos possa levar por si só à compreensão do que se mostra - que a filosofia nada possa dizer não significa também que nada possa mostrar, segundo a própria letra do texto do aforismo 6.53.

tem que ter uma finalidade para além de si, tem que poder levar a um comportamento correto e a uma atitude correta perante o mundo e não à desilusão total. É por isso, novamente, que nossa questão ético-pedagógica não pode resumir-se a isso, não pode resumir-se ao aforismo 6.53. E isso é obvio: o *método* tem que poder ser um *caminho* para algo de positivo. (Do contrário, quase poderíamos preferir ficar com o auto-engano da metafísica).

Mas, assim como não se pode parar aí também não se pode dispensar esta parte da tarefa. A finalidade pedagógica *deve passar* por este método negativo a fim de realizar-se. A compreensão almejada sobre o próprio engano e sobre a ilusão quanto à aparência da linguagem não seria possível sem a evidência dos mesmos. Quer dizer, os fins éticos da tarefa da filosofia não seriam alcançados sem que houvesse antes esta redução a nada. É o mesmo que dizer que apenas sobre um terreno limpo podemos pensar em construir qualquer coisa. Claro que a destruição não é um fim em si. Mas é claro também que a construção não é possível de ser feita sobre estruturas velhas e falhas.

Até este ponto da discussão, no entanto, não parece claro o suficiente como a parte negativa pode simplesmente levar à parte positiva. Pareceria, então, haver uma lacuna entre uma realização e outra, já que uma visão correta do mundo deve surgir do esvaziamento da metafísica. E como isto é possível? Aqui, alguém poderia pensar que devêssemos retomar agora aquelas questões sobre o modo como o *Tractatus* ele mesmo cumpre a função da sua tarefa filosófica, sobre a natureza das proposições tractarianas e a maneira como elucidam com vistas àquela positividade. Porém, o modo como o *Tractatus* é capaz de levar à visão correta do mundo não é o mesmo modo pelo qual esta visão é alcançada depois que o *Tractatus* ele mesmo já tenha realizado a sua tarefa no que diz respeito ao estabelecimento das condições de sentido e de análise da linguagem. Isto porque, talvez, aqui seja oportuno fazermos uma distinção entre a tarefa filosófica *do Tractatus* como propedêutica para a atividade da filosofia que se realize daí por diante e esta atividade ela mesma, pós-*Tractatus*, ou seja, a tarefa filosófica *proposta* por ele. Porque não seria o caso de que a filosofia como atividade se empenhasse em obras ainda metafísicas como a de Wittgenstein – compostas de pseudo-proposições elucidativas, fosse como absurdos austeros ou como contra-sensos – para que os objetivos de uma visão correta fossem sempre atingidos. Naquele sentido de uma obra necessária porque uma crítica, também o *Tractatus* não deve ser repetido, mas deve ser jogado fora. O que fica depois de dispensá-lo como a uma escada para o topo é a própria atividade, o próprio método negativo de análise e dissolução. Eis porque se diz que as proposições

tractarianas devem ser “*sobrepujadas*” (6.54). A seguir ao *Tractatus* deve haver apenas a tarefa da filosofia e a sua atividade incessante, mas nenhum outro tratado metafísico com as mesmas funções, ainda que cada um pudesse se valer da obra mesma como sua escada. Depois de alcançar a visão correta desta maneira, porém, a filosofia só deve poder prosseguir como análise da linguagem; e isso já é um seu aspecto positivo porque uma visão correta que se volta sobre a própria filosofia<sup>34</sup>. Claro que ambas as tarefas assim diferenciadas não são independentes uma da outra. Pelo contrário, para que seja possível uma tarefa da filosofia como atividade puramente analítica há que se passar pelo *Tractatus*.

Eis porque uma discussão sobre a natureza das proposições no *Tractatus*, neste ponto, não nos pode ajudar a compreender como a parte negativa da tarefa possibilita a sua parte positiva. Claro que tanto o método do *Tractatus* como o método dado a partir dele devem levar ao reconhecimento da metafísica como contra-senso, mas o *Tractatus* ele mesmo não é parte do método proposto; ele tem a função de estabelecer a tarefa da filosofia com todas as suas exigências e particularidades, mas não faz parte dela da mesma maneira. A obra ainda é uma tentativa de dizer o que se mostra, enquanto o método da tarefa é, justamente, nada mais dizer. É por isso que o último aforismo é normativo: como quer que se compreenda o *Tractatus*, a sua compreensão para a filosofia deve possibilitar sua plena atividade, mas não mais sua teorização; nada dizer, mas mostrar, com a ajuda do instrumental analítico, é o único método rigorosamente correto.

A tarefa negativa da filosofia é, pois, necessária. E talvez possamos compreendê-la assim quer para o *Tractatus* quer para outros momentos da filosofia wittgensteiniana<sup>35</sup>. Deve-se desfazer ilusões, algo imprescindível para a sanidade da filosofia, senão para a sanidade da própria humanidade. Mas é claro que esta é ainda apenas a primeira parte da tarefa que, embora trabalhosa e contínua, por si só não significa nada. Levar cada um a reconhecer contra-sensos não leva a lugar algum se isto não puder significar algo de *mais alto*.

Neste sentido, fica ainda pendente a questão sobre como é possível que da tarefa negativa advenha uma positiva, o que só será completado com os capítulos seguintes.

---

<sup>34</sup> É também o que diz Hacker em sua comparação da crítica wittgensteiniana com a kantiana: o futuro da filosofia estaria reservado à análise lógica e à eliminação didática das ilusões metafísicas (HACKER 1972: p. 32).

<sup>35</sup> Já que a *desconfiança* em relação à linguagem, com as ilusões que pode esconder, é critério para a atividade filosófica tanto antes quanto depois do *Tractatus*. Cf. também Black para uma explicação algo diversa da necessidade de uma “metafísica negativa” para o *Tractatus*: um uso necessário da escada antes de dispensá-la perante a atividade (BLACK 1964: p. 386).

Provisória e sucintamente, porém, podemos dizer que a dissolução ela mesma já engendra algo de positivo. O desaparecimento da metafísica não é visto como algo que falte, mas como algo que se acrescenta à vida por permitir vivê-la feliz e aproblematicamente, sob a compreensão da linguagem e do mundo desde um mesmo ponto de vista correto.

## Capítulo 2: A Tarefa Ética da Filosofia

Vimos até aqui que o *Tractatus* propõe uma tarefa especial para a filosofia ao inscrevê-la como pura atividade, ao estabelecer como seu método a análise da linguagem segundo distinções e condições essenciais desta e do mundo. Como dito acima, esta tarefa em sua etapa negativa não pode terminar com o mero reconhecimento do sem sentido ou a dissolução pura e simples dos contra-sensos. Fosse assim, sua função destrutiva levaria a uma infelicidade senão igual, pelo menos tão incômoda e inútil quanto a infelicidade “resultante” da insistência metafísica na busca de respostas para perguntas que sequer existem. O que ela visa é muito mais do que um silêncio que respeite distinções lógicas e metodológicas ou que apenas separe as coisas em conformidade com elas. Desde a metáfora da escada, o que ela visa está *para além* do que acontece na própria atividade filosófica: ela deve levar a ver o mundo corretamente.

Novamente, a correção desta visão não deve ser apenas lógica. Ao explicarmos a natureza das proposições tractarianas ou o método correto da filosofia, não devemos levar em conta apenas este ponto de vista - como em geral ocorre<sup>36</sup>. Ainda que possamos fazer *um* o domínio complexo do místico, dizer que o ponto de vista alcançado é *lógico* é dizer apenas uma parte da “verdade”.

O que se pretende dizer aqui com a expressão “ponto de vista” ou com “visão correta” não envolve, contudo, nenhum tipo de *conhecimento*. A perspectiva em questão não é uma perspectiva teórica ou passível de qualquer descritividade. A visão correta envolve muito mais uma atitude, uma maneira de colocar-se no mundo, de olhar para as coisas e de vê-las, por exemplo, com bons olhos<sup>37</sup>. Ver o mundo corretamente é, então, o mesmo que ter um certo comportamento em relação a ele, de forma coerente e consciente. E isso não é alcançado com uma compreensão meramente lógica, ou melhor, com uma compreensão que fosse revelada apenas a partir da lógica da linguagem como se esta se dissociasse da lógica do mundo. A visão correta do mundo é, por isso, corretamente *vivida*. Assim, em concordância com a multiplicidade do domínio místico, este ponto de vista correto é também um ponto de vista múltiplo, já que a *vivência* que importa para a ética é sempre ao mesmo tempo uma vivência estética, lógica e religiosa. Quer dizer, a atitude que se toma desde a compreensão positiva daquilo mesmo que é

<sup>36</sup> Conferir, por exemplo, HACKER 1972: p. 29; BLACK 1964: p.377; ANSCOMBE 1967: p.172-3.

<sup>37</sup> Glock fala da boa vontade como aquela que vê o mundo com “*olhos felizes*” (GLOCK 1998: p.143).

negativo envolve todos os aspectos da mostrabilidade e não pode ser resumida ao reconhecimento das ilusões como ilusões.

Neste sentido, a compreensão da tarefa ética da filosofia envolve a compreensão da natureza da própria ética para o *Tractatus* e tudo o que com ela faz parte do domínio do mostrável. A sugestão deste trabalho é a de que esta positividade possui vários elementos que podem ser caracterizados como “estóicos” - embora Wittgenstein não possa ser considerado um filósofo estóico para todos os seus aspectos; além de esta caracterização não ser ponto pacífico e decidido entre todos os comentadores<sup>38</sup>. Por isso, o estoicismo será o referencial de apoio para as considerações sobre a origem schopenhauriana de certas concepções da ética, junto das relações dialéticas entre ética e estética, segundo as tintas de *O mundo como vontade e representação*. O estoicismo também poderá ser visto como o pano de fundo da vivência da moralidade - a vivência da positividade da tarefa. Por fim, porque esta tarefa ética nos encaminha para a tarefa pedagógica da filosofia, cumprirá tratarmos da possibilidade e da importância do desempenho da virtude como sinônimo da felicidade ou da tranquilidade da alma - segundo o aforismo 6.422, por exemplo – desde a perspectiva do agente virtuoso como privilegiado para a correção da ação e para o ensino através do próprio exemplo, elementos estes que podem ser encontrados no estoicismo, mas que estão também presentes em outras éticas das virtudes.

---

<sup>38</sup> Que o estoicismo não seja pacificamente aceito pode ser visto em Hacker, por exemplo: ao falar do solipsismo e, justamente, das relações de Wittgenstein com Schopenhauer e Espinosa, diz que estas considerações sobre o idealismo transcendental e as experiências éticas e estéticas nada têm a ver com algum tipo de misticismo tradicional, nem com a ética estóica ou a atitude que esta engendraria em relação à felicidade. Hacker descarta esta interpretação através daquela de McGuinness, citado em uma nota (HACKER 1972: p. 75-6). Por outro lado, há quem defenda para Wittgenstein uma tarefa filosófica caracterizada não pelos objetivos morais estóicos, mas céticos, especialmente ao estender aquela tarefa do *Tractatus* para as *Investigações*. (Cf., p.ex., SMITH 1994). Esta idéia é refutada por Margutti Pinto com uma resposta ao texto de Smith, através da qual ele acaba por refutar conjuntamente o estoicismo, ao reduzir a tranquilidade dos objetivos filosóficos de Wittgenstein a uma “tranquilidade intelectual”: “Quanto ao significado da tranquilidade obtida, vale a pena lembrar que ela não constitui o objetivo principal duma orientação sectária que busca o bem viver. O que Wittgenstein faz é simplesmente eliminar uma dentre as inúmeras inquietações de nossa vida, a saber, uma determinada inquietação intelectual. Outros tipos de inquietação que poderiam perturbar-nos não são sequer tocados” (PINTO 1996: p. 174). É verdade que o autor está tratando aqui especialmente das *Investigações* e não do *Tractatus*, mas a assunção de uma continuidade entre as duas obras permite-nos pensar no mesmo tipo de argumento para o último. Ora, isto é exatamente o oposto do que este trabalho pretende mostrar: não apenas se visa uma tranquilidade “intelectual” como esta se estende sobre outras inquietações que possam nos perturbar, com o que a filosofia – geral - de Wittgenstein pode sim ser caracterizada pela busca do bem viver. É especialmente esta abrangência da tranquilidade que parece ser igualmente recusada por Margutti Pinto em sua interpretação do *Tractatus* como uma obra de “iniciação ao silêncio” sob um sentido místico muito mais próximo de um “misticismo tradicional” (e, talvez, mais passivo), sem contar com aquilo que aqui caracteriza o *Tractatus* com um espírito estóico: a necessidade de uma decisão positiva para com a realização e os “resultados” da tarefa da filosofia, decisão que será uma *atitude de vida* e, portanto, muito mais ampla (Cf. PINTO: 1998).

Finalmente, devemos notar que a aparente circularidade entre as três seções seguintes, com a recorrência temática através de certos termos, deve-se ao fato de os mesmos serem tratados sempre sob uma perspectiva nova: assim, a primeira seção cuida das influências de Schopenhauer sobre o *Tractatus*, com o que o tratamento de seus termos é dado de uma maneira “genética”; a segunda seção leva adiante esta caracterização até o ponto em que se a compreenda como pura vivência; ou seja, os conceitos vistos na primeira seção reaparecem sob a luz da sua experiência mística; e a terceira seção trata dos “resultados” obtidos com essa vivência ética, naquilo que engendram de mais positivo e como reflexo da realização da tarefa da filosofia ela mesma.

## 2.1 A Natureza da Ética no *Tractatus*

A prescrição de silêncio do aforismo 7 sobre a pretensão da filosofia em tentar dizer o que se mostra estende-se a toda pretensão metafísica em geral, ou seja, a todas as “disciplinas filosóficas”. O que o *Tractatus* está coibindo é toda e qualquer tentativa de explicação, teorização ou doutrinação do que é transcendental. Por isso, a imposição de não haver qualquer “fundamentação ética” é o que deve ser notado, em primeiro lugar, quanto à natureza da ética para o *Tractatus*. E esta não-fundamentação permeará as suas várias instâncias: tanto não pode haver uma disciplina que tenha o nome de “Ética”, nem teorias éticas participantes de hipóteses diversas, quanto não pode haver o estabelecimento de quaisquer princípios, leis morais ou prescrições válidas para uma comunidade ou válidas universalmente. Supostas “leis éticas” são proibidas também porque de todo desnecessárias, já que são dadas na própria ação como castigo ou recompensa concomitante (6.422). Daí, também, a não-fundamentação de juízos morais com “juízos éticos”: “*É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto*” (6.42).

O “mais alto” de que fala Wittgenstein está relacionado ao valor que é posto fora do mundo com o aforismo anterior (6.41), do qual citaremos alguns trechos na exposição abaixo. Dado o mundo ser pura contingência, pura casualidade, “*não há nele nenhum valor*”. Aqueles supostos valores que guiariam princípios e leis na ética não podem ser encontrados no mundo, não são listáveis, descritíveis, referenciáveis. “*Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-*assim*. Pois todo acontecer e ser-*

*assim é casual*” e deve, então, estar fora do mundo. Neste ponto, há que se notar duas coisas.

Em primeiro lugar, o modo condicional com que este valor é dado por Wittgenstein poderia levar-nos a duvidar que haja qualquer coisa que seja um “valor” ainda que fora do mundo. Esta condicionalidade, no entanto, poderia ser justificada pelos próprios critérios tractarianos, já que tanto a afirmação de que há um valor fora do mundo quanto a sua negação são sem sentido. Todavia, está claro que para o autor há um domínio que é o dos valores, – éticos, estéticos e religiosos – os quais se mostram de diversas formas nos respectivos juízos do domínio místico e no espelho da linguagem significativa ela mesma - (afinal, “*há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico*” (6.522)) - tal como há um sentido para a existência do mundo e da vida para além da dissolução do seu enigma (6.521). Mas, podemos ainda chamar em auxílio a caracterização da natureza multifacetada da ética tal como dada na *Conferência* para que possamos perceber que *há valores*: a definição mooreana da ética como uma “*investigação geral sobre o que é bom*” é aceita e fica, assim, ao lado das demais, compondo com elas “*uma idéia aproximada*” do que seja este domínio: uma *investigação sobre o valioso, sobre o que realmente importa, sobre o significado da vida, sobre aquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou sobre a maneira correta de viver* (WITTGENSTEIN 1997: p.66). Esta caracterização será novamente importante para a vivência ética, embora não possamos nos ater a ela por enquanto. O que importa para o assunto agora tratado é a compreensão de que o domínio do mais alto é o domínio dos valores, estes entendidos de forma tão plural quanto a pluralidade experienciável do místico, valores que são, de alguma forma, absolutos, mas que não podem jamais ser ditos como tais sob pena de se cair em contra-senso. Valores *não cabem* em proposições<sup>39</sup>.

Mas, dizer que há valores não é o mesmo que postular a sua *existência* fora do mundo tal como se estivesse implicado aí algum compromisso ontológico. Este é o segundo ponto a ser notado. Dizer que os valores estão “fora do mundo” não nos pode levar a pensar este “fora” como a algum lugar localizável, um suposto “mundo dos valores” como se fosse um mundo das idéias imutáveis. Como veremos a seguir, estar fora do mundo significa, apenas, não estar *no* mundo; o que não está *no* mundo são seus limites. Com isso, o que mais importa é que ao negar que os valores estejam *no* mundo pretende-se fazer vê-lo, justamente, como pura facticidade. Neste sentido, as várias

---

<sup>39</sup> Novamente, a metáfora apocalíptica da *Conferência* vem bem a calhar aqui. Cf. nota 17 acima.

“proposições” do aforismo em questão parecem também elas prescritivas: o valor e o sentido do mundo *devem* estar fora dele. Ou seja, é assim que *devemos vê-los*, sem tentarmos encontrá-los junto às coisas passageiras do mundo e sem tentarmos dizê-los.

Isto tudo é assim porque a “*ética é transcendental*” (6.421, grifo meu). Esta é sua natureza, partilhada com tudo o que “compõe” o domínio do místico. Mas, novamente, dizer que a ética é transcendental não é o mesmo que dizer que ela é transcendente – como sugere Glock (GLOCK 1998: p.143). Como bem distingue Stenius, a um domínio transcendente estariam ligadas coisas que existissem de maneira *independente* – no caso do assunto em questão, para Stenius, independente da forma da experiência em sentido kantiano (STENIUS 1964: p.216). O que parece levar Glock à sugestão de que a ética é transcendente além de transcendental é algum tipo de restrição que ele fornece quanto ao que é mostrado na estrutura lógica da linguagem. Para este autor, o valor ético só se mostra em ações, atitudes e obras de arte, mas não em proposições da linguagem. Claro que este valor que está fora do mundo se mostra de fato em atitudes e obras de arte – algo que é fundamental, inclusive, para a tarefa pedagógica da filosofia. Mas, podemos pensar que também se mostra junto da estrutura lógica da linguagem, porque esta não diz respeito apenas à linguagem senão também à estrutura lógica do mundo como um todo, ao domínio que também aí é transcendental, já que, como afirma o próprio Glock, é a transcendentalidade que liga ética, estética e lógica. Citando mais uma vez a influência weingeriana, ética e lógica são parte de um mesmo dever que temos para conosco. É por isso que ao possibilitar a compreensão da lógica da linguagem a tarefa negativa da filosofia leva também, de alguma forma, a reconhecer que os valores não estão no mundo. Mas isto apenas porque **transcendentais**: o valor ético “fora” do mundo o é como condição de possibilidade da moralidade humana, vivida por ela - o que talvez nos permita falar do valor como “valor intrínseco”, algo que definitivamente não é o mesmo que um valor transcendente e determinante para o seu desempenho ou para a expressão de juízos morais, por exemplo. É por isso que fica difícil aceitar uma caracterização do valor tal como a de Black, por exemplo, como sendo incriado, indestrutível, imutável, como algo que exista independentemente (BLACK 1964: p.371) – embora ele mesmo fale mais adiante, e contraditoriamente, de um valor “intrínseco” como oposto ao instrumental. Pois, mesmo que Wittgenstein esteja tratando de uma suposta “essência” da ética no *Tractatus* – ou de sua natureza *sui generis* – tal como trata da “essência” da linguagem, isso não significa a busca de um valor “transcendente”, de um “fundamento” para a moralidade ou para a linguagem. A moralidade é necessária, indizível e inefável,

mas não possui nenhum entulho de apoio atrás de si, nenhum fundamento além de si mesma, nem qualquer outra coisa que garanta sua “existência”.

Agora, dadas estas ressalvas, cumpre justamente tratarmos do rastro schopenhaueriano para este conceito de transcendentalidade. A busca pela relação entre Wittgenstein e Schopenhauer é fundamental para que possamos compreender a natureza da ética para o *Tractatus* e sua importância para a tarefa ética da filosofia. Contudo, o estudo sobre esta relação deve estar atento aos limites necessários para a compreensão do que aqui nos interessa, mas sem o aprofundamento que um estudo comparativo exaustivo – e exclusivo - exigiria.

As influências de Schopenhauer sobre Wittgenstein, - e aqui tomamos como principal ponto de referência para esta influência *O mundo como vontade e representação* - especialmente no que concerne a sua ética e ao *Tractatus*, são em alguma medida reconhecidas pelos comentadores, tanto mais quanto mais se afastam das correntes interpretativas analíticas, ou antes, positivistas. Evidências para este reconhecimento podem ser buscadas, por exemplo, em seu *Diário Filosófico* pré-tractariano para além do próprio *Tractatus*<sup>40</sup>. Mas é claro que esta relação não é sempre tão pacífica: se algumas vezes o próprio Wittgenstein defende Schopenhauer contra posições positivistas, em outras o acusa de extrema superficialidade<sup>41</sup>. É a partir desta tensão entre ambos que veremos, por um lado, suas aproximações, dadas especialmente pela delimitação do papel da filosofia, pela concepção do sujeito volitivo, pelo solipsismo, pela identificação da ética com a estética, pela *vivência* ética como não cognitiva, pelas reflexões sobre a morte e a condenação ao suicídio; por outro lado, suas divergências, principalmente quando aquela vivência ética recebe as tintas estoicas wittgensteinianas na identificação da vida feliz com a boa vontade, algo que será considerado uma contradição em termos por parte de Schopenhauer; além disso, há o distanciamento que se coloca com o pessimismo do último na impossibilidade de qualquer ensino ao caráter imutável dos seres humanos, o que para Wittgenstein é possível justamente por haver um critério moral para o certo e o errado com aquela identificação formal posta acima.

---

<sup>40</sup> Como se vê, textualmente, por exemplo: “Poderíamos (schopenhauerianamente) dizer: o mundo da representação não é nem bom nem mau, senão o sujeito volitivo” (WITTGENSTEIN 1984 (1): p.174).

<sup>41</sup> É sabido que Wittgenstein defendia o metafísico Schopenhauer contra o positivismo dos membros do Círculo de Viena em suas acusações. (Ver, p.ex., MONK 1990: p.250). Mas, em seu *Vermischte Bemerkungen*, por outro lado, Wittgenstein diz: “Schopenhauer, poderíamos dizer, é um espírito totalmente bruto. Isto é: ele tem refinamento, mas a uma certa profundidade este cessa de repente e ele fica tão bruto quanto o mais bruto. Lá, onde a verdadeira profundidade começa, a sua termina. Poderíamos dizer de Schopenhauer: ele nunca olha para si mesmo. 1939-1940” (WITTGENSTEIN 1984 (8): p. 500).

Exatamente por isso, aquilo que “resulta” das concepções schopenhauerianas não tem a mesma força normativa que há para Wittgenstein, com o último aforismo do *Tractatus* prescrevendo aquilo que deve ser feito. Para este, a vivência ética é recomendada não apenas como remédio, mas como aquilo que é *correto* fazer. Schopenhauer, ao contrário, não parece pretender estabelecer um critério de correção ao dizer que a chave para se minimizar o sofrimento inevitável do mundo é a negação absoluta da vontade. Tudo o que há é a *descrição* do conteúdo moral das ações humanas. Neste sentido, tanto não há a recomendação do ascetismo – até porque, um privilégio de poucos – quanto não há a condenação do comportamento egoísta. Esta diferença quanto à prescrição ou não da “melhor vida” está baseada no fato de que, para Wittgenstein, a correção das ações e a felicidade são o mesmo, além do fato de haver uma felicidade possível; mas, mais ainda, devido ao fato de a vontade não poder ser negada de modo algum, já que condição de possibilidade da existência do próprio sujeito – a vontade transcendental portadora do que é ético (6.423). Tal como não há possibilidade de um pensamento ilógico também não o há de um ser humano que não seja moral ou, em outras palavras, de um sujeito que não seja volitivo<sup>42</sup>. Assim, apesar de todas as semelhanças que serão tocadas abaixo, esta parece ser *a distinção fundamental*. Em Wittgenstein, não é possível negar a vontade e por isso se faz necessária uma busca pela felicidade com a moralidade que se tem inescapavelmente. Daí a sua prescritividade.

Ora, como esta distinção se deve especialmente ao caráter estóico dos objetivos éticos de Wittgenstein será sempre dentro desta perspectiva que trataremos as tensões abaixo. Claro que o “comportamento estóico” ou a “atitude estóica” a que nos referimos são ditos aqui num sentido bastante amplo de “estoicismo”. Quer dizer, não vamos nos ater às especificidades de cada filósofo estoicista e sua doutrina, mas o faremos sempre em linhas gerais, segundo uma caracterização introdutória da sua disciplina ética – segundo, poderíamos dizer, um “espírito estóico”. Esta caracterização poderia ser resumida, por exemplo, com o texto *Da tranquilidade da alma* de Sêneca, no qual estão expostos passos e modos para o alcance da felicidade entendida como serenidade, como *ataraxia*. Inclusa nestes passos há uma compreensão sobre o mundo como um único todo que se transforma e se renova, que é eterno e que possibilita, entre outras coisas, a superação ao medo da morte, à esperança tola; também são passos para a serenidade a

---

<sup>42</sup> Voltaremos a tratar destas concepções aparecidas aqui também nas seções seguintes; eis porque algumas idéias quanto as suas funções e importância, sendo antecipadas na seção presente, acabam parecendo incompletas, infundadas ou dogmáticas.

aceitação de toda dor, injustiça e injúria e todas aquelas coisas que não dependem apenas de cada um; também o despojamento e o desapego, sejam lá do que for. Estes passos visam a uma sabedoria que torne a vida tão cheia de tormentos mais fácil de ser vivida, com a certeza de que a virtude desta sabedoria não precisa ser buscada longe, senão apenas em si mesmo<sup>43</sup>.

Esta caracterização já está presente naquilo que primeiro aproxima os autores em questão quanto às funções da filosofia num espírito de contestação a metafísica - dogmática, no caso de Schopenhauer - ao distinguir suas tarefas daquelas da ciência. Embora mesmo o que Schopenhauer ainda permita para a filosofia seja já demasiado para Wittgenstein, as semelhanças quanto ao seu retrato – quase uma caricatura – são notáveis. Em primeiro lugar, a filosofia metafísica, assumida na pessoa de vários filósofos diferentes, é entendida como mera confusão, balbúrdia e inutilidade. As diversas respostas da metafísica as suas questões são meros reflexos da incompreensão desde a própria pergunta (4.003), com o que tudo não passa de erro, engano e ilusão por parte dos filósofos metafísicos que se reúnem numa “*cidade dos cucos, nas nuvens*” (§ 53 p. 257)<sup>44</sup>. Schopenhauer recusa-se a participar desse engano ao deixar de fora todas as falas absurdas e sem sentido que a metafísica floreira com palavras de efeito, mas que não passam de “*noções vazias*”: “*Não somos nós que teremos necessidade de servir à mesa esses pratos cobertos, sem nada dentro*” (§ 53 p. 257).<sup>45</sup> Não vem ao caso quantas vezes são repetidas imagens como estas, nem quantas o são pelo embaraço que uma tal filosofia provoca. O que importa é mostrar os limites que a filosofia assume para não cair na mesma tagarelice inútil, limitando com isso também a ciência (§ 15, p.ex., e 4.111- 1.113) e ficando com um papel muito restrito.

Aqui, porém, surge uma diferença devido ao maior radicalismo de Wittgenstein de acordo com as distinções vistas no primeiro capítulo. Tudo o que em Schopenhauer é dito como essencial, como fundamento do que quer que seja, é para Wittgenstein indizível. Enquanto para o primeiro ainda há mesmo *verdades metafísicas*, para o último sequer deve haver *metafísica*. A separação - embora comum a ambos - entre o *quê* e o *como* do mundo mostra bem a restrição wittgensteiniana para a tarefa da

---

<sup>43</sup> Além de limitarmo-nos a esta visão mais geral do estoicismo, também não utilizaremos citações de autores estoicos ao longo do trabalho como forma de argumentação pela semelhança estoica com os autores. Mesmo que uma tal comparação seja muito interessante, não cabe no espaço deste texto.

<sup>44</sup> As citações de Schopenhauer serão feitas a partir dos números dos parágrafos e respectivas páginas do *Mundo como vontade e representação* da edição da Contraponto.

<sup>45</sup> De acordo com Schopenhauer e, resumidamente, “*o antigo erro fundamental da metafísica*” é “*a suposição de uma ligação de causa e efeito entre o sujeito e o objeto*” (§ 7 p.41).

filosofia. O *quê* do mundo é o inefável, o indizível, que não se expressa na linguagem com sentido, mas que se vive no sentimento místico (6.44, 6.522). O *como* do mundo é o que pode ser descrito pela ciência. Em Schopenhauer, contudo, este *quê* ainda é objeto de investigação filosófica: “*A filosofia é a ciência do mais geral. (...) Ela deve perguntar-se menos do que nunca, de onde vem o mundo, e por que é que ele existe. A única questão que ela se deve colocar é: o que é o mundo? O porquê está aqui subordinado ao o que é; está implicado na essência do mundo (...)*” (§15 p. 91). E a filosofia faz isso através de conceitos, através de teoria. Neste sentido, Schopenhauer ainda é por demais metafísico e pretensioso. Por mais que concordem em que este *quê* - o sentido do mundo, o sentido da existência - não seja passível de resolução por nenhuma teoria *científica*, Schopenhauer ainda deixa a filosofia tomar conta destas questões, enquanto Wittgenstein quer mostrar que elas são sempre e só vivenciáveis (6.52) e que nada há que se possa colocar como um *enigma*, se ainda se pretender *dizê-lo* (6.5). Para Schopenhauer, no entanto, o enigma é a própria razão de ser da filosofia: “*É pelo esforço feito para se livrar de qualquer dúvida que o homem se torna filósofo (...)*” (§7 p. 40).

Isso tudo nos interessa porque Wittgenstein percebe que todas as tentativas feitas pela filosofia para “ver-se livre de qualquer dúvida” não solucionaram os problemas de sentido do mundo e da existência, sendo a própria tentativa já um sintoma de incompreensão, que é também o que faz de cada um mais infeliz; afinal, as dúvidas filosóficas não são senão as dúvidas mais profundas a respeito da existência e seu sentido. Ao ficarem sem resposta ou com respostas alternativas diversas, o que parece ser o caso para as respostas da filosofia, as dúvidas trazem intranqüilidade e angústia. A filosofia, neste sentido, não pode solucionar nada. Se há, de alguma forma, uma “solução”, esta não é dizível (6.521).

Neste ponto, enquanto Wittgenstein é mais radical, Schopenhauer é mais pessimista. Porque, mesmo que as dúvidas da filosofia - ou quaisquer outras de fundo existencial - fossem completamente sanadas e não apenas dissolvidas pela atividade filosófica, ainda haveria motivos de sobra para o sofrimento, já que o simples fato de existir é motivo suficiente. Não haveria qualquer saída “mais feliz”. Podemos dizer que a única alternativa, mesmo para o filósofo que deseja ver solucionadas as suas questões, seria a de negar a vontade que assim também se manifesta. Contudo, esta alternativa não teria como “conseqüência”, tal como em Wittgenstein, levar a uma serenidade ou capacitar uma vida melhor: ela apenas esvaziaria o sujeito de todo conteúdo volitivo e

mesmo de todo conteúdo vital - restando somente um fiozinho físico mínimo de ligação com a vida. Neste sentido, a crítica schopenhaueriana ao estóico como mero "*manequim inerte, rígido, inacessível*" (§16 p. 101), talvez acabe por voltar-se contra si mesmo, ao negar uma vontade que para existir enquanto ser vivo não pode de fato ser negada. Esta será a essência da crítica nietzschiana da qual falaremos mais abaixo.

A impossibilidade de se negar a vontade está no fato de que ela - o próprio sujeito volitivo - é condição de possibilidade para a existência do indivíduo. É claro que a vontade schopenhaueriana, neste sentido, recebe o mesmo tratamento transcendental, não sendo nunca diretamente conhecida, sendo apenas possível que dela se tenha consciência para que seja afirmada ou negada. A diferença está, aqui, na separação fenômeno / coisa em si que ainda permite a Schopenhauer falar de uma *determinação da vontade* sobre os fenômenos, por mais que ela mesma não seja condicionada e esteja fora das leis que os regem (§20). A distinção feita por Wittgenstein no aforismo 6.423, entre uma vontade transcendental e uma vontade empírica pareceria, à primeira vista, repousar sobre as mesmas bases; mas, é preciso atentar novamente para o fato de que a vontade transcendental não é também transcendente; em Wittgenstein, ela é entendida como *limite* do mundo, mas não como uma vontade além-mundo; a vontade transcendental não é a essência subjacente da aparência. Vontade e mundo são mutuamente independentes (6.373). Não há nenhuma ligação lógica entre a vontade transcendental e a casualidade do mundo dos fatos, a vontade empírica um entre outros.

É devido à concepção do sujeito não empírico como *limite* que a verdade do solipsismo não pode ser *dita* (5.62). Ao dizer que os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo e ao identificar este eu com o mundo, Wittgenstein está colocando o sujeito metafísico como o “ponto sem extensão” que possibilita a própria existência da linguagem, tal como o olho possibilita o que é visto. Embora as sentenças de Schopenhauer e Wittgenstein sejam quase idênticas – “*O mundo é a minha representação*” (§1 p.9); “*o mundo é o meu mundo*” (5.641) - o solipsismo do último não pode ser encarado como um solipsismo estrito, mas de um tipo especial, o qual não leva a um relativismo extremo como acontece em Schopenhauer, mas ao puro realismo: o sujeito sobre o qual não se pode falar e que não entra em qualquer descrição das coisas do mundo não deixa haver, contudo, senão o próprio mundo. Isto é tudo o que *existe* (5.64).

Hacker expõe suas observações sobre o solipsismo em Wittgenstein fornecendo como “justificativa genética” para o termo a doutrina do idealismo transcendental de

Schopenhauer, mais especialmente em sua relação com a experiência estética, quando a contemplação permite uma total identificação do eu com o objeto contemplado, quando aquele se torna puro sujeito do conhecimento, atemporal num sentido espinosista (HACKER 1972: p.74-76). Todavia, embora as raízes para o solipsismo e para a compreensão do sujeito metafísico como limite sejam mesmo encontradas em Schopenhauer, – algo que pode ser visto na própria citação wittgensteiniana da nota 40 acima – o ponto de vista solipsista não pode ser pensado como diretamente (e unicamente) associado à experiência estética no sentido pretendido por Hacker, já que para Schopenhauer esta é uma experiência “efêmera”, passageira, somente um alívio; uma compreensão que não depende *apenas* do fato de haver um sujeito metafísico, mas de que este sujeito limite a si mesmo, ao seu mundo. Claro que a experiência estética poderia ser caracterizada diferentemente, num sentido mais estreitamente ligado àquela noção espinosista, com o que a palavra “efêmera” torna-se problemática, já que uma contemplação *atemporal*. Contudo, mesmo que isto fosse assim, que esta fosse a posição assumida por Schopenhauer, não é o que “basta” para a “*explicação*” do ponto de vista solipsista. Este não é o que se dá somente sob uma experiência estética de contemplação; pelo contrário, a experiência é que se dá para um sujeito metafísico que é limitado por si mesmo. A experiência estética – como também toda experiência que envolve o ponto de vista de Espinosa da vida atemporal – não é, schopenhauerianamente, constante e identificável com a vida vivida em sua linearidade até o fim, até a morte que acaba com o mundo porque desfeito seu limite. Tanto em Schopenhauer quanto em Wittgenstein a experiência da atemporalidade da contemplação artística não é uma vivência ela mesma condicionante ao solipsismo, mas uma experiência mística que possibilita uma compreensão de algum tipo, que não faz parte *aprioristicamente* do sujeito metafísico. O ponto de vista solipsista é sempre o mesmo ponto de vista, o qual não pressupõe as experiências éticas ou estéticas elas mesmas como formas de modificação dos seus limites. Pelo contrário, é justamente devido à “individualidade” do eu filosófico que estas experiências são incomunicáveis numa linguagem significativa (6.52). Mas, é apenas neste sentido que “*o mundo e a vida são um só*” (5.621), não no sentido de que a minha vida – identificada com meu mundo – seja a única vida. Como sugere Anscombe, o ponto de vista solipsista é um ponto de vista privilegiado, central e vantajoso, mas não único (ANSCOMBE 1967: p.167).

Assim, a identificação do mundo com a vida e com o sujeito metafísico deve ser pensada sempre em termos dos seus limites, mas não em termos de uma identificação

absoluta, de um solipsismo entendido no sentido usual do termo. Isto é importante de ser notado também por causa da independência já citada entre vontade e mundo. O que a linguagem pode dizer, “*a linguagem que, só ela, eu entendo*” (5.62), é o que é contingente<sup>46</sup>. O mundo e a linguagem estão cerceados pelos mesmos limites, que são os limites do sujeito metafísico-volitivo: a transcendentalidade que os possibilita e que diz respeito, antes de tudo, ao *quê* do mundo e da linguagem, mas que é por isso mesmo independente deles. Como veremos, compreender esta impossibilidade de ligação entre o puro acaso e a necessidade como seu “suporte” é parte do que Wittgenstein chama de “*o sentimento do mundo como totalidade limitada*” (6.45), parte, portanto, da experiência ético-mística.

Eis aí a grande diferença entre um autor e outro apesar das mesmas raízes no idealismo transcendental: para Wittgenstein, há uma independência entre o mundo e o sujeito volitivo, ainda que não seja uma independência de tipo ontológico – que separasse dois “tipos de sujeitos existentes”; mas, para Schopenhauer, a distinção fenômeno / coisa em si não os faz independentes, pelo contrário, o mundo só existe como fenômeno *de uma* vontade, determinado por ela necessariamente. Essa dependência exclui qualquer esperança de mudança para o sujeito, qualquer diminuição das dores que existem no mundo e para si mesmo, já que a determinação da vontade sobre os fenômenos é inescapável. Se for possível mudar qualquer coisa será apenas pela negação da vontade, ou seja, pela negação da própria vida: o sofrimento é rechaçado através do rechaço da existência, com o que não se *soluciona* nada. A única vez que a compreensão do mundo como totalidade limitada tem a chance de se fazer presente em Schopenhauer é quando se apela para um conformismo mais que para uma compreensão que possa levar a uma vida feliz; quando se apela a um mero consolo; quando se percebe, justamente, a necessidade com que as coisas acontecem, o modo imutável e inevitável com que se vive a vida de sofrimento. Eis o que é “*ver os acontecimentos do ponto de vista da necessidade*”: “*O que consola é o fatalismo*” (§ 55 p. 321). Mas isto é justamente apenas um consolo, um paliativo, não uma vivência pura ou uma experiência mística. O fatalismo, o ponto de vista trágico sobre a existência, - a consciência “*da totalidade do mundo considerado como representação*” (§ 34 p. 188) -

---

<sup>46</sup> É sabida a controvérsia a respeito da tradução deste trecho. Todos os comentadores inserem uma nota ou comentário sobre o quanto já se tentou dirimir a questão. Anscombe recorre a uma correção do próprio Wittgenstein para que a frase seja traduzida tal como citada acima, - em inglês, é claro - a partir de uma cópia da primeira edição do *Tractatus* encontrada por C. Lewis; solução a qual está ela mesma ligada à interpretação do solipsismo como um “ponto de vista privilegiado” (ANSCOMBE 1967: p.167).

não é ainda uma conformação à facticidade que modifica os limites do sujeito volitivo e que possibilita alguma tranquilidade, mas é uma conformação algo fingida, aquela que não deixa de lamentar a necessidade da conformação ela mesma.

Sob um olhar wittgensteiniano, a necessidade que está na base desta dependência eterna de sofrimento é uma necessidade compreendida ainda metafisicamente. Mas é claro que, como já sabemos, a negação da metafísica não é a negação do domínio do inefável, mas é uma atitude que compreende as limitações do “conhecimento” e da linguagem, apenas capazes de dizer qualquer coisa de significativo se se ativerem ao mundo dos fatos, os quais ocorrem sem *nenhum* determinismo. A compreensão da casualidade não nega a própria vontade, mas modifica os limites eles mesmos: "*se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem.*" (6.43). Ou seja, a vontade só pode alterar a si mesma ao compreender que não depende dela nada daquilo que ocorre; como veremos na seção seguinte, esta modificação tem um caráter estóico que está em conformidade com uma daquelas experiências éticas relatadas por Wittgenstein na *Conferência*, a "*experiência de sentir-se absolutamente seguro*" aconteça o que for (WITTGENSTEIN 1997: p.68); não como um conformismo ou um fatalismo à moda schopenhaueriana, mas como um modo de se olhar para o mundo: preocupar-se apenas com o que depende só de si mesmo e perceber que a facticidade do mundo é o que não depende. Assim, a via para não sofrer não é não mais querer absolutamente nada; ainda se pode querer; aliás, é impossível não querer, havendo um sujeito volitivo, havendo vida; a via para não sofrer é compreender que apenas o sofrer ou não dependem de si, é uma questão de escolha. Claro que esta escolha deve passar "antes" - embora não em sentido temporal - pela compreensão do mundo como totalidade limitada.

Esta compreensão é parte do complexo sentimento místico (6.45) que envolve pelo menos os seguintes aspectos: a compreensão de que o mundo é independente da vontade; a intuição do mundo *sub specie aeterni*; e a compreensão de que a vida pode ser aproblemática, especialmente no que diz respeito aos problemas da filosofia, aos problemas de sentido do mundo e da vida<sup>47</sup>. Este sentimento aproxima-se das experiências éticas como encontradas em Schopenhauer, tanto na contemplação estética quanto no sentimento holístico de ser um com tudo, principalmente pela caracterização que lhes é dada, como sendo indescritíveis, vivências individuais, experiências de

---

<sup>47</sup> Novamente, sobre o sentimento místico voltaremos a falar com mais atenção e detalhes na seção seguinte, quanto a sua vivência ética.

consciência e de reconhecimento que não são passíveis de expressão racional ou, em Wittgenstein, lingüística.

A idéia de uma vida vivida no presente nas obras dos autores em questão, sob o termo latino *sub specie aeterni*, tem suas raízes na *Ética* de Espinosa<sup>48</sup>. Esta influência está nas passagens de *O Mundo como vontade e representação* nas quais Schopenhauer trata de uma visão do mundo como fora do tempo, quando o sujeito torna-se puro sujeito do conhecimento, livre do princípio da razão e da vontade, ao ter conhecimento das Idéias, a objetividade imediata da coisa em si. Esta experiência é particularmente importante para a arte, na contemplação estética de qualquer pessoa e na criação artística do gênio. A contemplação pura, no primeiro caso, - aquele de um homem comum que contempla uma obra de arte - é uma elevação e um êxtase da intuição que são, todavia, ainda extremamente fugazes em relação à determinação da vontade. Mesmo a experiência mais profunda do artista não é uma vitória sobre a vontade tal como será a do asceta. O artista, o gênio, que alcança a contemplação pura, experimenta uma libertação que, todavia, cessa. Ela não chega a acalmar a vontade no sentido de negar-lhe qualquer querer. Mesmo assim, é uma experiência muito importante dentro da estrutura schopenhaueriana para os seus indivíduos sofredores porque um reconhecimento intuitivo da vontade como a determinação de todas as coisas, para o qual a individualidade já não conta: “(...) em que nos esquecemos da nossa individualidade, da nossa vontade e só subsistimos como puro sujeito” (§34 p. 187). O que importa para as nossas considerações é que esta experiência de fusão entre sujeito e objeto, de aniquilamento individual e de contemplação pura da Idéia – platônica – é uma experiência que envolve os elementos espinosistas da visão *sub specie aeterni* que, em libertando da vontade, liberta também da dor e do tempo. Podemos dizer - com a ressalva da metafísica platônica ainda subjacente à contemplação de Schopenhauer - que esta é a intuição do mundo *sub specie aeterni* do *Tractatus* que é tanto ética quanto estética (e religiosa e lógica). Schopenhauer reconhece o vínculo ao citar ele mesmo Spinoza: “Era também isso que, pouco a pouco, Spinoza descobria, quando escrevia: ‘*Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit*’ (*Ética*, 5, prop. 31, escólio)” (§ 34 p.187). Ver as coisas sob o modo da eternidade é “quando já não se considera nem o lugar, nem o tempo, nem o porquê, nem o para que das coisas, mas

---

<sup>48</sup> Monk comenta a adoção do termo latino de Espinosa como aplicado à ética e à estética, ambas como vivências do presente e do mundo como totalidade limitada, além da sua relação e semelhança com o uso schopenhaueriano do mesmo termo (MONK 1990: p. 143).

*única e simplesmente a sua natureza*” (§ 34 p. 187). Ora, este é o caso e a função contemplativa da arte *também* em Wittgenstein, que é um dos modos como aquele sentimento místico acontece; ou seja, a visão do mundo sob o modo da eternidade leva a uma libertação de toda sujeição à vontade, no caso de Schopenhauer, e ao tempo visto problemáticamente, em Wittgenstein. Neste sentido, a arte tem um papel fundamental para o estado de tranqüilidade que advém desta experiência, a qual torna-se por isso não apenas uma experiência estética, mas também profundamente ética: *“A arte reproduz as idéias eternas que concebeu por meio da contemplação pura (...). A sua origem única é o conhecimento das idéias; o seu fim único, a comunicação desse conhecimento”* (§ 36 p. 194). Assim, o papel ético da arte se mostra na própria contemplação, – seja a do artista e criador, seja a do homem comum que a recebe como sua expressão – que é o esquecimento das formas dos objetos, - tempo, espaço, causalidade - da individualidade e, então, de toda dor.

Mas, aqui devemos reconhecer que a experiência wittgensteiniana que se dá sob as “várias facetas” do sentimento místico acontece em Schopenhauer, segundo sua própria descrição, apenas na contemplação estética, a qual é também uma contemplação estoíca, já que não alcança ainda com isso a negação e o alívio absoluto da vontade, mas um paliativo, o qual poderia ser pensado como um estado muito próximo daquele da ataraxia – afinal, a negação da vontade envolveria muito mais do que a “mera ataraxia”. Quer dizer, apesar de toda recusa por parte do próprio Schopenhauer em aceitar o estoicismo ou em colocar-se como um estóico em alguns momentos, podemos sim encontrar uma brecha para a sua vivência neste mundo de sofrimentos, quando *“sujeito e objeto escapam, em virtude da sua nova qualidade, ao turbilhão do tempo e das outras relações. Em tais condições, é indiferente estar num cárcere ou num palácio para contemplar o pôr-do-sol”* (§ 38 p. 206)<sup>49</sup>. Ora, esta é uma caracterização positivamente estoíca, a qual pode ser igualmente vista no que se segue:

*“Podemos, por meio dos objetos presentes, – [sob o modo da eternidade e na*

---

<sup>49</sup> Note-se que as descrições posteriores de Schopenhauer sobre as experiências éticas dos ascetas ou daqueles que tiveram da vontade uma súbita manifestação – como na experiência da morte de um ente querido, por exemplo – são também descrições que em muito se assemelham à caracterização dada aqui de estoicismo. Contudo, conforme o próprio Schopenhauer, estas experiências éticas estão muito mais voltadas para a negação da vontade do que as experiências estéticas, as quais alcançariam apenas uma “interrupção” da vontade. A “restrição” ao estoicismo destas últimas diz respeito, portanto, apenas à letra de Schopenhauer, mas não às conseqüências das suas descrições. Neste sentido, Schopenhauer *pace* Schopenhauer, poderia ser dito um estóico como um todo, para as suas várias experiências – como ficará claro a seguir.

contemplação artística] – *como por meio dos objetos afastados, **subtraírm-nos a todos os males**, basta para isso sermos capazes de nos elevarmos a uma contemplação pura desses objetos; chegamos assim a acreditar que só estes objetos estão presentes e que nós mesmos não o estamos de modo nenhum: neste estado estamos libertos do nosso triste eu; tornamo-nos, a título de puros sujeitos que conhecem, completamente idênticos aos objetos; tanto nossa miséria lhes é estranha como, em semelhantes momentos, se torna estranha para nós mesmos. Só o mundo considerado como representação permanece; o mundo como vontade desapareceu.*” (§ 38 p. 209, grifo meu).

Para Schopenhauer, contudo, este não é o limite. Subtrair-se a todos os males desta maneira ainda não é a perfeição, ainda não é ter o conhecimento perfeito do mundo como o lugar do sofrimento infundável e inevitável pelo próprio fato da existência, até porque a arte, como objeto, é também afirmação da vontade de viver. Para além da contemplação pura há muito mais do que a libertação da vontade - ou muito menos, talvez - pois há a “resignação perfeita” no espírito dos santos e ascetas: “(...) *a renúncia a todo desejo, a conversão, a supressão da vontade que arrasta no mesmo aniquilamento o mundo inteiro; daí resulta, em uma palavra, a salvação*” (§ 48 p. 245). Ora, a arte não salva, ela apenas alivia. A arte “*não o libertará definitivamente da vida; aliviá-lo-á apenas por alguns instantes bem curtos: não é ainda a via que conduz para fora da vida. É apenas uma consolação provisória durante a vida (...)*” (§ 52 p. 281). E isto, para Schopenhauer, é muito pouco; o que ele busca é algo que seja definitivo, algo que nos liberte da própria necessidade da vigilância. Por contraditório que pareça a salvação não acontece para a vida nem durante a vida, mas ao ser negada a própria vida. E, então, mesmo que não se possa falar de uma hierarquia valorativa de experiências até a negação da vontade, podemos de alguma forma pensar que a maioria das pessoas permanece ao nível da consolação, sem serem salvas.

Em Wittgenstein, pelo contrário, a contemplação estética – assim como caracterizada schopenhauerianamente acima - e a intuição do mundo como totalidade limitada já são vividas elas mesmas *como* tranquilidade, sem a esperança de uma outra experiência que pudesse ser definitiva. Claro que para Wittgenstein não está implicada no sentimento místico nenhuma salvação de tipo schopenhaueriano ou de qualquer tipo. O que mais importa para a vivência deste sentimento não é a cada um “salvar-se”, mas

passar a ver o mundo corretamente e assim, também, a *viver* corretamente – mas jamais *deixar* de viver para uma possível correção daquela visão. A questão não é, portanto, negar a vontade. O que deve ser feito é compreender o mundo a partir da dissolução daquilo mesmo que causa sofrimento. Poderíamos dizer que não é o fato de querer que deve ser banido, mas deve sê-lo o *modo* de querer – “*wie man wünscht*” (WITTGENSTEIN 1984 (1): p.172).

Dentro deste modo de querer ou do modo como se deve negar a vontade, faz-se necessário ainda que se diga algo sobre a morte e o suicídio e sobre as concepções de vida e de morte em cada autor, já que estas são questões de profundo interesse para o modo como a ética será caracterizada na seção seguinte.

O temor da morte é uma condição humana que tira a paz que seria possível durante a vida. A sua certeza e inevitabilidade parecem contradizer a própria existência. Este medo, no entanto, aparece sempre associado a uma esperança de eternidade e de imortalidade que poderiam, então, garantir algum sentido à vida e ao nascimento. Contudo, tanto o medo da morte quanto esta esperança estão fundados num engano, numa incompreensão do que sejam de fato a vida e a morte.

Em Schopenhauer, a ilusão é a de que a morte ou nos roubasse o futuro - coisa que é absurda, já que nunca o temos, por vivermos sempre no presente - ou nos roubasse o presente, como se este fosse uma partícula de um tempo dividido (§ 54 p. 295). Dada esta ilusão, não haveria, na verdade, o que nos pudesse ser roubado com a morte; e o medo seria apenas um egoísmo sobre a própria individualidade, cada indivíduo apenas uma das manifestações da vontade que se estende a tudo, sendo apenas um dos elementos do todo uno, apenas fenômeno e, portanto, acidental: “*Nascimento, morte, estas palavras têm sentido apenas em relação à aparência visível revestida pela vontade, em relação à vida; (...) Nascimento e morte, dois acidentes que pertencem igualmente à vida; (...)*” (§ 54 p. 289). A inutilidade do medo se dá justamente pela consideração da morte como “pertencente à vida” e é isto o que distingue Schopenhauer de Wittgenstein, que é agora quem se afasta do estoicismo. Mesmo que ambos digam que a morte é o fim do mundo para o *sujeito transcendental*, – “*Para cada um de nós, a nossa morte é o fim do mundo*” (§ 54 p. 349), “*Como também o mundo, com a morte, não se altera, mas acaba*” (6.431) – a diferença aqui se faz pela concepção do mundo e da vida que são “vividos” por este sujeito. Porque Schopenhauer participa de uma visão que é estóica com a consideração de que o mundo é um único todo em perpétua transformação. A morte não é uma morte, de fato; é apenas a modificação de uma

manifestação da vontade em nova manifestação: *“Um fluxo perpétuo da matéria através de uma forma que permanece invariável: do mesmo modo, o indivíduo morre e a espécie não morre”* (§ 54 p. 291). O egoísmo e a pretensão do indivíduo são a esperança de que sua individualidade permaneça para além da morte. Poderíamos dizer, então, que o medo da morte é, na verdade, sempre apenas um medo empírico; afinal, vontade e sujeito que estão fora do mundo são eles mesmos já eternamente presentes. Todavia, mesmo este medo não tem sentido na compreensão deste devir; aqui, esta transformação da matéria, que também jamais acaba, se completa com a noção holística - influenciada pelas idéias das doutrinas orientais - de que *“tudo é um”*. Ou seja, não apenas há uma transformação constante como ela acontece na unidade do todo. O sentimento de ser um com a natureza e de ser parte inseparável de todas as outras partes é o remédio contra o medo. Mas, ser parte não significa ser uma peça ao lado de outra, mas ser a própria natureza e o próprio mundo, ter a *“consciência de ser essa mesma vontade da qual o universo é a manifestação ou o reflexo (...)”* (§ 54 p. 299). Esta consciência é expressa por Schopenhauer na fórmula *“tu és isto”*, que é também a fórmula para a consciência íntima da compaixão. Citada diversas vezes ao longo de *O Mundo como vontade e representação*, é através dela que podemos nos livrar do medo egoísta da morte com a compreensão de que a vida continua em tudo, transmutada apenas, mas eterna, intocável pelo tempo. É ela também que nos revela o quanto o suicídio é um ato inútil.

Ora, se com a morte há apenas transformação, se de uma manifestação se segue outra, se tudo o que se acaba com a morte é uma individualidade que é, de qualquer forma, passageira, o suicídio não traz qualquer vantagem nem é coerente com a própria vontade de viver - querer sempre a vida: *“O suicídio aparece-nos pois como um ato inútil, insensato”* (§ 54 p. 296), já que ele *“não desentlaça nada, que a morte não é um aniquilamento absoluto”* (§ 59 p. 340), já que a vida é perpétua seja lá quantos indivíduos desapareçam. Quer dizer, de nada adianta suicidar-se se cada um é também tudo e apenas persistirá numa outra forma de sofrimento. Além disso, a afirmação da vontade também se manifesta no suicida, ele mesmo a expressão do inconformismo com a dor. No fundo, quem se suicida quer mais a vida do que qualquer outro, mas não compreende que a morte não pode levar consigo o sofrimento do mundo e da vida já que sinônimos. Para Schopenhauer, *“toda biografia é uma patografia”* (§ 59 p. 340) e tudo o que pode mudar são as formas que o sofrimento assume; ele é inescapável, *“é o fundo de toda vida”* (§ 55 p. 326). O suicídio é, portanto, a incompreensão, em primeiro lugar, da perpetuidade da vida e do sofrimento na sua constante transformação e, em

segundo lugar, de que a pluralidade só existe na unidade, de que tudo é um e de que cada um é também tudo.

Em Schopenhauer, a condenação ao suicídio – e ao medo da morte – adquire um caráter estóico que só está presente na condenação wittgensteiniana sob outra forma. Como dito acima, a diferença está na concepção do mundo e da vida que cessa de ser vivida pelo sujeito transcendental. Para Wittgenstein, “*a morte não é um evento da vida. A morte não se vive*” (6.4311), porque ela é o limite da vida como o sujeito é o limite do mundo, estando fora da casualidade e da facticidade do mesmo. Tudo o que se pode viver é o que é *do* mundo e não o que está fora dele, já que “*o mundo e a vida são um só*” (5.621). Sendo a morte apenas o limite da vida, que não é vivida e, portanto, não é sofrida, não há o que se temer com ela. Não há nada senão um desaparecimento; o mundo não se altera, a vida não continua de qualquer forma que seja; não há transformação; terminada a vida o mundo se acaba para o sujeito e este, porque seu limite, simplesmente se dissolve. Aqui, a inutilidade do medo da morte se dá pela incompreensão dessa dissolução.

Neste sentido, o suicídio não é condenado por ser um “ato simplesmente inútil”, mas por ser um “ato incompreensivo”; ele adquire um caráter de incorreção moral baseado na identificação – estóica – entre felicidade e boa vontade (virtude): o critério para o certo e o errado é coincidente com o critério da felicidade e da infelicidade. Como voltaremos a falar desta identificação adiante, aqui basta dizer que o suicídio fica proibido porque todo *ato infeliz* é um ato que transgride a moralidade: agir erradamente é sempre agir com infelicidade ou vice-versa. O suicídio é o ato por excelência que expressa esta incompreensão e, por isso, a infelicidade e, por isso, a imoralidade.

Este caráter de incorreção é impossível para Schopenhauer: a inutilidade do suicídio nada tem a ver com a imoralidade do ato porque a virtude não engendra ela mesma a tranqüilidade da alma. Nenhuma vida, mesmo a mais virtuosa e santa, é capaz de viver qualquer felicidade num mundo que é sofrimento por definição. Mas a recusa sobre esta “vida feliz” talvez se deva, também, ao fato de Schopenhauer compreender erroneamente o estoicismo, ao dizer que *não é “uma ciência da virtude, mas um conjunto de preceitos para viver segundo a razão; nela, a finalidade da vida é a felicidade obtida pelo repouso do espírito”* (§ 16 p.95-6).

Em primeiro lugar, importa salientar o papel que é atribuído à razão como mestra na condução da vida. É sabido que, em Schopenhauer, a razão tem bem pouca importância e que as experiências fundamentais antes descritas, como éticas e estéticas,

são experiências intuitivas, não racionais. Neste espírito, sua crítica é em relação ao alcance que a razão possa ter para suprimir ela mesma os sofrimentos da vida. É claro que a razão pode ter um papel no alívio dos fardos do mundo, mas o que Schopenhauer quer mostrar é que essa tarefa torna-se impossível e vã ao tentar destruir racionalmente os inúmeros sofrimentos se a vida ainda continua plena de desejos. De nada adianta a razão “*elevant o homem acima destas misérias e torná-lo invulnerável*” (§ 16 p. 96) se nada é feito para elevá-lo da fonte das misérias, que é “*a concupiscência não satisfeita*” (§ 16 p. 97). Contudo, parece-nos que a ética estoíca também procura eliminar *as fontes* das dores; talvez não absolutamente como negação da vontade, mas como uma busca adequada por aquilo que depende apenas de cada um, ao mostrar a importância do desapego e do querer apenas o necessário para a sobrevivência<sup>50</sup>. Até aqui, este ataque ao estoicismo como uma doutrina racional que pretenderia minar os sofrimentos pura e simplesmente com argumentos não parece muito atento aos próprios preceitos estoícos. É claro que estes preceitos apelam para a razão ao dar motivos não apenas para a sujeição ao sofrimento, – como ironiza Schopenhauer – mas também para evitar que apareçam, evitando suas fontes; contudo, eles apelam também para aquilo que há de moral no humano, que está para além da razão e que não se explica por ela, que é a felicidade.

Schopenhauer está certo ao dizer que a finalidade da vida estoíca é a felicidade e que ela é um caso de *eudaimonismo* (§ 16 p. 101), mas não parece suficientemente esclarecido a respeito do que aquela seja, já que não é exatamente “obtida” pelo repouso do espírito, mas é o próprio repouso, com o que esta felicidade tem que ser bem qualificada. Mais ainda, na continuação da passagem citada no início do parágrafo precedente, Schopenhauer diz que “*a virtude só se encontra nos estoícos por acidente; ela é um meio e não um fim*” (§ 16 p. 96), sem levar em consideração o fato de que a virtude, neste caso, é idêntica à felicidade; o agir virtuoso traz em si mesmo o benefício da boa consciência e da tranquilidade; e isso parece claro, na própria citação de Estobeu feita por Schopenhauer – “*Todas as virtudes têm como fim a felicidade*” – e mesmo em sua auto-correção: “*No entanto, a ética estoíca demonstra que a verdadeira felicidade só se adquire pela paz e calma profunda do espírito, ataraxia, e que essa paz, por sua*

---

<sup>50</sup> É claro que este trabalho, aqui, pode conter falhas por não se deter no exame de nenhum autor estoíco específico, mas tratar do estoicismo como doutrina geral e mais ou menos semelhante nas suas diferenças. Um estudo mais detalhado e mais enquadrado dos próprios autores citados por Schopenhauer poderá ser feito em um trabalho futuro. Considero esta, pois, mais como uma introdução ao tema e um arcabouço para elaborações posteriores.

vez, *só se obtém pela virtude.*” (§ 16 p. 96). E aqui não parece ser o caso de que estas coisas estejam ligadas por alguma ordem hierárquica de realização senão que se resolvam uma na outra.

Para além destas idas e vindas, Schopenhauer ele mesmo, contudo, só parece considerar a ética estoíca realmente de alguma utilidade até o ponto em que sirva como *consolo*, como primeiro momento de libertação da vontade através da contemplação estética e do fatalismo. Em suas próprias palavras, dois trechos mostram esta aproximação:

*“A ética estoíca, tomada no seu conjunto, é na realidade uma tentativa preciosa e meritória, para empregar a razão numa obra importante e salutar, a sujeição da dor e do sofrimento, em uma palavra, de todos os males que sobrecarregam a vida”* (§ 16 p. 99, grifo meu); *“O fim perseguido pelas doutrinas estoícas, por meio da razão e de uma moral fundada unicamente sobre ela, pode ser atingido em uma certa medida, visto que a experiência nos ensina que esses caracteres racionais chamados vulgarmente filósofos práticos são os mais felizes (...); mas falta ainda muito para que cheguemos por este método a um resultado perfeito, e para que a aplicação da reta razão nos livre de todos os fardos e de todos os sofrimentos da vida, e nos conduza à felicidade”* (§ 16 p. 100, grifo meu).

O que ainda falta é a salvação. É muito pouco parar com todas as tentativas numa libertação efêmera, não negar o querer de modo mais radical, persistir no jogo infundável de desejo-frustração-desejo... O alívio é apenas ilusório. Aqui, Schopenhauer apresenta o mais forte argumento contra a vivência estoíca em adição àquelas objeções mais pontuais postas acima: a inviabilidade do estoicismo está na contradição de se *“querer viver sem sofrer, contradição que está totalmente envolvida na palavra ‘vida feliz’”* (§ 16 p.100). Ora, para Schopenhauer, uma *vida* jamais pode ser feliz; a felicidade não é alcançável de forma alguma porque contradiz a existência. O estoicismo estaria propondo algo completamente absurdo. Por isso, o sábio estoíco é um fingidor ou, o que é pior, *“nunca é um ser vivo e é desprovido de qualquer verdade poética; é apenas um manequim inerte, rígido, inacessível, que não sabe o que fazer da sua sabedoria e cuja calma, contentamento e felicidade estão em oposição direta com a natureza humana, a um ponto que não se pode mesmo imaginar”* (§ 16 p. 101); e, ao

dizer isso, Schopenhauer exalta os sofredores e “expiadores”, os modelos de santidade e salvação que são os únicos possíveis diante da dor absoluta do mundo, os quais lhe servirão de exemplo para o *quase elogio* da negação da vontade<sup>51</sup>; justamente estes, porém, são os que aparecem como os portadores das atitudes as mais estóicas tal como descritas no parágrafo 68, ainda que sejam tomadas como “passos” em direção à negação do querer-viver.

De modo sucinto, estes elementos são os da “*castidade voluntária e perfeita*”, a qual poderia ter como conseqüência da sua generalização o fim da própria espécie (§ 68 p. 399); a “*pobreza voluntária e intencional*” como despojamento para a minimização do seu sofrimento e do outro (§ 68 p. 400); a força de enfrentar sofrimentos e injúrias com “*paciência e brandura*”, sem cólera, sem vingança, sem a exaltação do próprio perdão; a prática do “*jejum, mesmo a mortificação e as disciplinas*” como forma de negar a existência manifesta mesmo no corpo físico (§ 68 p. 401); além disso, uma “*perfeita indiferença em relação a todas as coisas*” (§ 68 p. 399).

É claro que a negação da vontade chega muito mais longe do que os próprios passos da caracterização estóica quando tomada como absoluta paragem e desligamento da própria vida, a ponto de uma morte por inanição ser bem vinda. As figuras descritas por Schopenhauer já não são compadecidas, já não têm a consciência do sofrimento universal que a princípio as levava ao ascetismo. Sua tranqüilidade beira a frieza, como se pode ver na citação de Madame Guyon, um dos exemplos que são aí fornecidos: “*Tudo me é indiferente; já não posso querer nada; é-me impossível saber se existo, ou se não existo*” (§ 68 p. 409). O aniquilamento é praticamente completo.

Diante disso, podemos pensar que os santos de Schopenhauer não diferem tanto assim dos sábios estóicos como por ele pintados, desprovidos de alma, desprovidos mesmo de vida. Ora, a negação da vontade, em última instância, não deixa mais nada: “*Para aqueles a quem a Vontade ainda anima, aquilo que resta, após a supressão total da Vontade, é efetivamente nada*” (§ 71 p. 431). E mesmo que se diga que este nada é, para ele, tudo, o vazio deixa o santo tão inerte como o sábio estóico, sem mais sofrimento é claro, mas também sem poesia, também sem paixão, também sem significação, sem alegria, sem a própria existência, sem a consciência da própria vida. E, então, podemos nos perguntar, a quem é dado salvar-se, afinal, se não sobra nada? Se

---

<sup>51</sup> “Quase elogio” porque devemos lembrar que Schopenhauer não pretende prescrever uma ou outra atitude como a mais correta, embora o tom de sua expressão seja, às vezes, o de exaltação da santidade asceta.

“sem a negação completa do querer, não há salvação verdadeira, libertação efetiva da vida e da dor” (§ 68 p. 416, grifo meu), quem ainda pode *querer-se* salvo? Como se vê nos dizeres de Madame Guyon, a paz imperturbável, a resignação e o aniquilamento da vontade rompem de fato com todos os vínculos (§ 68 p. 409) e a salvação é dada a uma matéria informe, a um saco vazio<sup>52</sup>.

Contudo, esta ainda não é a última contradição de Schopenhauer ao recusar o estoicismo como uma doutrina que além de ineficaz para a felicidade é também paralisante, como a sua própria. Dado que a negação do querer torna-se impensável para um sujeito que tem como condição de existência a própria vontade, somos levados ao fato de que ela mesma é *desejada e preferida* à afirmação da vontade: ela “*é uma paz imperturbável, uma calma profunda, uma serenidade íntima, um estado que não podemos impedir-nos de desejar, quando a realidade ou a nossa imaginação no-lo apresenta (...)*” (§ 68 p. 408-9, grifo meu). Aí, não apenas ainda se deseja um certo estado de tranqüilidade como se repudia outro: “*nasce nele um desgosto contra a essência da vontade de viver*” (§ 68 p. 399). A perfeita indiferença, neste sentido, não parece ser possível.

Esta é justamente a essência da crítica nietzschiana, a qual toca tanto na identificação do santo schopenhaueriano com o seu “manequim estóico” quanto na contradição de uma negação da vontade que é *desejo de negação*:

*“Simplesmente não é possível esconder o que propriamente exprime esse querer inteiro, que recebeu do ideal ascético sua orientação: esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, mais ainda contra o material, essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo – tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma má-vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e permanece uma vontade!... E, para ainda em conclusão dizer aquilo que eu dizia no início: o homem prefere ainda querer o nada, a não querer...”*  
(NIETZSCHE 1999: p.370).

---

<sup>52</sup> É justamente um tal esvaziamento que não se pode permitir ao final da tarefa negativa da filosofia para Wittgenstein. Não só não é possível negar a vontade como também não é “vantajoso”.

A partir das palavras esclarecedoras de Nietzsche, podemos concluir estas considerações dizendo que Schopenhauer buscava também, sim, uma ataraxia; que suas vidas santas são também, sim, estoicas; que por mais que não quisesse, sua negação da vontade ainda é tanto mais falha quanto mais radical; que talvez a alternativa estoica enquanto sempre vigilante e consciente dos seus limites, sem pretensões absolutizantes, ainda seja a postura mais positiva no enfrentamento deste mundo sofrido, inclusive com as experiências estéticas, éticas, religiosas que são também aquelas wittgensteinianas, as quais ainda são passíveis de alguma beleza, de alguma poesia, mesmo que inexpressáveis; que são também aquelas que ainda permitem a vida sem o aniquilamento da alma nem do corpo e que, acima de tudo, permitem a felicidade, talvez sem êxtases, mas de forma persistente.

Os elementos do estoicismo, os elementos da ética schopenhaueriana que são a gênese para muitas instâncias da ética tractariana e os elementos que fazem desta ética uma ética única, são imprescindíveis para a compreensão das seções seguintes: aquilo que é lamentavelmente perdido com o pessimismo de Schopenhauer é o que, na verdade, é *vivido*; é o que, de alguma forma, se ganha.

## 2.2 A Ética como Vivência

Dada a transcendentalidade do domínio místico, a moralidade humana só é passível de ser mostrada. Pelos mesmos motivos, assim como devemos “dizer” que a moralidade se mostra podemos também “dizer” que a moralidade *se vive*. Já que a ética não deve pretender o dizível, não deve pretender o status de uma disciplina filosófica ou mesmo de uma teoria científica ou dogmática qualquer, a ética só pode mostrar-se *como vivência*. Neste sentido, não só os juízos morais são capazes de mostrar a moralidade como também as ações, os exemplos, as atividades artísticas, os contos de fada, os contos literários e mesmo o comportamento manifesto de quem vive mais ou menos feliz. Neste sentido, ainda, o “espaço” da moralidade é muito mais amplo do que o “espaço” da dizibilidade, lembrando-nos aqui dos confins do domínio místico para além da barreira da linguagem significativa. Eis porquê a ética como vivência é uma compreensão que envolve *todo* o domínio místico, ou seja, todo o seu *sentimento*<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Como se verá, trataremos este sentimento sob termos mais ou menos intercambiáveis. No aforismo 6.45 a palavra para “sentimento” é mesmo “*das Gefühl*”, que parece aí ser sinônimo de “intuição”, “*die Anschauung*”. Contudo, na *Conferência*, compreendemos que o mesmo sentimento de que Wittgenstein

Com o que a vivência ética diz respeito a pelo menos três “aspectos” imprescindíveis para a vida feliz – sem que isso tenha uma conotação consequencialista, como se as experiências em questão resultassem temporalmente “depois” delas na felicidade; qualquer “resultado” será concomitante com as experiências elas mesmas. Os três aspectos da vivência estão ligados a três importantes aforismos sobre o domínio místico, os quais tratam da intuição do mundo *sub specie aeterni* (6.45), da vida vivida atemporalmente (6.4311) e da vida vivida aproblematicamente (6.521). Claro que cada um destes aspectos tem outros pontos convergentes e relacionam-se entre si de modo profundo, de tal forma que podem ser resumidos a um único sentimento. Por isso, embora o privilégio deste trabalho seja dado ao aspecto da experiência ética, este sentimento diz respeito também à experiência estética, religiosa e lógica. Da vivência de cada um destes aspectos é que falaremos agora.

A expressão crucial “*sub specie aeterni*”, que no aforismo 6.45 é identificada com a intuição do mundo como totalidade limitada, aparecerá ainda no segundo aspecto de que trataremos abaixo quanto à questão da vida vivida no presente, justamente por sua origem já salientada na *Ética* de Espinosa (ESPINOSA 1979). Mostrar-se-á que esta expressão espinosista específica tem conotações profundamente estoicas junto de outros pontos de sua ética, tal como a identificação entre a felicidade e a virtude<sup>54</sup>.

A primeira nuance da visão do mundo desde o ponto de vista da eternidade está estreitamente relacionada à separação tractariana entre os domínios do dizível e do mostrável: “*A intuição do mundo sub specie aeterni é sua intuição como totalidade-limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico*” (6.45). Em primeiro lugar, o que devemos compreender é de que totalidade limitada Wittgenstein está falando, o que pode ser feito com o auxílio da distinção entre dizer e mostrar e da noção de mútua independência entre vontade e mundo. Estas considerações devem deixar claro que esta totalidade – ou o sentimento dela – é algo bem diferente de

---

fala no *Tractatus* é dito como “experiência” – “*my experience par excellence*” (WITTGENSTEIN 1997: p.68). Claro que o termo “experiência” é perigoso, já que poderia sugerir “descrição de experiência” ou “experiência empírica”. Mas em se tratando de uma “experiência ética por excelência” já estamos pressupondo que não seja factual, mas uma experiência vivenciável indizivelmente. Ainda, nas *Vermischte Bemerkungen* o mesmo sentido de vivência é dado ao verbo “experenciar”, desde a palavra alemã “*erleben*”. O que deve ser notado é o tratamento sinônimo dos termos visando todos um mesmo modo de vida, uma mesma atitude ou olhar sobre o mundo. Por isso, os termos usados neste trabalho não seguirão distinções estritas entre estas palavras.

<sup>54</sup> Neste sentido, o tom estoico presente em Wittgenstein talvez devesse ser buscado originalmente em Espinosa e não em qualquer outro estoico grego ou latino. Tanto existe tal influência que Wittgenstein acata a sugestão de Moore para o título do livro segundo o título espinosista – desde o “*Tratado Teológico-político*”. Por isso, a comparação com outros autores, como Sêneca, por exemplo, é muito mais especulativa, tendo fins que extrapolam o presente objetivo.

um sentimento holístico em sentido schopenhaueriano ou mesmo no sentido de alguns misticismos mais próximos da noção estoicista de que tudo é um. Porque a totalidade limitada é limitada a fatos. Esta conclusão pode ser feita ao relacionarmos o trecho acima citado com o início do *Tractatus*: “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”; “o mundo é determinado pelos fatos, e por serem todos os fatos”; “o mundo resolve-se em fatos” (1.1, 1.11 e 1.2, respectivamente)<sup>55</sup>. E a intuição é, então, a de que o mundo é pura facticidade, pura contingência, sem nenhum valor nem distinção entre alguns fatos que fossem mais importantes do que outros, a pura casualidade sendo tudo o que a linguagem é capaz de dizer. Compreender o mundo como totalidade limitada é também compreender a limitação da linguagem legítima, compreender que a linguagem não deve pretender dizer nada além desta totalidade, nada que pudesse ter um valor absoluto ou que estivesse, de alguma forma, para além da igualdade do domínio dos fatos. Daí não haver “fatos” daquilo que se mostra, do que é necessário. A facticidade do mundo é contingente, nunca verdadeira ou falsa *a priori*; já o que é mostrável, como sugere Anscombe, é aquilo que seria verdadeiro – no sentido de uma “*verdade filosófica*” – se pudesse ser dito (ANSCOMBE 1967: p.162). Esta intuição do mundo é parte da visão correta a que a própria tarefa da filosofia deve levar.

Contudo, compreender o mundo como limitado a fatos não significa compreendê-lo de forma cientificista. Pelo contrário, esta intuição é justamente o sentimento místico de que para além da pura facticidade e dizibilidade há o inefável, o mostrável, todo o reino da transcendentalidade – isto é também o que afirma Black a respeito do domínio do místico: o sentimento não é apenas o de que as coisas podem acontecer e ser-assim de modo casual, mas é o de que há algo para além disto (BLACK 1964: p.373)<sup>56</sup>. Mas é claro que este contraste da totalidade com o inefável é de todo absurdo de ser feito, de ser dito. E é por isso que a compreensão em questão não é uma compreensão cognitiva, não passa pela *explicação* de que há um mundo que é como é, mas é um *sentimento*. O que importa, então, não é o modo *como* ele é feito de fatos, mas *que* ele é pura facticidade: “O místico não é como o mundo é, mas que ele é” (6.44). Este sentimento da existência do mundo que é incontrastável com sua não existência aparece igualmente

---

<sup>55</sup> Anscombe faz a relação destas observações também para explicar que o “mundo como totalidade limitada” não é um tópico novo introduzido apenas a esta altura do livro, mas que está esparso pela obra. Segundo a autora, isso mostraria que não se justifica qualquer constrangimento ou surpresa por parte do leitor que agora tivesse que lidar com um tema novo surgido, por assim dizer, como elemento estranho em relação a todo o resto (ANSCOMBE 1967: p.169).

<sup>56</sup> Este “haver algo” deve ser empregue com todo o cuidado, no sentido já explicitado de evitar um domínio transcendente ao que é transcendental.

na *Conferência* como uma espécie de “espanto tautológico”, por sê-lo de algo que não poderia ser de outra forma (WITTGENSTEIN 1997: p.68). Sob a necessidade da transcendentalidade isto é impossível de ser dito porque para a linguagem significativa não há uma comparação possível – lingüística - com uma sua não existência. O que a expressão verbal tenta fazer é trazer o domínio do indizível até as palavras, trazer o domínio da necessidade ao da casualidade. E é claro que é justamente sobre este tipo de espanto e este tipo de contraste entre o mundo da contingência e a sua infabilidade aparente que a filosofia metafísica procura suas respostas. Ora, é desde a compreensão da limitação e da restrição lingüística sobre este todo, que a tarefa da filosofia poderá mostrar que a frustração das respostas não encontradas ao espanto é uma frustração baseada num engano, ela mesma uma ilusão. Poderá mostrar não apenas que a linguagem não é capaz de ir além dos fatos como também que os fatos não podem ir além de si mesmos: eles, como a linguagem que os expressa, estão sempre no mesmo nível (WITTGENSTEIN 1997: p.67). Fatos e proposições têm o mesmo valor, um valor contingente (6.4 -6.41).

Voltando mais uma vez a Anscombe, a sua interpretação da intuição do mundo como totalidade limitada aos fatos não apenas a como sejam, mas de qualquer forma que sejam, – “however *they are*” – pode nos fornecer a ponte para esta compreensão agora em relação à mútua independência entre vontade e mundo, tal como posto nos aforismos 6.373 e 6.374 (ANSCOMBE 1967: p.172)<sup>57</sup>. É claro que a razão desta independência está fundada no fato de o mundo ser pura facticidade, livre de toda necessidade, não havendo entre estas duas perspectivas “qualquer vínculo lógico” (6.373). Não há qualquer tipo de implicação ou de determinação – tal como o há para a vontade schopenhaueriana – desde “fora” do mundo sobre o mundo, sobre o que acontece *no* mundo. O acontecimento de coisas desejadas é um mero acaso, uma coincidência. A vontade não pode ter qualquer influência sobre o rumo dos fatos como também não o inverso. Quer dizer, a intuição do mundo como totalidade limitada deve poder levar à compreensão de que esta totalidade é absolutamente independente de qualquer querer e de qualquer bondade ou maldade; deve poder levar à compreensão de que os fatos como um todo, em bloco, seja como forem, – novamente, “however *they*

---

<sup>57</sup> Ascombe, não obstante forneça uma interpretação em grande medida esclarecedora, é sumária ao recusar as partes finais do *Tractatus* considerando-as obviamente erradas, além de não ver como possam ser vantajosas para aquele que deve ver o mundo corretamente. Novamente, isto talvez seja devido à restrição desta visão correta como revelada *somente* pela lógica, sem estendê-la até as demais faces do domínio do mostrável (ANSCOMBE 1967: p.171-173).

*are*” – não podem influenciar a boa ou má volição nem a felicidade ou infelicidade de quem vive; a vontade não pode alterar nenhum “fato desagradável” ocorrido *no* mundo, como também um “fato desagradável” não pode abalar a felicidade engendrada pela boa volição. Na verdade, uma coisa tal como um “fato desagradável” sequer é possível porque os fatos não têm valor. Como é dito na *Conferência*, fatos são “*simplesmente fatos, fatos e fatos e não Ética*” (WITTGENSTEIN 1997: p.67). A ética diz respeito ao sujeito; bem e mal são *seus* predicados e não características do mundo (Cf. WITTGENSTEIN 1984 (1): p.174).

Ora, é isto o que o sentimento místico possibilita compreender. Não como um conformismo da pior espécie, mas como uma conformação ao mundo imodificável pela vontade ou por qualquer instância necessária do domínio místico. Desta compreensão “resulta” um sentimento de tranquilidade que tem forte apelo estóico; um sentimento que é o mesmo, por exemplo, que “resulta” da compreensão de que só devemos nos preocupar com aquilo que depende de nós. José Américo Motta Pessanha chama a moral estóica, neste sentido, de “*moral da resignação*” (PESSANHA 1980: p.XVIII). Mas, antes que isso soe como um consolo passageiro, comparativamente ao fatalismo de Schopenhauer, podemos olhar para esta vivência muito mais no sentido das palavras de Sêneca quanto a fugir de agitações estereis, esforços inúteis, demandas sem propósito:

*“Que todo esforço tenha, pois, um alvo preciso e seja apropriado para um resultado. Não é uma atividade verdadeira, mas sim quimeras, que animam os inquietos e loucos. Pois estes não se moveriam sem uma certa esperança; e eles se iludem com as aparências, porque seu espírito alucinado não lhes permite distinguir a realidade”* (SÊNECA 1980: p.209).

A figura assim exposta poderia muito bem se adequar à imagem do filósofo metafísico, o qual deve ser banido pelo método correto de Wittgenstein, um iludido. A aparência que engana é aquela que ainda não compreende o mundo como limitado a fatos, que justamente produz quimeras com as tentativas de ligar a pura contingência com a necessidade, tal como é dito ser uma quimera a sustentação de estado de coisas com valor absoluto na *Conferência* (WITTGENSTEIN 1997: p.68). Haver esperanças de uma solução possível para este suposto impasse sobre a mútua independência entre vontade e mundo é ainda um inconformismo. A conformação desejada é a que permite a

vivência aproblemática da facticidade, sem a lamentação pela impotência da vontade diante da casualidade. Mesmo que isto seja uma resignação, ela só o é através da compreensão muito lúcida da independência e da totalidade limitada; além disso, com esta resignação ao mundo dos fatos nada se perde; pelo contrário, se ganha em vivência, uma vivência que é ética ao possibilitar a vida feliz – a tranquilidade da alma. E isto é assim quando o esforço tem um alvo preciso e um resultado apropriado, o qual não é a alteração dos fatos, mas a alteração da própria vontade. Nisto consiste fazer o que só depende de nós: “*Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem*” (6.43). O que muda, então, é o modo como o mundo é visto – corretamente – o que é em si mesmo o “resultado” do esforço. Neste caso, ainda, o esforço vale a pena, não é estéril<sup>58</sup>.

Como se pode ver até aqui, fica difícil dissociar precisamente cada aspecto da vivência ética assim como metodologicamente dissociada em três tópicos principais, cada um deles envolvendo já alguma característica sobressalente no outro. A vivência do mundo como totalidade limitada e a conformação à impossibilidade da influência da vontade *no* mundo, é também uma vivência que subtrai a esperança e o medo, sentimentos – ou paixões, em linguagem espinosista – associados a uma vida vivida temporalmente; e é também uma vivência que permite olhar para o mundo de forma aproblemática; ou seja, a compreensão da sua facticidade permite dissolver quaisquer problemas ainda ligados ao mundo dos fatos pretensamente solucionáveis por questões e respostas metafísicas.

O sentimento místico definido no aforismo 6.45 como uma intuição do mundo desde o ponto de vista da eternidade – sob a expressão *sub specie aeterni*, aqui ainda associada apenas aos limites do mundo e da linguagem – recebe sua tinta mais claramente espinosista, contudo, no aforismo 6.4311: “*A morte não é um evento da vida. A morte não se vive. Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite*” (6.4311).

Primeiramente, devemos tomar o cuidado de qualificar esta “visão do mundo sob

---

<sup>58</sup> Claro que, mal compreendida, esta resignação ou conformação do sentimento místico poderia levar a pensar num mero conformismo ou até num egoísmo, com grandes perdas, inclusive, para a tarefa pedagógica aqui defendida ou para uma vivência política além de ética. Todavia, como será melhor explorado adiante, a correção da ação nela mesma segundo o que é dito no aforismo 6.422 e a identificação da boa vontade com a felicidade – ou, estoicamente, da virtude com a felicidade – não permitirão que a conformação ao mundo como ele é deixe espaço para atitudes “negativas”. A intuição do mundo como totalidade limitada encerra em si mesma a visão correta, a ação correta e a vida feliz, a qual é a vida correta a ser vivida.

o modo da eternidade”, já que a “eternidade”, aqui, não é pensada como comumente, no sentido de um ponto inicial no tempo – uma criação temporal – em direção a um tempo sem fim. Porque esta seria ainda a idéia de uma “*imortalidade temporal da alma humana*” (6.4312), um tempo que persistisse ainda mesmo após a morte ou um tempo que persistisse mesmo fora do tempo. Ora, fora do espaço e do tempo não pode haver “de novo” espaço e tempo. É por isso que o que é “fora”, neste caso, não é de modo algum localizável. Quando Wittgenstein diz que “*a solução do enigma da vida no espaço e no tempo está fora do espaço e do tempo*” (6.4312), este “exterior” significa, na verdade, apenas uma negação do contraste “dentro” / ”fora”, ou seja, a negação de um tempo finito como oposto a um tempo infinito – ou, o que dá no mesmo, de um tempo finito oposto à imortalidade. De qualquer forma, a idéia comum da eternidade engendra ainda sempre uma *duração*, que é justamente o que se pretende negar com a expressão *sub specie aeterni* ao possibilitar um “certo modo de pensar” algo diferente da eternidade *temporal*. A negação explícita na partícula da palavra a-temporal – ou, em alemão, *Un-zeitlichkeit* – mostra que em oposição ao tempo finito há apenas um *não-tempo*. É isto mesmo o que Espinosa quer dizer ao usar a sua expressão *sub specie aeterni*, “*uma eternidade que não é definida pelo tempo*”, mas que é sentida e experienciada pela alma como uma idéia “*necessariamente eterna*” (ESPINOSA 1979: p.291). Esta experiência de compreensão, ou seja, passar a conceber o mundo sob este ponto de vista, sendo o terceiro gênero do conhecimento, - as idéias adequadas claras e distintas de Deus – é a máxima virtude, um esforço da alma que se compensa por si mesmo, já que é deste gênero que “*provém o maior contentamento*” (ESPINOSA 1979: p.295). Sem pretendermos adentrar em comparações exaustivas desta expressão tal como usada por Wittgenstein, fica claro que - apesar da teologia subjacente em Espinosa - a visão do mundo *sub specie aeterni*, a compreensão da eternidade como atemporalidade e não como “*duração temporal infinita*”, é definida no *Tractatus* neste mesmo sentido; poderíamos dizer, inclusive, que é uma compreensão ela mesma dada desde este ponto de vista. Pois, devemos notar, isto tudo depende de uma certa *atitude* de compreensão. Tal como a visão do mundo como totalidade limitada e tal como a visão apromblemática da vida, a visão *sub specie aeterni* envolvida neste aspecto da vivência é dependente de um modo de colocar-se diante do mundo. Daí Wittgenstein usar uma implicação condicional no trecho citado: “se... então”. Ou seja, só vive eternamente quem vive atemporalmente, quem vive no presente, quem vive no limite. E podemos acrescentar a isto, em sentido espinosista, que só vive feliz quem desempenha

plenamente a virtude deste modo eterno de pensar, já que a “*felicidade não é prêmio da virtude, mas a própria virtude*” (ESPINOSA 1979: p.300).

Assim, a vida eterna é a vida vivida no presente. O presente entendido, então, como negação da duração em qualquer direção que seja. Por isso, o não-tempo também é impossível de se dizer *como* presente. Ver o mundo sob o ponto de vista do presente é o mesmo que vê-lo “fora” do tempo.

Claro que isto tudo não significa uma negação da vida no sentido schopenhaueriano, embora sua noção de presente também derivada de Espinosa seja muito próxima da de Wittgenstein, com a experiência estética constituindo uma vivência do puro sujeito do conhecimento de forma atemporal; e é claro que também não significa a negação da vida no espaço e no tempo enquanto é vida. Além disso, viver no presente não tem o mesmo caráter de urgência que aparece na expressão latina, abusadamente exposta, “*carpe diem*”, ou no caráter de urgência do próprio estoicismo que se vê, por exemplo, em Marco Aurélio nas prescrições de suas *Meditações*<sup>59</sup>. Mas a visão do mundo *sub specie aeterni* é a que leva ao desaparecimento do suposto problema da vida no tempo e no espaço ao possibilitar a sua solução não como resposta, mas como atitude, a qual pode ser levada tão longe quanto em relação ao medo da morte e tão perto quanto ao sonho que se vive em lugar da vida.

Mesmo inevitável, a morte, segundo Wittgenstein, é uma ilusão tão despropositada quanto todas as demais ilusões metafísicas que nos tiram a possibilidade de uma vida tranqüila e amena. O desfazer desta ilusão é possível pela compreensão da mútua independência entre sujeito volitivo e mundo, ao compreender-se que o primeiro não faz parte do mundo e que, portanto, não é *no* mundo que se morre; a morte não é um evento da vida tanto quanto não é um fato entre outros, não faz parte da totalidade limitada; mas é também possível pela compreensão de que ela não acontece *no* tempo, mas é um limite do tempo. Por isso, a morte não modifica nada no mundo, ela mesma é um limite para além do qual não há mais mundo, como não há mais tempo. Ora, por que temer algo que não é nada? Ou por que temer algo que é apenas um limite da vida, que não deixa nada para além ou para aquém? Se a vida e o mundo apenas acabam - como uma luz que se apaga, sem mais - e se a morte mesma não é vivida, ela também não é sofrida. Claro que aqui se deve notar que não se trata da morte do corpo, este sim parte das contingências do mundo. Mas, mesmo que fosse só isso, o medo da morte poderia

---

<sup>59</sup> Eis um bom exemplo: “*Em todos os teus atos, ditos e pensamentos, procede como se houvesse de deixar a vida dentro de pouco*” (MARCO AURÉLIO 1980: p.267).

ser combatido com as concepções holísticas do estoicismo ou com a transformação da vontade em novas manifestações, - como em Schopenhauer - com o que, de qualquer forma, não haveria um “fim” a ser *temido*. A morte como limite, contudo, parece ser bem mais radical do que uma transformação temporal da vida como fenômeno ou da justificativa de uma vida após a morte como consolo pelo fim desta. O que se trata de desmistificar, em Wittgenstein, é o medo inútil que toma grande parte da vida. A visão sob o modo da eternidade deve dissolver todas as questões sobre a morte ao permitir a vivência da eternidade no presente, na própria vida; deve dissolver as questões sobre o que pode ou não acontecer à alma, ao corpo, ao mundo que fica; deve levar a compreender que com o fim da vida o mundo não se altera, seja como totalidade limitada – já que o desfazer da carne é apenas mais uma contingência – seja como *meu mundo*. A morte como limite não deixa “um mundo que fica” para além de mim já que eu sou meu mundo, já que os limites do meu mundo são também os limites da minha vida. Neste sentido, só é possível falar de uma “*indestrutibilidade da nossa natureza*” se com isso se levar em conta a eternidade atemporal da visão *sub specie aeterni*, mas não no sentido schopenhaueriano de ser um com tudo, na identificação do microcosmo com o macrocosmo (HACKER 1972: p.72). Esta identificação ela mesma cessa. O macrocosmo que se resume ao meu mundo não se transforma com a morte, mas acaba do mesmo jeito.

É verdade que à semelhança da análise destrutiva da linguagem parece não restar nada, um mero vazio. Mas isto só nos parece problemático porque a nossa própria concepção da morte, da vida e do seu sentido é ela mesma ainda problemática. Ora, é a compreensão da vida eterna vivida no presente que deve dissolver este aparente impasse, a aparente inutilidade da vida. A vida que se vive é apenas a do presente. A eternidade cabe toda, poderíamos dizer, num “momento” e essa é nossa única imortalidade. Se não for assim, restará mesmo muito pouco para se viver e muita infelicidade, inconformismo e lamentação<sup>60</sup>.

Aqui, este aspecto da vivência ética tem o mesmo sentido de resignação que o há para a vivência do mundo como totalidade limitada; e não apenas a respeito da maior preocupação da nossa vida, a morte, como para todas as menores culpas, os menores desejos e menores medos. Wittgenstein não está apenas recusando o medo profundo da morte inevitável como uma questão metafísica por excelência, - sendo o exemplo

---

<sup>60</sup> Segundo as tintas estoicas, é neste sentido que podemos ouvir Sêneca dizer que “*quem não souber morrer, terá vivido mal*” (SÊNeca 1980: p.207).

máximo da incompreensão da atemporalidade - mas também todos os medos e todas as esperanças quando são vividas *no lugar* da vida presente, seja como passado seja como futuro. A resignação é, então, a conformação quanto ao que já passou e que está fora do alcance e que, por isso, não pode ser modificado, sem a lamentação pelas coisas que se foram e se fizeram no tempo e estão aquém do presente. A impossibilidade de se reviver estritamente o passado, a fim de não repetir os erros e de agora fazer o que não se fez, leva a uma infelicidade que não encontra remédio senão naquela compreensão da atemporalidade. Da mesma forma em relação ao futuro: tudo o que ainda se espera alcançar, o que ainda não veio – e não virá nunca, porque o futuro é sempre futuro e nunca presente – e que é aguardado como *condição* para a felicidade torna toda felicidade presente possível uma esperança nunca completa. E esta última não é melhor porque aparentemente positiva em oposição ao medo. Como já notara Espinosa, toda esperança está maculada pelo medo, o medo de que a esperança não se realize. Quem “vive” o futuro vive infeliz, tanto pelo que espera quanto pelo que teme. As coisas mais simples podem impedir um mínimo de tranqüilidade, mesmo aquelas, então, que estão sob os desejos de uma vontade psicológica, mesmo essas coisas que poderíamos chamar de mundanas. Importa perceber que elas não devem ser vividas senão no presente. Quer dizer, nenhuma esperança, por mais material que seja, pode ser vivida como se fosse presente; nenhum passado pode ocupar a vida de tal maneira que o presente simplesmente se esqueça. É parte da visão do mundo *sub specie aeterni* que a vida seja melhor vivida em todos os seus domínios e detalhes. E, então, ela terá o caráter de uma serenidade face ao temporal que fica assim bastante próxima da definição de tranqüilidade da alma, tal como, por exemplo, dita por Sêneca: “*sem se exaltar, nem se deprimir*” (SÊNECA 1980: p.199), na vivência de uma constância que é sem duração.

É claro que se poderia objetar aqui que o caráter estóico atribuído à visão atemporal do mundo como parte da vivência ética, em seu sentido mais “mundano”, não era precisamente o objetivo tractariano das observações concernentes à vida feliz ou ao método de dissolução da filosofia, por não constar qualquer coisa assim à letra; sequer, então, que este fosse um caráter estóico. De qualquer forma, chame-se a isto estoicismo ou não, as preocupações que se estendem da morte para outras aparentemente menos cruciais são apenas aquelas que impedem igualmente a tranqüilidade ou serenidade da alma ou, ainda, que impedem uma visão correta do mundo, a qual “depende” de uma correção multifacetada segundo a complexidade do domínio místico e a complexidade das experiências éticas em pauta. A dissolução dos problemas cotidianos – tanto quanto

dos problemas metafísicos - refere-se à compreensão de que são pseudo-problemas os que estão fora do nosso alcance resolver e que não dependem de nós - sejam eles de que tipo forem - e à compreensão de sua “dimensão temporal”: nem os problemas de sentido do mundo e da vida (ou da morte), nem os problemas mais concretos desta vida podem ser postos como *problematização* ou, mais especificamente, como *problematização futura*; ou seja, os problemas “mundanos” que passam a ter lugar como problemas de sentido da vida fazem parte de um modo de olhar que é problemático e que deve ser abandonado; todas estas preocupações devem desaparecer como se se diluíssem na eternidade. Mas, isso não significa não se poder pôr mais nenhum objetivo, nenhuma meta de vida ou planejamento. Significa não se dever vivê-los em lugar do presente e do que nele se dá agora. Também não significa um comodismo: há que se fazer o que for preciso para a realização dos planos de vida. Só não se deve viver a realização futura antes dos planos, como quem sonha acordado, como quem se alimenta de ilusões e se esquece de que está vivo agora. Não se trata, pois, de conformismo ou submissão a fatos particulares ou a todos os problemas cotidianos ou concretos, mas ao modo como estes são vistos, com bons olhos ou desesperadamente. Creio que um exemplo, neste sentido, seria o daqueles que se suicidam por acharem-se incapazes de resolver algum problema ordinário, como o pagamento de uma dívida ou a frustração de algum projeto. Não há aí um completo abandono à própria sorte e uma postura de tal neutralidade que acabe em paralisia ou irresponsabilidade para consigo mesmo, nem uma virada schopenhaueriana pela negação da vontade.

Trata-se, pois, da vivência da vida de forma aproblemática. A vivência ético-mística deve possibilitar que cada coisa seja vivida no tamanho da sua dimensão. É claro que Wittgenstein ele mesmo questionava o alcance dessa possibilidade, de uma vida que pudesse cessar de ser problemática, - que é o que se vê nos inúmeros diálogos travados consigo mesmo nos seus diários filosóficos – que pudesse ser vivida atemporalmente e conformada com a facticidade do mundo. Mas é claro, também, que uma vida aproblemática é a única que pode ser uma vida boa no sentido de ser uma vida feliz, uma vida tranquila<sup>61</sup>: *“Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se faz claro não se tornaram capazes de dizer*

---

<sup>61</sup> Como se verá na seção seguinte, a vida feliz se justifica por si mesma e não permite mais nenhuma questão sobre o seu motivo sob pena de ser meramente tautológica. Mais ainda, a vida feliz não apenas se justifica por si mesma como é normativamente indicada: é a única vida que é correta em sentido moral.

*em que consiste esse sentido?)” (6.521).*

Como é possível que a “solução” de um problema consista no seu desaparecimento? Como é de todo possível, neste caso, falar de uma “solução”? Em primeiro lugar, devemos notar que o problema que deve desaparecer não é todo e qualquer problema, mas o “problema da vida”, o que talvez pudéssemos colocar no plural como os “problemas de vida”, tanto em consideração ao que é dito no aforismo anterior a este (6.52) quanto ao que já foi aqui esclarecido sobre a extensão aos problemas “mundanos” ou “cotidianos” em seu aspecto tornado problemático. Quer dizer, os problemas que devem desaparecer são aqueles que dizem respeito ao sentido da vida e do mundo, ao questionamento da existência como tal tanto em sua face mais metafísica – com a clássica pergunta, por exemplo, de por quê há o ser e não antes nada – quanto em sua face, por assim dizer, mais pessoal, quando o que é problematizado é por quê a existência se dá assim, mas não de outro modo, por que a vida acontece assim, mas não como se poderia desejar.

Os problemas de vida, neste caso, são totalmente diversos dos problemas que dizem respeito ao *como* do mundo, às investigações científicas. As respostas que a ciência dá para as próprias perguntas não são exatamente respostas a enigmas que fossem, de súbito, solucionados. Como diz Wittgenstein na *Conferência*, um milagre que se pode explicar deixa de ser um milagre (WITTGENSTEIN 1997: p.69); da mesma forma, um enigma que se pudesse resolver deixaria de ser um enigma; mas isto não porque realmente se os resolvesse, mas porque as palavras “milagre” e “enigma” são exemplos de maus usos que fazemos da linguagem. Isto fica patente com a compreensão da distinção tractariana entre o que se pode dizer com sentido e o que apenas se mostra. Aquilo que é dizível, que respeita as condições de dizibilidade, é o que permite que uma resposta seja dada a uma pergunta, a um “suposto enigma”, a um problema. E isto significa que apenas os problemas concernentes ao domínio da cotidianidade ou da ciência podem ser não apenas respondidos como os únicos a ser dados. Os problemas de vida não são os que podem ser solucionados da mesma forma, no mundo, no tempo e no espaço, mas são aqueles que estão “fora” do mundo, “fora” do espaço e do tempo. É por isso que “o enigma não existe”: “*se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder*” (6.5); ou, como é dito no prefácio: “*o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente*”; ou, ainda, na negação tractariana de qualquer possibilidade de dúvida ou ceticismo segundo seus critérios lingüísticos: “*Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e*

*esta, só onde algo possa ser dito*” (6.51). Parafraseando o aforismo 6.41, poderíamos dizer que se há uma resposta para o sentido da vida que seja mesmo uma resposta ela deve estar “fora” do domínio do dizível ou não será resposta, será contra-senso. Nada do que “pertence” ao domínio do místico pode ser dito e, portanto, também não pode ser respondido e, antes disso, não pode sequer ser perguntado. Claro que isto não significa negar que haja aí um “sentido”; apenas, ele é indizível; o que não é o mesmo que dizer que ele não possa ser *vivido*. Voltaremos a este ponto logo abaixo.

Aqui, importa ainda ressaltar a relação de complementaridade que há entre as observações de Wittgenstein – especialmente do aforismo 6.5 até 6.521. Se para uma pergunta só pode haver uma resposta onde se possa *dizer* algo, os problemas de vida são absolutamente inalcançáveis pelas questões e respostas científicas. As coisas de que tratam as ciências não são capazes de jogar luz sobre o sentido do mundo e da vida. Com a separação radical dos seus domínios a compreensão das suas “questões” acontece de forma diferente para cada um deles: para a ciência, o que se trata de responder é possível cognitivamente; mas para os problemas de vida, a compreensão não passa pela dizibilidade; é uma compreensão de outro “tipo”, a qual, neste caso, é a compreensão de que os problemas devem simplesmente desaparecer para que se os “solucione”. A resposta, então, é não haver mais questão alguma, é a compreensão de que são pseudo-problemas os que não são passíveis de respostas nos mesmos termos dos problemas da ciência: *“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.”* (6.52). Assim, é só através da dissolução destes pseudo-problemas que a vivência do sentido se faz possível. Enquanto permanece a ilusão de uma resposta o que se “obtem” é apenas intranqüilidade e dor, uma dor que tem na dúvida sua marca maior, na dúvida pelo sentido, na vontade de uma solução que, por fornecer inúmeras respostas diferentes – como no caso das respostas filosóficas – se mostra vazia ela mesma de resposta. Não restar mais questão alguma, todavia, não deve levar ao esvaziamento puro e simples. Pelo contrário, a compreensão da dissolução dos problemas de vida é o que a preenche plenamente de sentido, o que constitui a vida vivida aproblematicamente. A compreensão dessa dissolução deve levar à vida feliz.

Mas, novamente, isto não é possível a partir de cognição alguma. A vida aproblemática depende, sobretudo, de uma atitude, de um modo de perceber os problemas de vida como pseudo-problemas, como questões irrespondíveis que só têm

solução quando não são mais evocadas. O sentido que é vivido, mas não dito, que é experienciado como sentido, parece ter relações profundas com as experiências ético-místicas tal como relatadas por autores literários, por exemplo, em contos e histórias que *mostram*, através das atitudes, comportamentos e ações, o alcance das personagens sobre uma visão correta numa vida que “passa” a ser vivida felizmente, aproblematicamente. Esta sugestão está ligada essencialmente à influência de Tolstói como leitura de Wittgenstein. O trecho final do aforismo 6.521, por exemplo, poderia ser interpretado exatamente no sentido da experiência relatada ao longo de toda a obra *Ana Karênina*. Algo assim é o que é também sugere Anscombe sobre as observações em questão. Para ela, o sentido vivido – um sentido que se faz de alguma forma *claro* a quem o vive – e a compreensão da dissolução do problema se manifestam, embora não se digam; no caso de Tolstói, a manifestação da compreensão é expressa como exemplo a ser seguido, como “pregação”, – “*preaching*” - através da história contada (ANSCOMBE 1967: p. 170). Ora, esta influência das histórias, da expressão despreziosa de sentido da via literária, será de extrema importância para que a tarefa da filosofia seja pensada como uma tarefa pedagógica, como veremos em detalhes no capítulo final.

Para que possamos agora resumir as características da vivência ética como vida vivida aproblematicamente em suas diversas nuances, podemos citar um trecho das “*Vermischte Bemerkungen*”:

*“A solução do problema que você vê na vida, é um modo de viver, o qual leva o problemático ao desaparecimento.*

*Que a vida seja problemática, significa que sua vida não se ajusta à forma da vida. Você deve, então, alterar sua vida e ajustá-la à forma, assim desaparecendo com o problemático. Mas não temos o sentimento, de que aquele que não vê um problema em algo de importante, mesmo o mais importante, é cego? Não gostaria eu de dizer, que ele assim vegeta – precisamente porque cego, tal como uma toupeira, e que se ele, de fato, pudesse ver, então veria o problema?*

*Ou não deveria eu dizer: que quem vive corretamente não sente o problema como tristeza, menos ainda como problemático, senão, muito mais, como uma alegria; portanto, tal como um éter luminoso em torno de sua vida, não como um pano de fundo duvidoso.”*

(WITTGENSTEIN 1984 (8): p.487).

Neste trecho, evidencia-se o caráter de uma atitude estoica para com os pseudo-problemas que nos tiram a tranqüilidade que de outra forma seria possível na vida. Aqui, tanto quanto para o *Tractatus*, esta vida não apenas é a melhor vida como é a vida que *deve* ser vivida: a vida do feliz, que é diferente da vida do infeliz (6.43). Ser infeliz é moralmente errado; a atitude do infeliz perante o mundo, ao vê-lo como problemático, é uma atitude que só pode servir de exemplo em sentido oposto, ao mostrar que a “conseqüência” da sua insistência em problematizar leva apenas à infelicidade. Esta mesma incompreensão quanto aos problemas de vida estende-se até as outras “partes” da vivência ética tal como tratadas acima a respeito da vida vivida *sub specie aeterni*, tanto como totalidade limitada quanto atemporalmente. Afinal, “problemas” propriamente falando só há para aquilo que pode ser dito pela linguagem, para aquilo, portanto, que diz respeito aos fatos do mundo, àquilo que ocorre no espaço e no tempo. Eis porque Wittgenstein os toma como parte do problema do *como* do mundo, jamais do *quê*: “*Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução*” (6.4321). Mas, aqui deve ser notada uma peculiaridade que nossa tradução talvez não abarque, já que o termo “problema” – *Aufgabe* - seria melhor traduzido por “tarefa”. Anscombe tem uma observação deveras interessante sobre isso, também relacionada ao aforismo 6.422, o qual estabelece a correção da ação nela mesma. Segundo a autora, a “tarefa” tem um sentido claramente pedagógico, tal como os deveres de casa de uma criança em idade escolar. A frase enfática que ela usa é a de que a “*vida é como um menino fazendo contas*”, esta tarefa sendo ela mesma a sua “recompensa”: o sentido da vida, que está na sua vivência de uma certa maneira, segundo uma atitude que é correta e boa em sentido moral; este seria o *nosso* dever de casa; esta seria a nossa “tarefa da vida” (ANSCOMBE 1967: p.171). (Voltaremos a esta observação mais adiante).

Talvez o que Anscombe tenha pretendido com sua observação não chegue tão longe quanto nossa sugestão posta aqui, já que ela considera esta parte do *Tractatus* como profundamente errada. Mas é justamente a idéia de que a tarefa da vida seja vivida deste modo que nos fornece a ponte para a seção seguinte: com as definições da vida feliz como auto-justificada, com o caráter estoico que aparece mais ou menos implicitamente em suas observações e com a caracterização “resultante” da vivência ética como um todo, em todos os seus aspectos aqui tratados; qual seja esta caracterização é de todo inquestionável: uma tranqüilidade da alma, uma vida feliz ou,

como é dito nas *Investigações*, uma paz nos pensamentos<sup>62</sup>. Aqui, não é demais lembrar que o “resultado” nunca é um resultado conseqüente, algo causalmente dado; o que se entende por “conseqüência” é algo que está na vivência ela mesma. Eis, então, o seu tom estóico: a atitude que é a atitude correta perante o mundo carrega em si mesma toda a felicidade, é ela mesma uma *atitude feliz*. Em última instância, ser feliz depende apenas de si mesmo, do próprio olhar, das próprias ações (6.422)<sup>63</sup>.

### 2.3 A Tarefa Positiva da Filosofia

Chegamos, assim, a uma parte crucial para este trabalho e para os objetivos que nos propomos tratar aqui. À primeira vista a tarefa da filosofia não pareceria uma tarefa ética – mas tão somente lógica, em conformidade à atividade de clarificação lógica dos pensamentos e da linguagem (4.112); e também não pareceria uma tarefa pedagógica, já que a filosofia como “disciplina” ou até mesmo como “história da filosofia” não deve mais existir, não deixando, portanto, nada o que se ensinar de *filosófico*<sup>64</sup>. Neste sentido, então, a tarefa da filosofia parece ser apenas uma tarefa negativa, especialmente se levarmos em conta o aforismo já citado 6.53, com um método que consiste em nada dizer. Uma parte positiva só pode ser pensada com a complementaridade da observação seguinte segundo a qual o método correto da filosofia como atividade deve poder levar a ver o mundo corretamente, o que significa aqui não apenas uma correção lógica, mas sempre também uma correção ética, ambos os aspectos de qualquer forma ligados ao domínio do místico como um todo. Por isso, a visão correta do mundo é a visão da vivência ética tal como colocada acima, a visão do mundo *sub specie aeterni*, de conformação à totalidade limitada, à vida vivida no presente e de forma aproblemática para quaisquer aspectos metafísicos ou mesmo cotidianos – “mundanos” – a respeito do seu sentido. Assim, apesar do aparente esvaziamento a que o método correto parece levar, a positividade da tarefa acontece justamente *como tarefa ética* para além de

---

<sup>62</sup> Mais uma vez devemos recordar a sugestão de uma continuidade no espírito da tarefa da filosofia, entendida até mesmo como terapia para ambas as obras de Wittgenstein. Sob o uso do último termo ou não, parece indubitável que “paz aos pensamentos” é algo que tanto o *Tractatus* quanto as *Investigações* pretendem tornar possível, por mais que se distingam quanto aos seus métodos para tal.

<sup>63</sup> É também usando estas mesmas palavras que Glock fala da vivência ética como vivência estóica: “*Essa atitude estóica é o resultado ético da capacidade mística de ver o mundo sub specie aeternitatis, que é também essencial à arte*” (GLOCK 1998: p.143).

<sup>64</sup> Veremos que este é, na verdade, o caso. Nada de *filosófico* poderá ser ensinado. A possibilidade de um ensino para a atividade filosófica ensinará um modo de olhar, uma atitude correta, mas não qualquer tipo de conteúdo da filosofia.

meramente lógica. Ver o mundo corretamente é vê-lo segundo a atitude que deve “resultar” da sua vivência, da compreensão mística que é plena – nada vazia – sobre o que fica assim dissolvido, demolido e desaparecido.

Ora, de fato, só pode haver uma positividade “erigida” sobre o que já se fez de negativo. A tarefa negativa da filosofia mostra através da análise lógica da linguagem que as pretensas proposições da filosofia são meros contra-sensos. O único método correto, que é o de mostrar que não se conferiu significado a certos sinais das proposições, resume os contra-sensos a nada, sem deixar rastro da sua aparência enganosa. O que há de positivo nisso, em primeiro lugar, é que os contra-sensos deixam de ser “expressos”; com a compreensão de que estes são tentativas de dizer o que já se mostra cessam as tentativas elas mesmas; evidencia-se a mostrabilidade. Mas isto não é positivo apenas porque resultando em silêncio sobre a metafísica, mas o é, em segundo lugar, porque a tensão e a dúvida constante, a intranqüilidade e a ilusão igualmente desaparecem. Na obediência à prescrição de que “*sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar*” (7) é para a vivência que se deixa amplo espaço. O filósofo metafísico, o qual vive infeliz pela dubiedade das respostas que obtém, que vive intranqüilo pelas respostas por que anseia - que são de todo impossíveis - passa a ver o mundo corretamente; deixa de fazer perguntas ao compreender que nem a pergunta nem a resposta são legítimas e que o grande enigma que ele pensava um dia poder responder é uma ilusão criada pelas pretensões da linguagem; que os sistemas diversos, as diversas teorias, não são senão expressões de uma tendência metafísica, a qual, se não é ridicularizável – como Wittgenstein ele mesmo atesta na *Conferência* – é de todo injustificável para a vida feliz. A compreensão de que a solução só é passível, na verdade, de dissolução, afrouxa todos os laços em torno de seus membros. O filósofo metafísico torna-se livre para *viver*. A compreensão de que, na verdade, não há enigmas, de que só há perguntas e respostas onde algo se possa dizer significativamente traz um imenso alívio, um despojo de uma tarefa baseada toda ela num engano. E este alívio o é também pelo fardo da infelicidade. Passar a ver o mundo corretamente, passar a ver a filosofia como atividade de dissolução é passar a viver tranqüilo: não haver mais nenhuma questão, em nenhum sentido filosófico-metafísico que seja. Lembrando novamente Sêneca, não haverá aí mais nada que agite, exalte ou deprima; haverá, sim, um equilíbrio, uma “*ausência de inquietação*” (SÊNECA 1980: p.199).

E isto é assim para todas as nuances da vivência ético-mística que deve “resultar positivamente” da compreensão negativa da tarefa filosófica. Afinal, o que ela deve

possibilitar é a *própria vivência*, a experiência mesma de compreensão que envolve cada um dos seus aspectos. Para que nos seja possível falar do que é positivo em cada caso faz-se necessário pensar, de alguma forma, sobre quais sejam os “resultados” de cada dissolução.

A intuição do mundo *sub specie aeterni* – como totalidade limitada a fatos – deixaria um imenso desconsolo e vazio não fosse ela mesma uma compreensão mística, uma experiência que envolve um novo modo de vida, um novo modo de olhar. Afinal, com os fatos todos à parte, com uma independência que não permite qualquer alteração daquilo que no mundo causa pesar, indignação ou horror, pareceria levar não só a um inconformismo e a uma infundável lamentação como a uma revolta e a uma rebeldia contra a própria separação dos domínios, aquelas ainda associadas a uma visão trágica do mundo e da vida. A força do destino ou do absoluto acaso poderiam levar ao desespero mais profundo, culminando, às vezes, com o suicídio, com a violência dos próprios atos, com a loucura<sup>65</sup>. Ora, esta maneira de se olhar para o mundo é de todo infeliz. Quem não aceita bem a limitação dos fatos, a limitação da vontade, sofre incontinentemente com o seu desespero, com seu ódio diante da própria impotência. E esta é ainda uma *incompreensão*. Ou, tomando ambos os lados da mesma tarefa, esta é ainda a sua parte negativa. No entanto, o desfazer da ilusão de que a vontade pode ter alguma influência sobre algo no mundo - ou vice-versa – não pode levar a uma preferência *a posteriori* pela ilusão – como quem percebesse a mútua independência entre vontade e mundo, mas escolhesse como o “melhor” persistir iludido. Também não pode levar ao inconformismo. A tarefa positiva da filosofia deve levar a ver esta dissolução desde o outro lado, desde a perspectiva da conformação, da compreensão da impotência não como algo a ser lamentado, mas como algo a servir de alívio. Já que nem a vontade pode alterar os fatos do mundo nem o mundo influir sobre a vontade, a vida a ser vivida pode ser muito mais simples e tranqüila, sem qualquer sombra de melancolia ou de sofrimento. O desfazer da ilusão deve possibilitar a vivência da *verdade* desta independência, do mundo como totalidade limitada. Ainda assim, talvez, alguém poderia ver esta “moral da resignação” como extremamente negativa, a qual faria perder muita coisa e que poderia ser mesmo humilhante. Contudo, ela não permite sequer isto, já que o fardo de que se alivia é o fardo da própria humilhação da impotência, da

---

<sup>65</sup> Aqui, vale a pena citar a “Medéia” de Sêneca como um exemplo sobre este desespero em oposição à sabedoria de outros personagens. Medéia, na sua revolta, não poupa sequer os filhos. Esta revolta, mais do que direcionada a Jasão é direcionada aos fatos, ao fardo, ao que ela mesma não é capaz de mudar. (SÊNeca 1980: p.215-247).

tragicidade da vida. Ora, a tranquilidade só é possível para aquele que não se desespera com a constatação de uma *verdade*. Neste sentido, é claro que a compreensão em questão não é algo tal como uma iluminação religiosa, uma iniciação mística ou qualquer baque súbito; antes, é uma atitude, sem a qual um mero expediente metodológico não consegue nada ou, o que é pior, leva a uma visão errada do mundo e da vida. Eis porque a tarefa positiva da filosofia como guia para o desempenho de uma atitude é de fundamental importância: ao desfazer as ilusões o que se deve obter é uma atitude positiva sobre tudo isto, não uma revolta; é uma tranquilidade enfim alcançada, como quem, após muita resistência, compreende que nada disso depende de si mesmo e deixa tudo como está. O que se modifica, neste caso, é o modo de olhar, um modo de ver que é correto porque unicamente o modo que permite a vivência da felicidade, um modo de olhar que é ele mesmo feliz porque já não lamenta, nem sofre, nem se humilha. Pelo contrário, poderíamos dizer que é o modo humilde de ver o mundo aquele que se contenta com os limites como estão postos e que não vê nisso uma impotência ou uma afronta, mas a possibilidade de alívio e paz que não se encontra de outro modo. A resignação o é a si mesmo; e a abnegação o é apenas do sofrimento, não da vida.

Tudo isto é assim igualmente em relação à atemporalidade. Não fosse a experiência da eternidade vivida no presente ela mesma uma experiência positiva, sua constatação poderia levar ao mesmo tipo de lamentação e desespero. Mas, desta vez, o inconformismo o seria pela impotência em modificar qualquer coisa no passado ou de assegurar qualquer outra no futuro. A negatividade, neste caso, ainda está ligada ao arrependimento e à esperança ou ao medo da morte inevitável. A infelicidade é visível no sofrimento de quem não compreende o quanto o passado é inalcançável desde o presente. O arrependimento – ou mesmo a vida que se sustenta apenas com boas lembranças – impede que a vida seja vivida agora. O mesmo quanto ao futuro, quanto à espera por algo que é vivido no lugar do presente ou quanto ao medo da morte que acaba substituindo a própria vida. Aqui, como acima, a tarefa positiva da filosofia consiste em dirimir esta infelicidade com a compreensão de que o presente é toda a eternidade, de que uma vida vivida no presente não sofre nem lamenta com as ilusões *do tempo*; em ver que os problemas de vida não estão ligados a nenhuma dimensão temporal; em ver, ainda, que o sentido da vida não está em qualquer remédio ilusório quanto a alguma realização no espaço e no tempo. Assim, ela deve levar à compreensão de que nada aquém ou além do presente possibilita a tranquilidade, a ausência de inquietação; deve possibilitar um olhar positivo sobre a vivência imperiosa e

privilegiada do presente com o contentamento de uma imortalidade que se vive em cada instante.

Por fim, o que a tarefa da filosofia deve fazer de positivo é dissolver todo e qualquer problema que impeça a correção da vida feliz, tanto a forma problemática diante dos fatos casuais do mundo quanto a forma problemática da vivência temporal e, ainda, a forma problemática da postulação enganosa de perguntas sem sentido na esperança de respostas igualmente ilegítimas. Ora, esta espera gera intranqüilidade, gera ansiedade por alguma coisa que possa pôr um fim às questões de sentido do mundo e da vida, gera infelicidade tanto pela aparente incapacidade em abarcar este sentido quanto pela frustração de não tê-lo ainda. Por outro lado, a constatação de que não há resposta alguma poderia ainda levar ao desespero diante da abnegação por qualquer “sentido”. A dissolução pura e simples poderia fazer parecer que o método correto da filosofia não apenas dirimisse pseudo-problemas como também abrisse um abismo sem fundo. Mas é justamente a compreensão de que não há tal abismo, de que a dissolução é ela mesma a resposta, de que o sentido do mundo e da vida é *apenas* indizível, que é o “resultado positivo” da tarefa da filosofia. Novamente, o que importa é a atitude mostrada diante da resposta em questão, diante do desaparecimento do problema, um modo de olhar que difere em tudo do modo desesperado que vê apenas a impossibilidade das respostas. Só com a conformação de que não são possíveis – porque também desnecessárias – é que a vida pode ser vivida sem angústia, sem inquietação. Aliás, só com a atitude correta diante do esvaziamento dos problemas de vida é que a vida mesma pode ser *vivida*. Isto é o que lhe dá de todo o seu sentido. E só isto já é sua inteira “compensação”.

A idéia de que a tarefa da filosofia é positiva ao levar, em última instância, a ver o mundo sob um certo modo, ao levar ao desempenho de uma atitude correta na vida, está ligada àquela de alteração da vontade como limite do mundo. Como já vimos, a vontade é transcendental, diferenciando-se da vontade empírica como fenômeno psicológico: “*Da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar. E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia*” (6.423). É o sujeito volitivo que carrega o bem e o mal que não estão no mundo – (é isso o que significa ser “portadora do que é ético”) - relativamente aos quais a vontade pode levar a uma vivência feliz ou infeliz:

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

*o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve por assim dizer, minuar ou crescer como um todo. O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz” (6.43)<sup>66</sup>.*

Tudo o que a vontade pode alterar são seus próprios limites a fim de tornar-se com isso boa ou má. O mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz porque o primeiro tem uma boa vontade para com ele. A má vontade é aquela que ainda pretende alterar o mundo sem compreender que a única alteração possível é de si mesma. Claro que se deve notar que o “mundo” que cresce ou decresce, o “mundo” do feliz ou do infeliz que se modifica para Wittgenstein, é o mundo que é *meu mundo*, não o dos fatos; ou seja, é o mundo do sujeito metafísico, aquele que é idêntico à vida, o microcosmo (5.621, 5.63). O mundo tornar-se um “outro mundo” não significa que as coisas nele se alterem pois, neste caso, aparentemente, não haveria qualquer diferença entre o feliz e o infeliz; o que manifesta a diferença é o comportamento, o modo como se mostra nas ações e atitudes; a manifestação da felicidade é o critério para se saber se o olhar sobre o mundo é um bom ou mau olhar – assim como será o critério para se saber se as ações são correta ou erradamente desempenhadas<sup>67</sup>.

Claro que, à primeira vista, com esta observação do *Tractatus* Wittgenstein não pareceria estar fazendo nenhum juízo de valor a respeito de ser a boa vontade moralmente melhor do que a má vontade, como se ele estivesse apenas constatando uma diferença visível, mais ou menos no sentido de uma moral descritiva schopenhaueriana. Contudo, não há aí uma imparcialidade deste tipo. Isto fica claro ao levarmos em conta o fato de que a visão *feliz* do mundo, aquela que o feliz vê e vivencia em oposição ao infeliz, é a visão *correta* do mundo; neste sentido, a boa vontade é sem dúvida a *moralmente correta* e *deve* ser escolhida como a perspectiva desde a qual olhar para a vida. A normatividade presente na distinção entre o mundo do feliz e o mundo do

---

<sup>66</sup> Um excelente complemento a este aforismo pode ser buscado no dia 2.08.16 no *Diário Filosófico* de Wittgenstein, do qual o trecho mais esclarecedor quanto à identificação boa vontade-felicidade é o seguinte: “*Bem e mal entram apenas através do sujeito. E o sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo. (...) Do que foi dito, segue-se também que o sujeito volitivo deve ser feliz ou infeliz, e felicidade e infelicidade não podem pertencer ao mundo*” (WITTGENSTEIN 1984 (1): p.174).

<sup>67</sup> Mas, aqui, devemos ter todo o cuidado para que este critério, que é um critério moral de correção de ações, não seja tomado no sentido de um critério estabelecido a partir de qualquer tipo de fundamentação ou teoria. O critério da felicidade apenas se mostra e a felicidade não precisa de qualquer outra justificação para funcionar como tal, já que é “auto-justificada”. Perguntar o porquê deste critério é cair numa mera tautologia. Isto mesmo é dito por Wittgenstein no *Diário Filosófico*: “*E se eu agora me pergunto: mas por que devo eu viver justamente feliz, então, esta me parece em si mesma uma pergunta tautológica; parece, que a vida feliz se justifica a si mesma, que ela é a única vida correta*” (WITTGENSTEIN 1984 (1): p.173).

infeliz, ou seja, a prescrição da vida feliz como a forma de vida correta, dá à noção de boa vontade daquele aforismo um sentido eminentemente kantiano: o privilégio da boa vontade como o que é bom e correto, como intrinsecamente valioso, como aquilo pelo que realmente vale a pena viver, uma vivência segundo a qual tudo passa a “fazer sentido”, uma vivência que se compensa por si só. O rastro kantiano da noção de boa vontade pode ser visto já no início da primeira seção da *Fundamentação*, na qual diz Kant que “*nem neste mundo nem fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação, a não ser uma só coisa: uma boa vontade*” (KANT 2002: p.21). Para Kant, esta boa vontade tem papel fundamental em corrigir as falhas da alma e em ser o guia das ações, ações moralmente corretas; aliás, só ações que o sejam desde a boa vontade têm *valor moral*; contudo, para o tema aqui focado interessa-nos mais a observação de Kant que relaciona – ou, mais ainda, identifica – a boa vontade como condição para a felicidade:

*“Acrescente-se a isso que um espectador sensato e imparcial, diante dos sinais de ininterrupta prosperidade de uma pessoa totalmente desprovida de qualquer traço de uma pura e boa vontade, jamais poderá sentir satisfação, parecendo assim constituir a boa vontade a condição indispensável do fato mesmo de sermos dignos de felicidade”* (KANT 2002: p.21; grifo meu).

É especialmente o trecho marcado da citação que nos importa quanto à noção da boa vontade kantiana – e aqui não nos cabe tratar da interpretação do próprio texto de Kant, mas apenas do quanto a noção kantiana pode nos auxiliar a compreender a noção wittgensteiniana. Assim, aqui temos que a condição para a felicidade é a boa vontade, mas não como qualidade que dignifique e possibilite ser “merecedor” dela, senão como condição transcendental que identifica a vivência da boa vontade com a vivência da felicidade. A paz e a tranquilidade “resultantes” das experiências ético-místicas só são possíveis para uma vontade que é boa. Neste sentido, a tarefa da filosofia para ser positiva deve guiar desde a dissolução de todas as ilusões para a sua visão *em conformidade com a boa vontade*.

Neste ponto, é claro que a comparação não pode chegar tão longe. Para Kant, a boa vontade é boa sem qualquer finalidade, apenas em si mesma; e ainda que este também seja o caso para Wittgenstein, a boa vontade kantiana, como aquilo que é também condição para ações com valor moral, não leva *sempre* à felicidade; é claro,

novamente, que nem um nem outro autor sejam consequencialistas, mas em Wittgenstein está presente uma eudaimonia que não há na ética kantiana mesmo quando o privilégio é dado para sua noção de boa vontade e não para sua noção de dever; a identificação de caráter mais estoico que em Wittgenstein é mais estrita, mais forte, não está presente em Kant; para este, agir bem, agir corretamente, não significa *sempre* tranqüilidade ou ausência de inquietação; pelo contrário, fazer o que deve ser feito pode gerar muita dor e infelicidade – embora mesmo assim deva ser feito<sup>68</sup>.

Temos falado aqui todo o tempo da boa vontade usando o termo “vontade” sem atermo-nos à diferença de tradução da observação tractariana precedente (6.43). Todavia, algum cuidado sobre isto pode lançar mais luz sobre a tarefa positiva da filosofia como aquela que leva à alteração dos limites do mundo com o desempenho de uma atitude. A palavra alemã para “vontade” é “*die Wille*”; a palavra que Wittgenstein usa aqui, todavia, é “*das Wollen*”, traduzida para o português como “volição”. Claro que podem ser tratadas como sinônimos, tal como tem sido feito até aqui. Porém, o significado do último termo envolve uma peculiaridade interessante, já que pode ser sinônimo, também, de “*der Entschluss*” – resolução, decisão, determinação; em português, o termo “volição” envolve um sentido que segue a mesma direção: é *ato* de vontade, *manifestação* da vontade<sup>69</sup>. Este detalhamento é interessante para a compreensão de que a alteração dos limites da vontade e do mundo, a modificação do mundo como vivido feliz ou infelizmente, depende, em última instância, de uma *atitude* do sujeito. A vivência ético-mística em todos os seus aspectos supõe que a boa vontade “queira”, por assim dizer, viver deste modo. O que está implicado na boa ou má “volição” é que sua bondade ou maldade depende apenas de si mesma. Assim, o que a

---

<sup>68</sup> Esta diferença quanto à conexão entre a boa vontade e a felicidade, que para Kant não alcança uma necessidade estrita e, por assim dizer, não pode ser considerada como uma identificação constante, pode ser melhor explicada conforme a antinomia e sua resolução, na *Crítica da Razão Prática*: “É preciso, pois, ou que o desejo de felicidade seja a causa motriz (*Bewegursache*) para as máximas da virtude, ou que a máxima da virtude seja a causa eficiente da felicidade”. Embora em sua solução Kant esteja mesmo mais próximo do estoicismo do que do epicurismo, tomando como “absolutamente falsa” a primeira, a segunda opção é apenas *condicionalmente* possível. A ligação entre a virtude e a felicidade, a primeira como causa eficiente da segunda, só pode ser pensada como uma conexão que “resulta” numa “satisfação *negativa*”. Aquilo que acompanha a “consciência da virtude”, o “auto-contentamento”, só pode ser considerado algo “análogo” à felicidade, a qual não é possível neste mundo sensível: “*não pode chamar-se felicidade, porque não depende da ocorrência positiva de um sentimento, nem beatitude, para falar com precisão, porque não encerra uma independência total às inclinações e às necessidades (...)*”. Kant conclui ser *possível* uma ligação “natural e necessária” entre a moralidade (a virtude) e a felicidade com a restrição de que esta última, porque inalcançável positivamente, possa ser apenas uma “expectação de felicidade”, não a sua vivência – a vivência do Sumo Bem. Como dito acima, a diferença em relação à posição estoica está em que o cumprimento da moralidade, por dever, não leva sempre à “consciência da virtude”, ao “auto-contentamento”. (KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa, Edições 70, p.132-138).

<sup>69</sup> Cf. Grande Enciclopédia Larousse Cultural, Círculo do Livro.

tarefa positiva deve fazer é levar à decisão de olhar para o que foi desfeito da maneira correta. E esta atitude assim assumida deve ser uma atitude constante e permanente que se mostra no seu desempenho ou, como sugere a significação em português, que se manifesta a partir da boa vontade. Trata-se sempre, então, de uma decisão, de uma escolha de vida e, neste sentido, uma escolha que terá em si mesma as suas conseqüências – de punição ou recompensa – e que será, por isso mesmo, moralmente errada ou correta. Este é, então, um gesto que se volta sobre si mesmo: *eu decido* viver em conformidade com a boa vontade – eu decido ser feliz – e isto significa assumir a vivência do que só pode, de fato, ser vivido; significa assumir *a vida*.

A atitude necessária de que tanto se fala aqui é a *atitude feliz*<sup>70</sup>. Ela engloba todas as atitudes concernentes à vivência ética como um todo, ou seja, ela deve ser uma atitude *feliz* em relação a cada uma de suas partes. Para que possamos compreender em que consiste uma vida feliz nos termos do *Tractatus*, a fim de distingui-la de outras concepções de felicidade tal como uma felicidade mais próxima do hedonismo, por exemplo, é interessante e prático seguirmos, aqui, um resumo desta noção feita por Black, o qual fornece uma lista de definições do próprio Wittgenstein e que pode, neste caso, servir para resumir também as observações desta seção feitas até aqui. O que Black resume é em grande parte tomado dos diários filosóficos de Wittgenstein como forma de contribuição para a compreensão do *Tractatus*, começando com o esclarecimento do aforismo 6.43 de que a diferença entre o mundo do feliz e o mundo do infeliz é, simplesmente, a de que o mundo do feliz é um “*mundo feliz*” – “*eine glückliche Welt*” (WITTGENSTEIN 1984 (1): p.172). Mas a felicidade tem também outras “faces” e sua complexidade relaciona-se com a complexidade do domínio do místico, além de ter aspectos que são, novamente, muito próximos da moral estóica e de sua concepção de tranquilidade da alma. Assim, aquele que é feliz é aquele que realiza os propósitos da existência, que está satisfeito e em paz com a vida e que não precisa de qualquer outro objetivo “fora” da vida ela mesma; é aquele que vive no presente compreendido atemporalmente e que não teme a morte e já não possui esperanças, vivendo em concordância com o mundo como ele é – limitado a fatos. Por fim, esta vida é vivida “através” – mas não de forma conseqüente ou causal, senão pelo que a “proporciona” – da experiência mística que envolve o reconhecimento da lógica da

---

<sup>70</sup> Claro que podemos pensar também numa “atitude infeliz”, daquele que não é capaz de ver corretamente, por mais que essa atitude não tenha o caráter de uma decisão tão forte quanto a decisão do outro, mas sim o caráter de uma incompreensão; de qualquer forma, uma “atitude infeliz” é moralmente condenável.

linguagem em seus limites, da contemplação estética e religiosa e da vivência da moralidade desde o ponto de vista da boa vontade. Nisto tudo, o mundo que cresce ou decresce conforme mais ou menos feliz é o mundo que para o sujeito ganha ou perde em sentido, o qual só a sua vivência pode levar a saber o que seja, mais nada (BLACK 1964: p.372)<sup>71</sup>.

Finalmente, a vida feliz como “resultado” da vivência ético-mística em sua pluralidade está relacionada ao que Wittgenstein chama de “conseqüências” de uma ação, a recompensa ou punição éticas que “acompanham” as ações desempenhadas em conformidade ou não à boa vontade:

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

Ora, as ações que se mostram boas ou más ações são aquelas desempenhadas respectivamente pelos felizes ou infelizes. A necessidade da coerência, neste caso, é um forte apelo. Quer dizer, com a identificação da felicidade com a boa vontade nenhuma ação que advenha de uma atitude positiva pode contradizer a sua “bondade”. Esta coerência nos levará, mais tarde, a compreender a importância da tarefa pedagógica que se faz presente também aos outros e ao domínio da política, não sendo uma atitude de forma alguma egoísta ou individualista.

---

<sup>71</sup> Black acrescenta que esta vida é vivida através de uma vida de conhecimento – “*Knowledge*”. Este termo, contudo, é de uso bastante problemático em relação ao *Tractatus*, especialmente em relação à vida feliz que concerne ao domínio do que é indizível e, portanto, não-cognitivo (BLACK 1964: p.372). No *Diário Filosófico* a palavra usada por Wittgenstein é “*Erkenntnis*”, a qual poderia nos afastar, com certo alívio, daquela noção, já que poderia significar algo mais próximo a um “reconhecimento” ou até mesmo “intuição”. Isto poderia ser assim, inclusive, pelo que é dito no que se segue: “*A boa consciência é a felicidade, a qual é concedida pela vida do conhecimento. A vida do conhecimento é a vida que é feliz a despeito da necessidade do mundo*” (WITTGENSTEIN 1984 (1): p.176). Se tratarmos este “conhecimento” no sentido de um reconhecimento, como de uma tomada de consciência sobre algo já “antes” evidente, então estaremos ainda sempre próximos da compreensão de que se fala nesta seção; neste caso, também, de uma tomada de atitude.

Que as “conseqüências” de uma ação não possam ser eventos compreende-se justamente pela mútua independência entre vontade e mundo. Punição e recompensa física não podem ter importância porque não afetam a vontade portadora do ético. As ações, neste caso, são corretas ou incorretas conforme engendrem em si mesmas a recompensa e a punição, algo que é agradável ou desagradável, e é apenas neste sentido que há um acerto em se falar de “conseqüências” de uma ação; o que é aí, por fim, agradável ou desagradável é a felicidade ou a infelicidade de quem age. A boa ação carrega consigo toda a felicidade. Não se trata, pois, de uma agradabilidade física; esta felicidade não é um prazer empírico. É antes uma paz de espírito, uma tranquilidade da alma, uma consciência limpa. E, nisto, está a atitude correta frente ao mundo: as ações serão todas “reflexos” desta atitude, sendo elas mesmas sempre ações corretas, sendo *manifestação* da vontade, *atos* da boa vontade.

Compreender as ações como *atos da vontade* livra-nos da objeção e do engano de Anscombe, a qual diz que as ações enquanto predicadas como boas ou más ações são elas mesmas “eventos” que se dissociam do sujeito volitivo “posto fora” do mundo, com o que pareceria haver uma lacuna entre a vontade e a ação (ANSCOMBE 1967: p.171). Mas, para Wittgenstein, não há uma tal dicotomia, não havendo, pois, tal lacuna. A ação e a vontade são o mesmo. Não é o caso de que a ação seja entendida como conseqüência empírica desde um sujeito transcendental. Não há tal passo. A ação da vontade que ocorre no *limite* do mundo não é uma ação *natural* ou física e não é distinta da própria vontade. Como se lê no *Diário*: “*está claro: é impossível querer (“wollen”), sem com isso já desempenhar o ato da vontade. O ato da vontade não é a causa da ação, senão a ação ela mesma. Não podemos querer, sem fazer*” (WITTGENSTEIN 1984 (1): p.183). É justamente esta identificação que escapa a Anscombe. Ora, nestes termos, se ato e vontade fossem distintos sequer poderíamos falar, então, de um *ato da vontade* que é bom ou não em si mesmo e que, por isso, é agradável ou desagradável. Para que uma ação possa ser considerada uma ação *no* mundo ela já deve ter acontecido e fazer parte de uma descrição *a posteriori*, ou seja, poder ser descrita como um fato entre outros. Neste sentido, o que está sendo “predicado” - ou “valorado” - conforme as palavras de Anscombe, não são ações que podem ser descritas pela linguagem, as quais tornam-se com isso desprovidas de qualquer valor, mas são as ações da vontade; algo que, na verdade, não pode ser dito. O seu valor se mostra na sua “conseqüência”, na felicidade ou infelicidade de quem age. Como Wittgenstein afirma na *Conferência*, seria possível descrever as ações de um assassino sem que a descrição envolvesse qualquer

coisa como um “valor moral” (WITTGENSTEIN 1997: p.67). O valor está fora do mundo e o que possibilita predicar a ação de alguém não é a ação passível de descrição, mas é a atitude do sujeito que age e isto está desligado do modo como as ações ocorrem no mundo como eventos.

Claro que um problema remanescente, ligado a isto, diz respeito à ligação do sujeito volitivo transcendental com o sujeito empírico. Uma sugestão em aberto poderia ser a de que a distinção entre ambos não fosse uma distinção ontológica, mas uma distinção de abordagens. O sujeito volitivo não estaria separado de todo do sujeito empírico de tal forma que o primeiro apenas assistisse ao segundo; eles estariam ligados de alguma maneira e suas ações, desempenhadas “também” por um sujeito empírico, seriam boas ou más ações em relação a um sujeito volitivo que *escolhesse* agir bem ou mal porque portador do que é ético. Em suma, para que as ações – talvez também em seu sentido mais concreto - pudessem ser “reflexos” da atitude, da decisão da vontade, o sujeito volitivo não poderia estar “isolado” como mero espectador. Afinal, o que é recompensado ou punido não é o sujeito empírico, mas é a vontade boa ou má - embora as ações daquele possam também sofrer mudanças conforme a vontade mude a si mesma. E isto também seria um “reflexo” da atitude. Contudo, este é um problema que fica aqui por ser resolvido, esta sendo apenas uma primeira aproximação ao tema.

Agora, apesar do engano de Anscombe quanto a considerar as ações da vontade como eventos no mundo, há uma outra observação sua, neste ponto, que é de interesse para este trabalho. A autora parece relacionar a recompensa e a punição das ações em si mesmas com aquela “tarefa da vida” já mencionada anteriormente, quanto ao dever implicado na suposta “lei ética” “*você deve...*” ser o dever de casa de um aprendiz muito mais amplo que é a própria vida (ANSCOMBE 1967: p. 171). As “leis éticas”, então, não seriam dadas apenas a respeito do que se deve fazer de acordo com a moralidade humana, - *ações* corretas – mas diriam também respeito à prescrição da própria vida feliz como a única vida correta a ser vivida. A tarefa de vida de alguém seria, portanto, a tarefa de ser feliz. Lembrando que Anscombe está tratando desta tarefa ao falar do aforismo 6.4321 - “*Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução*” - é precisamente a sua vivência a solução para os problemas de vida, já que o seu cumprimento requer uma atitude feliz tanto quanto o olhar lançado sobre a dissolução dos pseudo-problemas. Aqui, devemos notar ainda que é justamente Anscombe a autora que abre as novas perspectivas para as teorias morais voltadas a uma ética de virtudes ao recusar uma grande parte da moral tradicional centrada nas noções

de “obrigação”, “dever”, ou ainda, de “princípios”. Em seu famoso artigo de 1958, *Modern Moral Philosophy*, o seu questionamento de uma moral legisladora parece ecoar o questionamento de Wittgenstein exposto no aforismo acima (6.422) - “*e daí, se eu não o fizer?*” (ANSCOMBE 1997: p.26-44). Uma parte da resposta poderia ser a de que não se trata de uma mera transgressão de supostas “leis éticas” em sentido comum: a transgressão diz respeito à própria vida, à própria tarefa vital de cada um. Mas esta resposta não tem (e não pode ter) a pretensão de ser ela mesma uma “lei ética” *significativa*, mas apenas a de ser uma expressão óbvia da moralidade humana. Como mostra Wittgenstein ele mesmo: “*Parece que não podemos dizer mais do que: viva feliz!*” (WITTGENSTEIN 1984 (1): p.172). O ponto interessante sobre o qual retornaremos no capítulo seguinte é a mudança desta moral da obrigação, baseada em leis e princípios gerais, para uma moral baseada no caráter do agente, com o resgate de noções mais próximas da noção de virtude. No sentido de uma boa vontade que é uma vontade virtuosa, as “leis éticas” são de todo inúteis; elas só poderiam servir – sendo, então, permitidas – como guias despreziosos expressos exatamente pelo agente paradigmático. Mas isto seria, então, muito mais amplo do que apenas em relação a ações “específicas”; a recomendação do agente virtuoso estende-se até a boa vontade que se deve ter em relação à vida como um todo, em relação à tarefa da vida.

Dado isso tudo, os “resultados” da mudança na forma de se olhar para o mundo são em muito semelhantes aos “resultados” de uma atitude estóica, de uma moral da resignação que se atribui, por exemplo, a Sêneca. Isto fica evidente especialmente pelas definições dadas acima sobre a vida feliz, as quais concordam com um modo de vida que é o idealizado pelo estoicismo, sobretudo na figura do sábio. Porque a “conseqüência” da decisão pela vida da tranquilidade é, na verdade, a própria decisão; não há qualquer coisa que ultrapasse a própria vivência da atitude; a punição ou a recompensa de que se fala, neste caso, são intrínsecas ao modo de vida escolhido. E os “resultados” só podem ser chamados assim sob a necessidade metodológica desta distinção, o que também é válido para os “resultados” que a tarefa da filosofia deve obter como seu fim.

O que temos visto até aqui é que a atividade filosófica possui uma tarefa que deve passar por algumas “etapas”, necessárias, para o alcance da visão correta do mundo e da vida. Em primeiro lugar, esta etapa é apenas negativa, com a destruição e a dissolução de todas as ilusões e enganos que nos confinam a um modo de ver metafísico; isto é possível pelo método correto da filosofia como estabelecido no aforismo 6.53 – uma

tarefa lógica da filosofia. Contudo, para que esta tarefa não se acabe na negatividade, para que ao fim não se caia num pessimismo ou completo niilismo, a tarefa deve ser capaz de mostrar que há muito mais do que ilusões desfeitas, que há muito mais a ser *vivido* - uma tarefa ética da filosofia. O que há de positivo nesta tarefa, portanto, é que ela leva da negatividade à própria positividade ao fazer compreender a cada um que ela só depende de uma atitude, de uma decisão feliz, de um olhar condescendente sobre o mundo. Ora, esta função é também aquela do filósofo estóico. A sua tarefa moral é a de levar a viver de forma tranqüila ou, como diz Sêneca, é a de ensinar “*como uma boa consciência – [uma boa vontade] - é um bem que se adquire facilmente*” (SÊNECA 1980: p.201).

Neste ponto, somos levados à etapa *pedagógica* da tarefa, para o que nos será importante o sentido de ensino presente no próprio estoicismo tal como pode ser visto, por exemplo, nas palavras de Pessanha a respeito de Sêneca: “*A filosofia é para ele [Sêneca] uma arte da ação humana, uma medicina dos males da alma e uma pedagogia que forma os homens para o exercício da virtude*” (PESSANHA 1980: p.XIX). Neste sentido, uma função pedagógica do estoicismo se mostra nas próprias obras dos filósofos estóicos, as quais não têm a pretensão de obras morais que estabelecessem princípios ou regras ou que estivessem voltadas para uma investigação dos fundamentos da moralidade, etc., mas que são obras essencialmente prescritivas, aconselhadoras, dialéticas, – em sentido socrático – fornecendo histórias de vida que servem como exemplo do que deve ser feito para o equilíbrio desejado. Este é um dos aspectos fundamentais que serão tratados no capítulo seguinte. A ética estóica fornece passos e etapas necessários – tal como a dissolução de ilusões, medos, esperanças vãs, preocupações estereis – que devem ser seguidos em prol da sanidade da vida. O que ela visa ensinar é o modo possível de se viver feliz.

A ética das virtudes será igualmente importante para o modo como esta tarefa pedagógica da filosofia se possa realizar, tanto em sua relação com o estoicismo quanto em relação a algumas especificidades que dele se distanciam. Aqui, falaremos principalmente de alguns aspectos de uma ética que vem se tornando forte opositora das teorias éticas modernas, como o utilitarismo e o deontologismo, portanto, de uma ética das virtudes contemporânea<sup>72</sup>. O cerne desta ética é exatamente a vida boa e aquilo que deve ser desempenhado ou mostrado a partir de uma atitude moral; igualmente

---

<sup>72</sup> Cf., por exemplo, CRISP and SLOTE 1997; STATMAN 1997.

importante é o privilégio do caráter do agente moral como aquele que, em sentido wittgensteiniano, vive feliz e que pode servir como exemplo para o que deve ser feito.

O que se pretende mostrar agora, então, é que a tarefa da filosofia não é positiva apenas porque ética ao servir a cada um isoladamente, ao fim de uma escada pela qual se sobe sozinho; mas que é também positiva porque possibilita levar *o outro* à mesma compreensão, à mesma atitude de felicidade; porque possibilita *ensinar a ver o mundo corretamente*. Trata-se, a seguir, não só de mostrar que *há* uma tarefa pedagógica para a filosofia no *Tractatus*, mas também de *como* ela é possível dentro das limitações impostas por Wittgenstein.

### Capítulo 3: A Tarefa Pedagógica da Filosofia

Dada a compreensão de tudo o que foi dito até agora, está claro que a filosofia, para o *Tractatus*, possui uma tarefa muito importante não apenas em relação ao seu próprio domínio senão também em relação à moralidade e à vida humana em geral. Dada ainda a compreensão desta tarefa sempre e só como *atividade*, fica claro que o aspecto pedagógico da mesma não envolve qualquer concepção da pedagogia enquanto teoria. O que aqui chamaremos de ensino (e de aprendizagem), segundo o *Tractatus*, não deve ser pensado em termos de uma *doutrina pedagógica*, como se ainda restasse algum conteúdo positivo-filosófico que devesse ser passado adiante. A tarefa da filosofia não requer propriamente uma teoria pedagógica específica, mas é fundamental para sua compreensão e para sua realização que ela seja caracterizada *como pedagógica*, assim como era fundamental sua caracterização *como ética*. Isto pode ser entendido o mais simplesmente possível: falar que a tarefa da filosofia é *ética e pedagógica* é falar dos fins que visa atingir através do seu método correto; e é justamente porque este último se dá como dissolução que o ensino (e a aprendizagem) não envolve qualquer tipo de acúmulo de conteúdos ou qualquer tipo de *conhecimento* filosófico. O ensino, dentro da tarefa tractariana, envolve apenas as suas etapas negativa e positiva que acontecem no âmbito da mostrabilidade; daí poder ser dito que o que se aprende é, na verdade, o que *se vive*.

Neste capítulo trataremos, em primeiro lugar, da possibilidade mesma de uma tal tarefa para o *Tractatus*; contudo, porque esta tarefa tem também um fim ético, o ensino em questão não será dito apenas possível ou permissível, mas *obrigatório*. E para que se evidencie este caráter normativo da tarefa devemos compreendê-la segundo suas duas etapas, correspondentes aos aforismos mutuamente complementares 6.53 e 6.54. A tarefa pedagógica terá como seu método negativo o único método correto para o *Tractatus* “resultando” ele mesmo na sua positividade.

Neste sentido, à tarefa negativa de análise deve juntar-se uma *atitude positiva*, na caracterização da qual pode nos auxiliar a compreensão de que ela é essencialmente *estóica*. Assim, o título da segunda seção - com o ensino tratado em termos de “vida feliz” - deve ser compreendido em conformidade com a tranquilidade da alma e não com uma felicidade empiricamente vivida. Por fim, esta atitude positiva “resultante” do ensino tractariano, como uma forma de vivência da ataraxia, supõe ainda a identificação

entre a felicidade e a boa vontade que é um aspecto da moral estóica, mas que também está presente numa denominação mais ampla de “ética de virtudes”.

Em termos tractarianos, uma ética de virtudes jamais deve ser entendida como uma disciplina ou uma doutrina filosófica; contudo, alguns de seus aspectos podem nos auxiliar a compreender a tarefa pedagógica em questão como aquela que ensina a viver feliz, sobretudo no modo *como* esta felicidade pode ser ensinada, através apenas do que é parte do domínio do mostrável. Como métodos “positivos” de ensino contam-se, então, importantes métodos tanto para o estoicismo quanto para a ética de virtudes, como as ações exemplares, ou os exemplos amplamente relatados pelos textos estóicos ou pela literatura, ou ainda pela arte em sentido geral. Tais métodos de ensino visando à vida feliz devem ser eles mesmos *vividos*, já que não são parte de nenhum tipo de pedagogia que possa ser “aplicada” como conhecimento. A vivência da felicidade é tanto o seu critério de correção quanto sua justificação. E isto nos leva a dizer, por fim, que a tarefa da filosofia *deve* ser pedagógica: ela tem a obrigação moral de ensinar a ver o mundo corretamente, de ensinar a viver corretamente, na vivência da atitude que lhe é própria, ou seja, ela *deve* ensinar a viver feliz.

### 3.1 Ensino – da tarefa negativa à positiva

Para que possamos insistir numa tarefa pedagógica da filosofia no *Tractatus*, devemos recorrer, em primeiro lugar, a uma evidência textual que nos permita empregar termos tais como “ensino”, “aprendizagem” e mesmo “tarefa pedagógica”. Esta evidência é encontrada no aforismo 6.53 já citado anteriormente, embora por outros motivos então especificados. Agora, este trecho nos servirá para a caracterização da tarefa pedagógica em sua etapa *negativa*, segundo o único método correto permitido por Wittgenstein:

*“O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto” (6.53, grifo meu).*

O que primeiramente nos interessa é o trecho destacado, a evidência de que através do único método rigorosamente correto – nada dizer, mas mostrar que não se conferiu significado a certos sinais nas proposições – é que se está efetivamente *ensinando* filosofia. Note-se que a sensação de insatisfação com o método ou a sensação de que não há aí nenhum “ensino” filosófico propriamente dito é ainda um sintoma de ilusão metafísica; já que “não ter a sensação de estar aprendendo filosofia” é continuar esperando que ela se dê através de conteúdos, de “proposições filosóficas”.

Este aforismo, contudo, não apenas nos fornece a evidência da *possibilidade* de uma tarefa filosófica que é pedagógica - algo que é em si mesmo contrário às inúmeras interpretações do *Tractatus* como uma obra extremamente limitante - senão que já nos fornece a sua *obrigatoriedade* lógica e ética.

Como já foi visto, para o Wittgenstein do *Tractatus* a filosofia possui um único método de dissolução de pseudo-problemas, a análise *lógica* da linguagem; este método é o “*único rigorosamente correto*”, o único capaz de separar as confusões geradas pela indistinção entre os âmbitos do dizer e do mostrar. A obrigatoriedade do método da tarefa é, portanto, em primeiro lugar, uma obrigatoriedade lógica, devido à estreita concepção de sentido das proposições como ligado ao seu valor de verdade. Tudo o que a filosofia pode fazer, então, é nada dizer, mas mostrar que certas proposições só o são aparentemente, que não respeitam as condições de dizibilidade e que, por fim, dissolvem-se como tais.

A obrigatoriedade ética da tarefa pedagógica, que pode ser igualmente vista na unilateralidade do método correto, relaciona-se, além disso, com o aforismo seguinte (6.54): a correção do método em seu aspecto lógico é justamente o que leva (ou engendra – já que, em última instância, são ambos “partes” inseparáveis do místico) à correção da visão do mundo, ou seja, a atitude “resultante” da compreensão ou da aprendizagem da primeira parte negativa da tarefa. Por isso, novamente, a distinção entre obrigatoriedade *ética* e *lógica*, tal como a distinção entre *negativo* e *positivo*, é feita somente por necessidade metodológica. Porque assim como há apenas um método correto há também uma única visão do mundo que é a correta, a qual não é mera questão de adequação à lógica da linguagem ou ao espaço do dizível, mas é *também* a correção moralmente exigida pela vivência ética, a vida da tranquilidade da alma. Parafraseando Wittgenstein, este é o único modo rigorosamente correto de se viver. Isso significa que a diferença entre o mundo do feliz e o mundo do infeliz é também uma diferença quanto à obediência à normatividade presente na própria felicidade. É

imperativo que se viva feliz. Mais ainda, isso significa dizer que esta tarefa é mais do que possível para o *Tractatus*: ela *deve* ser executada.

Esta necessidade da tarefa pedagógica pode ser vista também num trecho da *Conferência*, - para além da complementaridade lógica e ética entre os aforismos 6.53 e 6.54 - trecho ao qual voltaremos na terceira seção deste capítulo ao falarmos dos meios disponíveis para o ensinamento ético. Ao fazer a distinção entre juízos de valor relativo e absoluto, Wittgenstein nega a possibilidade de assentimento, em um tipo de comentário como “*ah, então tudo bem*”, a alguém que tenha respondido a uma recriminação nos seguintes termos: “*Eu sei que me comporto mal, mas eu não quero comportar-me melhor.*” Ora, o assentimento a esta resposta seria tão moralmente errado quanto o comportamento recriminável. Aqui, faz-se imperativo que se diga: “*Bem, você deve querer comportar-se melhor*” (WITTGENSTEIN 1997: p.66; grifo também meu). Quer dizer, é obrigatório que se ensine ao outro como ele deve comportar-se; isto, não segundo algum princípio ou razão dizíveis, senão pela necessidade que liga o comportamento moralmente correto com a atitude correta diante do mundo e da vida, tanto em relação a um outro quanto em relação a si mesmo. A tarefa da filosofia *deve* levar à visão correta do mundo e isso só é possível através de uma tarefa que se mostre como pedagógica.

Aqui, esta obrigatoriedade se estende para os passos e etapas distintos da tarefa. Ou seja, o ensino da visão correta do mundo só é possível se passar, primeiramente, por sua etapa negativa. Neste ponto talvez possamos desdobrar o tema em duas partes: em primeiro lugar, quanto às etapas negativa e positiva que perfazem o próprio *Tractatus* como obra pedagógica em conformidade ao que é dito no aforismo 6.54, segundo a metáfora da escada; em segundo lugar, quanto ao esclarecimento da tarefa pedagógica ou do ensino da filosofia como aquele que vai da negatividade à positividade em seu sentido mais amplo a partir das condições estabelecidas pelo *Tractatus*, mas já sem o uso da obra como um dos seus meios possíveis de ensino; ou seja, uma tarefa pedagógica que prescindia do *Tractatus* e que faça uso apenas do método estabelecido por ele, novamente em concordância com o que é dito no aforismo 6.54: que o *Tractatus* mesmo deve ser sobrepujado para a visão correta do mundo. Isso significa dizer que devemos entender aquela metáfora, neste segundo momento, da forma mais literal possível, tal como o silêncio que é prescrito no último aforismo deve ser entendido como literalmente absoluto em se tratando de filosofia metafísica.

Assim, para que possamos começar a compreender as etapas necessárias da tarefa

pedagógica tanto no primeiro quanto no segundo ponto citado acima, devemos atentar para o próprio aforismo 6.54. Os trechos especialmente destacados serão respectivamente discutidos abaixo:

*“Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem **me** entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)*

***Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente”***  
(6.54).

Como já foi sugerido em alguns momentos deste trabalho, as proposições do *Tractatus* devem ser entendidas como sendo de um tipo especial, diferente das demais pseudo-proposições metafísicas da história da filosofia (cf. especialmente seção 1.2.). Wittgenstein está consciente de que são contra-sensos dadas as condições de sentido como estabelecidas por ele mesmo. Como tais, elas acabam por implodir a obra. De ponta a ponta, o que Wittgenstein está fazendo é uma tentativa de dizer o que já se mostra. No sentido desta consciência, não é o caso de salvaguardar nenhuma dessas pseudo-proposições do seu colapso, como tentam fazer alguns autores ao dizerem que a “moldura da obra” - o prefácio e as observações finais, pelo menos, - ainda é parte da dizibilidade e compreensível como proposição legítima (Cf., p.ex., DIAMOND 2000: p.151). Mas também não é o caso de se atribuir a estas pseudo-proposições o tipo de absurdo austero de que falam Diamond e Conant, negando com isso que sejam tentativas de dizer *qualquer* coisa. A partir desta idéia, sua opção se direciona não para aquela distinção *lógica* entre os tipos de “*nonsense*”, mas para uma distinção *psicológica* dos mesmos (o que já é problemático só pelo fato de os autores estarem multiplicando entidades, em vez de servirem-se do bom exemplo de Occam). A psicologia aí envolvida diria respeito à tendência dessas proposições sem sentido em levar-nos a imaginar um estado de coisas tal – a imaginar-se num ponto externo à linguagem e numa série argumentativa aparentemente significativa ou que imaginamos como significativa – que por si só nos faria perceber que são ilusões de sentido e frutos da nossa imaginação, um reconhecimento de que “*se está pondo pressão inconsistente em suas palavras e de que nenhuma interpretação delas irá satisfazê-las*” (CRARY 2000: p.13). Ou seja, as palavras do *Tractatus* seriam uma “*isca metafísica*” proposital

para levar à compreensão dos erros daquele ponto de vista, bem como do próprio ponto de vista também aparentemente assumido pelo *Tractatus*. Além disso, esta isca proposital teria sido lançada pelo autor de modo bastante consciente, deliberado, sendo mesmo um *ato do autor*, - e os autores em questão tomam a expressão “quem *me* entende” como fundamental para a compreensão da natureza das proposições tractarianas – o qual poderia livrá-lo da admissão de suas próprias ilusões antes de silenciar com o aforismo 7 e antes do reconhecimento que ele mesmo deveria ter sobre o erro da metafísica. Esta é a leitura que os autores fazem do aforismo 6.54: “*que a pessoa que o entende reconhece as sentenças do livro como absurdas (...), [uma] compreensão [que é] do autor do livro e não, como poderíamos ter esperado, daquelas sentenças elas mesmas*” (CRARY 2000: p.13). Por fim, esta atividade imaginativa como método do *Tractatus*, para levar ao reconhecimento do sem sentido de proposições metafísicas, seria já a antecipação do método dialético usado nas *Investigações*, o qual leva o seu interlocutor a uma dada compreensão por si mesmo.

É difícil, contudo, entender como esta atividade imaginativa leva a reconhecer uma ilusão como ilusão, mesmo que as proposições tractarianas sejam ditas psicologicamente distintas do modo como proposições metafísicas produzem ilusões. Além disso, parece problemático incluir uma tal distinção no *Tractatus*, uma distinção *ad hoc* e que Wittgenstein recusaria pelo simples fato de ser feita através de um método teórico-científico (psicológico), que fica como elemento estranho para uma atividade filosófica que “*não é mais aparentada*” com a psicologia que com “*qualquer outra ciência natural*”, além do fato de “*investigações psicológicas irrelevantes*” também constituírem um certo “*perigo*” para seu método (4.1121). E, novamente, recusar a distinção lógica tractariana sobre o sem sentido não é algo tão pacífico de ser posto. Para o sentido ético da obra esta distinção entre “categorias” parece ser essencial: toda tentativa de dizer o que se mostra é tentativa teórico-metafísica, inclusive o *Tractatus* ele mesmo; e isso é de todo distinto da expressão de absurdos austeros. Como veremos a seguir, as conseqüências que as distinções lógicas e metodológicas do *Tractatus* têm sobre si mesmo não podem ser vistas como deliberadas pelo autor naquele sentido acima referido. Não parece ser o caso de que ao dizer que *ele* devesse ser compreendido sua obra não o devesse ser; nem que, em sendo o *autor* compreendido, compreender-se-ia que a obra é mera isca. O método de que parece servir-se o *Tractatus* para recusar a própria metafísica deve poder servir para recusar toda e qualquer metafísica e, por isso, abranger um espaço mais amplo do que o de seu livro. Para podermos ver aí um ato do

autor – um ato, inclusive, ético – devemos seguir por outro caminho. Aqui, resta-nos recusar a solução de Diamond e Conant sobre o modo como o *Tractatus* poderia realizar a tarefa da filosofia, tanto por recusarmos a distinção psicológica como por mantermos a distinção lógica, além de recusarmos o papel que a imaginação poderia ter na compreensão não só da inutilidade da metafísica como da sua inadequação para a vida feliz. Neste sentido, a tarefa da filosofia tem conotações éticas que a atividade imaginativa não possui. Em última instância, uma atividade imaginativa como esta poderia servir mais como entretenimento do que como método correto ao filosofar. Além disso, esta atividade não parece depender tanto do interlocutor que seria Wittgenstein, mas depender mais do nosso próprio engajamento na atividade a partir da isca, sozinhos, sem sermos de fato levados pelo autor, sem dialética nem método socrático. E eis aí uma dificuldade: como reconhecer uma ilusão como ilusão através de uma atividade imaginativa que não tem sentido algum, não sendo senão um completo absurdo que deve ser reconhecido por si mesmo? Não seria quase necessário, então, sugerir também uma “intuição” para esta atividade da imaginação?

Talvez as coisas possam ser bem mais simples.

É verdade que o *Tractatus* poderia ser visto como um *ato do autor* e isso poderia ser dito, inclusive, a partir da mesma expressão do aforismo 6.54: “quem *me* entende”. Contudo, não devemos pensar que o autor possa ser compreendido em detrimento da obra ou que a obra deva ser tomada como mero jogo de faz-de-conta. Em primeiro lugar, aquela interpretação radical não leva em consideração a outra expressão destacada no aforismo: “*minhas proposições* elucidam”. Ora, o reconhecimento da auto-anulação do *Tractatus* exige o reconhecimento, antes de mais nada, de que ele é uma obra metafísica como tantas outras. Através da leitura da obra, na compreensão das condições de sentido aí estabelecidas, percebemos que suas proposições não são proposições legítimas e, como tais, ferem a dizibilidade. Como é dito no Prefácio, suas proposições tem a imensa pretensão de uma verdade “*intocável e definitiva*”; elas não são meros balbucios, elas são evidências da inescapável tendência metafísica da qual o próprio Wittgenstein estava ainda imbuído. Porém, este reconhecimento da obra como tal não é vazio: reconhecer um contra-senso como contra-senso possibilita tanto reconhecer a tentativa de dizer o que se mostra como tentativa vã quanto reconhecer, a partir daí, que há o indizível. Neste sentido, o reconhecimento exigido da compreensão da obra deve obedecer a certas etapas para que seja efetivamente uma compreensão: não como um reconhecimento intuitivo ou milagroso, mas um reconhecimento que se dá

através dos próprios contra-sensos, por eles e para além deles. Segundo as etapas negativa e positiva da tarefa filosófica, podemos dizer que o reconhecimento positivo – o topo da escada ou a visão correta do mundo – só é possível “depois” de se haver passado pelas proposições tractarianas, quando já se está para “além delas”.

Em segundo lugar, é esta mesma a tarefa pedagógica do próprio *Tractatus*. Os passos necessários da aprendizagem não se aplicam apenas a uma filosofia como atividade pós-tractariana, mas estão já na própria obra. E isso significa dizer que tanto seus leitores quanto Wittgenstein ele mesmo devem passar pela negatividade do reconhecimento dos contra-sensos. Num primeiro momento, portanto, o *Tractatus* é o método correto de ensino, um “instrumento” necessário que, ao fim e ao cabo, pode ser jogado fora; a sua parte negativa é dada com o estabelecimento dos limites da linguagem, com a análise lógica como método para dissolução de pseudo-problemas. Até aí, o *Tractatus* ainda está ligado ao aforismo 6.53, no sentido de que tudo o que é permitido é o silêncio sobre as tentativas metafísicas: nada dizer, mas mostrar. A positividade da sua tarefa pedagógica só é possível quando estas mesmas proposições são superadas, quando o ponto de vista a partir do qual se olha está para além delas. Ou seja, o que efetivamente se ensina é que a visão correta do mundo só é possível depois que o *Tractatus* é dispensado, depois que toda e qualquer metafísica pode ser superada e jogada fora. Wittgenstein não pretende salvaguardar sua obra deste destino, construindo um livro absurdo que pudesse servir de método continuamente. Eis a literalidade da metáfora: jogar a escada fora depois de haver subido por ela significa abandonar o *Tractatus* depois de haver aprendido com ele. A partir daí, tudo o que resta é a pura atividade da tarefa da filosofia; e, neste sentido, o ensino será pura forma, sem qualquer conteúdo metafísico.

Mas, ainda resta dizer de que modo esta obra pode ser entendida como um ato do seu autor sem que seja preciso considerá-la como mera isca. Indubitavelmente, se o *Tractatus* é um ato, ele é um *ato ético*. Por um lado, isso pode ser compreendido em conformidade à interpretação de Janik e Toulmin de que Wittgenstein pretendia uma espécie de higienização dos discursos éticos de seu tempo ao restringir os limites do que pode ser dito, restringindo assim toda a balbúrdia sem sentido e pretensamente moralista (JANIK & TOULMIN 1983); Patrick Loobuyck, ao comentar positivamente esta interpretação, toma o *Tractatus* justamente sob o termo “*ethical deed*”, dizendo ser assim compreensível o porquê de Wittgenstein insistir em que o ponto principal da obra é ético: “*Por conseguinte, o silêncio wittgensteiniano não é um silêncio vazio, mas um*

*silêncio tenso*” (LOOBUYCK 2005: p.386). Ou seja, a prescrição de silêncio do último aforismo não é meramente uma prescrição lógica baseada apenas nas condições de sentido, mas é uma prescrição acima de tudo ética. Assim o é, da mesma forma, para a superação das proposições tractarianas. Como já salientado anteriormente, ao fim da análise lógica das proposições, com a dissolução dos pseudo-problemas, o que fica não é um esvaziamento irremediável ou quase tão desesperador quanto as insolubilidades metafísicas; ao contrário, é a visão correta do mundo que é, agora, plena de sentido. O ato ético de Wittgenstein “mostra” – através de contra-sensos - não apenas o método correto pelo qual devemos necessariamente passar para chegar à visão correta, mas também – e por isso mesmo – a ilusão na qual estávamos até agora enredados. O *Tractatus* é, neste sentido, um ato de manifestação contrário a esta ilusão, que na sua tentativa de dizibilidade mostra tudo aquilo que já era, de alguma forma, visível. E é aqui que, por outro lado, o ato do autor pode ser compreendido como um *ato exemplar*. Através do *Tractatus*, Wittgenstein fornece o exemplo daquilo que deve ou não ser feito – como uma obra ainda carregada de metafísica. Positivamente, porém, o exemplo é o do abandono e da superação das próprias proposições e do seu silêncio absoluto e necessário; é, então, o da atitude correta que deve advir da etapa negativa e imprescindível da dissolução. E é ainda neste sentido que seu silêncio não pode ser vazio: a atitude que sobrepuja o *Tractatus* é também a atitude de um aprendizado efetivo.

Finalmente, cumpre tratarmos daquele segundo aspecto da tarefa pedagógica igualmente composto de duas etapas em seu momento pós-tractariano. Na verdade, as etapas são as mesmas; a diferença é que, para a tarefa pedagógica que é desempenhada pelo próprio *Tractatus*, ainda fazemos uso de suas pseudo-proposições metafísicas para o reconhecimento positivo da dissolução. Com o alcance da visão correta do mundo, ao fim da escalada tractariana, a atividade filosófica – pedagógica – prescinde da obra e é, até certo ponto, independente dela<sup>73</sup>. Assim, agora, o que era restrito às funções do *Tractatus* deve ser válido para toda e qualquer atividade filosófica no seu mais amplo espectro. De uma vez por todas, o *Tractatus* proíbe a expressão de contra-sensos; de uma vez por todas, a filosofia só é permitida como pura atividade. E o que lhe resta ensinar, então, é a dissolução através da análise lógica da linguagem. Isso significa levar

---

<sup>73</sup> “Até certo ponto” porque a atividade da filosofia como análise ainda seria dependente das condições de sentido e do método analítico como dados pelo *Tractatus*. Mas o objetivo da superação de suas proposições parece muito mais forte do que isso: o abandono do que ali se tenta dizer é feito de uma vez por todas. E isso significa a impossibilidade de se recorrer ao *Tractatus* para qualquer tipo de “consulta”.

a sério o trecho do aforismo 6.53 no qual Wittgenstein estabelece o seu método correto: “*nada dizer, (...) e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições*”. Tudo o que a tarefa pedagógica pode fazer desde dentro do domínio da mostrabilidade é ensinar a fazer análise e a mostrar que, ao fim e ao cabo, não sobra nada; que a proposição só era aparentemente problemática e que sequer poderia exigir o estatuto de proposição; e que assim como não resta proposição alguma também não resta qualquer problema. E este é o único método correto de ensino da filosofia.

A insatisfação e a sensação de esvaziamento só poderão ser superadas, de fato, na contraparte positiva do método: a partir do reconhecimento dos contra-sensos e de sua dissolução, passar a ver o mundo corretamente. Mas, aqui, poderíamos pensar que esta insatisfação não é apenas daquele que está aprendendo filosofia, que está aprendendo a reconhecer o metafísico como contra-senso, pois está claro que parece haver aí uma imensa lacuna. Afinal, como é possível a visão correta do mundo a partir tão só do reconhecimento da dissolução? Como é possível situar-se para além das proposições sem cair no abismo aberto por delas? E, mais grave ainda: como é possível que este tipo de reconhecimento possa levar por si só a uma vida feliz – que é justamente a vida vista desde ponto correto? Por mais que se perceba a complementaridade dos aforismos 6.53 e 6.54, como é possível que sejam os dois lados de uma mesma obrigatoriedade, a qual não é apenas a da lógica da linguagem, mas que é também da moralidade humana? Ou, ainda, como é possível para a tarefa pedagógica superar o salto que esta mesma obrigatoriedade parece carregar consigo? Dado um tal salto, parece duvidoso haver de fato uma tarefa pedagógica que dê conta tanto do seu aspecto lógico-lingüístico quanto do seu aspecto ético.

A respeito do modo como o método correto da filosofia é capaz de mostrar as ilusões metafísicas, não parece haver dúvidas de que a tarefa pedagógica pode, sim, abarcar o seu primeiro aspecto – lógico – levando à compreensão da dissolução como logicamente necessária. Agora, o preenchimento da lacuna que possibilita o ensino também em seu aspecto ético - e, mais ainda, sendo “resultado” do ensino da sua primeira parte lógica e negativa - talvez encontre seu melhor argumento no elemento estóico que envolve a *atitude* em relação ao mundo e a vida: na verdade, a visão correta nada mais é do que a *atitude* correta, o modo como este olhar está direcionado para o mundo. Ao dizer que depois da dissolução, depois do reconhecimento dos contra-sensos, “*deve-se sobrepujar estas proposições, e então ver o mundo corretamente*”, o

que se está dizendo é que se deve tomar uma certa atitude em relação a elas. E isso é possível a partir de um olhar que é, por assim dizer, caridoso e tranqüilo. Em última instância, a visão correta do mundo depende apenas da boa vontade; é questão de ter uma boa vontade para com os “resultados” da dissolução. Estar para além das pseudo-proposições exige um olhar e uma atitude caracteristicamente estóicos: o que é positivo, então, na segunda etapa da aprendizagem, é a atitude assumida. É por isso que a aprendizagem só é efetiva se for “plenamente vivida” em cada uma de suas etapas.

Contudo, isso não significa que o aspecto ético da tarefa pedagógica não possa também ser ensinado, como se a aprendizagem dependesse de disposições específicas possuídas por uns, mas não por outros. Mais uma vez: a tarefa pedagógica do *Tractatus* não é apenas possível, é obrigatória. Todavia, para que se dê conta daquelas perguntas expostas acima, ela exige alguns meios complementares que possibilitem um modo de fechar a lacuna ou de fazer o amálgama entre a negatividade e a positividade; ou seja, exige outros métodos positivos e meios de ensino que devem ser postos para a vivência por excelência da visão ética; meios de levar a ver o mundo corretamente, com olhos felizes, com os olhos da boa vontade. Neste sentido, não é a dissolução por si só que leva à visão correta. No imperativo do aforismo 6.54 está implicada uma exigência e um apelo à vontade que é ele mesmo positivo: a exigência da atitude correta, do modo correto de se viver. Novamente, assim como é necessário que se diga “*você deve desejar comportar-se melhor*”, aqui é necessário que se diga “*você deve desejar superar a metafísica*”, “*você deve desejar ver o mundo corretamente*”.

É sobre o ensino e a aprendizagem propriamente ditos e sobre estes métodos positivos de complementaridade que falaremos nas seções seguintes.

### **3.2 Ensinar a Viver Feliz**

Dado o modo como as partes negativa e positiva da tarefa pedagógica se realizam, deve estar claro que o que ela visa não é nenhum tipo de conteúdo. Tanto a etapa negativa – a análise da linguagem e a dissolução de pseudo-problemas – quanto a etapa positiva – a assunção da atitude realmente correta – são sempre e só atividades; o que elas visam é a aprendizagem de uma vivência ou, dito de outra forma, é a vivência mesma do que é aprendido. Em nenhum momento do ensino é o “conhecimento” que está implicado. Ou seja, um “conhecimento” do que seja a vida feliz não é nada; pelo contrário, a tentativa de sua expressão será sempre um contra-senso. Como já

observado, a identificação da vida feliz com a vida do conhecimento (“*Leben der Erkenntnis*”) tem um sentido muito mais próximo de um “reconhecimento”, de um tipo de compreensão de que vimos falando na seção anterior. Note-se que a prioridade, nesta expressão, é justamente a *vida de*, ou seja, de algo que é essencialmente *vivido*, e não meramente “conhecido”. (Cf. nota 71).

Como atividade, a tarefa da filosofia deve não só ela mesma ensinar de modo ativo como deve levar à atividade aquele a quem ensina, levando à vivência de cada uma das suas etapas. De um lado, com a experiência da dissolução através do seu método negativo correto; de outro lado, com a experiência de que esta dissolução encerra em si mesma a solução que era procurada sob as ilusões metafísicas. Em última instância, o que se trata de ensinar é, portanto, a ver a “solução” por si mesmo, a partir do seu próprio ponto de vista, de sua própria experiência; e isso tudo significa, também, ensinar a *viver* por si mesmo, sob a correção dos seus próprios limites.

Ora, como já sabemos o que seja a vivência ética por excelência, no que consiste a vida vivida felizmente, tal como sabemos que a natureza da ética, para Wittgenstein, está posta no domínio do mostrável, que ela é transcendental e impossível de ser fundamentada, podemos fazer neste ponto uma relação destes seus aspectos com outros aspectos de uma “ética de virtudes”. Claro que mesmo uma ética de virtudes pode ser entendida como uma “filosofia moral” no sentido de ser uma entre várias filosofias morais da história da filosofia. Contudo, não vai nos interessar aqui o aspecto alternativo com que a maioria dos autores pretende pensar a ética de virtudes, especificamente como um “sistema moral” oposto aos sistemas deontológicos ou consequencialistas; por isso, também não vamos nos ater aos seus argumentos em defesa de uma substituição daqueles pela ética de virtudes. Aqui, vão interessar-nos apenas os aspectos mais próximos de uma ética tal como entendida por Wittgenstein, para o qual nem a denominação de “filosofia moral” nem de “ética de virtudes” seria aceita, ambos os termos supondo algo como um corpo de proposições – mesmo que não de princípios – a respeito de um domínio que não é dizível. Não se trata, pois, de atribuir uma “ética de virtudes” à ética wittgensteiniana, mas de pensar elementos comuns que possam nos auxiliar a compreender o modo como a tarefa pedagógica se efetiva como atividade; afinal, a ética não pode ser nomeada de qualquer forma que seja<sup>74</sup>. Contudo, são justamente certas noções da ética de virtudes como uma “filosofia

---

<sup>74</sup> Claro que esta sua caracterização também nos leva a pensar numa “ética” que é *toto genere* diferente das filosofias morais tradicionais, especialmente no que diz respeito ao modo como a moralidade pode ser

moral” *distinta* das demais que nos serão cruciais para aquela compreensão; noções estas que também envolvem atitudes positivas diante da vida sob uma moralidade que é, de fato, *vivida*. Neste sentido, esta concepção moral pode ser refinada com a qualificação de que se trata, especialmente, de uma “ética de virtudes de orientação estóica”.

Desde o texto considerado inaugural para a ética de virtudes, – *Modern Moral Philosophy*, de Anscombe – a ênfase dada sobre a compreensão da moralidade recai em âmbitos diferentes do que aqueles das assim chamadas “filosofias morais tradicionais”. Para o que nos interessa, é importante justamente destacar o deslocamento do foco dos princípios, leis morais, razões para ação e argumentos racionais, para as virtudes e para o caráter dos agentes, com a transformação do próprio vocabulário com que são tratados os temas éticos. A norma de ação ou o critério de correção, por exemplo, não é mais baseado em princípios, – quer sejam estes deontológicos quer consequencialistas – mas, sim, no caráter de um agente paradigmático ou no valor intrínseco das próprias virtudes. Ou, segundo as palavras de Anscombe, as normas devem ser buscadas nas virtudes humanas: “*Este ‘homem’, com o conjunto completo de virtudes, é a ‘norma’*” (ANSCOMBE 1997: p.40). Neste sentido, as ações não podem mais ser caracterizadas como certas ou erradas, mas de acordo com os termos das virtudes, como justas ou injustas, generosas ou egoístas, etc. Dentro do que compreendemos como a ética wittgensteiniana, estas ações poderiam ainda ser caracterizadas como felizes ou infelizes de acordo com a boa ou a má vontade.

Como já sugerido, este mesmo é o tom do aforismo 6.422. A tarefa pedagógica da filosofia, enquanto essencialmente uma tarefa ética, não está voltada a ensinar o que deve ser respondido ou o que fazer diante de uma “lei ética” do tipo “você deve...”. A pergunta de Wittgenstein - “*e daí, se eu não o fizer?*” – é pertinente justamente por questionar os padrões da moralidade baseada em punições e recompensas sobre ações que concordam ou não com “leis éticas”. Aqui, as coisas ocorrem ao contrário: a punição e a recompensa – nunca empíricas – devem estar na própria ação. O valor intrínseco das ações desconsidera e inutiliza qualquer “lei ética”. Devemos recordar que ações não podem ser consideradas senão como ações *da* vontade, esta sim tomada como boa ou má – e é apenas neste sentido que as ações são consideradas corretas ou erradas. Desta forma, fica claro que o que a tarefa pedagógica ensina da moralidade nada tem a

---

ensinada e às suas noções de vivência e de vida feliz, com o que nós mesmos estamos tratando, neste trabalho, e de alguma forma, de uma “filosofia moral.”

ver com leis ou princípios nem com critérios de correção *de ação* estabelecidos por sistemas morais; nada tem a ver com um suposto *conteúdo* da moralidade esmiuçado e estendido sobre “cartilhas morais” definitivas.

Ora, com a punição e a recompensa situadas nas ações elas mesmas, as “leis éticas” não apenas lhes são estranhas como de todo inúteis; pois, a caracterização das ações passa a ser feita em termos de ações mais ou menos felizes; afinal, como visto, a punição é sim algo de desagradável e a recompensa algo de agradável. Assim, em lugar de dizer que alguém agiu mal – que fez algo de errado em relação a uma norma pré-estabelecida – devemos dizer que agiu “infelizmente” – que sua ação foi infeliz. Mas é claro que isto, aqui, não pode ser feito a partir da consideração da ação isoladamente: na verdade, o que caracteriza a ação como feliz ou infeliz é a boa ou a má vontade de quem age; necessariamente, só a boa vontade desempenhará ações felizes tal como só a má vontade desempenhará ações infelizes<sup>75</sup>. Neste sentido, o que a tarefa pedagógica deve fazer *ver* é o próprio “sentimento” que a ação carrega ou que é carregado pelo ato de vontade, mas não através da exposição de uma teoria ou da explicação de quaisquer princípios – não há algo que seja dizível em termos de uma implicação tal como “agir bem ou corretamente é agir de boa vontade”; isto mesmo já é perder o ponto. Quando se diz que ela deve fazer *ver* o “sentimento” intrínseco à ação, isso deve ser tomado o mais literalmente possível: ela *mostra* que as ações são agradáveis ou desagradáveis em si mesmas e que estas são as únicas “conseqüências” possíveis.

Estas últimas observações sobre a mostrabilidade da tarefa poderiam parecer contrárias em relação à necessidade atribuída a certos juízos mencionados acima – como aquele da *Conferência*, “*you should desire to behave better*”. Contudo, não podemos perder de vista o status já esclarecido de tais expressões: juízos morais são permissíveis, e até obrigatórios, apenas quando não pretendem um valor de verdade. (Como veremos na seção seguinte, os juízos morais têm papel crucial nos métodos positivos da tarefa pedagógica. Neste sentido, a própria pergunta de Wittgenstein – “*and what if I do not do it?*” – pode ser tomada como um seu exemplo).

Claro que até aqui ainda estamos falando apenas em termos de “ações”, considerando um âmbito bastante estreito da moralidade, estreiteza a qual a ética de

---

<sup>75</sup> É claro que isso pode ser bastante problemático. A identificação da boa vontade com a ação feliz pode levar à questão: mas, então, o feliz (ou o virtuoso) não erra nunca? Sem querer resolvê-la aqui, poderíamos apenas sugerir que isso, talvez, seja dirimido a partir da assunção do ponto de vista da ética de virtudes. Quer dizer, a própria questão ainda estaria sendo posta desde a perspectiva das filosofias morais tradicionais com a ênfase sempre dada para a ação correta ou errada, considerada em separado das demais instâncias da moralidade, como o caráter do agente ou sua vida como um todo.

virtudes justamente procura evidenciar. A ampliação proposta não diz respeito apenas, então, à *caracterização* das ações isoladas dos agentes morais, mas está relacionada com o caráter considerado como um todo ou, ainda, com a vida considerada como um todo, dentro da qual a vivência virtuosa é um dos traços necessários para a sua plenitude ou excelência. É especialmente sobre esta noção de *vida* que vamos nos deter agora.

Ao dizer que a tarefa pedagógica deve fazer *ver* o “sentimento” intrínseco às ações, estamos indo, na verdade, muito além da análise das ações elas mesmas, isoladas do agente moral que as desempenha. O “sentimento” de recompensa ou punição que se dá, por assim dizer, concomitantemente a ação, está ligado à boa ou à má vontade do sujeito volitivo. Neste sentido, nenhuma ação é considerada separadamente. O fato de as ações serem felizes ou infelizes depende de o mundo do sujeito volitivo ser feliz ou infeliz; depende do modo como se olha para o mundo; depende do seu caráter humano (mais ou menos virtuoso) e do modo como sua vida é vivida.

A caracterização da vida boa em Wittgenstein – como já sabemos - mostra muitos elementos da vida estoíca, alguns dos quais, porém, não deixam de tocar também na vida concebida como “fim” para a ética de virtudes; afinal, muitos autores desta última tratam-na em termos antes aristotélicos que estoícos. A própria Anscombe, por exemplo, fala da excelência da vida humana desenvolvida em toda a sua humanidade, sendo esta também a sua *bondade* (ANSCOMBE 1997: p.43). Neste caso, as virtudes e os traços de caráter servem todos ao propósito do melhor desempenho da melhor vida. Mas, esta concepção da vida boa não precisa, necessariamente, ser teleológica. A título de exemplo e como forma de sintetizar uma visão que é comum a muitos autores da ética de virtudes, podemos citar uma concepção tal como a de Hursthouse, a qual abarca sob uma “*experiência de vida*” tanto uma sabedoria moral assim adquirida, juntamente com outras virtudes específicas, quanto noções daquilo que é valioso, daquilo que faz a vida valer a pena de ser vivida, no que cabem outros fins que não os fins éticos, aqueles que contribuem para a excelência da vida humana (HURSTHOUSE 1997). Desde um mesmo ponto de vista, isso é o que Diamond chama de “*visão total do mundo*” ou - ao comentar os textos e as concepções de Iris Murdoch – “*a textura do ser humano*” (DIAMOND 1995: p.374). Esta idéia é deveras interessante e pode nos auxiliar a pensar a noção de *vivência ética* no sentido wittgensteiniano. Nesta textura de vida, tal como para Hursthouse, há muito mais do que concepções morais ligadas a determinados sistemas éticos; traços tais como as reações humanas ao que é trágico ou engraçado, maneiras de vestir, de falar, de expressar sentimentos, diferenças de estilo artístico, de

habilidades, etc., mostram uma visão total do mundo, o modo como o sujeito se coloca nele, “*uma atitude complexa diante da vida*” (DIAMOND 1995: p.375). Ora, esta pode ser entendida como a atitude que é requerida do aprendiz da filosofia. Dada a etapa negativa da tarefa pedagógica, com a compreensão da dissolução como o único meio de solução dos pseudo-problemas, – ainda em termos mais lógicos do que éticos – só uma atitude de vida é capaz de levar à visão correta do mundo. E a caracterização de Diamond nos é importante por evidenciar que esta atitude não é simples, que não se atém à visão correta *da filosofia*; o abandono da metafísica é apenas uma das facetas da forma correta de encarar o mundo; eis porquê o método correto da tarefa pedagógica pode ser estendido do domínio filosófico para o domínio cotidiano; também os pseudo-problemas “mundanos” podem ser curados da mesma maneira, tanto quanto os mais profundos problemas de vida. Afinal, trata-se de uma atitude que reflete a complexidade da própria vida. Assim, a caracterização das ações como felizes ou infelizes – em vez de certas ou erradas – está relacionada a todo o âmbito que, por assim dizer, lhe fornece o suporte: a textura da vida em todos os seus traços e tons. É uma questão de percebermos a coerência entre as atitudes assumidas e as ações. Novamente, a consideração da visão *correta* do mundo abarca a consideração da visão *total* do mundo; não basta que se tenha compreendido que a vida pode ser melhor vivida sem as perguntas metafísicas, mas há que se não voltar a perguntá-las; da mesma forma, há que se não temer a morte, não lamentar o passado, não esperar o futuro, não problematizar o simples. Mas, se levarmos a complexidade daquela atitude realmente a sério tudo isso se estende também aos detalhes; e, então, há que se tratar todas as mínimas partes da vida coerentemente e viver de acordo consigo, apropriadamente à escolha de vida feita. É neste sentido que as ações desempenhadas pelos felizes serão *ações felizes*.

Como se vê a partir disso, a concepção de Diamond e Murdoch de uma textura de vida e de uma atitude complexa diante da vida e do mundo, parece aplicar-se perfeitamente às exigências de complementaridade entre as etapas negativa e positiva da tarefa pedagógica do *Tractatus*. Mas, além disso, esta caracterização da textura salienta os traços não teleológicos daquilo que tratamos em termos de uma “ética de virtudes de orientação estoíca” ou, simplesmente, em termos de uma vida que vale a pena ser vivida por seu valor intrínseco. Ou seja, a textura de vida e a atitude complexa diante da vida são vividas por si mesmas à medida que estas são sua própria recompensa; a atitude correta não “leva” – não tem como “conseqüência” – à vida feliz, mas é ela mesma a vivência da felicidade (da tranqüilidade da alma). Da mesma forma, não é o

desempenho das virtudes que “leva” à felicidade, mas a felicidade é a vivência mesma das virtudes. Em última instância, portanto, mais do que uma simples complementaridade, esta concepção nos mostra a *fusão* das etapas da tarefa, o que ainda pode ser esclarecido e sintetizado com outras palavras também por um outro autor da ética de virtudes, Gary Watson:

*“(...) que a pessoa virtuosa desejará viver tal vida por si mesma, e neste sentido tal vida pode ser dita como desejável por si mesma (a pessoa virtuosa sendo o padrão), mas isso será assim porque um tal desejo é parte da excelência humana, muito mais do que o contrário”* (WATSON 1997: p.64).

Watson está aqui, na verdade, tratando da primazia do caráter como critério de correção. Ainda que este possa não ser o único modo acessível ou o único guia de ação de uma ética de virtudes, a pessoa virtuosa e seu caráter exemplar serão fundamentais como meios positivos de ensino (Cf. seção 3.3.). No momento, contudo, interessa-nos a sua caracterização da vida que é vivida por si mesma, que é constituída *também* pelo próprio desejo de vivê-la. Ou seja, a vida boa, desde a sua visão correta, é desejável por si mesma tal como a virtude o é, não necessitando de nenhuma outra justificação; mesmo assim, caso se queira, a virtude se justifica na sua identificação com a felicidade ou, em termos mais wittgensteinianos, a boa vontade assim mesmo se justifica: a felicidade não pede outro porquê. É também pelos mesmos argumentos que se pode compreender a pessoa virtuosa ou, novamente, o sujeito feliz como padrão de comportamento, guia e correção.

Assim, este pode ser o meio de completarmos aquela lacuna aparentemente irremediável deixada entre as etapas negativa e positiva. A questão da coerência e a questão da textura complexa da vida podem abarcar tanto o aspecto lógico da compreensão da dissolução quanto o aspecto ético. Uma forma mais tractariana de se dizer isso talvez seja possível ao pensarmos no âmbito do místico mais ou menos nestes mesmos termos: a textura é aí tecida tanto da transcendentalidade da lógica quanto da ética, da estética e da religião. A complexidade da experiência ético-mística requer uma atitude igualmente complexa para todas as “partes” do seu domínio, requer uma visão que seja *total*. (Outro meio auxiliar de completarmos a lacuna será mostrado nos métodos da tarefa pedagógica tal como expostos mais adiante).

Agora, já que a assunção desta atitude é dada para todas as instâncias da vida, não pode haver distinção ou priorização entre o *agir* de alguma forma e o *ser* de alguma outra. Como enfatiza Hursthouse, uma visão da ética como esta é capaz de responder a ambas as perguntas: “*o que eu devo fazer?*” e “*que tipo de pessoa eu devo ser?*” (HURSTHOUSE 1997: p. 229)<sup>76</sup>. Ao ensinar a atitude correta a ser assumida diante da complexidade da vida, a tarefa ensina tanto o que deve ser feito quanto o modo como a vida deve ser vivida; ou melhor, ações corretas seguir-se-ão de um modo de vida correto. Negativamente, isto significa o esvaziamento de tudo aquilo que era aparentemente problemático (o seu desaparecimento); positivamente, significa compreender de forma tranqüila e feliz que a ausência de questões é precisamente a resposta correta; que a única tranqüilidade possível – para *todos* os problemas – passa necessariamente pela atitude dessa compreensão. Neste sentido, o que a tarefa pedagógica ensina é viver de forma feliz, não ao especificar as características de uma vida assim nem ao enumerar supostos meios para tal, mas ao mostrar a atitude correta, que é ela mesma a atitude feliz. Ou seja, o que ela mostra, o que ela ensina, não é o fato de haver uma atitude que é composta de tais e tais elementos que deve ser a atitude escolhida; o que ela ensina é que a felicidade ela mesma (ou a tranqüilidade da alma) é que é questão de atitude. Assim, a visão correta do mundo, o abandono da metafísica, do próprio *Tractatus*, o desempenho das virtudes, são todas questões de atitude. Em última instância, compete a cada um decidir viver feliz. Contudo, isto também é algo que se pode *aprender a decidir* se houver como aprender (e os meios de aprendizagem talvez sejam muito mais amplos do que os meios de ensino); e, então, isto também é algo que se pode *ensinar a decidir*, que é o que compete à tarefa filosófica como pensada aqui; mas, ensinar a decidir viver a vida de forma feliz requer meios outros que os disponíveis em uma “filosofia moral tradicional”; porque se trata de ensinar a *ver* e não de ensinar a conhecer; aliás, trata-se de *mostrar* e não de explicar; eis porquê os métodos positivos de ensino da moralidade que veremos a seguir nada têm a ver com qualquer tipo de pedagogia previamente adotada; o que a tarefa pedagógica assim caracterizada deve fazer é ensinar a *viver* (*a experienciar*) os métodos, as etapas e os

---

<sup>76</sup> É claro que aqui fizemos uso de uma caracterização da ética de virtudes que responde aos nossos próprios propósitos, com o que “uma visão da ética como esta” é demasiado incompleta para fazer justiça as suas atuais investigações.

passos da aprendizagem; ou, mais acertadamente, ensinar a decidir vivê-los<sup>77</sup>.

### 3.3 Exemplo, Literatura, Arte, Juízos Morais

Como se depreende do título desta seção, estes são os métodos ou meios de ensino de que pode servir-se a tarefa pedagógica da filosofia. De alguma forma são todos empregados no ensino da moralidade quer pela ética de virtudes quer pela moral estóica; aqui, contam como métodos tractarianos no ensino da filosofia e da ética naquele seu segundo momento, quanto à tarefa que resta depois que o próprio *Tractatus* pode ser dispensado; contam, ainda, como métodos *positivos* depois da etapa necessária do método negativo como dado pelo aforismo 6.53. Claro que, em termos tractarianos, falar de “método” poderia parecer contraditório e, de acordo com o espírito ativo da tarefa da filosofia, isto só pode ser chamado assim sob a clareza de que estes métodos não são pré-definidos em nenhum tipo de teoria pedagógica ou de qualquer caráter, mas são métodos que se mostram eles mesmos em função do que com eles aprendemos. Também por isso não podem ser tratados como meios exclusivos ou rígidos de ensino. Como dito acima, os meios pelos quais se pode aprender a decidir pela própria felicidade ultrapassam quaisquer “listas pedagógicas”. Pode acontecer, por exemplo, que a aprendizagem se dê ainda de outro modo sem que passe por qualquer destes meios aqui expostos. Assim, aquilo que aqui chamamos de “métodos positivos de ensino” não encerra a questão da tarefa pedagógica que pode, então, ser ampliada; nem exclui outros meios alternativos que possam vir a ser notados.

Esta maleabilidade – a não-rigidez dos métodos - é justamente um traço do modo como a moralidade pode ser ensinada na ética de virtudes e na moral estóica. Na verdade, esta é uma característica dos próprios métodos empregados pela tarefa: o modo como eles ensinam diferencia-se enormemente dos modos tradicionais de ensino – por exposição de regras, explicação de princípios, argumentos, razões, etc. Em nenhum deles pode haver algo tal como o regresso a um fundamento norteador sobre o qual estivessem baseados; em nenhum deles pode haver um sistema moral como seu arcabouço; são meios que ensinam à medida que se mostram, sem exigirem nenhuma explicação *a posteriori* do seu significado – qualquer tentativa neste sentido cairia em

---

<sup>77</sup> Hursthouse cita Aristóteles quanto à impossibilidade de uma *explicação* completa do que seja a vida moral: “(...) o conhecimento moral não pode ser adquirido meramente ao se assistir palestras [aulas]”. É muito mais questão de experiência de vida ou de vivência da própria vida. (HURSTHOUSE 1997: p.232).

contra-senso sob a pretensa construção de uma teoria do que já se mostra; a compreensão adquirida através deles não é do mesmo tipo daquela adquirida pelo estudo de uma ciência, por exemplo; não é um *conhecimento* da moralidade, mas é pura e simplesmente a sua vivência. Os exemplos, a arte, a literatura e os juízos morais servem aos propósitos da tarefa somente por serem parte do domínio da mostrabilidade: como ficará claro, tais meios estão estreitamente ligados ao próprio termo tractariano “*mostrar*” tal como aparece em vários pontos da obra. E este aspecto não cognitivo não só está relacionado com o silêncio sobre a metafísica exigido pelo *Tractatus* como também com o silêncio sobre a própria compreensão assim “alcançada”: “(Não é por esta razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?)” (6.521). Ou seja, a visão correta do mundo, aquilo que foi realmente aprendido, só é evidenciado pelo modo como esta compreensão é vivida – o modo como a vida mesma passa a ser vivida – e não pelo relato, descrição ou teorização da experiência (algo que sequer é possível de ser feito). No que se segue, trataremos de cada meio em separado, enfatizando sua importância também para a ética de virtudes e para a moral estóica no que diz respeito às suas aproximações com a ética como entendida por Wittgenstein.

Sob o meio de ensino dos “exemplos” caberiam praticamente todos os outros meios, já que também poderiam ser considerados como “exemplos” de algo – um conto de fadas como exemplo de um bom ou mau comportamento seria o caso. Mas, aqui, trataremos de exemplos num sentido mais específico, ligado aos exemplos “pessoais”, ações, atitudes e histórias de comportamentos exemplares. O seu sentido é o de um “exemplo que deve ser seguido”, que é visto num outro, este outro servindo de espelho para si mesmo. Ou, pelo contrário, de “exemplo a ser evitado”, porque os maus exemplos espelham as atitudes infelizes; o que se vê no mundo do infeliz é o que não deve ser imitado sob pena de uma mesma infelicidade. E, como já se sabe, aqui não cabe nenhuma pergunta de *porquê não* viver infeliz.

Antes de analisarmos as várias facetas dos exemplos, contudo, vale recordar algo que foi dito na seção anterior: que, de uma forma ou outra, a especificidade dos exemplos manifestos são todos “rastreáveis” no sentido de uma atitude complexa e coerente em relação a todos os detalhes da vida; com o que a análise das “faces individualizadas” dos exemplos só pode ser feita metodologicamente e sob a consciência desta ressalva; ou seja, ao falarmos de “ações exemplares” não podemos dissociá-las do caráter do agente que as desempenha nem da atitude geral deste agente

em relação às demais coisas da vida. As ações, neste caso, são um dos aspectos observáveis do todo – aquilo que a ética de virtudes chamará de “*caráter paradigmático*” – e não exemplos isolados de um agente qualquer. Na verdade, só faz sentido falar de ações que são exemplares e que devem ser seguidas ou imitadas se estas são ações de uma pessoa que é também exemplar em todas as outras instâncias da sua vida. Uma pessoa que age “felizmente” ou “acertadamente”, mas que se mostra com isso incoerente com o que ela é como pessoa, não serve de exemplo; no máximo, serve como motivo de espanto pela “graça do destino” que a fez agir assim.

Dado isso, é claro que as ações são um meio eficiente de ensino, daquilo que deve ou não ser feito. Como exemplos, elas mostram em si mesmas a sua correção ou não – na medida em que se mostram ações felizes ou infelizes; como exemplos, as ações mostram a boa ou má vontade de quem age e, com isso, levam a sua imitação ou servem de guia para que outros ajam do mesmo modo. Novamente, estas ações não vêm sozinhas. Também os juízos morais – que aqui poderíamos chamar de “juízos morais avaliativos” – têm papel fundamental na caracterização das ações como exemplares. Assim, por exemplo, ações virtuosas poderiam ser julgadas como “ações excelentes” ou simplesmente como “boas ações” e este seria um meio auxiliar ou de reforço para a consideração das mesmas como aquelas que são merecedoras de imitação.

Contudo, a imitação das ações exemplares não se dá por nenhuma “reflexão” de que estas sejam as ações “corretas” a serem desempenhadas, como se em relação a alguma outra consideração que estivesse para além da ação; o que ocorre é a evidência da agradabilidade na própria ação, a evidência de sua recompensa intrínseca. Isto, agora, poderia sugerir algum tipo de teleologia ou de uma inclinação quanto a certos meios para certos fins. Mas, a evidência da recompensa *na própria ação* não supõe outra coisa que não a ação ela mesma. Não se trata de uma questão de implicação, mas de uma visão que já participa da recompensa da ação feliz. E é por isso que as ações como exemplos devem ser tomadas sempre como parte de um exemplo que é maior, que se vê no conjunto de uma vida. Senão, vejamos.

Dentro da ética de virtudes, as ações são exemplares especialmente no sentido de servirem como guias de ação, principalmente em relação às questões de indecisão ou de dilemas morais. Neste sentido, as ações exemplares servem como paradigmas. Da observação do que faz um agente moral que sempre desempenha suas ações de acordo com seu caráter, assim também devemos agir em relação às questões a nós colocadas. Mas isto pode significar, ainda, apenas um apelo ao modelo – tal como o apelo a um

princípio – para saber como devemos *agir*. A pergunta a ser feita, então, é: “como agiria tal pessoa – o paradigma – nas mesmas circunstâncias?” Ora, isso parece ser de todo insuficiente para que a aprendizagem seja realmente efetiva. Claro que talvez bastasse para que *as ações* – como imitação das ações felizes dos agentes felizes – fossem elas mesmas “corretas” neste sentido. Mas não é o que basta se o que deve ser aprendido não é apenas “como agir”, mas também “como viver”.

A ampliação da consideração das ações exemplares, como inseridas num âmbito muito maior do que o das próprias ações isoladamente, poderia ser melhor compreendida nos termos da seguinte citação de Alderman: “*Que se aprende como agir agindo e que primeiro se aprende como tomar uma ação apropriada nas situações do dia-a-dia, simplesmente pela observação de como as coisas são feitas*” (ALDERMAN 1997: p.148). Embora esta citação esteja situada numa argumentação que toma Aristóteles como ponto de partida, este parece ser precisamente o caso quanto às ações que devem ser aqui compreendidas como um tipo de engajamento numa visão total do mundo. Em verdade, assim como em Watson, o centro das preocupações de Alderman é o “*caráter paradigmático universalmente acessível*” como termo último da argumentação moral percebido no sentido de sua *obviedade*; este apelo à obviedade do caráter paradigmático como critério – obviedade para a qual também as demais filosofias morais apelariam nos seus próprios termos – manteria tanto a objetividade para a filosofia moral quanto a primazia do agente moral dentro da perspectiva da ética de virtudes (ALDERMAN 1997: p.148).

Este modo de abordar a questão nos interessa especialmente; em primeiro lugar, porque podemos pensar esta noção de obviedade em termos do domínio da mostrabilidade tractariana. Como adendo à discussão de Jaspers sobre o assunto, Alderman enfatiza que o reconhecimento do indivíduo paradigmático estaria no domínio da prática antes do que no da teoria, ou seja, que a questão do aprendizado da moralidade estaria na evidência e obviedade dos traços de caráter que fazem do indivíduo um paradigma a ser seguido e não na análise de palavras que eles ou as filosofias morais tentam expressar. Tal como para o domínio do mostrável, o que se mostra é tornado claro de uma maneira necessária; não há dúvidas quanto à possibilidade de reconhecer os indivíduos paradigmáticos como tais. Além do próprio critério de obviedade – ou de mostrabilidade, poderíamos dizer – haveria ainda alguns testes para os quais se poderia apelar para a sua confirmação; testes tais como a consideração dos indivíduos paradigmáticos desde um ponto de vista dos fatos

históricos ou através de suas tradições institucionais e intelectuais. Claro que este recurso aos testes empíricos seria rejeitado pela tarefa pedagógica da filosofia se tomados como argumentos válidos para uma filosofia moral que se pretende mais do que pura atividade; todavia, poderiam ser aceitos como outros tantos meios de apontar, de evidenciar, (de ensinar a ver), a necessidade dos traços de caráter daqueles indivíduos. No sentido desta necessidade, sequer poderíamos questionar sua “validade”; assim como a pergunta pelo quê se mostra cai em contra-senso, a dúvida quanto à obviedade é o que Alderman chama de um “*argumento ad ignorantium*”: “*Assim, ignorar estes testes e começar com a questão cética ‘mas como sabemos que eles são paradigmas morais?’*”, *é ignorar o que é óbvio*” (ALDERMAN 1997: p.350). Tractarianamente, o que se mostra, se mostra necessariamente; tudo o que a tarefa pedagógica precisa fazer é ensinar a ver o que é óbvio, ao ajudar a livrar-se de uma cegueira que até então nos permitia colocar esta obviedade mesma em questão.

Em segundo lugar, a abordagem de Alderman nos interessa justamente pelos traços de caráter daquele indivíduo paradigmático, os quais se relacionam estreitamente com os traços estoicos tal como expostos na caracterização da experiência ética por excelência em Wittgenstein. A lista que o autor fornece destes traços está, novamente, ligada à discussão do tema com Karl Jaspers. Dada a importância do caráter paradigmático como meio positivo de ensino, que deve servir de exemplo e de guia tanto para as ações felizes quanto para a vida feliz em sua totalidade, vale a pena citar esta lista aqui. Observe-se que a moral estoica, em seus traços gerais, apoiaria indubitavelmente tais características como sendo aquelas possuídas pelo ideal do homem sábio – também um indivíduo paradigmático. Além disso, para Alderman, estes traços são acessíveis universalmente. As diferenças culturais e tradicionais seriam superadas com uma “*dimensão transcultural do caráter*” paradigmático, o qual apontaria para um “*contexto universalmente humano de práticas morais*” (ALDERMAN 1997: p.146). Neste sentido, mesmo os indivíduos paradigmáticos assumidos pelas diferentes culturas poderiam ter seus traços “rastreados” aos traços humanos mais básicos, aqueles que são essencialmente exemplares:

- “1. *Eles estabelecem normas através de suas atitudes e ações.*
2. *Eles indicam o que deve ser feito e suas demandas nunca são inteiramente expressas em instruções.*
3. *Eles possuem grande empatia.*

4. Todos acentuam o silêncio, falam em parábolas, e enfatizam que seus ensinamentos mais altos só podem ser expressos indiretamente.

5. Eles não escrevem.

6. Eles estão preocupados em superar a morte e o sofrimento, e eles mesmos exemplificam esta superação.

7. Eles acreditam que o amor humano é universal e ilimitado.”

(ALDERMAN 1997: p.150).

Ora, estes traços caracterizam não apenas os indivíduos paradigmáticos para os quais a tarefa pedagógica deve apontar como exemplos - exemplos de correção porque exemplos de tranquilidade - como devem caracterizar, por assim dizer, os próprios “educadores” da tarefa. Aquela coerência acima referida deve dizer respeito também ao desempenho da tarefa pedagógica ela mesma. Neste sentido, podemos acrescentar que os indivíduos paradigmáticos possuem ainda a característica de uma responsabilidade que é, justamente, uma responsabilidade pedagógica. E é também por isso que os traços listados acima podem ser tomados como essencialmente tractarianos: novamente, a tarefa pedagógica não apenas é possível ao *outro* como é obrigatória – é uma questão de responsabilidade coerente com todos os seus traços. Apenas, o ensino em questão não acontece como tradicionalmente pensado e, talvez, seja por isso mesmo mais eficaz.

Aqui poderiam ser levantadas questões pertinentes ao domínio público ou político, no sentido de que um aprendizado indireto da moralidade poderia fazer perder as ações mais prementes da vida em comum dos seres humanos. Questões como estas são postas, inclusive, como sérias dificuldades para a ética de virtudes: afinal, este aprendizado não apenas pareceria uma questão de egoísmo ou individualismo como não tomaria o *outro* como elemento de suas preocupações morais, mas prezaria sempre apenas pela “correção” do seu caráter individual<sup>78</sup>. Na verdade, esta mesma dificuldade poderia ser levantada contra elementos muito semelhantes da moral estóica e, neste sentido, as respostas às objeções também elas passarão pelo mesmo ponto, tanto para o estoicismo quanto para a ética de virtudes quanto para Wittgenstein.

Podemos visualizar os caminhos desta resposta citando como exemplo a definição de virtude de Sêneca, em *Da Tranquilidade da Alma*, como aquilo que – entre outras coisas - se mostra e se dá como exemplo e que é o maior trunfo do ser humano diante das adversidades (algo, então, bastante parecido com a lista dada acima): “Assim é a

---

<sup>78</sup> Cf. os argumentos de Hursthouse contra estas dificuldades (HURSTHOUSE 1997).

*virtude: sua benfazeja influência se exerce mesmo a distância e sem que ela seja visível. (...) em todas as situações possíveis ela é útil*” (SÊNECA 1980: p. 202, IV, 7.). Uma pessoa virtuosa não precisa de nada além de sua virtude para que possa desempenhar bem os seus papéis, sejam pessoais sejam públicos. É sabido que para as filosofias do helenismo, a mudança na situação política, na qual os gregos perderam sua soberania democrática frente à abertura e dominação centralizada de um imperador, fizeram-nos voltar-se muito mais para si mesmos do que para a pólis. Desde aí, a saída pelo cosmopolitismo foi levada a sério desde os fundadores do estoicismo até sua época romana. Sêneca refere-se ao amor ao universo como o orgulho estóico de uma oportunidade também universal para o exercício da virtude: “(...) *professarmos que nossa pátria é o universo, a fim de oferecer à virtude o mais amplo campo de ação*” (idem, Livro IV, 4.), sem depender de uma cidade e de uma democracia para que a ação seja, de qualquer modo, política. Ora, isso vem justamente de encontro ao que Ray Monk nos relata sobre a juventude vienense de Wittgenstein, com a formação de seu caráter e com a importante influência dos acontecimentos daquela cidade àquele momento histórico. Podemos mesmo comparar a apoliticidade de Wittgenstein e de alguns cidadãos vienenses àquela de ruptura do período helênico: a prioridade do ético sobre o político como solução para o suposto impasse contido naquela objeção. Assim como Karl Kraus definira que “*a política é o que um homem faz a fim de conciliar o que ele é e o que ele mesmo não sabe*”, Wittgenstein ecoa Sêneca ao dizer o que realmente é necessário para que a influência da virtude possa ser seguida a partir de si mesmo sem que as ações necessitem ser vistas *no mundo*: “*Apenas aperfeiçoe a si mesmo, isto é tudo o que você pode fazer para aperfeiçoar o mundo*” - “*Just improve yourself, that is all you can do to improve the world*” (MONK 1990: p.17).<sup>79</sup> O melhoramento de si mesmo é a possibilidade de servir de exemplo para que a virtude também faça sua parte junto ao caráter dos outros – e, neste caso, a correção da própria vida dispensa a “correção política”. É ainda neste sentido que é possível refutar que o solipsismo de Wittgenstein leve a um ‘isolamento’ absoluto que impossibilite qualquer tipo de ensino. O solipsismo não é a idéia de uma realidade que só existe para mim, mas, como cita Monk, é apenas a prioridade do ponto de vista interno sobre o externo. A isso não se segue que não seja possível um outro a quem ensinar a virtude ou a vida correta. Apenas, novamente, é um outro tipo de ensino, não tomado tradicionalmente, que está

---

<sup>79</sup> Monk ainda acrescenta que este tem o caráter de um imperativo categórico kantiano diante do qual sequer cabe a pergunta do seu “porquê”.

em questão. Ou seja, mesmo a consideração do âmbito público e político tem no caráter paradigmático como meio positivo através de exemplos, enfatizado tanto pela ética de virtudes quanto pela moral estoíca, o seu papel principal.

Aqui, “exemplos pessoais” ou as histórias de certos indivíduos também podem servir ao mesmo propósito. Pois o caráter paradigmático não precisa ser acessível apenas diretamente, embora este tipo de acesso seja importante - como nos exemplos fornecidos por pessoas mais próximas e que poderiam, inclusive, servir como conselheiras, como professoras, etc. No fundo, porém, este talvez seja o acesso mais difícil de ser encontrado; com o que, então, os exemplos dos indivíduos que figuram nas “histórias exemplares” talvez sejam os mais universalmente acessíveis. E aquilo que Alderman chama de “*dimensão transcultural do caráter*”, sob aquela lista de traços acima destacados, é também o que aparece nas histórias contadas pelos filósofos do estoicismo. Ainda voltaremos a falar da concepção narrativa do argumento moral para Alderman como ligada a esta universalidade do caráter paradigmático ao falarmos da literatura como meio de ensino. O que aqui estamos chamando de “histórias exemplares” como ilustradas pela moral estoíca não diz respeito diretamente à literatura como gênero. Mesmo assim, é ainda a noção de “*retrato narrativo*” de certos indivíduos que aparece nas obras, por exemplo, de Sêneca e Marco Aurélio, consideradas de alguma forma como “filosóficas” e não literárias. Estas obras, contudo, se diferenciam de obras filosóficas argumentativas, explicativas, etc., porque o modo como são compostas sugere aquela atitude do próprio caráter paradigmático: muito mais do que regras, princípios ou razões, elas fornecem indicações do que deve ser feito, de como se comportar diante de diversas circunstâncias, de como viver o mais tranquilamente possível; estas suas indicações são como que ensinamentos indiretos, mais propriamente um aconselhamento; elas procuram mostrar o que é realmente importante; procuram exemplificar, através de certos indivíduos de ações e caráter felizes, quais as atitudes “mais acertadas”. Os textos de Sêneca como *Da Tranqüilidade da Alma* e *Consolação à Minha Mãe Hélvia*, e as *Meditações* de Marco Aurélio, por exemplo, sugerem um interlocutor – que pode até mesmo ser o próprio autor, como no caso de Marco Aurélio – a quem se dirige um aconselhamento, uma conversa persuasiva, uma consolação ou uma indicação de atitudes através de juízos morais imperativos e de exemplos de pessoas que *obviamente* devem ser admiradas pelo que são. Assim, a título de ilustração, podemos novamente citar Sêneca: “*Quando lhe foi anunciado o naufrágio no qual tudo o que possuía foi tragado pelo mar, nosso Zenão disse: ‘A fortuna quer que*

*eu filosofe mais desembaraçadamente*” (Sêneca 1980: p.210, XIV, 3.). Aqui, o autor nos fornece um exemplo de comportamento e atitude que mostra um caráter que deve servir-nos de paradigma. Neste sentido, o que a moral estóica ensina através dos exemplos não são apenas os traços dos caracteres paradigmáticos, mas as suas atitudes.

É por isso que, em última instância, o que os exemplos pretendem é muito mais do que a mera imitação das ações desempenhadas pelos agentes, muito mais do que a imitação dos comportamentos daqueles indivíduos de quem se conta tantas coisas obviamente extraordinárias; para que as ações sejam de fato ações felizes, para que sejam o “reflexo” de uma visão total do mundo e para que os traços de caráter não sejam meramente imitados, mas assumidos, os exemplos devem levar a uma atitude tal que deixem de ser “guias” para que passem a ser “vivência”. Só a assunção da atitude que é vista nos exemplos dados pode ser considerada realmente como aprendizagem. Neste sentido, todos os exemplos fornecidos – ações exemplares, o exemplo do caráter paradigmático, das histórias pessoais - podem ser subsumidos sob os exemplos das atitudes. Na verdade, é apenas devido à complexidade da atitude diante do mundo e da vida que ela pode ser assim desmembrada em relação ao modo como são fornecidos os exemplos. No fundo, os escritos dos estóicos podem ser igualmente subsumidos sob a exemplificação e o ensino de uma única atitude geral: “*Viver a mais bela vida; o poder de vivê-la reside na alma; basta manter-se indiferente às coisas indiferentes*” (MARCO AURÉLIO 1980: p.313, XI, 16.).

Mas, como dito acima, os exemplos não são o único meio positivo de ensino, nem podem ser dados unicamente pela narrativa “filosófica” de tipo estóico – quando não são dados diretamente pela visão dos indivíduos paradigmáticos e suas ações<sup>80</sup>. A ideia de uma tarefa pedagógica como requerida para a filosofia do *Tractatus* ou como pensada em termos de um novo modo de ensino da “filosofia moral” pela ética de

---

<sup>80</sup> Nem os exemplos que a literatura mesma fornece serão sempre a respeito do caráter paradigmático. Alguns autores da ética de virtudes questionam a unilateralidade da consideração da primazia do caráter. Watson, por exemplo, sugere um certo equilíbrio – antes do que uma substituição – entre as perspectivas das diferentes “filosofias morais”: “*Dizer que questões de dever ou princípio nunca tenham precedência moral (ou sempre tenham) parece ser moralmente incorreto*” (WATSON 1997: p.58). Ou, como argumenta Hursthouse, a ética de virtudes não estaria comprometida com um tipo de reducionismo em termos de “*agente virtuoso*”, mas faria uso de outros conceitos também moralmente significativos, como o de “*intrinsecamente valioso*” (HURSTHOUSE 1997: p.230). A função desta nota é, com isso, esclarecer que os meios positivos de ensino também não podem ser pensados como “reduzidos” ao exemplo dado pelo caráter paradigmático, nem mesmo ao exemplo dado pela atitude complexa diante do mundo e da vida. Pelo contrário, justamente por ser uma atitude complexa, os meios de acesso e de aprendizagem dessa atitude são também complexamente variáveis. Esta mesma complexidade é a que permite a variação das respostas dos indivíduos perante as circunstâncias da vida. Isso, contudo, ainda assim não nos impede de falar em termos de uma atitude – ou visão do mundo – que é a atitude correta.

virtudes, tem na literatura a chave para uma aprendizagem que realmente se efetive de forma universal ou transcultural.

Podemos saber, através da biografia de Ray Monk, por exemplo, que Wittgenstein prezava certos autores literários com um entusiasmo que não dedicava a obras filosóficas. Entre os autores que ele carregava consigo encontramos Tolstói e Dostoievski<sup>81</sup>. Como já sugerido, a menção ao primeiro está ligada inescapavelmente à compreensão do aforismo 6.521. Da leitura do romance *Ana Karênina*, por exemplo, sabemos que é o caso para a personagem de Ivanovitch que sua busca por um sentido termina numa espécie de silêncio e que sua incapacidade de expressão é justamente o que caracteriza sua compreensão plena do sentido. É isso o que significa dizer que às *“pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido”* (6.521). Mas o autor da obra em questão nos interessa apenas até o ponto em que não pretenda justificar a *“moral da história”* teoricamente. Dadas as condições tractarianas de sentido da linguagem, uma explicação *“meta-literária”* não é permitida. Este ponto é igualmente notado por Anscombe a respeito do mesmo aforismo: *“Ele provavelmente tinha Tolstói especialmente em consideração, cujas explicações do que ele pensava compreender são miseravelmente falhas; mas cuja compreensão é manifesta, e cujas pregações aparecem, em uma história como Hadji Murad”* (ANSCOMBE 1967: p.170). O que deve principalmente ser notado aqui é o papel ético e pedagógico da literatura como parte do âmbito da mostrabilidade. Aquilo que não é possível a uma *“filosofia moral”* dizer, pode - e deve - ser mostrado pela moralidade e pelo exemplo dado com as histórias literárias. Este seria o lugar mais adequado para a expressão da moralidade num sentido que ultrapassa a exemplificação do que deve ou não ser feito ou de como se deve viver, isto em conformidade ao caráter paradigmático que houvesse em um personagem assim evidenciado. O sentido moral da literatura, como meio positivo de ensino para a tarefa pedagógica, é o que possibilita uma compreensão mais ampla e que abarca a experiência ética por excelência na sua complexidade, é o que possibilita a visão correta do mundo na sua qualidade de *“visão total do mundo”*. Ora, isso não se restringe à correção das ações ou dos sentimentos apropriados a certas circunstâncias, por exemplo, mas está ligado àquela *“textura de vida”* de que já falamos acima e ao

---

<sup>81</sup> Poderíamos citar, junto disso, a sua leitura do Eclesiastes ou da Bíblia de forma geral. Como grande exemplo da concentração de parábolas, este livro seria fundamental para a educação moral visada pela tarefa pedagógica. (Cf. MONK 1990, capítulos 8 e 9, p.ex.).

modo como é assumida a atitude complexa diante dessa textura, diante do aparente vazio deixado pelo desaparecimento do problema de vida tal como posto no aforismo 6.521.

Neste ponto, nosso apoio estará centrado sobretudo na abordagem diferenciada do ensino da moralidade dada pela ética de virtudes e por autores como Cora Diamond, com atenção especial sobre dois de seus textos, os quais fazem parte da coletânea da obra *The realistic spirit: em Anything but Argument?*, Diamond responde a O'Neill quanto à limitação da consideração das questões morais em termos meramente de "argumentos", dizendo que há muitos outros modos de se chegar a ensinar a moralidade que podem ir bem além de uma argumentação filosófica; em *Having a Rough Story about What Moral Philosophy is*, a autora analisa justamente a possibilidade de um acesso moral através da literatura e do modo como esta mostra a complexidade da vida na sua vivência. Trataremos aqui de ambos os textos intercambiavelmente com o objetivo de mostrar que esta abordagem do ensino da moralidade é aplicável à tarefa pedagógica da filosofia para o Wittgenstein do *Tractatus*.

Na verdade, como a ética não pode ser expressa por proposições legítimas da linguagem nem constituir-se como disciplina filosófica, qualquer coisa que possamos chamar de "filosofia moral" ou de "ética de Wittgenstein" deve estar dispersa nos meios mostráveis de ensino. Neste sentido, o que primeiro deve ser notado é o abandono da noção tradicional de "argumentação moral" em sentido racional. Uma história literária possui um apelo moral que não é estritamente acessível pela razão; Diamond fala deste apelo, inclusive, em termos de "coração", sendo a compreensão aí envolvida uma compreensão dada muito mais por "persuasão" ou por alargamento da imaginação como meio de "convencimento"<sup>82</sup>. Em termos wittgensteinianos isso significa tratar da ética sem a metafísica e sem todos os pressupostos que ela carrega consigo. Trata-se de viver a moralidade através da vivência da literatura; e nisso estão inclusas coisas como uma compreensão que ultrapassa a razão (e os meios disponíveis na linguagem para expressá-la), uma conversão do status do agente moral, uma ampliação das virtudes e uma atitude geral positiva de reconhecimento como uma "*resposta imaginativa ao mundo*" (DIAMOND 1995: p.296); ou o que nós poderíamos chamar de *aprendizado*.

---

<sup>82</sup> Claro que isso não precisa significar um emotivismo ou um apelo à sensibilidade no sentido de um sentimentalismo. "Persuasão do coração" poderia também significar uma "experiência estético-moral", por exemplo.

O modo como a literatura - e aqui falamos igualmente de prosa como de poesia - cumpre sua tarefa pedagógica não procura explicitar supostos "argumentos morais" de alguma forma embutidos na narrativa ou na poesia; uma tal consideração ainda supõe um preconceito metafísico, o qual valorizaria a literatura meramente como meio universal e transcultural de *aproximação* a conceitos de uma "Ética filosófica". A universalidade e acesso transcultural dos ensinamentos morais através da literatura não supõe qualquer tipo de conhecimento prévio da moralidade, mas está justamente na universalidade do reconhecimento que ocorre para além das razões dadas dentro de algum sistema moral "tradicional". Os contos de Tolstói, por exemplo, não carregam em si ensinamentos morais aplicáveis especificamente ao povo russo - e, mais, ao povo de determinada região russa - mas alcançam sua compreensão universalmente. E isso é assim porque estão envolvidas capacidades outras que a razão. Nas palavras de Diamond, o modo como a literatura ensina envolve o desenvolvimento das "*capacidades do coração, que são a base para a vida moral, ao aprofundar nossa vida emocional e nossa compreensão dela*"; ou, ainda, o objetivo moral da literatura é "*iluminar a compreensão e melhorar as afeições ao fornecer descrições que estimulam a imaginação e a sensibilidade moral*", além de este objetivo ser inseparável do prazer que a literatura proporciona, sendo este mesmo um elemento fundamental para o seu ensino (DIAMOND 1995: p.298-9)<sup>83</sup>. Trata-se, portanto, de um acesso amplo à moralidade, cujo apelo complexo e plural é um apelo que envolve a textura da vida como um todo. Neste sentido, muito mais do que a mera leitura a literatura nos exige uma certa posição, uma certa atitude; ou, novamente nas palavras de Diamond, a descrição da literatura "*(não apenas o que é descrito, mas a linguagem na qual é descrita), mostra uma atenção que nos faz engajar*" nela (DIAMOND 1995: p.300). Em última instância, então, é o próprio engajamento moral que é ensinado e exigido pela literatura, aquilo que nós vimos chamando todo o tempo de uma atitude diante da vida e do mundo, um modo de olhar para as coisas.

O que Diamond quer mostrar é que a moralidade não se confina ao domínio das tentativas filosóficas. Ou, talvez mais radicalmente e num sentido muito mais tractariano, que o ensino da moralidade alcança sua máxima eficácia apenas através dos domínios que não envolvem as argumentações racionais, mas que dependem de uma

---

<sup>83</sup> E aqui deve ser lembrado o que Wittgenstein ele mesmo diz no prefácio do *Tractatus* quanto ao objetivo para uma visão correta do mundo: "*Teria alcançado seu fim se desse prazer a alguém que o lesse e entendesse*" (Prefácio, p.131).

atenção e de um empenho da totalidade da vida humana: "(...) *eles tomam como a raiz da moralidade na natureza humana, uma capacidade de atenção às coisas imaginadas ou percebidas: o que eu penso que seria justo chamar de uma atenção amável e respeitável; (...) uma combinação de maravilhamento, medo e reverência (...)*" (DIAMOND 1995: p.306).

Na verdade, esta perspectiva da "filosofia moral" pela via literária é explicitamente relacionada pela autora ao método correto da filosofia atestado no aforismo 6.53 como parte da sua tarefa primeiramente negativa, tal como vimos mostrando até aqui: "(...) *um filósofo pode provocar o pensamento filosófico em seus leitores ao frustrar algumas de suas expectativas sobre um texto filosófico*" e isso, conforme Wittgenstein, seria tudo o que um filósofo poderia fazer (DIAMOND 1995: p.370). Diamond acrescenta que este tipo de método negativo deveria levar ao engajamento da técnica literária como meio de ensinamento moral<sup>84</sup>. A tarefa pedagógica da filosofia, portanto, diferentemente da "filosofia metafísica", deve possibilitar que o próprio engajamento na atividade literária leve a ver o mundo com outros olhos, livres da conceituação estreita e limitante dos textos "filosóficos", conceituação esta dada toda pronta tal como o conteúdo inescapável a ser pensado por uma "filosofia moral". Eis porque a atitude de aprender a ver corretamente, pelo meio de ensino da literatura, deve levar em conta tudo aquilo que compõe a textura da vida para além dos termos propriamente ditos "morais". Afinal, nas descrições literárias, nas histórias, nos contos de fadas, muito mais é dito do que o que concerne à "moral da história"; todos os detalhes são parte da tessitura, mesmo os aparentemente mais banais; e são os detalhes aliados ao conjunto que dão significação ao que é contado. É claro que tudo isso exige o abandono da moralidade tratada em termos de "filosofia moral", em termos de "disciplina ética", bem como exige o abandono da noção de que tudo o que compete a uma tarefa pedagógica - como quer que ela seja - diz respeito ao modo como *agimos*: "(...) *a significação moral das obras de literatura não é redutível à sua conexão, direta ou indireta, com a ação, mas também inclui o tipo de pensamento e imaginação que elas expressam e provocam*" (DIAMOND 1995: p.377).

Como dito acima, também a ética de virtudes aborda o ensinamento moral via literatura, aspecto que aparece fortemente, por exemplo, no texto de Alderman que

---

<sup>84</sup> Nossa concordância neste ponto não descarta a discordância acima referida sobre o modo pelo qual o próprio *Tractatus* cumpriria sua parte na tarefa pedagógica - no sentido de ser uma obra deliberadamente absurda.

vimos considerando acima: *"O uso universal de contar histórias como o veículo da educação moral, aumenta a plausibilidade deste apelo da narrativa como a forma mais apropriada de argumento moral"* (ALDERMAN 1997: p.158). Dentro da ética de virtudes, isso significa que a literatura deverá dar conta, essencialmente, de mostrar o indivíduo paradigmático através de suas ações e da descrição de seus traços de caráter. O ensino, em tal caso, é dado através deste "retrato narrativo", o qual serve de guia para a imitação daqueles que devem aprender a moralidade. Segundo Alderman, o apelo às histórias que contam como vivem e agem os indivíduos possuidores das virtudes e da sabedoria moral não é nem lógica nem historicamente incomum; e isso pode ser comprovado pela variedade de mitos, biografias, fábulas, feitos memoráveis, etc., que podem ser encontrados universalmente e que, independente das diferenças localizáveis, estabelecem um cerne aplicável a todos os paradigmas transculturalmente – tal como mostra aquela lista de traços fornecida acima. Todavia, quando Alderman está falando de narrativas ou de histórias contadas sobre grandes figuras, ele não está pensando na literatura nos mesmos termos de Diamond, por exemplo, mas em termos semelhantes àqueles dos exemplos fornecidos pelos estóicos quanto a uma história que se conta de alguém que é obviamente um paradigma - com o que o próprio contador da história seria um tal paradigma, além de "educador". Claro que este também ainda pode ser o caso na exibição dos agentes exemplares ou das atitudes exemplares que devem ser imitados; contudo, para o tipo de tarefa pedagógica requerida aqui, não são exatamente as obras "filosóficas" que devem contar as histórias. Haveria aí uma confusão entre os domínios, tractarianamente não interpenetráveis, como se vê na citação a seguir: *"Desenvolvimentos contemporâneos em filosofia e teoria literária enfatizam a importância da estrutura narrativa como uma forma de argumento moral"* (ALDERMAN 1997: p.158), a partir do que, o autor cita vários outros autores de cunho "filosófico" que seriam contadores de histórias.

A posição de Alderman, apesar de colocar a literatura - ou, antes, o contar histórias - como central para a questão do ensino da moralidade, é em pelo menos três aspectos mais limitada em relação à abordagem de Diamond como aplicada à tarefa pedagógica do *Tractatus*: em primeiro lugar, por atribuir à *filosofia* o uso da estrutura narrativa para fins de educação moral sem atentar para a literatura pura e simplesmente, para obras de educação moral que não têm pretensões filosóficas (o que não é o caso para a moral estóica, a qual, por isso, não seria um meio *literário* de ensino, mas um modo de exemplificar indivíduos e atitudes); em segundo lugar, por restringir o assunto

do que devam contar as histórias ao *caráter paradigmático* sem atentar para todas as demais nuances possíveis de uma narrativa dentro de sua complexa estrutura, nuances que podem ter as mesmas ou diversas funções pedagógicas - caso das obras realmente literárias tais como consideradas por Diamond<sup>85</sup>; dito de outra forma, esta sua concepção não amplia ou estende o exemplo da caracterização do indivíduo paradigmático para o domínio da sua vida como totalidade; em terceiro lugar, por tratar o contar histórias como um mero *veículo* da educação moral, como uma possibilidade de fazer caber na literatura algo que ainda é "argumento moral", sendo a narrativa a forma que ele assume; esta visão ainda parece presa a um critério que funciona meramente como substituto aos critérios das diferentes "filosofias morais" – tais como os princípios, por exemplo. O que a tarefa pedagógica ensina, contudo, não pode ser rastreado até algum "conteúdo" especificável; quer dizer, a literatura não deve poder ser analisada até o ponto de se encontrar em sua base um "argumento moral" sobre o qual toda a história se constrói; o que se aprende da literatura como meio positivo é muito mais (humano) do que isso: "*O que aprendemos da natureza humana não é a verdade ou a falsidade de nenhuma visão particular do repertório; antes, ler o romance nos ensina como pensar sobre natureza humana ao fazer-nos pensar sobre ela, em resposta a seu 'constante entrelaçamento' de perspectivas*"; ou, ainda, "*através da leitura do romance, podemos vir a reconhecer o abismo entre todos estes sistemas e a 'fluidéz' da experiência humana (...)*" (DIAMOND 1995: p.369).

É claro que a literatura como meio positivo de ensino pode ser considerada dentro do âmbito mais geral da "arte" e que sua consideração em separado é muito mais uma questão metodológica - tal como, em última instância, todas as distinções feitas dentro desta seção. Neste sentido, com algumas ressalvas postas a seguir, o modo como a arte cumpre sua tarefa pedagógica é semelhante ao modo como a literatura o faz; afinal, ambas são partes do domínio da mostrabilidade e a aprendizagem dada com elas é sempre não-teórica, é questão de vivência e de experiência ética.

Mas a compreensão e a visão correta alcançadas através das diferentes atividades artísticas - e sua contemplação, em sentido eminentemente schopenhaueriano - parece ser de forma mais evidente uma questão de "coração" ou de vivência mística do que o é para as palavras da literatura, pois aqui está envolvida a experiência genuinamente estética. Ou, dito de outra forma, é através da arte que fica mais claro pensarmos na

---

<sup>85</sup> E Martha Nussbaum, por exemplo, que é a autora com quem Diamond dialoga em seu texto.

tarefa pedagógica da filosofia como aquela que *mostra* o que deve ser aprendido, sendo as artes visuais especialmente responsáveis pela clareza desta compreensão: na contemplação de uma obra de arte vivemos a complexidade da visão *sub specie aeterni*, a qual é tudo o que dá sentido à própria existência da obra; nenhum outro apelo explicativo é capaz de abarcar este sentido. Tal como para o caso da literatura, a tentativa de explicação da arte, do belo, da sua própria experiência, cai em contra-senso; não deve haver nada parecido com uma disciplina filosófica chamada "Estética". A experiência estética é o que basta a si mesma.

Mas, o ponto importante desta experiência estética é que ela é também ética e que pode ser um dos meios de ensino para a tarefa positiva da filosofia. Claro que ela pode ocorrer no acesso a "obras" naturais não criadas pelo ser humano, como diante de belas paisagens da natureza ou de fenômenos extraordinários como tempestades, etc; mas este tipo de aprendizado é o que, por assim dizer, acontece sem o ensino. Aqueles para os quais este sentido ainda não se fez claro cumpre à tarefa da filosofia levar a vivê-lo, ao apontar para o que expressam sem as pretensões de verdade metafísica. No fundo, então, esta tarefa consiste em dizer: "Olhe! Veja por si mesmo!", sem qualquer acréscimo do conteúdo que deve aí ser visto. Aqui, a visão correta do mundo que se dá através da contemplação é tudo aquilo que já relatamos como sendo a experiência ético-mística na complexidade dos seus detalhes. Ou, no sentido daquela textura de vida, o que se aprende com a contemplação estética envolve uma atitude correta para com todas as suas tramas. É como se devêssemos dizer: "esta atitude diante da obra de arte é a atitude que se deve ter para com a totalidade da sua vida"<sup>86</sup>.

Claro que poderíamos fazer uma série de considerações a respeito das influências vienenses sobre o Wittgenstein do *Tractatus* como forma de esclarecer esta parte estética da tarefa pedagógica. Mas isto está mais do que posto pela obra *A Viena de Wittgenstein* - sobre o papel da arte na educação moral dos vienenses. Ademais, não se trata aqui de fazer relações deste tipo, mas de pensar na arte como um dos meios positivos de ensino para aqueles que ou já superaram as pseudo-proposições do *Tractatus* ou já superaram quaisquer outras ilusões metafísicas. O papel da arte é, por

---

<sup>86</sup> Dentro da ética de virtudes, Iris Murdoch é quem mais enfatiza a arte como meio de educação moral, especialmente no sentido de que a experiência estética pode mostrar claramente a gratuidade – “*pointlessness*” - absoluta da virtude, além de mostrar um modo de ver o mundo que supera a consideração egoísta de si mesmo ou dos seus problemas. Mas, não podemos adentrar sua discussão, ou teríamos que nos estender até a questão de se há um platonismo também presente na contemplação artística tal como no *Tractatus*, já que, para ela, esta contemplação é uma questão de "transcendência metafísica" (MURDOCH 1997: p.110).

consequente, o de mostrar a positividade da visão correta do mundo e não o esvaziamento que pareceria "resultar" daí; mostrar que a atitude contemplativa - desinteressada - é a atitude correta diante da própria vida, esta mesma, quase poderíamos dizer, encarada como uma obra de arte. A arte, assim, ao mostrar o *quê* do mundo na sua experiência estética mostra igualmente a sua indizibilidade e, com isso, leva a compreender que esta impossibilidade bem pouco importa<sup>87</sup>. Isso significa dizer que a arte *exige* uma certa atitude de contemplação para que seja corretamente *vista*; e o que a tarefa pedagógica da filosofia ensina, por este meio, é que a vida como um todo possui esta mesma exigência; neste sentido, o que ela deve ensinar é o desvio do olhar das "obras metafísicas" que nada dizem para as "obras de arte" que mostram o essencial.

Como indicado no título desta seção, resta-nos ainda falar dos juízos morais como meio de ensino para a tarefa positiva. Contudo, ainda que sejam igualmente parte do domínio da mostrabilidade, o modo como ensinam é algo diferente. Como vimos, eles só são permitidos - e, então, exigidos pela tarefa - até o ponto em que estejam livres da pretensão de sentido ou legitimidade das proposições da linguagem; eles devem ser expressões "conscientes" de sua falta de sentido.

Por um lado, os juízos morais podem funcionar como exemplos, ou seja, constituindo exemplificações do que deve ou não ser feito. Ao dizer algo como "você deveria comportar-se melhor", os juízos morais estariam exemplificando um modo de comportamento em oposição a outro. Isto poderia, inclusive, ser corroborado com a idoneidade do próprio proferidor em conformidade àquela coerência acima citada entre o caráter de um agente, suas ações e seus juízos; ou corroborado com a exemplificação conjunta de um indivíduo paradigmático a quem o juízo poderia ser aplicado: "você deveria comportar-se tal como 'fulano'"; "veja 'fulano', você deveria comportar-se da mesma maneira". Aqui, talvez o apelo volte novamente seu foco para o caráter paradigmático, sendo este mais do que os juízos sobre ele o verdadeiro exemplo. Mas esta mudança de foco não é de fato importante, primeiro devido à própria coerência e complexidade com que se dão necessariamente os exemplos em suas diferentes facetas; depois, porque o juízo moral tem, em sua expressão, a mesma função de fazer *ver* o "correto" que tem qualquer outro tipo de exemplo. Isso é assim especialmente devido à sua natureza de pseudo-proposição que nada diz, mas que é capaz de mostrar a moralidade ela mesma. Neste sentido, a expressão de juízos morais nada mais faz do

---

<sup>87</sup> Conferir, novamente, o prefácio do *Tractatus*: "(...) em mostrar como importa pouco resolver esses problemas". (Prefácio, p.133).

que tornar evidente algo que é intrínseco à vida humana, indo muito além da mera exemplificação de ações - "você deveria fazer isto, mas não aquilo" - para exemplificar atitudes e modos de viver, com o que o seu apelo é para a boa vontade de cada um: "Você deveria ter a boa vontade de ver isso e não aquilo". Dito desta forma, os imperativos relacionados aos meios positivos considerados são igualmente imperativos morais: "leia literatura, não filosofia!", "veja obras de arte, não leia filosofia!", "observe as pessoas felizes!", "viva feliz!". Até este ponto, os juízos morais funcionam como exemplos por apontarem ou exibirem a forma como as coisas devem ser realmente levadas em conta; o que eles ensinam é a direção do olhar que deve ser tomada para a visão correta do mundo - seja o olhar que recai apenas sobre o domínio das ações, seja o olhar que as abarca conjuntamente com o que as faz ser como são (ações felizes ou infelizes). Mas, os juízos não estabelecem com sua expressão nenhum tipo de argumentação moral nem quaisquer razões ou princípios; sua expressão não pode ser acompanhada de nenhum porquê - "você deve fazer isso, porque aquilo..." - se este porquê pretender fornecer um fundamento para o proferimento. Daí a diferença entre os *juízos morais* que são sem sentido e os *juízos éticos* – as supostas “leis éticas” - que são contra-sensos. Assim, em relação à pergunta de Wittgenstein no aforismo 6.422, - "*e daí, se eu não o fizer*" - enquanto referindo-se claramente às “leis éticas”, já sabemos qual seja a resposta. (Falaremos abaixo desta pergunta com referência aos juízos morais, buscando auxílio no que é dito na *Conferência*).

Agora, porém, cumpre completarmos esta consideração dos juízos morais como *exemplos*. Como tais, sendo imperativos que podem ser estendidos das ações até as atitudes, eles podem também adquirir um sentido próximo daquele dado com a moral estóica. As obras estóicas, igualmente tomadas como modo de exemplificação, têm muitas vezes a forma de juízos morais, seja em sua expressão aconselhadora seja como expressão mais forte, imperativa. Assim, os juízos morais podem constituir obras que têm uma função pedagógica explícita, como é o caso *Da Tranqüilidade da Alma*, juízos nem sempre destinados a um interlocutor específico ou que se destinam igualmente ao proferidor: "Observa *como cada um destes grandes homens suportou seu destino; (...) Glorifiquemos um herói digno de tanta glória e digamos: 'Ó bravo! Ó afortunado homem! (...)*" (SÊNECA 1980: p.211, XVI, 2; grifo meu). Aqui, os juízos morais não apenas são exemplos de ações e comportamentos específicos como são imperativos a respeito do modo correto de se viver e olhar para a vida. Além disso, a aproximação dos juízos morais com o modo como são usados pelo estoicismo em suas obras pode

significar para sua função mostrativa um caráter semelhante àquele da literatura em sentido mais geral: o de um chamamento à assunção da atitude correta, o de um engajamento que ultrapassa a ação e o comportamento e que se estende até a visão total do mundo. Assim, os juízos morais expressam imperativamente o modo *como se deve viver* - neste caso, uma vida de tranquilidade da alma. Eles exigem que se *decida* pela vida feliz. No fundo, mais do que um mero aconselhamento eles são evidências da vivência *necessária* da moralidade, que encerra um forte apelo à sua *obviedade*. E é claro que é esta mesma obviedade que é o critério para que se compreenda a expressão dos juízos dirigidos a um certo interlocutor, tanto em seu sentido mais amplo quanto para os juízos concernentes a ações particulares. Os juízos morais devem ser compreendidos e seguidos *obviamente*. O imperativo "viva feliz!" é a expressão que melhor representa esta necessidade e que é irrecusável sob qualquer ponto de vista, mas isto vale igualmente para todos os juízos morais. Mais ainda, é esta mesma obviedade que torna desnecessária qualquer exigência de sua fundamentação ética. Afinal, pensar na justificação de uma obviedade não é mais do que exigir um contra-senso e permanecer nas malhas da ilusão metafísica. Os juízos morais se mostram e mostram seu próprio critério e o motivo pelo qual são imediatamente compreendidos. Eis porque aquela pergunta do aforismo 6.422 não pode fazer sentido com referência aos juízos morais. E eis porque tudo o que se pode dizer em resposta a um comentário como "*eu sei que estou me comportando mal, mas eu não quero comportar-me melhor*" é o imperativo "*bem, você deve querer comportar-se melhor*". Isso é o que basta como "justificação": é óbvio, é evidente, e mostra o que deve ser querido muito mais do que apenas o que deve ser feito; isto significa que mostra a *atitude* correta: "você deve ter a boa vontade de comportar-se melhor". E diante da pergunta "*e daí, se eu não o fizer?*" a única resposta possível é dada, novamente, através de um juízo moral, de um mesmo imperativo. O apelo é feito à necessidade mesma da sua expressão.

Por fim, esta necessidade não diz respeito apenas ao modo como os juízos morais ensinam ao serem expressos, mas também ao modo como são *exigências* da tarefa pedagógica ela mesma: seja como exemplos singulares dirigidos a ações particulares, seja como exemplos de uma atitude mais ampla e complexa, os juízos morais *devem* ser expressos de acordo com as circunstâncias correspondentes onde este for o caso. É parte da tarefa positiva da filosofia que tais juízos possam mostrar a direção correta do olhar, a atitude correta a ser assumida. Por isso, como é posto na *Conferência*, à expressão "*eu sei que estou me comportando mal, mas eu não quero comportar-me melhor*" não se

pode simplesmente dizer, como se este fosse um juízo de valor relativo, - ou uma proposição factual - "*ah, então, tudo bem*". Porque aquela expressão diz respeito ao sujeito volitivo e ao modo como ele encara o mundo e a vida. É, portanto, uma expressão de infelicidade. Os juízos morais devem, então, levar ao seu oposto, à expressão da atitude feliz, do querer comportar-se melhor. A convivência em relação à infelicidade que se manifesta em tais expressões ou em ações é ela mesma um sintoma de má vontade. Assim, desde a própria visão correta do mundo, aquele que ensina não deve permitir-se qualquer tipo de omissão em relação ao que ainda se mostra *infelizmente*. Pelo contrário, é obrigatório que uma concordância como "*ah, então, tudo bem*" jamais seja expressa diante de um "ato da vontade". Os juízos morais, neste sentido, são os meios positivos de ensino que devem ser usados necessariamente nas ocasiões propícias. Mesmo que o único imperativo que ainda seja preciso dirigir ao "aprendiz" seja "viva feliz!".

Na verdade, todos os meios positivos de ensino são mutuamente intercambiáveis e, como já sugerido, os juízos morais não aparecem sozinhos - como também não as ações exemplares. Neste sentido, nenhum dos meios deve permitir a omissão da sua necessidade: a tarefa pedagógica da filosofia é obrigatória desde a compreensão que é aprendida ela mesma como positiva ao fim da sua parte negativa. Ou seja, a tarefa pedagógica é a tarefa essencial que é *exigida* da tarefa da filosofia: é obrigatório que se ensine.

## Considerações Finais

As conclusões deste trabalho são, em grande medida, aquelas conclusões positivas que aparecem ao longo de todo o texto. Elas dizem respeito, portanto, a um sentido amplo que o é da própria vida, um sentido que é dado por sua vivência muito mais do que por concepções pontuais dizíveis e justificáveis. Em concordância com o espírito do *Tractatus*, este sentido deveria ser dado com a plenitude de um silêncio ou com a sua vivência em uma contemplação artística, uma leitura poética ou uma oração de agradecimento.

Mas, isso, não porque a graça tenha sido recebida de forma inesperada senão por ter sido alcançada através dos próprios passos, através da assunção de uma atitude ela mesma plena de sentido, sendo esta a culminação da tarefa da filosofia tal como pensada a partir do *Tractatus*.

Que esta vivência do sentido não seja meramente uma “graça do destino” pode ser percebido com a evidência do esforço demandado, bem como da constante vigilância exigida sobre a própria boa vontade a seu respeito. Ou seja, há que se passar por ambas as etapas da tarefa para se chegar aí: da etapa negativa de dissolução para a etapa positiva da vivência até chegar a ver o mundo corretamente. E é porque esta visão correta é a visão também *moralmente* correta que a tarefa da filosofia pode ser caracterizada como *ética*. O fim do *Tractatus* é um fim ético desde o início: a visão correta do mundo e da vida é a visão do feliz, é a visão da tranquilidade da alma. E é porque a vida feliz é a única rigorosamente correta a ser vivida que a tarefa da filosofia pode ser caracterizada como *pedagógica*. A finalidade ética engendra a responsabilidade pelo ensino da visão e da vida corretas para além do próprio aprendizado. E não é o caso de que esta responsabilidade seja tomada como uma espécie de fardo; pelo contrário, a boa vontade para com a própria felicidade é exatamente a mesma boa vontade para com a felicidade alheia. A obrigatoriedade da tarefa pedagógica é a obrigatoriedade da vivência do sentido da vida, algo que só pode ser plenamente experienciado se o for como uma virtude, a qual não pode ser egoísta sob pena de não ser virtude – e, portanto, sob pena de não ser felicidade. O *Tractatus* mostra este valor estóico da sua finalidade tanto para a obra ela mesma quanto para a atividade filosófica que deve advir daí por diante: com a resolução dos supostos

problemas metafísicos, através da sua dissolução, o valor do seu trabalho – da sua tarefa – consiste “*em mostrar como importa pouco resolver esses problemas*” (Prefácio, 133).

Dados estes traços, dadas as características da ética como uma questão de vivência e não como questão teórica, a tarefa ético-pedagógica da filosofia não só é possível dentro do *Tractatus* como é imprescindível: ela é a escolha moralmente correta diante da infelicidade e da lamentação infundável de todos aqueles que ainda vêm e vivem como “filósofos metafísicos”; esta infelicidade *deve* ser calada; e só uma pura atividade terapêutica é capaz de levar à sanidade necessária para a vivência da vida que se havia esquecido de viver, na complexidade de todos os seus fios e na plenitude da sua tessitura.

## Bibliografia

### **Bibliografia básica:**

WITTGENSTEIN, L. Werkausgabe Band 1. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

WITTGENSTEIN, L. Werkausgabe Band 8. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.

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

WITTGENSTEIN, L. *Lecture on Ethics*. In\_: RAILTON, P. *Moral Discourse & Practice*. New York / Oxford : Oxford University Press, 1997. p.201-225.

### **Bibliografia geral:**

ALDERMAN, H. *By Virtue of a Virtue*. In\_: STATMAN, D. *Virtue Ethics. A Critical Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

ANSCOMBE, G.E.M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967.

ANSCOMBE, G.E.M. *Modern Moral Philosophy*. In\_: CRISP, R. & Slote, M. (eds.). *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

COSTA, C.F. *Filosofia Analítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

CRARY, A. & Rupert, R (eds.). *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.

CRISP, R. & Slote, M. (eds.). *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem*. Uma introdução ao *Tractatus de Wittgenstein* (2ed). São Leopoldo/Florianópolis: Edunisinos/Udufsc, 1995.

DALL'AGNOL, D. *What we cannot say, we can and must speak about*. Papers of 27<sup>th</sup> International Wittgenstein Symposium. Kirchberg am Wechsel: 2004, p.89-91.

DIAMOND, C. *Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus*. In\_: CRARY, A. & Rupert, R (eds.). *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.

DIAMOND, C. *The realistic spirit*. Wittgenstein, philosophy and the mind. Cambridge: The mit press, 1991.

ESPINOSA, B. *Ética*. Sao Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

- FREGE, G. *Os Fundamentos da Aritmética*. In\_: PEIRCE, C. S.; FREGE, G. *Escritos coligidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)
- FREGE, G. *Sobre o Sentido e a Referência*. In\_: *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
- GLOCK, H-J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- HACKER, P.M.S. *Insight and Illusion*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- HURSTHOUSE, R. *Virtue Theory and Abortion*. In\_: CRISP, R. & Slote, M. (eds.). *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- JANIK, A. & Toulmin, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1983.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. (2ed.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1989.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- LOOBUYCK, P. *Wittgenstein and the shift from noncognitivism to cognitivism in ethics*. In\_: *Methaphilosophy*, vol.36, n.3, April 2005. p. 381-399.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. In\_: “*Antologia de textos*”. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- MONK, R. *Ludwig Wittgenstein. The duty of genius*. New York / London. Penguin Books, 1990.
- MURDOCH, I. *The sovereignty of good over other concepts*. In\_: CRISP, R. & Slote, M. (eds.). *Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999. (Os Pensadores).
- PEARS, D. *As Idéias de Wittgenstein*. São Paulo: Cultrix, 1973.
- PESSANHA, J.A.M. *Vida e Obra*. In\_: “*Antologia de textos*”. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
- PINTO, P.R.M. *Iniciação ao Silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998.
- PINTO, P.R.M. *Sobre a Natureza da Filosofia: Wittgenstein e o Pirronismo*. In\_: *Kriterion*, v.36, n.92, p.40-59, 1996.
- RUSSELL, B. *Da Denotação*. In\_: *Ensaio Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- SAINT-EXUPÉRY, A. *Piloto de guerra*. Rio de Janeiro: José Olympo Editora, 1983.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SÊNECA, L.A. *Consolação a minha mãe Hélvia; Da tranqüilidade da alma; Medéia; Apocoloquintose do divino Cláudio*. In\_: “*Antologia de textos*”. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

SIMPSON, T.M. *Linguagem, realidade, significado*. São Paulo: Francisco Alves, 1976.

SMITH, P.J. *Wittgenstein e o Pirronismo: Sobre a Natureza da Filosofia*. In\_: *Analytica*, v.1, n.1, p.153-186, 1994.

STATMAN, D. *Virtue Ethics. A Critical Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus*. A critical exposition of its main lines of thought. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

TOLSTOI, L. *Ana Karênina*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1971. (O imortais da literatura universal).

WATSON, G. *On the primacy of character*. In\_: STATMAN, D. *Virtue Ethics. A Critical Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.