

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO E DOUTORADO
EM FILOSOFIA**

ALEXANDRE RIBEIRO MARTINS

**UMA INCURSÃO SOBRE O TEMA DA VONTADE
EM LUDWIG WITTGENSTEIN**

**CURITIBA
2012**

ALEXANDRE RIBEIRO MARTINS

**UMA INCURSÃO SOBRE O TEMA DA VONTADE
EM LUDWIG WITTGENSTEIN**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação Mestrado e Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bortolo Valle

**CURITIBA
2012**

AGRADECIMENTOS

Ao meu professor orientador Dr. Bortolo Valle que com seus conhecimentos, atenção, amizade e muita paciência, possibilitou a realização deste trabalho.

Aos professores Dr. Horácio Lújan Martinez e Dr. Kleber Candiotto com valiosas contribuições e sugestões.

Estendo meus agradecimentos aos meus pais, Elirberto e Elvira, a minha irmã, Elizabeth e a sua família, além dos meus amigos mais próximos.

*A pedra.
O distraído, nela tropeçou;
o bruto a usou como projétil,
o empreendedor, usando-a construiu
o campônio, cansado da lida,
dela fez assento.
Para os meninos foi brinquedo,
Drummond a poetizou,
Davi matou Golias...
Por fim;
o artista concebeu a mais bela escultura.
Em todos os casos,
a diferença não era a pedra.
Mas o homem.*

Antonio Pereira. Essência, 1999

RESUMO

O objeto de nossa pesquisa parte do seguinte problema: “em que situação se encontra realmente a vontade humana? Eu quero referir, sobretudo, a “vontade” como suporte do bem e do mal”. Para resolver este problema - que se mostra registrado no dia 21 de julho de 1916 no *Diário Filosófico* - tomamos como chave de leitura os *Diários de Guerra*, escritos entre 22 de agosto de 1914 a 10 de janeiro de 1917. Para examinarmos qual seria a compreensão de Wittgenstein sobre a situação da vontade humana, buscamos distingui-la do sentido usual do termo, para afirmá-la como um problema filosófico que se manifesta a partir da ética e da lógica. Para explorá-la, tomamos por referência alguns elementos do pensamento de Schopenhauer e de Tolstói. Após mapearmos a questão da vontade nos escritos de Wittgenstein como suporte do bem e do mal, portanto, ética, buscamos entender a relação desta vontade com o mundo, o que nos implica pensar no problema do princípio de causalidade e na conexão da ética com o mundo, capaz de diferenciar o mundo do homem feliz do mundo do homem infeliz. Para tanto, recorreremos ao sujeito e a potência de sua vontade capaz de alterar os limites do mundo, ou seja, o seu próprio mundo e, a partir disto, buscamos perceber como este microcosmo se configura como um mundo feliz. Este mundo feliz se manifesta de modo intemporal, constituindo uma experiência mística de supramundo, para além de seus limites, resultando na contemplação serena.

Palavras-chave: Vontade, Mundo, Ética, Wittgenstein.

ABSTRACT

The object of our research focuses on the following issue: "What really is the *situation of the human will*? We mean especially the "will" as a support of good and evil". To solve this problem - which is mentioned in the *Notebooks* on July 21st, 1916 - we take as a key to reading the *War Diaries*, written between August 22nd, 1914 and January 10th, 1917. To examine what would be the understanding of Wittgenstein on the situation of human will, we seek to distinguish it from the usual sense, to affirm it as a philosophical problem that manifests itself from ethics and logic. To explore it, we take as reference some elements of the thought of Schopenhauer and Tolstoy. After characterizing the will in the writings of Wittgenstein in support of good and evil, therefore, ethics, we seek to understand the relationship of this ease with the world, what we think of the problem implies the principle of causality and ethics in connection with the world, able to differentiate the world of the happy man in the world unhappy man. To achieve this end, we turn to the subject and the power of his will can change the boundaries of the world, i.e., its own world, and from this, we see how this is configured as a microcosm of the world happy. This happy world manifests so timeless, constituting a mystical experience of supraworld beyond its limits, resulting in quiet contemplation.

Keywords: Will, World, Ethics, Wittgenstein.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. A QUESTÃO DA VONTADE HUMANA NA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN	10
1.1. SCHOPENHAUER NOS ESCRITOS DE WITTGENSTEIN	17
1.2. TOLSTOÏ NOS ESCRITOS DE WITTGENSTEIN	28
2. A VONTADE COMO SUPORTE DO BEM E DO MAL	38
2.1. A VONTADE COMO ÉTICA/ESTÉTICA E O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE	46
2.2. A ÉTICA A PARTIR DA RELAÇÃO VONTADE E MUNDO.....	55
3. A RELAÇÃO DO SUJEITO VOLITIVO COM O MUNDO E A LINGUAGEM	66
3.1 O MUNDO DO HOMEM FELIZ E O MUNDO DO HOMEM INFELIZ	74
3.2 O MÍSTICO	82
CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	96

INTRODUÇÃO

Em que situação se encontra realmente a vontade humana? Eu quero referir, sobretudo, a “vontade” como suporte do bem e do mal.

Wittgenstein

Esta pesquisa se volta para o pensamento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e toma como objeto de reflexão o tema da vontade. A análise da situação que se encontra a vontade humana terá como ponto de referência os escritos da juventude do filósofo, aos quais consta de considerável importância para nossa reflexão os “*Diários de Guerra*”, redigidos entre 22 de agosto de 1914 a 10 de janeiro de 1917. Tomando como chave de leitura estes *Diários*, analisaremos a questão da vontade recorrendo *como suporte*, em alguns momentos a outras obras de Wittgenstein, como o *Tractatus Logico-Philosophicus* e a *Conferência sobre ética de 1929*.

A problemática que permeará esta reflexão tem por propósito discutir a natureza da vontade humana em Wittgenstein a partir do registro do dia 21 de julho de 1916: “em que situação se encontra realmente a vontade humana? Eu quero referir, sobretudo, a “vontade” como suporte do bem e do mal”¹. Para tanto, partiremos do pressuposto que, na interrogação, o filósofo austríaco não utilizou nenhum destaque específico ao termo vontade, diferentemente do que fez ao referir-se a “vontade” como suporte do bem e do mal. Embora seja uma sinalização bastante simples, procuraremos investigar em que consiste a “vontade” filosófica em relação a outras graduações de sua aplicação.

Além da sinalização do termo, buscaremos encontrar nos registros de Wittgenstein outros elementos que nos permitirão compreender a vontade como um problema filosófico. Para tanto, refletir-se-á sobre três diferentes aplicações da vontade: a do sentido do senso comum, a vontade somente pelo viés ético e/ou fenomênico e, finalmente a filosófica. Para tratar da situação em que se encontra a vontade em Wittgenstein, esta pesquisa se estrutura em três partes.

O primeiro capítulo buscará situar, na filosofia de Wittgenstein, a questão da vontade como um problema filosófico. Diferentemente do caminho que, segundo

¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diário Filosófico* – Edición. MUÑOZ, Jacobo, REGUERA, Isidoro. Barcelona: Editorial Ariel, s.a., 1982. 21.7.16.

Dihle², seguiu a tradição filosófica ocidental, representada pelo discurso cartesiano, ao discutir a vontade como um problema ético fundamentado no domínio sobre si mesmo, Wittgenstein apresentou um elemento singular de análise, na aproximação entre a lógica e a ética. Para tanto, será abordada a vontade a partir desta aproximação, tomando por referência o registro do dia 11 de junho de 1916, quando o filósofo “muda” o rumo de suas reflexões acerca dos fundamentos da lógica para questionar-se sobre Deus e a finalidade da vida. Embora estas não sejam questões propriamente lógicas, a mediação de suas implicações se apresentará como uma “condição lógica de mundo”, expressa ao lado da ética.

Os escritos da juventude de Wittgenstein resultam da influência de alguns pensadores e, nesta pesquisa, optaremos por analisar as contribuições para a questão do estatuto da vontade a partir de dois deles: Schopenhauer e Tolstoï.

Em Schopenhauer, serão abordados alguns aspectos filosóficos, sobretudo, da obra *O mundo como vontade e representação*, que embasa o conceito de vontade e de mundo enquanto representação, em contraponto a alguns registros de Wittgenstein. Neste sentido, veremos que a vontade é fundamentalmente vontade de vida, e que o mundo é a própria vontade tornada representação.

Tomando por referência o binômio vontade/mundo e acrescentando como elemento fundamental de reflexão a vontade de Deus, Tolstoï, na obra *Resumo do Evangelho*, possibilita compreender alguns aspectos do estatuto da vontade de Wittgenstein, no que diz respeito à (im)potência da vontade perante o mundo como conformidade com a vontade de Deus.

O segundo capítulo será uma reflexão sobre a vontade como suporte do bem e do mal, perpassando pelo movimento da vontade humana na sua permanente relação com o mundo. Para tanto, será necessário compreender a qual sentido Wittgenstein se refere ao entendimento deste bem e mal e sua relação com o mundo. Os valores de bem e mal não fazem parte do mundo, mas do sujeito que os suporta e, por isto, direcionaremos-nos para a questão da vontade como ética/estética e o princípio de causalidade.

Ao refletir sobre o princípio de causalidade, observar-se-á que, nos registros dos *Diários*, Wittgenstein aponta para impossibilidade de se efetivar, de fato, um ato voluntário, pois entre a ação e a volição não existe nexos causal. A justificativa desta

² DIHLE, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley/California: The University of California Press, 1982, p.31.

impossibilidade causal encontrará maior inteligibilidade na medida em que será abordada a vontade como a própria ação. Neste sentido, a diferença de um ato planejado do ato não planejado se estabelece por um princípio de ordem somente psicológica. Para tanto, serão refletidos dois aspectos: o primeiro acerca da impossibilidade de uma causa gerar um efeito, e o segundo, que as coisas não têm valor, senão, no sujeito volitivo.

Se não existe relação causal entre o ato planejado e a sua realização, nem valores no mundo que não sejam atribuídos pelo sujeito, tentaremos examinar o sentido que Wittgenstein compreende a conexão da ética com o mundo. Procuraremos, para tanto, entender em que se diferencia o mundo do homem feliz do do infeliz.

Finalmente, no último capítulo, buscaremos entender como o sujeito volitivo interfere na construção deste mundo feliz ou infeliz, uma vez que, embora a situação em que se encontra a vontade humana seja de impotência perante o mundo factual, não o é perante seus limites e, por isto, pode mudá-lo na medida em que muda a si próprio, ou seja, seu microcosmo.

Conforme verificaremos, esta vontade capaz de tornar o microcosmo em feliz e harmonioso se manifesta como um ânimo interior, conotando a postura ativa do sujeito em equilibrar-se perante três elementos: o espírito, Deus e o trabalho. Deste equilíbrio e do mundo feliz surge, em última instância, o místico, prefigurando a experiência daquele que está para além dos limites, para aquilo que não pode ser dito e, por isto, mostra-se.

1. A QUESTÃO DA VONTADE HUMANA NA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN

*Meu trabalho tem se estendido dos fundamentos da
lógica para a essência do mundo*

Wittgenstein

Quando iniciou a reflexão sobre a situação da vontade humana, Wittgenstein estava imerso em plena Primeira Guerra Mundial, em meados de 1916, no regimento de artilharia russa do sétimo exército aliado austríaco, ao extremo sul da frente oriental, fazendo fronteira com a Romênia.³ Referindo-se a este contexto, Monk afirma que além dos sentimentos patrióticos, os motivos que levaram Wittgenstein a alistar-se no exército eram mais complexos do que o simples desejo de defender seu país. A própria irmã de Wittgenstein, Hermine, achava que tinha a ver com “um desejo intenso de assumir algo difícil e fazer mais do que trabalho puramente intelectual”⁴ – associado ao desejo de tornar-se uma pessoa diferente.

Nesta empreitada, apesar dos perigos constantes de morte⁵, Wittgenstein registrou seus pensamentos filosóficos. Deles, surgiu o clássico *Tractatus Logico-Philosophicus*⁶ e, de seus diários, posteriormente editados, o que conhecemos como *Diários Filosóficos* e *Diários Secretos*⁷. Estes *Diários* constituem a fonte principal de pesquisa deste trabalho, que recorre às suas reflexões filosóficas e aos seus escritos “secretos” que, segundo Margutti Pinto, “revelam o drama existencial de um homem solitário que busca o sentido da vida no perigo da frente de batalha”.⁸

Inspirado na peça que assistira em meados de 1914, *Die Kreuzelscheiber*, cuja mensagem direcionava-se ao fato de que indiferentemente do que sucedesse “externamente”, nada poderia acontecer a *ele*, ao seu eu mais profundamente interior⁹, no dia 16 de julho de 1916, Wittgenstein registra em seu *Diário Secreto* que

³ MONK, Ray. *Wittgenstein, o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 134.

⁴ Id. Ibid., p.111.

⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diários Secretos* – Edición. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008, 29.3.26.

⁶ Para realização desta pesquisa, utilizaremos a versão do *Tractatus Logico-Philosophicus* de WITTGENSTEIN, Ludwig. Traduzido por SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. São Paulo: Ed. USP, 2008.

⁷ Utilizaremos a versão em espanhol de ambas as obras: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diários Secretos* – Edición. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008; WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Trad. ALONSO, Juan David Mateu. Madrid: Editorial Sintesis, 2009.

⁸ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao Silêncio* – Análise do Tractatus de Wittgenstein. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 47.

⁹ MONK, Ray. op. cit., p. 115.

“é terrivelmente difícil não perder-se a si mesmo”.¹⁰ A guerra gerava-lhe um duplo conflito, pois, se de um lado se sentia atribulado pelo contexto considerado por ele mesmo como um tempo terrível¹¹, de outro, estava lutando para encontrar-se como filósofo em seu eu profundo. Cinco dias depois deste registro, Wittgenstein elaborou uma pergunta de considerável teor filosófico, que servirá de base para esta pesquisa, ao questionar-se: “que espécie de situação realmente tem a vontade humana? Eu quero referir, sobretudo, à ‘vontade’ como suporte do bem e do mal”.¹² É aqui que aparece explicitamente pela primeira vez em Wittgenstein a preocupação filosófica em discutir a vontade humana, já que a maior parte de sua obra magna, o *Tractatus* e seus *Diários*, tratam de questões de lógica.

A situação que se encontra a vontade humana, como boa parte da tradição filosófica entende¹³, pressupõe que o termo *vontade*, do grego *αὐταρχία*, composto de *αὐτός* “si mesmo” e *ἄρχω* “comandar”, isto é, “comandar a si mesmo”, pertence ao campo exclusivo da ética, perpassando pelo poder sobre si mesmo. Logo, quando Wittgenstein se dispõe a refletir sobre a natureza da vontade humana, em uma primeira instância, a ética também é o enfoque principal de sua abordagem, uma vez que na própria pergunta geradora da reflexão sobre a situação da vontade encontramos a associação entre vontade como *suporte* do bem e do mal, ou seja, de valores éticos.

Esta aproximação conceitual entre vontade e ética também se manifestou no registro do dia 21 de julho de 1916, ao referir-se a um ser humano, cuja vontade o impelisse a movimentar-se, mas se visse impossibilitado de assim o fazê-lo, também ele seria, “em sentido ético, portador de uma vontade”.¹⁴ Logo, a ética ganha um *sentido* próprio enquanto se efetiva no sujeito de vontade, de tal forma que só existe ética porque existe a vontade que se manifesta enquanto um suporte valorativo no sujeito. Isto se evidencia na medida em que o filósofo afirmou: “no mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – se houvesse, não teria nenhum valor”¹⁵, reafirmando o sujeito de vontade como portador de sentido de valoração das coisas no mundo.

¹⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diários*. op. cit., 16.7.16.

¹¹ Id *Ibid.*, 16.7.16.

¹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

¹³ DIHLE, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley/California: The University of California Press, 1982, p.31.

¹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

¹⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.41.

É por isto que não tem sentido acreditar que o mundo é bom ou ruim, senão no sujeito que atribui um ou outro valor, resultando essencialmente em um sujeito de “*vontade-valorada*”, pois é na vontade que se encontram as atribuições de valor no mundo. Para expressar o sujeito portador desta vontade, Wittgenstein se baseou em uma distinção entre o “sujeito pensante”, ilusório, e um eu metafísico, que não só é o sujeito inefável da experiência, como também é o “sujeito volitivo”.¹⁶ É por isto que “o sujeito de representação é, sem dúvida, mera ilusão. Contudo, o sujeito volitivo existe”.¹⁷

Referindo-se a este sujeito, portador de uma “*vontade-valorada*”, Wittgenstein afirmou que “bem e mal só irrompem em virtude do sujeito”.¹⁸ A união entre ambos os termos se justifica na constatação de que não seria possível desvincular a vontade de um sujeito, e como desdobramento disto, o fato de que a vontade é o suporte de bem e de mal¹⁹, portanto, de valor. No entanto, Wittgenstein inovou ao ampliar a discussão sobre a situação da vontade humana, até então embasada no sujeito de “*vontade-valorada*” – ético – para algo que constituirá, a nosso ver, um discurso singular, enfocando a lógica como fator elementar na construção de sua reflexão sobre a questão da vontade humana.

A lógica se manifesta no sujeito de “*vontade-valorada*” na medida em que ele interage no mundo, pois, no dizer do filósofo, “a lógica não é uma teoria, mas uma imagem mediadora do mundo”.²⁰ Logo, se a valoração do mundo está na vontade do sujeito, é por meio da lógica que ela se manifesta no mundo. A construção deste discurso referente à “*vontade-valorada*” – ética – e a lógica, inerentes ao sujeito, tem seus primeiros registros no dia 11 de junho de 1916, quando o filósofo mudou o rumo de suas reflexões acerca dos fundamentos da lógica, dando espaço para pergunta: “o que eu sei sobre Deus e a finalidade da vida?”²¹, e na sequência, lista uma série de considerações:

Que o mundo existe.
Que estou situado nele como meu olho em seu campo visual.

¹⁶ GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Dicionários filosóficos. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 379.

¹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 5.8.16.

¹⁸ Id. Ibid., 1.8.16.

¹⁹ Id. Ibid., 21.7.16.

²⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.124.

²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 11.6.16.

Que algo acerca dele é problemático, o que chamamos seu significado.
 Que esse significado não está no mundo, mas fora dele.
 Que a vida é o mundo.
 Que a minha vontade penetra o mundo.
 Que minha vontade é boa ou má.
 Portanto, que bem e mal estão de alguma forma ligados ao significado do mundo.
 O significado da vida, isto é, o significado do mundo, nós chamamos Deus.
 E associamos a isso a comparação de Deus a um pai.
 Orar é pensar sobre o significado da vida.
 Não posso moldar os eventos do mundo à minha vontade: sou completamente impotente.
 Só posso tornar-me independente do mundo – e assim em certo sentido dominá-lo – renunciando a qualquer influência sobre os eventos.²²

Ao indagar-se sobre questões que fogem do âmbito direto da lógica, no entanto, sendo mediado por ela, Wittgenstein posicionou seu discurso fundindo ética e lógica ao referir-se à vontade humana. Na afirmação de que o significado do mundo existente não está nele mesmo, mas no sujeito de vontade – ético – na medida que penetra o mundo, a lógica, condição para esta mediação, também se manifesta na vontade. O sujeito de outrora, de “*vontade-valorada*” agora é um sujeito de “*ética-lógica*”. Monk afirma que, a partir destas considerações,

é como se o pessoal e o filosófico houvessem se fundido; ética e lógica – os dois aspectos do “dever para consigo mesmo” – haviam por fim se unido, não apenas como dois aspectos do mesmo empenho pessoal, mas como duas partes de um mesmo trabalho filosófico.²³

Esta fusão conceitual transparece no *Tractatus* na afirmativa de que “os limites de minha linguagem significam os limites do meu mundo. A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites”.²⁴ Ao reportar-se à lógica como aquela que preenche o mundo, levando em consideração que “o *eu* entra no mundo pelo fato de que o mundo é *meu* mundo”²⁵, o *eu* volitivo também é preenchido pela lógica. Também Margutti Pinto constata esta fusão, ao afirmar que:

Eticamente reprimido, ele pôde então redimir-se também do ponto de vista lógico. Isso equivale a dizer que seu pensamento, a princípio

²² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 11.6.16.

²³ MONK, Ray. op. cit., p. 137.

²⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 5.61.

²⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 12.8.16.

dividido, parece ter evoluído no sentido de uma experiência mística de caráter unificador, em que as questões lógicas e éticas foram finalmente articuladas.²⁶

Confirmando esta aproximação conceitual, em meio a um tiroteio, desejando arduamente continuar vivo²⁷, no dia 24 de julho de 1916, percebemos mais uma vez, nos escritos de Wittgenstein, sua postura *ética-lógica* ao afirmar que “a ética não trata do mundo. A ética é uma condição do mundo, como a lógica”.²⁸ Diante desta *condição de mundo*, “é preciso enxergar a linguagem como um todo para compreender a forma lógica, também para compreender a ética é preciso enxergar o mundo como um todo”.²⁹ É neste sentido que, no dia 2 de agosto de 1916, escreveu: “meu trabalho tem se estendido dos fundamentos da lógica para a essência do mundo”.³⁰ Mais uma vez, percebemos aqui a lógica como mediadora do mundo, manifestado enquanto representação, presente no sujeito volitivo - ético.

Ao fazer referência à vontade, encontramos em Wittgenstein uma considerável preocupação em conotar diferentes graduações para refletir sobre sua situação, distinguindo-a em suas diversas aplicações, perpassando desde o senso comum, expresso como sentido usual do termo, até a aplicação filosófica – *ética-lógica*. Neste processo de compreensão de significado de aplicação do termo vontade, presente ao longo dos escritos do filósofo, distinguimos três possíveis condições: a vontade no sentido usual do termo, a vontade somente pelo viés ético e/ou fenomênico e, finalmente, a vontade filosófica.

Ao tratar a vontade a partir do que Themudo considera como “sentido ordinário do termo”³¹, Wittgenstein referiu-se não só ao significado do senso comum atribuído ao termo, como também a uma superficialidade inicial de aplicação da própria palavra. É por isto que, ao interrogar-se sobre “que situação se encontra realmente a vontade humana?”³², não encontramos nenhuma sinalização específica no termo “vontade”. Contudo, na sequência, ao afirmar que “(...) eu quero referir, sobretudo, a ‘vontade’ como suporte do bem e do mal”³³, encontramos uma outra

²⁶ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 49.

²⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 24.7.16.

²⁸ Id. *Ibid.*, 24.7.16.

²⁹ MONK, Ray. op. cit., pp. 138-139.

³⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 2.8.16.

³¹ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 143.

³² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

³³ Id. *Ibid.*, 21.7.16.

situação em que a “vontade” é aplicada para além do sentido usual e, por isto, destacada com aspas. Apesar de ser um gesto bastante simples, cabe-nos o entendimento de que Wittgenstein lidou com uma palavra que não abrange o significado pleno de sua ideia e, para tanto, a sinalização lhe pareceu a melhor solução³⁴.

Themudo, ao referir-se aos tratamentos diferentes do termo, conclui que:

- o registro da palavra sem qualquer sinal particular de ênfase, significa a vontade humana em geral;
- a palavra colocada entre parêntesis [ou aspas], que corresponde a uma particularização do termo, respeitante ao sentido ético da vontade;
- a palavra escrita em itálico, em referência ao “sentido ordinário do termo”.³⁵

Corroborando esta diferenciação, no dia 21 de julho de 1916, Wittgenstein questionou se “há, então, uma diferença de princípio entre esta vontade e aquela que põe em movimento o corpo humano?”³⁶, pressupondo que existe uma diferenciação entre a vontade no sentido ordinário em relação a outras possibilidades de significado específico. Ao testemunhar esta primeira intenção, a do sentido ordinário do termo, encontram-se expressões como: “(...) geralmente admite-se...”³⁷, “(...) no sentido popular da expressão”³⁸, “(...) no sentido ordinário do termo”³⁹, “(...) segundo as concepções comuns”⁴⁰. Estas diversas passagens indicam a preocupação em conotar a diferença entre aquilo que seria o sentido usual e o filosófico⁴¹.

Outra possibilidade de atribuição de significado da vontade se estabelece ao relacioná-la unicamente à ética, sem a mediação lógica, da qual Wittgenstein afirmou que “não se pode falar”⁴², enquanto a vontade como fenômeno é interesse da psicologia.⁴³ O fato de não se poder falar nada sobre a vontade como portadora única do que é ético relaciona-se ao que o próprio filósofo considerava como ética, pois “é claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental”.⁴⁴ A

³⁴ THEMUDO. Marina Ramos. op. cit., p. 145.

³⁵ Id. Ibid., p. 143.

³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

³⁷ Id. Ibid., 29.7.16.

³⁸ Id. Ibid., 4.11.16.

³⁹ Id. Ibid., 21.7.16.

⁴⁰ Id. Ibid., 29.7.16.

⁴¹ THEMUDO. Marina Ramos. op. cit., p. 145.

⁴² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.423.

⁴³ Id. Ibid., 6.423.

⁴⁴ Id. Ibid., 6.412.

inefabilidade da ética transcendental acaba, em última instância, configurando a base do *Tractatus*, conforme o próprio Wittgenstein o fez lembrar por meio de uma carta ao editor de sua obra, Ludwig von Ficker, à qual, em 1967, Paul Engelmann nos possibilitou acesso:

(...) o livro tem um sentido ético. Em certa ocasião pensei em nele incluir uma frase, que não o fiz, mas que agora transcrevo, para que encontres nela uma chave da obra. O que quis escrever: meu trabalho consta de duas partes: a que aqui se submete à consideração e aquela formada por tudo aquilo que não escrevi.⁴⁵

Na sequência, sublinhou: “é essa segunda parte precisamente a mais importante”.⁴⁶ Como entender tamanha importância de algo que não pode ser dito por ser transcendental?⁴⁷

Wittgenstein nos deu pistas de como compreender esta questão, no *Tractatus*, ao afirmar:

Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?
Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente não vê.⁴⁸

Como o olho enxerga o mundo, sem ver a si próprio, a ética se manifesta no sujeito volitivo, ou seja, portador de vontade, sem que possa ser “vista”. Logo, o sujeito que está no mundo só tem a compreensão de mundo, porque nele existe um suporte ético⁴⁹, assim como a necessidade do olho para com o campo visual. No entanto, juntamente ao suporte ético, é imprescindível o suporte lógico, e é aqui que retomamos a ideia de que não é possível desassociar ética de lógica no sujeito volitivo.

Portanto, pode-se apontar que, na filosofia de Wittgenstein, a situação da vontade humana é um problema que se desenvolve na medida em que a vontade é

⁴⁵ Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir, pp. 143-144, apud VALLE, Bortolo, *A forma do silêncio e a forma da palavra*. Curitiba: Ed. Champagnat. 2003, p. 32.

⁴⁶ CRUZ, Manoel. *Introducción: De lo que no se puede hacer, lo mejor* ES hablar: In WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre ética, disponível em <<http://usmapanama.com/wp-content/uploads/2010/02/10-Witgenstein.-Conferencia-sobre-%C3%A9tica.pdf>> acesso 20/12/2010. p. 19.

⁴⁷ Enquanto tudo que é factual é “acidental”, entendemos por transcendental a tentativa de expressar aquilo que não poderia ser de outra forma, as “precondições do mundo”, ainda apresentadas por Wittgenstein como “o domínio superior”.

⁴⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 5.633.

⁴⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

compreendida a partir de um duplo aspecto: ético e lógico, já que o sujeito volitivo é quem significa o mundo, atribuindo-lhe valor, enquanto a lógica permite-lhe a mediação entre a valoração e o mundo, expresso como representação. Ao apontar este “acento” schopenhaueriano⁵⁰ da representação de mundo, parece-nos imprescindível recorrer à filosofia do próprio Schopenhauer para esclarecer alguns conceitos que são bastante caros à filosofia de Wittgenstein. Da mesma forma, torna-se de importante compreensão a teologia prática de Tolstoï, cujas reflexões também fazem parte desta discussão, conforme apresentamos na sequência.

1.1. SCHOPENHAUER NOS ESCRITOS DE WITTGENSTEIN

O papel da filosofia de Schopenhauer nos escritos de Wittgenstein é fundamental. O próprio Monk afirma que

se Wittgenstein esteve relendo Schopenhauer em 1916 ou se apenas recordava passagens que o haviam impressionado na juventude, não resta dúvida que seus apontamentos ao longo desse ano revelam um tom distintamente schopenhaueriano.⁵¹

Já nas primeiras páginas da obra *O mundo como vontade e representação*⁵², Schopenhauer nos permite compreender a amplitude da vontade em sua filosofia, ao constatar que “nascer e morrer são causas que pertencem ao fenômeno da vontade”⁵³. Partindo da reflexão sobre a vida e a morte, Schopenhauer desenvolveu uma série de considerações sobre a vontade, aliando à sua essência uma inclinação *a priori* de manutenção da vida, inerente a qualquer ser vivo, de forma intrínseca a sua existência.⁵⁴ Quanto a esta manutenção de vida no ser humano, por representar o mais alto grau de consciência da natureza, a vontade se apresenta como “vontade de vida”.⁵⁵

Logo, vontade e vida são postas como sinônimos conceituais; daí a afirmação de que “(...) a forma do fenômeno da vontade, (...) por outras palavras, [é] a forma

⁵⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 2.8.16.

⁵¹ MONK, Ray. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., p. 139.

⁵² Utilizaremos a tradução de Heraldo Barbuy para a obra: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Edições e publicações Brasil, 1941.

⁵³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., p. 22.

⁵⁴ Id. Ibid., p. 24.

⁵⁵ Id. Ibid., p. 24.

da vida ou da realidade”.⁵⁶ Aliando vontade e vida, Wittgenstein, ao indagar-se sobre “o que eu sei sobre Deus e a finalidade da vida?”⁵⁷, na verdade estava se questionando sobre a própria situação que se encontra a vontade humana. É por isto que esta pergunta comporta fundamentalmente a relação Schopenhauer / Wittgenstein. Se a partir dela temos elementos que nos permitem refletir sobre tal relação, as considerações seguintes presentes no *Diário Filosófico* nos servem de chave de leitura para desenvolvermos nossa reflexão.

Retomando o registro de Wittgenstein após indagar-se sobre Deus e a finalidade da vida, temos:

Que o mundo existe.
 Que estou situado nele como meu olho em seu campo visual.
 Que algo acerca dele é problemático, o que chamamos seu significado.
 Que esse significado não está no mundo, mas fora dele.
 Que a vida é o mundo.
 Que a minha vontade penetra o mundo.
 Que minha vontade é boa ou má.
 Portanto, que bem e mal estão de alguma forma ligados ao significado do mundo.
 O significado da vida, isto é, o significado do mundo, nós chamamos Deus.⁵⁸

Assim, ao pensar sobre a finalidade da vida, de acordo com a perspectiva schopenhaueriana, Wittgenstein estava indagando-se acerca da própria situação da vontade humana. Após registrar “que o mundo existe”⁵⁹, o filósofo constata que a significação do mundo é exclusiva do sujeito, e em desdobramento à ideia de que “a vida é o mundo”⁶⁰, ou, em outro momento, ao afirmar que “o mundo e a vida são um”⁶¹, percebemos que a reflexão sobre a vida e o mundo fundamentalmente apontam para a vontade como um problema filosófico, de tal forma que o próprio Schopenhauer acrescenta que, se mundo e vida são um, a vida e a vontade também são uma coisa só.⁶²

⁵⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., p. 26.

⁵⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 11.6.16.

⁵⁸ Id. Ibid., 11.6.16.

⁵⁹ Id. Ibid., 11.6.16.

⁶⁰ Id. Ibid., 11.6.16.

⁶¹ Id. Ibid., 24.7.16.

⁶² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., p. 24.

Para Schopenhauer, o sujeito tem sua raiz no mundo, pois, como indivíduo, dele faz parte. É o conhecimento deste indivíduo que torna possível o mundo como representação. Logo,

o que torna, porém, possível o conhecimento do indivíduo é a existência de seu corpo, cujas modificações são o ponto de partida do entendimento para a intuição do mundo. E o que explica o fato de o sujeito ser, ao mesmo tempo, indivíduo e sujeito puro do conhecimento, é a vontade.⁶³

Neste sentido, “a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo; o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade”.⁶⁴ É por isto que nada é pensável e mutável fora da vontade e da representação, uma vez que a relação de identidade entre vontade e corpo foi estendida por Schopenhauer a todos os demais objetos do mundo.⁶⁵ Logo, o mundo é a própria vontade tornada representação; a vontade é aquilo que constitui o mundo, abstraindo-se a representação.⁶⁶

O mundo além da representação não pode ser mudado nem acessado. Isto se reflete no sentido profundo das filosofias de Kant⁶⁷ e Platão, pois, “para ambas, o mundo sensível é uma aparência que em si mesma não tem valor e só tem significação em virtude daquilo que se exprime por meio dela”.⁶⁸ Wittgenstein, corroborando esta afirmação, disse: “não posso moldar os eventos do mundo à minha vontade: sou completamente impotente”⁶⁹ e, em seguida, “só posso tornar-me independente do mundo (...) renunciando a qualquer influência sobre os eventos”.⁷⁰

Schopenhauer nos disse que na mesma medida em que o indivíduo não pode ser conhecido, senão em sua representação, a vontade é uma *coisa-em-si*, e por isto, não está subentendida no “princípio de razão que é a forma de qualquer objeto, não é, portanto, o efeito d’uma causa, não é, portanto, necessária, isto quer dizer que é livre”.⁷¹

⁶³ MARGUTTI PINTO, op. cit., p. 55.

⁶⁴ Id. Ibid., p. 56.

⁶⁵ Id. Ibid., p. 56.

⁶⁶ Id. Ibid., p. 56.

⁶⁷ Embora o recorte metodológico desta reflexão se desenvolva a partir das relações entre Wittgenstein, Schopenhauer e Tolstoï, é inegável a influência de Kant nas diversas formulações wittgensteinianas sobre o mundo como *coisa em si* e de sua representação como possibilidade de acesso pelo sujeito, por meio de sua volição.

⁶⁸ Id. Ibid., p. 57.

⁶⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 11.6.16.

⁷⁰ Id. Ibid., 11.6.16.

⁷¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., p. 39.

Ecoando Schopenhauer, na filosofia de Wittgenstein a vontade é impessoal e “permeia” o mundo. Entretanto, esta “vontade-mundo” é, “em um sentido superior, *minha vontade*”.⁷² Ao mesmo tempo, Wittgenstein estendeu a compreensão acerca da metafísica schopenhaueriana da vontade como *coisa-em-si*, da qual o mundo fenomênico é uma manifestação, pois “a vontade metafísica não é uma força primordial que opera no mundo, mas sim uma atitude [ética] do sujeito no mundo”.⁷³

Resgatando especificamente a afirmação de Wittgenstein sobre o fato de que “só posso tornar-me independente do mundo (...) renunciando a qualquer influência sobre os eventos”⁷⁴, encontramos em Schopenhauer aproximações bastante esclarecedoras acerca desta discussão. Ao distinguir dois sujeitos, o vulgar e o gênio, Schopenhauer afirmou que:

a essência do gênio consiste numa preeminente aptidão para a contemplação pura, cuja condição básica é o esquecimento completo da personalidade individual e suas relações. O gênio consegue se manter na intuição pura, nela perdendo-se, libertando-se da sujeição da vontade.⁷⁵

É por isto que o gênio perde de vista seus interesses, sua vontade, seus fins práticos⁷⁶, enquanto o homem comum – vulgar – não consegue esquecer sua personalidade individual e suas relações. Logo, “ele permanece plenamente satisfeito com sua vontade, seus interesses e seus fins práticos”.⁷⁷ A liberdade da vontade presente no gênio foi tratada por Schopenhauer a partir do contraponto kantiano da moral do dever universal, ao afirmar que:

E não é porventura uma contradição perfeitamente palpável, o dizer que a vontade é livre e ao mesmo tempo prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer? Dever querer! – De acordo com o conjunto dos nossos pontos de vista, a vontade é, não somente livre, mas também onipotente; e produz não somente a sua conduta, como também o seu mundo; tal a vontade qual a ação e qual o seu mundo; ambas não são senão vontade consciente de si própria e nada mais; a vontade se determina a si mesma e determina com isto a conduta e o mundo, por isso que sem Ela nada existe.⁷⁸

⁷² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 17.10.16.

⁷³ GLOCK, Hans-Johann. op. cit., p. 379.

⁷⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 11.6.16.

⁷⁵ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 57.

⁷⁶ Id. *Ibid.*, p. 57.

⁷⁷ Id. *Ibid.*, p. 57.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., pp. 17-18.

A não aceitação de uma suposta universalidade moral foi também justificada pela breve nota explicativa presente na obra *O mundo como vontade e representação*, referenciados pela reflexão do próprio Schopenhauer, de outros dois filósofos, Giordano Bruno e Spinoza. Na filosofia de Bruno,

(...) não existe uma verdadeira moral; a moral da filosofia de Spinoza não ressalta com efeito das suas doutrinas: conquanto bela e louvável em si mesma, não se lhes até mesmo por meio de argumentos débeis e sofismos palpáveis.⁷⁹

É neste sentido que Wittgenstein afirmou que “na formulação de uma lei moral geral como “você deve...” o primeiro pensamento que surge é: e se eu não fizer?”.⁸⁰ O problema ético não pode ser transferido ao mundo ou a universais, mas sim ao próprio sujeito, e é por isto que o filósofo afirmou que

(...) a minha vontade penetra o mundo.
Que minha vontade é boa ou má.
Portanto, que bem e mal estão de alguma forma ligados ao significado do mundo.⁸¹

Se a moral não é universal e está presente no sujeito, por meio da vontade e da representação, o sujeito se insere na “significação” de mundo e, por isso, Wittgenstein afirma que estão ligadas de alguma forma.

Este sujeito afirmado enquanto suporte da vontade é, na verdade, a própria objetivação da vontade, e não somente um fenômeno dela, conforme registrou Schopenhauer:

A afirmação da vontade é esse querer eterno que a inteligência não arresta e que repleta em geral a vida humana. Assim como o corpo é a objetividade da vontade; tal como aparece em tal grau e em tal ou tal indivíduo, assim também se pode dizer que a vontade que se desenvolve no tempo é de certa maneira a paráfrase do corpo, o comentário que lhe explica o conjunto e as partes, a representação, ou por outros termos, paráfrase da coisa em si, de que o corpo é o fenômeno. Em lugar da afirmação da vontade, podemos, portanto, dizer de par, afirmação do corpo.⁸²

A relação entre vontade e corpo são resultantes diretas do próprio conceito de representação, já que, na visão de Schopenhauer, o mundo pode ser considerado

⁷⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., p. 36.

⁸⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 30.7.16.

⁸¹ Id. Ibid., 11.6.16.

⁸² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., p. 101.

por dois aspectos: a partir da vontade, que se aproxima da *coisa-em-si* ou essência incognoscível das coisas, e a partir do modo como podemos conhecer os objetos e a própria manifestação desta vontade, ou seja, da representação. No dizer do filósofo:

o mundo é, de um lado, inteiramente representação, e, de outro, inteiramente vontade. Algo que não fosse nenhuma dessas duas, mas um objeto-em-si (e a essa condição Kant reduziu, desgraçadamente, à coisa-em-si) seria uma quimera fantasmagórica, e sua suposição um fogo fátuo da filosofia.⁸³

Apoiando-se na distinção entre fenômeno e *coisa-em-si*, Schopenhauer assumiu uma postura que se aproxima do idealismo transcendental ao afirmar a coexistência da realidade empírica com o pensamento do sujeito, na medida em que:

o verdadeiro idealismo, pelo contrário, não é precisamente o empírico, mas o transcendental. Este deixa intacta a realidade empírica do mundo, mas mantém firmemente que todo objeto, portanto, o empiricamente real em geral, está duplamente condicionado pelo sujeito: o primeiro, materialmente ou como objeto em geral, dado que uma experiência objetiva só é pensável frente a um sujeito e como sua representação; segundo, formalmente, posto que o modo e maneira da existência do objeto, isto é, do ser representado (tempo, espaço e causalidade), que procede do sujeito, estão predispostos no sujeito.⁸⁴

Segundo Monk, sob diversos aspectos, as reflexões de Wittgenstein sobre a vontade e o sujeito são meras reafirmações deste idealismo transcendental schopenhaueriano – com sua dicotomia entre o “mundo como representação” (o mundo do espaço e do tempo) e o “mundo como vontade” (o mundo *numênico*, atemporal, do eu).⁸⁵ Assim, encontramos Wittgenstein afirmando: “é verdade: o Homem é o microcosmos. Eu sou o meu mundo”.⁸⁶ O que distingue as asserções da doutrina de Wittgenstein e de Schopenhauer é que, no primeiro caso, elas vêm acompanhadas de uma espécie de cláusula: “se expressa em palavras, a doutrina torna-se, estritamente falando, um contra senso. O que o solipsismo quer significar

⁸³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., pp. 32-33.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Complementos ao mundo como Vontade e representação* [Edição utilizada nas citações: *El Mundo como Voluntad y Representación: Volumen segundo*, que contiene los complementos a los cuatro libros del primeiro volumen Trad. de Rafael-José Fernández y M.^a Montserrat Armas Concepción, Madrid: Akal Editores, 2005. cap 1. p. 446].

⁸⁵ MONK, Ray. op. cit., p. 141.

⁸⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 12.10.16.

é inteiramente correto; sozinho, é algo que não pode dizer-se, mas se mostra”.⁸⁷ Acreditando ter atingido um ponto em que o solipsismo de Schopenhauer e o realismo de Frege convergissem, Wittgenstein afirmou que “aqui vê-se que o solipsismo, rigorosamente aplicado, coincide com o realismo puro. O eu do solipsismo contrai-se em um ponto sem extensão e o que subsiste é a realidade coordenada com ele”.⁸⁸ Referindo-se a esta reflexão, no dia 2 de setembro de 1916, Wittgenstein questionou-se:

Que é que a história tem que ver comigo? O meu mundo é o primeiro e o único! Quero contar como eu encontrei o mundo. O que outros que não eu me disseram, no mundo, sobre o mundo, é uma muito pequena e secundária parte da minha experiência do mundo.⁸⁹

E, a partir destas considerações, encontramos no dia 15 de outubro de 1916 o registro:

Este é o caminho que percorri: o idealismo separa os homens do mundo como se fossem únicos, o solipsismo separa apenas a mim; no final, vejo que eu também faço parte do resto do mundo, de modo que de um lado *nada* resta e, de outro, único, o *mundo*. Assim, o idealismo, se concebido com rigor, leva ao realismo.⁹⁰

Frege, o pensador a quem Wittgenstein atribuía o mérito de havê-lo libertado da juventude do idealismo schopenhaueriano, no dizer de Monk, “aparentemente não foi informado de sua ‘recaída’”.⁹¹ Um cartão de Frege datado de 24 de junho comenta mais uma vez o quanto está feliz por Wittgenstein continuar apto para o trabalho científico. Ao longo de alguns cartões de correspondência, nada indicou que Frege estivesse ciente das mudanças fundamentais que vinham correndo no pensamento de Wittgenstein nessa época – “que soubesse (...) da convicção de haver encontrado o ponto em que solipsismo e realismo coincidem”.⁹²

Schopenhauer, levando em consideração os dois aspectos do mundo e compreendendo tanto sob o ponto de vista da vontade como *coisa-em-sí*, quanto da representação, defendeu a existência de uma liberdade transcendental, concernente à vontade enquanto *númeno*. A partir desta distinção, a vontade como

⁸⁷ MONK, Ray. op. cit., p. 140.

⁸⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 5.64.

⁸⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 2.9.16.

⁹⁰ Id. *Ibid.*, 15.10.16

⁹¹ MONK, Ray. op. cit., p. 140.

⁹² Id. *ibid.*, p. 141.

coisa-em-si se prefigura como um núcleo metafísico de tudo o que existe, diferentemente da vontade manifesta na representação, vinculada ao arbítrio, como a vontade ligada ao intelecto, a razão, ao registrar:

mas, antes de tudo, é necessário distinguir a Vontade [*Wille*] do arbítrio [*Willkür*], e compreender que pode existir a primeira sem o segundo. Isso é toda a minha filosofia. A vontade chama-se arbítrio quando é esclarecida pelo conhecimento, isto é, quando ela tem por causas de sua ação os motivos, portanto, representações; dito de outra forma, objetivamente, na medida em que a influência exterior que determina o ato é mediada por um cérebro.⁹³

Esta dupla graduação da vontade nos serve como chave de leitura para a diferenciação que o próprio Wittgenstein empregou ao apontar de um lado a vontade *ética-lógica* – *Wille*, e de outro, a vontade no sentido usual do termo – *Willkür*. Enquanto a vontade ordinária é suscetível à renúncia, abstinência ou até a impossibilidade de aplicação⁹⁴, a vontade como *Wille*, é o que possibilita a própria vida do sujeito, assim como afirmou Wittgenstein: “um homem sem vontade estaria, seguramente, privado de vida”.⁹⁵

As próprias ações que ocorrem no mundo fenomênico são regidas pelo princípio de razão, atrelada à causalidade e motivação. A separação entre vontade e conhecimento é, inclusive, considerada por Schopenhauer como o traço principal de sua filosofia.⁹⁶ A vontade e os fenômenos são, portanto, conhecidos de formas distintas, ou seja, a percepção dos acontecimentos no plano fenomênico nos é dada pelo entendimento, enquanto o conhecimento da vontade advém do nosso próprio interior. O que conhecemos por meio do entendimento tem a vantagem de ser investido nas formas do objeto, porém, aparece-nos mediatamente. Já o conhecimento da vontade própria nos é familiar e imediato, no entanto, obscuro e não objetivo.⁹⁷

Compreender que a vontade é o fundamento de todas as coisas entrelaça duas fontes do conhecimento, ao explicitar que o mundo é, ao mesmo tempo,

⁹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza* (Edição utilizada nas citações: De la volonté dans la nature. Trad. de E. Sans, Paris: PUF, 1996.) cap. 1, p. 78.

⁹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

⁹⁵ Id. *Ibid.*, 21.7.16.

⁹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza*. op. cit. cap. 1, p. 79.

⁹⁷ SANTOS, Katie Cilene da Silva. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo São Paulo, 2010, p. 57.

causalidade e vontade. Desse modo, em Schopenhauer, torna-se possível entender tanto a natureza quanto nosso ser, e em consequência, desvenda-se “o mistério, do qual a filosofia tem procurado por tanto tempo a chave”.⁹⁸ É por meio desta chave de leitura que, de acordo com o filósofo, encontramos duas identidades: a primeira, da causalidade consigo mesma em todos os seus graus e, em seguida, a da vontade no reino orgânico e no inorgânico com a vontade em nós:

se, ao contrário, completamos, como eu já exigi, a união do conhecimento exterior com o interior, lá onde ambos se tocam, reconhecemos, apesar de todas as acidentais diferenças, uma dupla identidade: a da causalidade consigo mesma em todos os seus graus e a do “x” desconhecido (isto é, das forças naturais e as manifestações vitais) com a vontade em nós.⁹⁹

Logo, na filosofia de Schopenhauer, causas, estímulos ou motivos podem pôr a vontade em movimento. Os movimentos das plantas e dos animais, assim como os atos dos homens, implicam, ao mesmo tempo, causalidade e vontade, já que,

(...) não há duas origens radicalmente diferentes do movimento; ele não parte ou do interior, caso em que se o atribui à Vontade, ou do exterior, caso em que seria produzido por causas, mas ambas as coisas são inseparáveis e têm lugar ao mesmo tempo em todo movimento de um corpo. Porque o movimento que em geral se reconhece como vindo da Vontade implica sempre, igualmente, uma causa. Nos seres cognoscentes, esta última é um motivo; mas sem ele, mesmo nesses seres, o movimento é impossível. E, por outra parte, o movimento de um corpo que se entende determinado por causa externa é, todavia, em si manifestação de sua vontade, que é apenas provocada por uma causa.¹⁰⁰

A ideia do movimento de um corpo originado pela vontade e pelas causas externas é refutada na medida em que o ato de vontade e a ação empírica são o mesmo, refletido de modos diversos. Assim, apenas na representação a vontade se manifesta em corpos extensos e, por isso, percebemos a figura e o movimento dos objetos, conforme afirma:

assim como as ações do corpo são somente os diferentes atos da vontade que se refletem na representação, seu substrato, a forma do corpo, é sua imagem global: assim, em todas as funções orgânicas do corpo, tanto quanto em suas ações exteriores, é a vontade que constitui o

⁹⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza*. op. cit., cap. IV, p. 146.

⁹⁹ Id. Ibid., cap. IV, p. 146-147.

¹⁰⁰ Id. Ibid., cap. IV, p. 140.

agens.¹⁰¹

A figura do corpo e as suas ações são somente o modo como nossa vontade surge na representação, considerando que a vontade se manifesta na própria representação. Wittgenstein partiu deste princípio e problematizou a relação vontade e corpo, apresentando um sujeito volitivo incapaz de movimentar os próprios membros, ao sugerir que:

Imaginemos um homem que não pudesse fazer uso de nenhum dos seus membros, e não pudesse, assim, no *sentido ordinário do termo*, exercer sua vontade. Poderia, contudo, pensar, desejar e comunicar os seus pensamentos a outrem. Poderia, pois, através de outro, fazer o bem e o mal. É evidente, então, que a ética valeria também para ele e que ele seria, no sentido ético, portador de uma vontade.¹⁰²

Ao constatar o binômio vontade e corpo, Wittgenstein se aprofundou na relação da vontade como *coisa-em-si* e como suporte valorativo do bem e do mal, já que a vontade como conhecimento se vincula a causalidade e a motivação¹⁰³. Foi baseado nesta constatação que Wittgenstein se perguntou: “há, então, uma diferença de princípio entre esta vontade e aquela que põe em movimento o corpo?”¹⁰⁴. Na mesma perspectiva, Wittgenstein partiu do que Schopenhauer tratou de representação de si mesmo¹⁰⁵, no corpo, ao apontar que “o sujeito da representação é, sem dúvidas, mera ilusão. Mas o sujeito volitivo existe”¹⁰⁶.

Estas considerações contribuem para reduzir o abismo que parece surgir entre a vontade e a representação, tal como problematiza Moreira:

O corpo é um objeto como todos os demais, mas, apenas se considerado como uma representação de primeira classe, o corpo (material), possui outra significação mais profunda, o corpo como vontade (imaterial). Vontade e corpo são uma só e mesma coisa, assim como a vontade e o sujeito do querer; portanto, conhecer a vontade é conhecer o próprio sujeito do querer, que é também conhecer o sujeito do conhecimento, mesmo que indiretamente.¹⁰⁷

¹⁰¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza*. op. cit., cap. I, p. 76.

¹⁰² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

¹⁰³ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza*. op. cit., cap. I, p. 76.

¹⁰⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza*. op. cit., cap. I, p. 76.

¹⁰⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 5.8.16.

¹⁰⁷ MOREIRA, Fernando de Sá. *Schopenhauer entre Locke e Berkeley*. Revista de Filosofia Argumentos, ano 2, nº 3 – 2010, p. 68.

Neste sentido, Schopenhauer esclarece ao dizer que “no que fazemos, conhecemos o que somos”¹⁰⁸.

É por isto que a vontade e os atos no plano fenomênico, conforme ressaltou Wittgenstein em seu exemplo do dia 21 de julho de 1916, da impossibilidade dos movimentos de membros corporais, parece apontar para a existência de dois modos de ação irreconciliáveis, um necessário e outro livre e, então, deve-se à diferença dos modos de conhecer, um voltado para o objetivo e o outro para o subjetivo. Schopenhauer tratou disso ao afirmar que,

se se considera seu agir [do homem] *objective*, isto é, de fora, então se conhece apodicticamente que tem que estar submetido, como o agir de todo ser natural, à lei de causalidade em todo seu rigor: mas *subjective*, cada um sente que faz sempre apenas o que quer.¹⁰⁹

Neste mesmo caminho, Wittgenstein afirmou que:

Eu posso, pelo menos, imaginar que realizo o ato voluntário de levantar o braço, sem que o meu braço se mova. (Por exemplo, se um tendão se tiver rompido). Sim, dir-se-á, mas o tendão foi movido e isto mostra justamente que o meu ato voluntário se referia ao tendão e não ao braço. Mas vamos mais longe e suponhamos que o tendão não se tenha movido e assim por diante. Acabaremos por admitir que o ato voluntário não se refere de modo algum a um corpo e que, portanto, no sentido usual do termo, não há ato voluntário.¹¹⁰

Ora, se a ação objetiva se limita a causalidade em todo seu rigor, a subjetividade remete a sensação de que provém do querer. Contudo, mesmo este querer não se limita à execução de um ato voluntário, senão, torna-se mais uma vez, arbítrio ou fenomênico. Referindo-se a vontade enquanto *coisa-em-si* e suporte do bem e do mal, Wittgenstein disse que não há ato voluntário, senão, na subordinação da representação causal.

Podemos concluir, portanto, que, ao longo destas reflexões, a questão da vontade nos escritos de Schopenhauer é de fundamental importância na filosofia de Wittgenstein, porque constitui uma base de compreensão pela qual o filósofo austríaco desenvolveu sua reflexão acerca da situação em que se encontra a

¹⁰⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a liberdade da Vontade* (Edição utilizada nas citações: Los dos problemas fundamentales de la ética. Trad. de Pilar López de Santa Maria, 1ª ed., Madrid: Siglo XXI, 1993), cap. V, p. 127.

¹⁰⁹ Id. *Ibid.*, cap. V, p. 128.

¹¹⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 20.10.16.

vontade humana, perpassando pelo mundo enquanto representação e pela vontade como *coisa-em-si* e manifestação da representação. Da mesma forma, Wittgenstein sofreu significativas influências de Tolstoï, que procuraremos compreender a seguir, a partir do trinômio: vontade, mundo e Deus.

1.2. TOLSTOÏ NOS ESCRITOS DE WITTGENSTEIN

No dia 1 de setembro de 1914, Wittgenstein referenciou pela primeira vez seu contato com a obra de Tolstoï, ao afirmar que “ontem comecei a ler os comentários de Tolstoï aos Evangelhos. Obra magnífica. Mas ainda não é para mim o que dela esperava”¹¹¹. Apesar da aparente desilusão, Wittgenstein “carregava-o onde quer que fosse e leu-o tantas vezes que decorou trechos inteiros”¹¹², passando por uma profunda transformação religiosa¹¹³, comentando mais tarde, inclusive a Ficker, que “não pode imaginar o efeito que [esta obra] pode ter sobre uma pessoa”.¹¹⁴

O escritor russo Tolstoï, dentre suas obras, tem em *Reunião, tradução e exame dos quatro Evangelhos* um trabalho extremamente erudito, condenado a inacessibilidade às grandes massas e que, para ter visibilidade, precisou ser reduzido, originando o *Resumo do Evangelho*¹¹⁵, o ponto chave do exercício de sua influência a Wittgenstein.

Gradativamente, Wittgenstein deslocou o discurso padrão da modernidade fundado nos paradigmas cartesianos para um nível existencial que pressupõe o limite e o sentido da própria vida. Em referência a isto,

Toda a visão do mundo dos modernos repousa sobre a ilusão de que as pretensas leis da natureza são explicações dos fenômenos. Assim estão perante as “leis da natureza” como perante alguma coisa de inviolável, tal como os antigos diante de Deus e do destino. E uns e outros estão errados e certos. Os antigos são, de fato, mais claros, no sentido que eles reconhecem um nítido limite, enquanto no novo sistema tudo deve parecer fundado.¹¹⁶

¹¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 2.9.14.

¹¹² MONK, Ray. op. cit., p.115.

¹¹³ Id. Ibid., p. 115.

¹¹⁴ Id. Ibid., p. 115.

¹¹⁵ Utilizaremos a versão em francês da obra: TOLSTOÏ, L. *Abrégé de l'Évangile, texte présente, établi, traduit et confronté avec l'Édition synodale et la Bible Jérusalem*, thèse complémentaire em vue Du doctorat ès-lettres, Paris, 1969.

¹¹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 6.5.16.

Assim, nas palavras de Themudo, a recusa de Wittgenstein se antecipa à “(...) tonalidade existencial do discurso filosófico, na aceitação do limite, no reconhecimento da impossibilidade de o sistema tudo fundar”.¹¹⁷ Nesta limitação do ser que se embaraça na teia do simbólico e não consegue exprimir o seu conhecimento sobre o objeto de sua compreensão, emerge uma questão anterior, no sentido não só epistemológico, mas da própria vida¹¹⁸. Portanto, imprime-se nesta afirmativa um sentido ainda mais profundo à questão: “que sei eu de Deus e da finalidade da vida?”.¹¹⁹

Ao questionar-se sobre Deus e a finalidade ou sentido da vida, Wittgenstein lida com dois eixos centrais da obra de Tolstoï, que transparecem na associação que fazia a Deus e ao sentido da vida, expresso já no *Prólogo* ao Evangelho de S. João como “A mensagem de Jesus Cristo substitui a fé num Deus tangível pelo entendimento da vida”¹²⁰. Aqui se evidencia a postura de Tolstoï referente ao entendimento do Evangelho, pois, valendo-se de uma exegese cuja metodologia consistia em omitir todos os versículos referentes aos milagres e à história cronológica e factual de João Batista e do próprio Jesus, o pensador afirmava o caráter humano e prático do cristianismo, que “é acima de tudo uma doutrina que dá sentido à vida”¹²¹.

Nesta perspectiva, ele prega uma religião “despojada da fé e de seus mistérios, uma religião prática, não prometendo a beatitude no futuro, mas proporcionando a beatitude aqui em baixo”.¹²²

O sentido da vida conforme compreendia Tolstoï, expresso no cristianismo prático, se manifesta por meio do trinômio vontade/mundo e Deus, ao passo que sua releitura do Evangelho acerca da *Tentação de Jesus no deserto* reflete esta postura interpretativa. No texto,

53. Jesus passou no deserto quarenta dias e quarenta noites sem comer nem beber.

54. E a voz da carne diz-lhe:

55. Se tu fosses o filho de Deus todo poderoso, a teu desejo poderias transformar as pedras em pão; mas tu não pode fazer isso, por consequência não és o filho de Deus.

¹¹⁷ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 112.

¹¹⁸ Id. Ibid., p. 114.

¹¹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 11.6.16.

¹²⁰ TOLSTOÏ, L. op. cit., p. 36.

¹²¹ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 77.

¹²² Id. Ibid., p. 79.

56. Mas Jesus diz de si para si: Se eu não posso transformar as pedras em pão, isso quer dizer que eu não sou o filho do Deus da carne, mas o filho do Deus do espírito. E o meu espírito pode desprezar a carne.¹²³

Compreendemos que em Tolstoï não existe necessariamente uma dualidade radical expressa pelo Deus da carne e o Deus do espírito, mas antes, graus de distinção entre a vontade enquanto arbítrio (carnal) da vontade como *coisa-em-si* (espiritual), já discutida em Schopenhauer, uma vez que o próprio Tolstoï, segundo Margutti Pinto, faz uma leitura schopenhauriana do cristianismo¹²⁴. Neste sentido, a vontade enquanto arbítrio, ou no sentido usual do termo, como dizia Wittgenstein, é posta em um segundo plano, primando a vontade do espírito, “como suporte do bem e do mal”¹²⁵.

No texto de Wittgenstein de 11 de junho de 1916:

Eu não posso submeter os acontecimentos do mundo à minha vontade, mas, ao contrário, eu sou totalmente impotente. Eu posso somente tornar-me independente do mundo e, assim, num certo sentido, dominá-lo renunciando a influir sobre seus acontecimentos.¹²⁶

A correlação entre os dois textos estabelece uma afirmação de poder sobre o mundo, expresso explicitamente no discurso de Wittgenstein e implicitamente no de Tolstoï, quando Jesus invocou a filiação divina. Ambos afirmaram a renúncia inscrita na dinâmica interior ao desejo, como forma de transcendência, pois, de certa forma, domina-se o mundo por meio da potência negadora presente na vontade.

Ao dizer que “o mundo é independente da minha vontade”, Wittgenstein corresponde à afirmação do texto evangélico “Eu não posso transformar as pedras em pão”, decodificado como a não submissão dos acontecimentos do mundo à minha vontade. Esta postura condiz diretamente com o gênio de Schopenhauer, apresentado anteriormente, como aquele que se liberta da sujeição da vontade, para contemplação pura.¹²⁷

Se nos é perceptível a associação entre Deus e a contemplação do mundo em Wittgenstein como influência direta também de Tolstoï, a afirmação de que “a

¹²³ TOLSTOÏ, L. op. cit., p. 46.

¹²⁴ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 79.

¹²⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

¹²⁶ Id. Ibid., 11.6.16.

¹²⁷ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 57.

oração é o pensamento do sentido da vida”¹²⁸, encontra no prefácio da obra *Resumo do Evangelho*, escrito por Weisbein, uma chave de inteligibilidade bastante pertinente, pois,

Apesar das reticências de Novossielov, Tolstoï está convencido da utilidade e da validade do seu trabalho, porque descobriu, para seu espanto e alegria, que a Oração dominical não é mais que a expressão condensada de toda a doutrina de Cristo, tal como ele, Tolstoï, a expõe nos doze capítulos do seu *Resumo do Evangelho*. Cada fórmula do Pai Nosso corresponde ao sentido e à ordem dos capítulos.¹²⁹

A oração transcende a reflexão sobre a vida, para atingir um patamar mais elevado, tendo na recitação do Pai Nosso, para Tolstoï, sua expressão máxima porque condensa toda doutrina de Cristo e, em desdobramento, todo sentido da vida. Para melhor compreensão desta oração, Weisbein apresenta um quadro de correspondência:

I. Pai Nosso	I. O homem é filho de Deus.
II. Que estais no Céu	II. Deus é o princípio infinito e espiritual da vida.
III. Santificado seja o Vosso Nome.	III. Santificado seja esse princípio de vida.
IV. Venha a nós o Vosso reino.	IV. Que a sua potência se manifeste em todos os homens.
V. Seja feita a Vossa Vontade assim no Céu	V. E que a vontade deste princípio infinito se realize n’Ele
VI. como na Terra.	VI. e também na carne.
VII. O pão nosso nos dias hoje	VII. A vida no tempo é o alimento autêntico,
VIII. de cada dia.	VIII. a vida autêntica na realidade.
IX. Perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido.	IX. Que as nossas faltas e os nossos erros passados não nos dissimulem esta vida autêntica.
X. E não nos deixeis cair em tentação	X. E que elas não nos induzam em erro

¹²⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 11.6.16.

¹²⁹ WEISBEIN, N. Prefácio de TOLSTOÏ, L. *Abrégé de l’Évangile, texte présente, établi, traduit et confronté avec l’Édition synodale et la Bible Jérusalem*, thèse complémentaire em vue Du doctorat ès-lettres, Paris, XVI, p. 27.

XI. mas livrai-nos do mal.

XII. Porque teu é o poder, a força e a glória.

XI. e, então, não haverá Mal.

XII. Mas que seja vosso o poder, vossa a força, vossa a razão.¹³⁰

Neste quadro de correspondência se evidencia o deslocamento semântico, para um materialismo cuja compreensão da vida se efetivaria como portadora de sentido, quando vivida de modo autêntico. Na interpretação de Tolstoï, a “obra de Deus: (...) consiste em crer na vida que ele vos deu”¹³¹, do original de S. João, “É esta a obra de Deus: que acrediteis n’O que Ele enviou”.¹³² Se Wittgenstein tinha identificado a vida com o mundo e, conseqüentemente, “o sentido da vida com o sentido do mundo”¹³³, uma vez que para ele tal como para Tolstoï, o sentido do mundo se prefigura no sujeito, ambos apontam para uma atitude particular da vontade que emerge pelo ato mediador da renúncia.

Este Evangelho prático de Tolstoï é composto de onze capítulos, aos quais, ponto a ponto, encontramos reflexos na filosofia de Wittgenstein especificamente nos seus apontamentos filosóficos registrados no dia 8 de julho de 1916. No capítulo primeiro: *O Filho de Deus - O homem filho de Deus é fraco na sua carne e livre em espírito*, Tolstoï recorre à filiação divina e a vontade evocada no espírito, enquanto Wittgenstein, aproximando-se deste pensamento, afirma que:

O mundo é-me dado, quer dizer que a minha vontade penetra no mundo do exterior, como nalguma coisa já-aí.

Eis porque nós temos o sentimento de depender de uma vontade alheia.

Seja como for, nós somos, em todo o caso, num certo sentido, dependentes, e àquilo de que dependemos podemos chamar Deus.

Deus seria, nesse sentido, simplesmente o destino, ou, o que é o mesmo: o mundo – independente da nossa vontade.

Eu posso tornar-me independente do destino.

Há duas divindades: o mundo e o meu eu independente.¹³⁴

Ambas as reflexões perpassam pela vontade por meio de sua potência e impotência, pois, a carne e sua fraqueza se relacionam com a vontade alheia proposta por

¹³⁰ WEISBEIN, N. Prefácio de TOLSTOÏ, L. op. cit. p. 27.

¹³¹ TOLSTOÏ, L. op. cit., p. 138.

¹³² BÍBLIA. N. T. Jo. Português. *Bíblia Sagrada*. 126 ed. São Paulo: AVE-MARIA Edições, 1999, cap. 6, versículo 29.

¹³³ THEMUDO. Marina Ramos. op. cit., p. 127.

¹³⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.7.16.

Wittgenstein, no sentido da impossibilidade de potência em relação ao mundo, enquanto o espírito potente é afirmado por Wittgenstein como o “eu independente”.

Os capítulos seguintes da obra de Tolstoï nos permitem desdobrar esta reflexão inicial e entender o trajeto traçado por Wittgenstein ao pensar sobre a relação “eu” e mundo. Eles são: capítulo II: *O Serviço de Deus – Esta é a razão pela qual o homem deve obrar não para a carne, mas para o espírito*; capítulo III: *O Princípio da Vida – É do Espírito do Pai que procede a vida de todo homem*; capítulo IV: *O Reino de Deus – Esta é a razão pela qual a vontade do Pai é a vida e o bem de todos os homens*; capítulo V: *A Vida Verdadeira – A satisfação da vontade pessoal conduz à morte, o cumprimento da vontade do Pai dá a verdadeira vida*; capítulo VI: *A Falsa Vida – E para obter a vida verdadeira o homem deve, sobre a Terra, renunciar à falsa vida da carne e viver em espírito* e o capítulo VII: *O Pai e Eu Somos Um só – O alimento verdadeiro da vida eterna é o cumprimento da vontade do Pai*. Se em Tolstoï o núcleo temático dos capítulos listados pode ser compreendido como o cumprimento da vontade do Pai, em Wittgenstein não se faz diferente, pois:

Para ser feliz é preciso que eu esteja de acordo com o mundo. É isto verdadeiramente o que quer dizer ‘ser feliz’.
Eu estou, então, por assim dizer, em acordo com esta vontade alheia, da qual pareço depender. Quer dizer: ‘eu cumpro a vontade de Deus’.¹³⁵

Fazer a vontade de Deus para ambos consiste, portanto, em estar de acordo com esta vontade alheia, da qual se parece depender. É por isto que Tolstoï nega a carne como fonte de felicidade porque representa a vida falsa, lançando-se nos planos do Deus do espírito.

Dando continuidade, agora sob o eixo temático referente a vida verdadeira como àquela vivida no presente, o capítulo VIII: *A vida não é no Tempo – Esta a é razão pela qual a vida verdadeira não é senão no real* e o capítulo IX: *As Tentações – As aparências enganadoras da vida passageira escondem aos homens a vida verdadeira no presente*, refletem em Wittgenstein como:

Se eu entendesse por eternidade não uma duração infinita, mas a intemporalidade, pode, então, dizer-se que quem vive no presente, vive eternamente.

¹³⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.7.16.

Só o que não vive no tempo, mas no presente, é feliz.¹³⁶

A relação entre viver no presente e viver de acordo com o mundo corresponde à centralidade desta reflexão, pois, num mundo, em relação ao qual a nossa vontade é inoperante, “(...) onde o que acontece não obedece a nenhum determinismo causal e, logo, onde nenhum efeito se segue necessariamente a nenhuma causa, os nossos projetos correm o risco de não serem realizados”.¹³⁷ Deste desacordo resulta a inquietação, o temor e a infelicidade. Foi baseado nesta constatação que Tolstoï intitulou o capítulo IX como *Tentações*, pois, quando se vive preso ao tempo, torna-se escravo dele e da infelicidade que ele gera, e por isto, se omite da verdadeira vida, uma vez que, conforme o capítulo anterior, a vida não é no Tempo.

Na mesma direção, o capítulo XII da obra de Tolstoï, *A vitória do Espírito sobre a carne – Eis porque para o homem que vive, não uma vida pessoal, mas em união com todos na vontade do Pai, não há Morte. A Morte corporal é a união com o Pai*; exprime que se a vida no tempo não tem sentido, a vida vivida de acordo com a vontade do Pai não conhece a morte. Wittgenstein segue na mesma direção ao afirmar que “quem é feliz, não teme. Nem mesmo a morte. Para a vida no presente não há morte. O medo da morte é o melhor sinal de uma vida falsa, isto é, uma vida má”.¹³⁸

Já no capítulo X: *A luta contra as Tentações – Eis porque, a fim de não sucumbir às tentações, é preciso estar em todos os momentos da nossa vida em união com o Pai*; Tolstoï aponta para a necessidade do sujeito em adequar-se com a vontade do Pai, n’Ele realizando o sentido da própria vida. Para Wittgenstein, a consciência reflete um indicador para entender esta proximidade com o Pai, pois, conforme anteriormente dissera, “há duas divindades: o mundo e o meu eu independente”¹³⁹, a nosso ver, não correspondem necessariamente duas divindades contraditórias, mas manifestações da mesma, e por isso, o mundo que representa Deus e sua vontade “alheia” manifesta-se no “eu independente”, expresso como consciência. Para Wittgenstein, “quando a minha consciência perturba o meu

¹³⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.7.16.

¹³⁷ THEMUDO. Marina Ramos. op. cit., p. 132.

¹³⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.7.16.

¹³⁹ Id. Ibid., 8.7.16.

equilíbrio, há alguma coisa com a qual eu não estou de acordo. Mas o que? É o mundo? Certamente é correto dizer: a consciência é a voz de Deus”¹⁴⁰.

Esta consciência, expressa em última instância como a própria voz de Deus, ou como discernimento do mundo, impele o sujeito para uma abertura ao outro. No último capítulo da obra de Tolstoï, temos o *Último Colóquio – A vida pessoal é um ludíbrio da carne, um mal. A vida verdadeira é a vida comum a todos os homens*, em que reflete a importância de um agir que leve em consideração o outro, assim como Wittgenstein o fez, ao afirmar que “por exemplo: torna-me infeliz pensar que ofendi este ou aquele. É isto a minha consciência?”¹⁴¹. Mais do que o teor interrogativo, esta pergunta comporta uma afirmativa, pois, é na consciência que Deus se manifesta, enquanto um mundo portador de uma espécie “de vontade alheia”¹⁴². Wittgenstein ainda complementa: “Pode dizer-se: ‘Age de acordo com a tua consciência, seja como for’? Sê feliz!”¹⁴³.

A felicidade, portanto, se alicerça em dois eixos complementares, o divino e o humano, conforme havia redigido dois dias antes, afirmando estar ultimamente “meditando muito sobre todo o divino e o humano”¹⁴⁴. Nas linhas seguintes, Wittgenstein registrou que curiosamente, “não consegue estabelecer conexão com seus raciocínios matemáticos”¹⁴⁵, contudo, um dia depois de desenvolver suas reflexões as quais, admitiu, estavam ainda aparentemente desassociadas da lógica, desenvolveu uma série de considerações que se relacionam com o pensamento sobre o humano e o divino, mas agora, explicitados matematicamente, no dizer do filósofo:

De não ser capaz de apresentar uma forma proposicional mais geral, teria de vir um tempo quando, de repente, tivemos uma experiência nova, uma experiência lógica, por assim dizer. O que é obviamente impossível. Não se esqueça que $(\exists x)fx$ não quer dizer, existe um x tal que fx , mas, há uma proposição verdadeira $\langle fx \rangle$. A proposição fa fala de certos objetos, o geral de todos os objetos.¹⁴⁶

Embora não saibamos a data exata, Wittgenstein relatou, na segunda metade de setembro de 1914, para seu amigo von Wright, que, ao ler numa revista uma

¹⁴⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.7.16.

¹⁴¹ Id. Ibid., 8.7.16.

¹⁴² Id. Ibid., 8.7.16.

¹⁴³ Id. Ibid., 8.7.16.

¹⁴⁴ Id. Ibid., 6.7.16.

¹⁴⁵ Id. Ibid., 6.7.16.

¹⁴⁶ Id. Ibid., 9.7.16.

reportagem sobre um acidente automobilístico, constatou que, durante o julgamento que se seguiu, uma das partes apresentou um modelo em miniatura do acidente. Ele percebeu que o modelo figurava ou representava o acidente relativo à correspondência entre as miniaturas utilizadas e as coisas reais envolvidas (casas, pessoas, automóveis). Isto o influenciou a pensar que, analogicamente, uma proposição poderia ser um modelo que figuraria ou representaria o fato por meio da correspondência entre as partes da proposição e os elementos constituídos do fato por ela descritos.¹⁴⁷ Isto reflete o registro do dia 29 de setembro de 1914, ao dizer que “na proposição um mundo é como que formado experimentalmente. (Como no tribunal em Paris, em que um acidente de carro é representado por meio de bonecos, etc.)”.¹⁴⁸

A ideia de reportar-se as proposições dirigem-se ao “geral de todos os objetos”, enquanto seria possível a substituição por “objetos determinados”¹⁴⁹, proporcionando, em desdobramento, uma unidade entre as “proposições elementares e as proposições gerais”¹⁵⁰, irrompendo na questão: “em que se constitui esta unidade?”.¹⁵¹ Para tanto, aprofundando-se na reflexão lógico-matemática, Wittgenstein propôs a fórmula $(\exists x)\exists x.x=a$ ¹⁵², levando em consideração que dadas duas operações que não são redutíveis a uma, deve ser possível construir pelo menos uma forma geral de combinação, expresso como: $\exists x, \Psi y|x^z, (\exists x). , (x)$.¹⁵³ Dado que resulta explicar que seria possível ou não a capacidade de formar frases com essas operações, isto é, algo que deve ser capaz de expressar de algum modo, com total exatidão.¹⁵⁴ No dia 14 de julho de 1916, conclui que esta expressão se apresenta na forma geral do sinal da operação, indagando-se, “esta não teria que ser, aliás, a única expressão legítima da execução da operação?”.¹⁵⁵ A resposta é clara: “obviamente que sim!”¹⁵⁶, e continua, ao argumentar que se o modo de operação tem que ser em todos os exprimíveis, então tem que ser de tal forma que só pode ser aplicado corretamente, e é justamente por isto que reafirma:

¹⁴⁷ MONK, Ray. op. cit., p.117.

¹⁴⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 29.9.14.

¹⁴⁹ Id. Ibid., 11.7.16.

¹⁵⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 5.524.

¹⁵¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 11.7.16.

¹⁵² Id. Ibid., 13.7.16.

¹⁵³ Id. Ibid., 13.7.16.

¹⁵⁴ Id. Ibid., 13.7.16.

¹⁵⁵ Id. Ibid., 14.7.16.

¹⁵⁶ Id. Ibid., 14.7.16.

“o homem não pode se converter senão – e como a quem é dada alguma coisa – em um ser feliz. Quem vive o presente, vive sem temor nem esperança.”¹⁵⁷

O evangelho materialista, não teológico nem dogmático, tem por pretensão extrair a “Boa Nova”, entendida como a mensagem de vida e felicidade que ela comporta. No dizer de Themudo, “apresentando-a como significativamente válida para o homem contemporâneo, tornava-se, por tudo isto, óbvio o caráter metafórico da presença do nome de Deus nas expressões do texto”.¹⁵⁸ Wittgenstein, ao recorrer à lógica para argumentar a validade desta felicidade, imprime, mais uma vez, seu teor *ético-lógico*, ao refletir sobre o sentido da vida, experienciado como “vida autêntica”.

Uma semana depois de Wittgenstein tecer suas considerações matemáticas acerca da felicidade como resposta para quem vive o tempo presente, no dia 21 de julho de 1916, indagou-se acerca da pergunta que exprime o objetivo central deste trabalho, na compreensão do que é a vontade humana, já citada no início deste capítulo.

Os primeiros elementos desta nossa pesquisa nos permitiram identificar na filosofia de Wittgenstein o surgimento e o desenvolvimento da situação que se encontra a vontade humana, entendida como *ética-lógica*, influenciada pelas referências a Schopenhauer e Tolstoï. Uma vez mapeada na filosofia de Wittgenstein a questão da vontade, a compreensão sobre sua situação ganha melhor inteligibilidade e profundidade, conforme será exposto no próximo capítulo.

¹⁵⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 14.7.16.

¹⁵⁸ THEMUDO. Marina Ramos. op. cit., p. 133.

2. A VONTADE COMO SUPORTE DO BEM E DO MAL

Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual. O que o faz não casual não pode estar no mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo.

Wittgenstein

Para situar na filosofia de Wittgenstein a como se encontra a vontade humana, fez-se necessário distingui-la do sentido usual do termo e da abordagem unicamente ética, para então, afirmá-la como vontade ético-lógica, passando, para tanto, pelas influências sofridas pelo filósofo austríaco na apropriação de alguns elementos da filosofia de Schopenhauer e dos escritos de Tolstoï.

Logo, a questão que Wittgenstein se propôs a refletir no dia 21 de julho de 1916, sobre que espécie de natureza tem propriamente a vontade humana, enquanto suporte do bem e do mal, é seguida de algumas considerações que se direcionam especificamente ao entendimento deste bem e mal e sua relação com o mundo. A primeira delas se vinculou à impossibilidade de desassociar a ética do mundo, da mesma forma que é impossível pensar em um sujeito sem volição.¹⁵⁹ Problematizando esta questão, Wittgenstein, no dia 29 de julho de 1916, afirmou “que o desejo não está em conexão lógica alguma com sua satisfação, é um fato lógico”.¹⁶⁰ Em seguida, o filósofo teceu uma série de considerações:

É possível querer bem, querer mal ou não querer?
Só é feliz quem não quer?
“Amar o próximo” quer dizer querer!
Mas, cabe desejar e não ser, no entanto, desgraçado se o desejo não se vê satisfeito? (E com esta possibilidade temos que contar sempre).
É, de acordo com as concepções gerais, bom não desejar *nada* ao próximo, nem bom nem mal?
E, no entanto, o não desejar parece ser, em certo sentido, o único bem.
Aqui eu cometo alguns erros ainda! Sem dúvida!
Aceita-se, em geral, que é ruim querer a desgraça do outro. Isto pode estar correto? Pode ser pior que desejar ao outro a felicidade?
O importante aqui parece ser como se deseja, por assim dizer.
Parece como se não fosse possível dizer, senão: vive feliz!
O mundo dos felizes é outro do que dos infelizes.
O mundo dos felizes é um mundo feliz.
Pode, pois, dar-se um mundo que não é feliz nem desgraçado?¹⁶¹

¹⁵⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Trad. ALONSO, Juan David Mateu. Madrid: Editorial Síntesis, 2009, 21.7.16.

¹⁶⁰ Id. Ibid., 29.7.16.

¹⁶¹ Id. Ibid., 29.7.16.

Referindo-se ao desejo e à vontade, expressa como volição, os questionamentos acima listados permitem-nos o entendimento de uma possível distinção entre ambos os termos. Na filosofia wittgensteiniana, “desejar é, na verdade, simplesmente um fenômeno mental, que pode ou não se fazer acompanhar de um movimento corporal”¹⁶², enquanto a volição, “entretanto, não é algo que esteja relacionado à ação de modo contingente; ter uma volição é ‘estar agindo’, a vontade é ‘o próprio agir’”¹⁶³. É por isto que o pensador se questionou sobre a pertinência de desejar ou não bem a alguém, pois, ao que parece, nada se altera, a tal ponto que “seria melhor nem desejar”¹⁶⁴. Na sequência deste registro, ao considerar que “o importante aqui parece ser como se deseja”¹⁶⁵, percebemos que, se além do desejo especulativo, acontecer o exercício do mesmo, ou seja, da volição, aí existe uma diferença significativa, capaz de alterar o próprio mundo do sujeito.

No *Tractatus*, dando continuidade a esta reflexão, encontramos a afirmativa de que “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”¹⁶⁶. Logo, a própria volição não altera de fato o mundo, senão, os seus limites, àquilo que não pode ser dito, assim como havia registrado no dia 23 de maio de 1915: “os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo”.¹⁶⁷

Este “outro mundo”¹⁶⁸ limítrofe, resultante da volição, é comparado pelo pensador com a própria morte, pois, assim como ela, não se altera, mas demarca uma transição daquilo que existe para o que não pode ser dito ou experienciado, ou seja, do seu fim¹⁶⁹, e isto se deve ao fato de que, conforme o próprio filósofo argumentou, “a morte não é um evento da vida. A morte não se vive”¹⁷⁰, tanto quanto é inefável o mundo para além do sujeito.

Segundo Themudo,

¹⁶² GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Dicionários filosóficos. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 380.

¹⁶³ Id. *Ibid.*, p. 380.

¹⁶⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 29.7.16.

¹⁶⁵ Id. *Ibid.*, 29.7.16.

¹⁶⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* – Edição SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. São Paulo: Ed. USP, 2008, 6.43.

¹⁶⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 23.5.15.

¹⁶⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.43.

¹⁶⁹ Id. *Ibid.*, 6.431.

¹⁷⁰ Id. *Ibid.*, 6.4311.

No fundo, limites da linguagem, limites do mundo e limites da lógica são expressões profundamente coincidentes: a lógica é a estrutura estável, idêntica e uma que torna, ao mesmo tempo, possível a linguagem, o pensamento e o mundo. Pelo seu pressuposto enraizamento no real, a lógica, segundo Wittgenstein, tem um estatuto ontológico.¹⁷¹

Assim como a morte é uma condição da vida e da sua finitude, o mundo também é uma condição da vontade que perpassa ontologicamente a lógica, a tal ponto que Wittgenstein afirmou no dia 2 de setembro de 1914 que “a lógica deve auto bastar-se”.¹⁷² Este conhecimento do auto posicionamento da lógica mostra não somente o quanto ela é “independente relativamente aos outros domínios do saber, mas ainda e sobretudo, quanto ela o é relativamente à vontade humana”¹⁷³. O mundo manifesto enquanto representação se condiciona por uma estrutura que não está sob o controle do desejo humano, pois a possibilidade da representação tem seu fundamento na lógica.

A vontade, portanto, confere ao sujeito sua experiência de mundo, a tal ponto que Wittgenstein chegou a afirmar ter, “desde há muito tempo, a consciência de que poderia escrever um livro intitulado: ‘O mundo tal como eu o encontrei’”¹⁷⁴, da mesma forma que refutou: “que me importa a História? O meu mundo é o primeiro e o único mundo!”.¹⁷⁵ Referindo-se a este sujeito volitivo ao qual o mundo é uma condição, ainda no dia 23 de maio de 1915, Wittgenstein prosseguiu refletindo, “(...) com efeito, [em] um método para isolar o sujeito ou, melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito. Porque seria a única coisa de que este livro não poderia tratar”.¹⁷⁶

Este sujeito metafísico – inefável da experiência e, sobretudo, volitivo¹⁷⁷ – se difere da descrição do sujeito da representação, pois “o sujeito da representação não é, afinal de contas, pura superstição?”.¹⁷⁸ O confronto do sujeito da representação com o mundo prossegue tendo por suporte a metáfora do olho com seu campo visual:

¹⁷¹ THEMUDO, Marina Ramos. *Ética e sentido* – Ensaio de Reinterpretação do Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein. Coimbra: Livraria Almedina, 1989, p. 171.

¹⁷² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 2.9.14.

¹⁷³ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 171.

¹⁷⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 23.5.15.

¹⁷⁵ Id. *Ibid.*, 2.9.16.

¹⁷⁶ Id. *ibid.*, 23.5.15.

¹⁷⁷ Trataremos com mais rigor da questão do sujeito enquanto suporte do bem e do mal no capítulo seguinte, discutindo inicialmente a distinção entre sujeito empírico e sujeito metafísico, para então, afirmá-lo como volitivo, presente no limite do mundo e da linguagem.

¹⁷⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.8.16.

Tu dizes que tudo se passa aqui como com o olho e com o campo visual. Mas, na realidade, tu não vês o olho.
 E eu creio que nada no campo visual permite deduzir que é visto por um olho.¹⁷⁹
 O sujeito da representação é seguramente uma vã ilusão.¹⁸⁰

Esta reflexão é de fundamental importância, pois conota a preocupação do filósofo em situar no sujeito metafísico a vontade *ética-lógica*, não somente enquanto representação, mas como uma condição ontológica. Na mesma direção, no *Tractatus*, “o eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo”.¹⁸¹ A existência se efetiva na volição do sujeito, como uma realidade temporal que se desenvolve entre o nascimento e a morte, única em seu gênero, conforme registrou Wittgenstein: “é somente da consciência da unicidade da minha vida que nascem a religião – a ciência – e a arte”¹⁸², e, no dia seguinte, acrescentou que “esta consciência é a própria vida”¹⁸³. A religião, a ciência e a arte são, dentro de suas especificidades, modalidades de conhecimento que pressupõem a manifestação da vontade no mundo resultantes desta consciência da vida.

A relação entre a situação que se encontra a vontade com a condição de mundo do sujeito é tamanha que Wittgenstein afirmou no dia 4 de agosto de 1916 que “se não houvesse a vontade, também não haveria este centro do mundo a que chamo Eu e que é o suporte da ética”¹⁸⁴, assim como dois dias antes havia dito que “(...) o sujeito não é parte do mundo, mas um pressuposto da sua existência”.¹⁸⁵ Para Themudo, é o “eu que pressupõe a vontade e não esta que pressupõe o eu (...)”. A realidade do eu é *a posteriori*¹⁸⁶. Esta consciência da situação do eu no mundo aproxima-se, em última instância, do “eu filosófico”.

Neste contexto, a afirmativa de Wittgenstein “eu sou o meu mundo”¹⁸⁷, pressupõe o movimento de pertença recíproca do “eu” e do “mundo”, somente possível por causa da volição, e não necessariamente da experiência *a posteriori* do

¹⁷⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.8.16.

¹⁸⁰ Id. *Ibid.*, 5.8.16.

¹⁸¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 5.641.

¹⁸² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 1.8.16.

¹⁸³ Id. *Ibid.*, 2.8.16.

¹⁸⁴ Id. *Ibid.*, 4.8.16.

¹⁸⁵ Id. *Ibid.*, 2.8.16.

¹⁸⁶ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 179.

¹⁸⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 12.10.16.

próprio mundo. Levando em consideração este movimento, encontramos, no dia 9 de novembro de 1916, os seguintes questionamentos: “Toda experiência é mundo e não precisa do sujeito. O ato de volição não é uma experiência”.¹⁸⁸

Ao situar a experiência e aquilo que a precede, Wittgenstein prosseguiu: “que tipo de razões existem para assumir a existência de um sujeito volitivo? Não é suficiente para individualizar o meu mundo?”¹⁸⁹. Ao refletir sobre os tipos de razões existentes que permitem a experiência de mundo do sujeito volitivo, percebemos uma preocupação em ressaltar o conhecimento *a priori*, e para tanto, retomou a ideia de proposições lógicas,

Que é possível erigir a forma proposicional geral não quer dizer outra coisa que: Toda possível forma proposicional tem RESULTADOS previsíveis.

E isto significa: Não podemos acessar nunca a uma forma proposicional dos quais poderíamos dizer: Sim, que tal coisa exista é algo que não poderia prever.¹⁹⁰

As proposições são caracterizadas pela previsibilidade de seus resultados, “isto é, a forma proposicional geral há de resultar erigir e formular precisamente porque as formas proposicionais possíveis são *a priori*”.¹⁹¹ Da mesma forma que as proposições constituem uma possibilidade *a priori*, também a volição é uma condição que antecede a experiência, no acesso às possibilidades de mundo.

Esta condição *a priori* da vontade se exerce mesmo para o sujeito incapaz de ação, pois, como já citamos anteriormente,

Imaginemos um homem que não pudesse fazer uso de nenhum dos seus membros, e não pudesse assim, no sentido ordinário do termo, exercer sua vontade. Poderia, contudo, pensar, desejar e comunicar os seus pensamentos a outrem. Poderia, pois, através de outro, fazer o bem e o mal. É evidente, então, que a ética valeria também para ele e que ele seria, no sentido ético, portador de uma vontade.¹⁹²

Mais do que o desejo do sujeito em agir de forma boa ou má, seja por meio do pensamento ou da própria comunicação, a validade ética que a vontade lhe confere, está no suporte dos valores de bem e de mal. Ao articular esta reflexão, percebemos que Wittgenstein não só procurou entender o modo efetivo da conexão

¹⁸⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 9.11.16.

¹⁸⁹ Id. Ibid., 19.11.16.

¹⁹⁰ Id. Ibid., 21.11.16.

¹⁹¹ Id. Ibid., 21.11.16.

¹⁹² Id. Ibid., 21.7.16.

vontade/mundo dentro do seu movimento, como também investigou a natureza profunda dos dois elementos relacionados.

Usualmente, bem ou mal são imputados ao agente a partir de suas ações, sejam elas positivas ou negativas. De acordo com esta premissa, a moral se fundamenta em um *fazer*, baseado nas consequências desta ação, para então, configurar valores. Todavia, esta concepção, segundo Themudo, “esconde que o sujeito moral, mais do que agir sobre o mundo, tem um mundo”.¹⁹³ Neste deslocamento conceitual, em Wittgenstein, a discussão acerca dos valores de bem ou mal antecede as próprias ações do sujeito. É por isto que, retomando o exemplo do homem incapacitado de movimentar-se, mesmo a ele, imputa-se a afirmativa acerca de ser no sentido ético, portador de uma vontade, pois, indiferente do seu desejo, sua volição que suporta estes valores constitui uma condição de vida e mundo.

Um ser que só pudesse fazer representações, como num dos exemplos que Wittgenstein registrou no dia 21 de julho de 1916, estivesse limitado a “ver” o mundo, poderia estar alheio do querer e da volição?¹⁹⁴ A impossibilidade é evidente para o filósofo porque não se pode pensar um mundo sem ética¹⁹⁵, levando em consideração que “o mundo e a vida são um só”.¹⁹⁶ No dia 2 de agosto de 1916, Wittgenstein prosseguiu: “se tenho razão, então não basta, para o juízo ético, que venha dado um mundo. Porque considerado em si mesmo, o mundo não é bom nem mau”.¹⁹⁷ O mundo *numênico* não suporta sentido e valor, “bom e mau só irrompem em virtude do sujeito”¹⁹⁸, pois, da mesma forma que o conhecimento de mundo é um pressuposto do sujeito, bem e mal são predicados do sujeito, não propriedades do mundo.

Para Wittgenstein, o mundo é a totalidade dos fatos vivenciados, não das coisas¹⁹⁹, ao se efetivar na volição, já que o mundo enquanto *coisa-em-si* é inacessível. No *Diário Filosófico*, encontramos:

¹⁹³ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 146.

¹⁹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

¹⁹⁵ Id. Ibid., 21.7.16.

¹⁹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 5.621.

¹⁹⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 2.8.16.

¹⁹⁸ Id. Ibid., 2.8.16.

¹⁹⁹ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao Silêncio – Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 186.

Suponhamos que eu tenha visto um aquecedor e que me tenham dito: agora não conheces nada, de todo modo, senão o aquecedor. Meu resultado me pareceria mesquinho. Porque pareceria como se não houvesse feito outra coisa que estudar o aquecedor, entre os muitos, ele é meu mundo, e em contraste com ele tudo pareceria turvo.²⁰⁰

A filosofia tractatiana é compatível com esta afirmação, como no aforismo 3.25: “um fato do mundo tem uma e somente uma análise completa”²⁰¹, que se desenvolve no aforismo 4.221: “é óbvio que devemos, na análise dos fatos do mundo, chegar a fatos elementares, que consistem em objetos simples em ligação imediata”²⁰². A unidade mínima e elementar deste mundo é chamada de fato atômico²⁰³, fora da qual os objetos simples não existem. Margutti Pinto afirma que, “para deixar o subnível transcendental da mera ‘subsistência’ e alcançar o nível da existência dos fatos do mundo, o objeto simples deve entrar em combinação com outros, produzindo um fato atômico”.²⁰⁴ Daí o sentido do exemplo do filósofo ao conjecturar um sujeito que não conheça nada, senão um aquecedor, representando um único fato no mundo, que alheio a tantas outras possibilidades de conhecimento, resulta em um mundo, e em desdobramento, na ideia das demais possibilidades de mundo tornarem-se “turvas”, pois representariam objetos simples, destituídos de sentido relacional.

A rigor, Wittgenstein contraria a tradição filosófica ao afirmar que não há objetos no mundo²⁰⁵, pois, cada coisa ao ser analisada, revelar-se-á em um conjunto articulado de fatos atômicos que só constituem significado na medida em que são organizados e articulados para configurarem o mundo como um todo. A organização dos fatos atômicos possibilita a existência de significação de mundo no sujeito, a tal ponto que “as coisas não adquirem ‘importância’ senão em virtude da sua relação

²⁰⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 7.10.16.

²⁰¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 3.25.

²⁰² Id. Ibid., 4.221.

²⁰³ Fatos atômicos são aglomerados de acontecimentos isolados, destituídos de sentido. O mesmo se aplica para o “átomo da linguagem”, a qual exprime palavras descontextualizadas e portanto, sem sentido lingüístico. Estas últimas são os ‘objetos simples’, introduzidos por Wittgenstein a partir de 3.142. Esses ‘objetos simples’ são necessários em virtude de outro princípio, descrito no aforismo 2.23 como “a exigência da possibilidade de ‘objetos simples’ é a exigência da determinabilidade do sentido”, ou seja, a proposição deve ter um sentido determinado na medida em que são formados por estes objetos em ligação imediata.

²⁰⁴ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 186.

²⁰⁵ Id. Ibid., p. 186.

com minha vontade, e só por isto”²⁰⁶, pois, na volição, “todas as coisas são o que são, e não outras coisas”.²⁰⁷

Esta organização dos fatos atômicos, estruturada pelo sujeito volitivo, segue uma ordenação lógica, pois,

Não pode haver um mundo ordenado ou desordenado de forma que poderia ser dito que o nosso mundo é ordenado. Mas em todos os mundos possíveis há uma ordem, por mais complicado que seja, da mesma forma que no espaço não é desordenado ou ordenado as distribuições de pontos, mas qualquer distribuição de pontos está em ordem. (Esta observação só é material para um pensamento).²⁰⁸

A ideia de ordem ou desordem é apresentada da seguinte maneira: não existe mundo ordenado ou desordenado, já que, sobre o mundo de fato, nada pode ser dito. Contudo, no sujeito volitivo, a representação do mundo se estrutura ordenando o caos de acordo com princípios *ético-lógicos*. É por isto que Wittgenstein afirmou que “em todos os mundos possíveis há uma ordem”²⁰⁹, e, embora admita a complexidade desta reflexão, a estrutura que fundamenta a organização está no pensamento. Ora, o pensamento e a linguagem são a mesma coisa, pois “o pensamento é, sem dúvidas, uma espécie de linguagem”²¹⁰ e, por isto, prefigura também uma figura lógica de proposição.

A proposição enquanto modelo representativo do mundo²¹¹ presente na linguagem e no pensamento do sujeito volitivo indica, em certo sentido, que a vontade é comum ao mundo inteiro. Segundo Wittgenstein, “neste sentido, posso falar também de uma vontade comum ao mundo inteiro. Mas esta vontade é, em última instância, *minha* vontade. Da mesma forma que a minha representação é o mundo, minha vontade é a vontade do mundo”²¹². Esta vontade comum ao mundo resultou de uma reflexão anterior do filósofo, a partir da pergunta: “É verdade, então, que de acordo com a concepção psicológica, meu caráter só se expressa na construção do *meu* corpo e do meu cérebro e não, igualmente, na construção do restante do mundo total?”²¹³

²⁰⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 15.10.16.

²⁰⁷ Id. Ibid., 15.10.16.

²⁰⁸ Id. Ibid., 19.9.16.

²⁰⁹ Id. Ibid., 19.9.16.

²¹⁰ Id. Ibid., 12.9.16.

²¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 5.524.

²¹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 17.10.16.

²¹³ Id. Ibid., 15.10.16.

A resposta inicial de Wittgenstein acerca desta questão foi: “este paralelismo existe, então, realmente entre meu espírito, isto é, o espírito e o mundo”.²¹⁴ De forma metafórica, o filósofo apelou para quatro sujeitos: a serpente, o leão, a vespa e o *teu* espírito²¹⁵, argumentando que só a partir do sujeito – *teu* espírito – é que se torna possível o conhecimento do espírito das demais espécies, o que, contudo, não esgota o questionamento acerca de por que “foi dado a serpente precisamente aquele espírito”²¹⁶. Wittgenstein prosseguiu esta reflexão ao afirmar que se o sujeito tivesse o mesmo aspecto que a serpente e fizesse o que ela faz, a noção de espírito dele seria única e própria, como é a humana para os humanos.²¹⁷ O esforço do filósofo pareceu responder a questão por ele mesma realizada, de que “seria esta a solução do enigma por que os homens têm acreditado sempre que há um espírito comum ao mundo inteiro?”.²¹⁸

Ao longo desta reflexão, entendemos que esta vontade *comum* é o *suporte* de valor, uma vez que o mundo, em si, não é bom ou ruim, senão pela atribuição do sujeito mediado pela lógica. Ao refletir sobre a vontade humana como vontade do mundo, Wittgenstein se aprofunda em seus questionamentos, ao pensar na relação de causa e efeito entre ambos os fatores, ao ter se questionado: “A vontade humana toma uma posição frente ao mundo?”.²¹⁹

2.1. A VONTADE COMO ÉTICA/ESTÉTICA E O PRINCÍPIO DE CAUSALIDADE

No dia 20 de outubro de 1916 encontramos registros no *Diário Filosófico* problematizando a volição e sua relação com o princípio de causalidade, pois, segundo o autor,

Eu posso, pelo menos, imaginar que realizo o ato voluntário de levantar o braço, sem que o meu braço se mova. (Por exemplo, se um tendão se tiver rompido). Sim, dir-se-á, mas o tendão foi movido e isto mostra justamente que o meu ato voluntário se referia ao tendão e não ao braço. Mas vamos mais longe e suponhamos que o tendão não se tenha movido e assim por diante. Acabaremos por admitir que o ato voluntário não se refere de modo algum a um corpo e que, portanto, no sentido usual do termo, não há ato voluntário.²²⁰

²¹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 15.10.16.

²¹⁵ Id. Ibid., 15.10.16.

²¹⁶ Id. Ibid., 15.10.16.

²¹⁷ Id. Ibid., 15.10.16.

²¹⁸ Id. Ibid., 15.10.16.

²¹⁹ Id. Ibid., 4.11.16.

²²⁰ Id. Ibid., 20.10.16.

No exemplo do ato voluntário, o agente que se propôs a executar um determinado movimento tem, em sua vontade, a confirmação pelo processo de estímulo muscular para executar o que foi proposto, a tal ponto que podemos inferir que, no sentido usual do termo, o ato voluntário de fato pressupõe o princípio de causalidade. Contudo, ao ver-se impossibilitado de assim o fazê-lo, mais do que somente representar uma exceção, o filósofo foi além e admitiu que “não há ato voluntário”, pois, entre a ação e a volição, não existe necessariamente uma relação causal. Retomando a ideia da ordem e da desordem do mundo, o sujeito volitivo é quem, de acordo com suas estruturas *ético-lógicas*, ordena o caos, de modo estético, pois “o milagre, esteticamente falando, é que haja mundo. Que o que é, seja”.²²¹ Ao apresentar a estética dentro do processo de ordenação do mundo, em referência ao movimento do corpo, Wittgenstein aproximou estética e ética, a tal ponto que as afirmou como uma só²²², pois “o ponto de vista estético sobre o mundo consiste essencialmente na contemplação do mundo por um olhar feliz? A vida é séria, a arte serena”.²²³

Os movimentos, objeto da percepção estética, articulam-se em relações seriais, que se processam segundo uma determinada ordem presente no pensamento do sujeito que, embora pareça causal, na verdade, não mostra nem prova senão que há certas correlações empíricas e estas se verificam entre certos acontecimentos, como no caso do movimento do braço. Segundo Themudo,

(...) Wittgenstein partilha com Hume de uma mesma concepção da causalidade: reconhece-se a existência de regularidades com as quais contamos na vida quotidiana, mas isso não implica que exista nexos causal, no seu clássico sentido filosófico, e, por isso, os acontecimentos do mundo são independentes uns dos outros e assim também da vontade.²²⁴

Por isto, Wittgenstein concluiu que “acabaremos por admitir que o ato voluntário não se refere de modo algum a um corpo e que, pois, no sentido usual do termo, não há ato voluntário”.²²⁵

²²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 20.10.16.

²²² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.421.

²²³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 20.10.16.

²²⁴ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 149.

²²⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 20.10.16.

Em um dos mais longos registros do *Diário Filosófico*, Wittgenstein, no dia 4 de novembro de 1916, se aprofundou na discussão sobre a vontade e sua posição frente ao mundo enquanto representação, pois

a vontade parece ter por referência sempre uma representação. Não podemos representar, por exemplo, que planejamos executar um ato voluntário sem termos notado que o fizemos. Caso contrário, surgiria a questão, por exemplo, se ele já foi *totalmente* executado²²⁶.

A referência do exercício da vontade é a representação, a tal ponto que “é, por assim dizer, claro que nós precisamos para a vontade de um ponto de apoio no mundo”.²²⁷ Partindo do ponto que o ato voluntário corresponde a uma alteração no mundo, “a algo que aí não estava e passou a estar”²²⁸, a representação de um efeito produzido não parece ser o suficiente para que se possa afirmar, de fato, que se efetivou o ato voluntário, pois “os sentimentos, que me asseguram que um ato voluntário se efetivou, têm alguma propriedade específica que os distinga das outras representações?”.²²⁹

A resposta foi: “parece que não!”.²³⁰ A representação do movimento do meu braço, realizado de forma voluntária ou não, será precisamente o mesmo. Nada ao nível estético legitima a distinção entre o ato voluntário e um ato de reflexo, por exemplo. Assim, “a diferença aparece, apenas, ao nível psicológico, na motivação da ordem do desejo: porque o ato voluntário foi desejado, enquanto o ato reflexo não”.²³¹ Daí a questão: “neste caso caberia, pois, chegar à ideia, por exemplo, que esta cadeira é diretamente ligada a minha vontade. Isto é possível?”.²³² Indiferente de movimentar a cadeira de forma proposital ou não, a questão atinge uma profundidade maior ao remeter a vontade aos objetos, de tal forma que Wittgenstein afirmou:

Quando você desenha um quadrado no espelho, se observa que só é possível fazê-lo indo além do campo visual e tomando como ponto de reforço a sensação muscular. Há, portanto, um jogo de atos de

²²⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.11.16.

²²⁷ Id. *Ibid.*, 4.11.16.

²²⁸ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 151.

²²⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.11.16.

²³⁰ Id. *Ibid.*, 4.11.16.

²³¹ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 152.

²³² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.11.16.

vontade em todos os pontos distintos. Um deles se refere a parte visual do mundo. O outro, a parte da sensação muscular.²³³

Este jogo de atos de vontade é seguido de uma série de questionamentos do filósofo:

Temos algo mais do que uma evidência empírica de que em ambos os casos se trata do movimento da mesma parte do corpo?
Ocorre, pois, tão somente que eu me limito a acompanhar minhas ações com minha vontade?
Mas, como posso então predizer – eu posso fazer em certo sentido – que dentro de cinco minutos levantarei meu braço?²³⁴

A relação vontade e mundo presentes nas indagações do filósofo conotam que é impossível desassociar a vontade de seu acontecimento, pois ela não reside, como no exemplo, só no campo visual tanto quanto não se limita somente às sensações musculares estimuladas pelo espelho, no desenho do quadrado, pois “está claro: é impossível querer sem executar o ato da vontade. O ato da vontade não é a causa da ação, senão, ela mesma”.²³⁵ Ao aproximar a um mesmo nível fenomênico a vontade e a ação, percebemos indícios de uma possível superação do princípio de causalidade, pois a vontade consiste na própria ação e não em seu resultado. No dizer do filósofo, “não é possível querer sem fazer”²³⁶, logo, a volição não gera uma causa, ela própria o é.

Nas *Notas* ditadas a G. E. Moore na Noruega, em abril de 1914, Wittgenstein já fazia menção à impossibilidade lógica do princípio causa/efeito, afirmando que uma proposição não interfere na outra, pois

É muito importante dar-se conta que quando se têm duas diferentes relações (a,b)_r, (c,d)_s, isso *não* estabelece uma correlação entre a e c, b e d, ou entre a e d, e b e c: não há nenhuma classe de correlação que possa estabelecer deste modo. Existe uma correlação, é claro, no caso de dois pares de términos unidos pela *mesma* relação. Isto mostra que é falsa a teoria que afirma que um fato relacional contém os términos e as relações unidas por uma *ligação* (ϵ_2); como se este fosse o caso, haveria uma correspondência entre os términos de diferentes relações.

²³³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.11.16.

²³⁴ Id. *Ibid.*, 4.11.16.

²³⁵ Id. *Ibid.*, 4.11.16.

²³⁶ Id. *Ibid.*, 4.11.16.

Se levanta a questão de como uma proposição (ou função) pode ocorrer em outra proposição. É impossível que a proposição ou função mesma esteja em relação com os outros símbolos.²³⁷

A união de dois elementos em uma *mesma* relação pode ser entendida como a volição e a ação, assim como “a” está para “b” e “c” está para “d”, contudo, a partir desta inferência, é impossível logicamente estabelecer uma relação de efeito, uma vez que é impossível que a proposição esteja em relação com os outros símbolos da operação. No aforismo 6.36 do *Tractatus*, Wittgenstein conjecturou: “se houvesse uma lei de causalidade, poderia formular-se assim: ‘Há leis naturais’. Mas isso não se pode, é claro, dizer: mostra-se”.²³⁸ A causalidade, portanto, não se aplica como origem de um efeito, pois ela só tem sentido se comparada a um outro evento, como:

Quando se diz, por exemplo, que nenhum de dois eventos (que se excluem mutuamente) pode acontecer, por não haver *nenhuma causa* por que devesse acontecer um ao invés do outro, o ponto realmente é, nesse caso, que de modo algum se pode descrever *um* dos dois eventos na ausência de uma assimetria qualquer. E *se há* uma tal assimetria, podemos entendê-la como *causa* da ocorrência de um e da não-ocorrência do outro.²³⁹

O que pode ser descrito, porque pertence ao campo linguístico e prefigura uma proposição, participa da representação de mundo e, portanto, possibilita uma proximidade comparativa ao processo de indução, que “consiste em adotarmos a lei mais *simples* que se possa pôr em consonância com nossas experiências”²⁴⁰, não indicando necessariamente um fundamento lógico, “mas apenas psicológico”.²⁴¹ O próprio nascer do Sol dia após dia é uma hipótese, pois “não *sabemos* se ele se levantará”.²⁴² Por isto, torna-se inviável a relação entre vontade e mundo sem que se pense na sua aplicação sobre determinado objeto, pois “a vontade precisa de um objeto”²⁴³, que se manifesta de tal modo que “se a vontade tem um objeto no mundo, pode tratar-se também da ação intencionada. (...) Caso contrário, careceríamos de

²³⁷ Notas Dictadas a G. E. Moore em Noruega – Abril 1914 – Apêndice II IN WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diario Filosófico* – Edición. MUÑOZ, Jacobo, REGUERA, Isidoro. Barcelona: Editorial Ariel, s.a, p. 187.

²³⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.36.

²³⁹ Id. Ibid., 6.3611.

²⁴⁰ Id. Ibid., 6.363.

²⁴¹ Id. Ibid., 6.3631.

²⁴² Id. Ibid., 6.36311.

²⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.11.16.

um ponto de referência e não poderíamos saber o que queremos”.²⁴⁴ Na sequência, Wittgenstein questionou-se:

Na verdade, não ocorre o movimento intencionado do corpo exatamente como qualquer outro não planejado no mundo, só que acompanhado pela vontade? Mas não é acompanhado unicamente pelo desejo! Senão, pela vontade. Sentimos-nos, por assim dizer, responsáveis pelo movimento.²⁴⁵

A diferença entre um movimento intencionado de qualquer outro não planejado no mundo se estabelece pela ordem do desejo, o que quer dizer que uma ação voluntária é uma ação desejada e uma involuntária não o é. Logo, a vontade de movimentar o braço ou mudar uma cadeira de lugar não é diferente da vontade não planejada no mundo, senão pela questão do desejo de assim fazê-lo. Este desejo acrescido à vontade traz a sensação, “por assim dizer, de sermos responsáveis pelo movimento”²⁴⁶, de tal modo que, “minha vontade incide em algum ponto do mundo, e em outro, deixa novamente de incidir”.²⁴⁷

Segundo Themudo, “sentimo-nos responsáveis pelas coisas que fazemos, enquanto ausentamo-nos da responsabilidade daquelas as quais não nos consideramos agentes”.²⁴⁸ Referindo-se à vontade e à sensação de responsabilidade diante dos atos planejados, Wittgenstein registrou no seu diário: “parece, com efeito, tendo em consideração o querer, que uma parte do mundo me seria mais próxima do que outra (o que seria insuportável)”.²⁴⁹ Interpretando este parágrafo, Bouveresse afirma que:

Não é possível que certos acontecimentos do mundo me sejam mais *próximos* que outros, uma vez que todos os acontecimentos do mundo são igualmente próximos (ou igualmente afastados) uns dos outros, na medida em que, se eles podem ser mais ou menos aproximados uns dos outros, é unicamente no sentido da vizinhança espacial ou da consecução temporal, e não no sentido da presença ou da ausência de uma conexão física necessária. Segue-se, evidentemente, que nenhum acontecimento pode ter outro lugar no mundo, *porque* eu o tenha querido.²⁵⁰

²⁴⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.11.16.

²⁴⁵ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 155.

²⁴⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.11.16.

²⁴⁷ Id. Ibid., 4.11.16.

²⁴⁸ Id. Ibid., 4.11.16.

²⁴⁹ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 155.

²⁴⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.11.16.

²⁵⁰ BOUVERESSE, J. *Wittgenstein: La Rime et la Raison. Science, Éthique et Esthétique*, Paris, 1973, pp. 119-120.

Desejar ou não a ação, assim como sentir-se responsável por ela, pertence à mesma ordem do acontecer dos outros comportamentos acompanhantes da ação, de natureza empírica, cuja razão de ser não encontra a sua origem necessariamente em um ato que possa, em verdade, provir do sujeito, como impulso originário e originante.²⁵¹ O sujeito sofre também o seu desejo, o que se torna paradoxal, pois o agente ativo “é algo que *acontece* ao sujeito, faz parte da sua própria passividade”.²⁵² Corroborando esta dissociação entre a causa e o efeito resultantes do ato da vontade no mundo, Wittgenstein, no aforismo 6.373 do *Tractatus*, afirmou que “o mundo é independente de minha vontade”²⁵³, de tal modo que:

ainda que tudo o que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo *lógico* entre vontade e mundo que o garantisse, e o suposto vínculo físico, por seu lado, decerto não é algo que pudéssemos querer.²⁵⁴

A condição lógica que impossibilita a relação direta causal entre a vontade e o mundo se apresenta: “assim como há apenas necessidade *lógica*, há também apenas impossibilidade *lógica*”.²⁵⁵ A volição é o suporte da ética, logo:

se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual. O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo.²⁵⁶

Diante desta constatação, a responsabilidade se dilui em uma sensação psicológica de compromisso composto pelo desejo e pela ação da vontade, levando em consideração a diferenciação entre atos *causais* e *casuais*²⁵⁷ e, por isto, necessita de outros critérios para se tornar significativa.

É por isto que, no dia 30 de julho de 1916, Wittgenstein afirmou: “assim, a questão das consequências de uma ação deve ser sem importância. Pelo menos

²⁵¹ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 156.

²⁵² Id. Ibid., p. 156.

²⁵³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.373.

²⁵⁴ Id. Ibid., 6.374.

²⁵⁵ Id. Ibid., 6.375.

²⁵⁶ Id. Ibid., 6.41.

²⁵⁷ Id. Ibid., 6.41.

estas consequências não podem ser acontecimentos”²⁵⁸, tendo em vista que não tem sentido punir ou recompensar moralmente, “mas é claro que a ética nada tem a ver com as punições e as recompensas”²⁵⁹, caso contrário, estaria se pressupondo uma relação de elo causal entre a vontade e os acontecimentos no mundo. Como o ato voluntário é a própria ação, a recompensa reside nela mesmo, pois “deve haver, com efeito, uma espécie de recompensa ética e de punição ética, mas elas devem residir na própria ação”.

Um acontecimento inserido numa série de outras possibilidades de acontecimentos *casuais* do mundo e a relação entre estes não obedece a nenhuma causalidade ou conexão física necessária, já que:

Mesmo se tudo aquilo que nós desejamos fosse realizado, todavia, isso não seria, por assim dizer, mais que uma graça do destino, porque nenhuma conexão lógica existe entre a vontade e o mundo, que garantisse esse sucesso, e a suposta conexão física, nós não podemos seguramente querê-la.²⁶⁰

Mesmo que o desejo se realizasse, para Wittgenstein, isto não passaria de uma “graça do destino”, pois o ato voluntário não traz consigo alguma dimensão intrinsecamente temporal, senão a do tempo da sua própria realização, esgotando-se, conseqüentemente, nos atos efetivados. Baseado nesta constatação, Themudo afirma que “o sujeito do cálculo que vive a ilusão de que o ato da vontade depende, para ser eficaz e efetivo, de condições empíricas que pode dominar, não ‘vive no real’”.²⁶¹ Compreendido desta forma, o ato da vontade acarreta consigo a impossibilidade de uma experiência ética, já que tudo o que acontece é acontecimento no mundo, assim como afirma Lagache:

(...) a experiência é do mesmo tipo que a ação voluntária: ela não tem sentido na vontade que levasse a fazer tal experiência, mas unicamente no mundo da experiência, o mundo; não há ligação entre os dois domínios, ao nível pontual em que a ação seria ‘causada’ pela vontade. Eis a razão por que não há realmente experiência ética no sentido em que a propriedade de ser ética lhe seria dada pelo sujeito da vontade (...). Resulta daí que o mundo na sua determinação essencial é indiferente a esta ação.²⁶²

²⁵⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 30.7.16.

²⁵⁹ Id. *Ibid.*, 30.7.16.

²⁶⁰ Id. *Ibid.*, 5.7.16.

²⁶¹ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 158.

²⁶² LAGACHE, Agnès. *Wittgenstein. La Logique d'un Dieu*. Paris, 1975, pp. 134-135.

Logo, os acontecimentos fatídicos não têm outro sentido senão o da ordem que o mundo lhes confere, enquanto manifestação da vontade na representação, de tal forma que resulta afirmar que o ato da vontade não é ético, pois se dissolve na ação, entendida como conjunto de acontecimentos que não encontram a sua razão de ser em qualquer nexos causal. Nenhum dos acontecimentos é por isso, bom ou mau, porque pertence a uma combinação operatória complexa e contingente, entre as quais se encontra o ato concreto da ação do sujeito e o fato, igualmente concreto, do seu desejo, que os acompanha.

Neste contexto, faz sentido a afirmação de Wittgenstein: “uma pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, o meu próprio corpo, tudo isto se encontra num mesmo plano. Eis porque tudo o que acontece, quer seja em função de uma pedra ou do meu próprio corpo, não é bom nem mau”.²⁶³ A ideia de não estipular diferenças valorativas dos diferentes sujeitos – a pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, o meu próprio corpo – se justifica porque neles, assim como no mundo, não existe valor, senão na atribuição do sujeito volitivo. No *Tractatus*, os aforismos 6.3751 e 6.4 nos permitem refletir sobre dois aspectos inerentes a esta discussão: o primeiro acerca da impossibilidade de uma causa – ato voluntário – gerar um efeito e, o segundo, que as coisas não têm valor, senão no sujeito, como podemos observar:

Que, p. ex., duas cores estejam ao mesmo tempo num lugar do campo visual é impossível e, na verdade, logicamente impossível, pois a estrutura lógica das cores o exclui.

Pensemos na maneira como essa contradição se apresenta na física; mais ou menos assim: uma partícula não pode ter, ao mesmo tempo, duas velocidades; isso quer dizer que não pode estar, ao mesmo tempo, em dois lugares; isso quer dizer que partículas que estejam em lugares diferentes a um só tempo não podem ser idênticas.

(É claro que o produto lógico de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia nem uma contradição. O enunciado de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores diferentes é uma contradição).²⁶⁴

Todas as proposições têm igual valor.²⁶⁵

A análise da impossibilidade de o campo visual acessar ao mesmo tempo e no mesmo lugar duas cores se dá porque uma anula necessariamente a outra, pelo

²⁶³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 12.10.16.

²⁶⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.3751.

²⁶⁵ Id. *Ibid.*, 6.4.

princípio físico da não ocupação de um mesmo lugar no mesmo espaço-tempo, da mesma forma que partículas em lugares diferentes a um só tempo não são idênticas. Assim, a dissociação da causa aplicada à vontade se dá porque se a vontade já representa propriamente a ação, a causa associada à mesma se anula, assim como as cores no exemplo. Da mesma forma, é logicamente impossível²⁶⁶ associar ao ato da vontade algum valor, porque, mais uma vez, resultaria na aplicação de dois princípios no mesmo espaço e no mesmo tempo.

Ao longo desta reflexão, podemos observar a impossibilidade de associar a situação da vontade à causalidade e ao juízo de valor. Disto resulta que “todas as proposições têm igual valor”²⁶⁷, e “é por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto”.²⁶⁸ O que culmina na afirmação de que “quem percebe isto, não quererá dar um lugar privilegiado ao seu corpo ou ao corpo humano. Considerará em toda a ingenuidade os homens e os animais como coisas que se assemelham e são feitas uma para a outra”²⁶⁹, o que nos direciona diretamente à questão da ética em sua relação com a vontade e o mundo, conforme trataremos na sequência.

2.2. A ÉTICA A PARTIR DA RELAÇÃO VONTADE E MUNDO

Ao dissociar a causalidade da vontade, Wittgenstein indica que “enfim, é preciso, agora, esclarecer a conexão da ética com o mundo”.²⁷⁰ No *Diário Filosófico*, a palavra ética aparece pela primeira vez somente no dia 21 de julho de 1916, coincidindo exatamente com a discussão acerca da vontade, findando sua reflexão com a questão: “Se fosse possível, poderia, então, haver um mundo sem ética?”.²⁷¹ O trinômio: vontade, mundo e ética, segundo Themudo, nos remete à compreensão de que “a ética encontra a sua razão de ser na relação da vontade com o mundo”²⁷², uma vez que isoladamente, não podemos compreendê-la, conforme nos indica o

²⁶⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.375.

²⁶⁷ Id. *Ibid.*, 6.4.

²⁶⁸ Id. *Ibid.*, 6.42.

²⁶⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 2.9.16.

²⁷⁰ Id. *Ibid.*, 9.10.16.

²⁷¹ Id. *Ibid.*, 21.7.16.

²⁷² THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 181.

aforismo 6.421 do *Tractatus*, que afirma que “é claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental”²⁷³.

A ideia de pensar a ética compreendendo-a de modo relacional foi abordada de modo bastante esclarecedor por Wittgenstein na *Conferência sobre ética*, de 1929²⁷⁴. Para tanto, o filósofo partiu não somente de uma definição, mas de explicações sinônimas para elucidar que, dentre as várias possibilidades interpretativas, “(...) ética é a investigação sobre o sentido da vida, ou o que vocês fazem de errado na vida, ou a maneira correta de viver. Acredito que se vocês olharem para todas estas frases, vocês vão ter uma ideia sobre qual é o campo da ética”²⁷⁵.

Para tanto, percebemos a preocupação do filósofo em diferenciar “dois sentidos *muito* diferentes”²⁷⁶ de ética: o relativo e o absoluto. Tendo em vista abordar inicialmente a ética relativa, Wittgenstein tomou como referência o emprego de valorações relativas a objetos, como no caso da afirmativa de que uma cadeira é boa. O valor de bem imputado à cadeira é relativo ao cumprimento do propósito predeterminado de sua função. Assim,

(...) quando dizemos que este homem é um bom pianista, significa que ele pode tocar peças de um certo grau de dificuldade com um certo grau de destreza. Da mesma forma, se eu disser que é importante que eu não me resfrie, eu quero dizer que ficar resfriado produz certos distúrbios descritíveis em minha vida, e, se eu disser que este é o caminho certo, quero dizer que é o caminho certo em relação a um determinado objetivo.²⁷⁷

Nas diversas conjecturas, percebemos demonstrações de aplicação do significado de bom e de mau. Contudo, Wittgenstein afirma que “usadas desta maneira, essas expressões não apresentam problemas difíceis ou profundos”²⁷⁸, de tal forma que a ética não se limita a isso. Valendo-se de mais uma analogia, encontramos, na sequência do texto, pistas de reflexão acerca do sentido mais profundo da ética: caso um jogador de tênis estivesse jogando sua partida de modo muito desastroso, ainda que fosse admoestado acerca de seu jogo ruim, ele poderia

²⁷³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.421.

²⁷⁴ Utilizaremos a versão em inglês dos escritos de WITTGENSTEIN. Ludwig. *Conferência sobre ética*. In.: DALL’AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

²⁷⁵ WITTGENSTEIN. Ludwig. *Conferência sobre ética*. op. cit., p. 225.

²⁷⁶ Id. *Ibid.*, p.115.

²⁷⁷ Id. *Ibid.*, p.115.

²⁷⁸ Id. *Ibid.*, p.116.

permanecer jogando desta forma que seria compreendido pelos demais; contudo, se um sujeito se comportasse como um animal, e mesmo depois de repreendido, afirmasse querer continuar desta forma, ouviria ele assim como o jogador, “‘ah, então tudo bem’? A resposta certamente seria para que se comportasse melhor”.²⁷⁹

Estes dois casos nos indicam princípios de aplicação da ética, diferenciados, contudo, porque no primeiro caso o julgamento é relativo, e no segundo, se insere em um juízo absoluto. De acordo com nossa interpretação, a atribuição de juízo absoluto da ética não se restringe ao conselho de um comportamento mais adequado, mas, na indicação que o sujeito volitivo é portador do juízo de bem e de mal. Neste sentido, o registro do dia 30 de julho de 1916, “quando se formula uma lei ética geral da forma: ‘você deve’, o primeiro pensamento que surge é: ‘e se eu não fizer?’”, complementa a noção de que não é o conselho –*você deve*– o agente responsável pela atribuição da ética absoluta, mas antes, a consciência de valor, presente na volição do sujeito em relação com o mundo.

Isto se evidencia na sequência da *Conferência sobre ética*, na afirmativa de que “a essência desta diferença parece obviamente ser: cada juízo de valor relativo é uma mera declaração de fatos e, portanto, pode ser colocado de tal forma que ele perde toda a aparência de um juízo de valor”²⁸⁰, enquanto o juízo ético absoluto, em outras palavras, se apresenta como “suporte do bem e do mal”²⁸¹ na volição do sujeito. Da mesma forma, em mais uma conjectura, Wittgenstein afirmou que, caso algum sujeito fosse de fato onisciente, e em sua onisciência escrevesse um livro contendo toda descrição do mundo, em nenhuma delas estaria presente algum julgamento ético ou qualquer coisa que implicasse logicamente em tal julgamento.²⁸²

A mera descrição dos fatos enquadra-os em um mesmo nível de valor, pois “não há proposições que, em qualquer sentido absoluto, sejam sublimes, importantes ou relativos”.²⁸³ Na mesma direção, o registro do *Diário Filosófico*, datado do dia 8 de outubro de 1916, nos traz que, “como coisa entre as coisas, tudo é insignificante. Como mundo, todas elas tem igual importância”.²⁸⁴ Logo, retomando o exemplo do sujeito onisciente escritor do livro-mundo, ainda que o mesmo descrevesse um assassinato, e que ao ler tal acontecimento, tivéssemos

²⁷⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferência sobre ética*. op. cit., p. 116.

²⁸⁰ Id. *Ibid.*, p. 116.

²⁸¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 21.7.16.

²⁸² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferência sobre ética*. op. cit., p. 116.

²⁸³ Id. *Ibid.*, p. 117.

²⁸⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.10.16.

sentimentos como dor, raiva e indignação, tanto o crime quanto os sentimentos não podem transpor o campo dos fatos por representarem igual importância no mundo.

Nesta perspectiva, o acontecer ético absoluto só tem validade se aplicado à vontade, pois, “se a vontade boa ou má muda o mundo, só pode mudar os limites do mundo, não os fatos, não aquilo que pode ser expresso pela linguagem”²⁸⁵, pois, se se limita ao campo da linguagem e da descrição, novamente remete à noção de ética relativa ou da representação, perante a qual a vontade é impotente. Na sequência deste registro, Wittgenstein prosseguiu: “numa palavra, o mundo deve tornar-se, por isso, inteiramente outro mundo. Deve, por assim dizer, diminuir ou aumentar enquanto totalidade. O mundo do homem feliz é diferente do do homem infeliz”.²⁸⁶ Segundo Themudo²⁸⁷, neste imperativo categórico “vive feliz!”²⁸⁸, Wittgenstein indicou a única possibilidade de expressar um juízo ético absoluto, não porque pretendia ultrapassar a limitação da linguagem, já que, nesta perspectiva, mesmo a felicidade, se descrita, não passaria de fatos contingentes no mundo, mas porque ela é capaz de alterar o próprio mundo do sujeito, mostrando-se como um mundo diferente do mundo do homem infeliz.

Esta afirmação ganha maior inteligibilidade se complementada com o registro do dia 8 de julho de 1916: “eu sou feliz ou infeliz, é tudo. Pode dizer-se: não há bem nem mal”.²⁸⁹ Ao deslocar o discurso dos padrões de bem e mal que usualmente estão restritos à descrição de fatos e relações, para a felicidade e a infelicidade, o filósofo apresenta uma nova possibilidade de compreensão da ética na situação que se encontra a vontade humana. Logo, a felicidade acaba sendo o caminho pelo qual a existência atinge sua finalidade, pois, “poder-se-ia dizer também que, aquele que atinge a finalidade da existência, não tem necessariamente de outra finalidade para além da vida. Isto é, aquele que está em paz”.²⁹⁰ Desta interpretação, se infere o significado dessas outras afirmações:

É claro também que o mundo do homem feliz é *diferente* do mundo do homem infeliz.

(...)

O mundo do homem feliz é diferente do mundo do homem infeliz.

O mundo do homem feliz é *um mundo feliz*.

²⁸⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.43.

²⁸⁶ Id. *Ibid.*, 6.43.

²⁸⁷ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p.353.

²⁸⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 29.7.16.

²⁸⁹ Id. *Ibid.*, 8.7.16.

²⁹⁰ Id. *Ibid.*, 6.7.16.

Pode haver um mundo que não seja nem feliz nem infeliz?²⁹¹

Este *mundo feliz*, quando manifesto na limitação das palavras e reduzido à descrição de fatos, no dizer do filósofo é “algo agradável”.²⁹² Indo mais ao fundo desta questão, Wittgenstein se questionou sobre o porquê de querer ser feliz. Sua resposta foi: “parece que a vida feliz se justifica por si mesmo, que é a única adequada”.²⁹³ Diante da infabilidade desta questão, uma última tentativa de descrição deste *mundo feliz* se justificou em a “vida feliz parece ser, em algum sentido, mais *harmoniosa* que a infeliz”²⁹⁴, e em seguida, a constatação de que “novamente voltar a ser claro que não pode haver uma tal marca capaz de ser descrita”.²⁹⁵ Este problema se traduz na pergunta: “(...) pode-se viver de modo que a vida deixe de ser problemática? Que se *viva* na eternidade e não no tempo?”.²⁹⁶

Na própria pergunta encontramos indícios de sua resposta: viver na eternidade e não no tempo. Esta eternidade se afirma como *sub especie aeternitatis*, de tal modo que, no dia 7 de outubro de 1916, encontramos um registro no *Diário Filosófico* que trata da seguinte reflexão: “(...) a vida boa é o mundo visto *sub especie aeternitatis*”.²⁹⁷ A afirmação concilia e sintetiza a dupla exigência ética: a primeira se refere à vida vivida no tempo presente, como consta no dia 8 de julho de 1916, “só o que não vive no tempo, mas no presente, é feliz”.²⁹⁸ Acerca da questão do tempo presente, no aforismo 6.4311, encontramos: “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”.²⁹⁹ Esta vida sem fim pressupõe que “se se entender por eternidade não uma duração infinita, mas a intemporalidade, pode, então, dizer-se que quem vive no presente, vive eternamente”.³⁰⁰ Na intemporalidade do homem feliz, o conhecimento do mundo possibilita que o sujeito volitivo, com o desejo, enquanto projeto manifesto na representação, viva a vida no presente, fazendo coincidir a “forma do seu projeto com a forma lógica intemporal da substância do mundo, pois só esta corresponde à

²⁹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 29.7.16.

²⁹² Id. *Ibid.*, 30.7.16.

²⁹³ Id. *Ibid.*, 30.7.16.

²⁹⁴ Id. *Ibid.*, 30.7.16.

²⁹⁵ Id. *Ibid.*, 30.7.16.

²⁹⁶ Id. *Ibid.*, 6.7.16.

²⁹⁷ Id. *Ibid.*, 7.10.16.

²⁹⁸ Id. *Ibid.*, 8.7.16.

²⁹⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.4311.

³⁰⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.7.16.

natureza da visão *sub specie aeternitatis*".³⁰¹ Como forma de contraposição, Wittgenstein apresentou o modo de ver ordinariamente os objetos: "No modo vulgar de ver, consideram-se os objetos, colocando-nos, por assim dizer, entre eles; no modo de ver *sub specie aeternitatis*, consideramo-los do exterior".³⁰²

Em contraste com o modo vulgar, a visão *sub specie aeternitatis* possibilita ver o objeto "com o tempo e o espaço, em vez de o ver *no tempo e no espaço*".³⁰³ A compreensão que engendra o tempo e o espaço em última instância é a visão da obra de arte, que comporta, ainda, a conexão com a ética: "a obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis* (...). Tal é a conexão entre a arte e a ética".³⁰⁴ Na sequência, Wittgenstein complementou: "cada coisa condiciona o conjunto do mundo lógico, por assim dizer, o conjunto do espaço lógico. (Este pensamento impõe com força sua presença): a coisa vista *sub specie aeternitatis* é a coisa vista com o conjunto do espaço lógico".³⁰⁵ Esta relação que pressupõe o objeto e o espaço lógico é transcendental, logo, o mundo do homem feliz representa a visão do mundo como totalidade do espaço lógico, ou ainda, segundo Themudo, "a visão da estrutura lógica do mundo".³⁰⁶

O homem feliz que vive a totalidade do espaço lógico entende que "a solução do problema da vida assinala-se pelo desaparecimento do problema".³⁰⁷ Também no *Tractatus* encontramos registros que corroboram esta posição, pois "a solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo"³⁰⁸ e, ainda, "como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela no mundo".³⁰⁹ Entendemos que expressões como Altíssimo e Deus não se reportam a termos teológicos mas, antes, reafirmam a relação do filósofo com Tolstoï, de tal forma que Deus e Altíssimo podem ser substituídos pelo próprio sentido da vida, que não se encontra fora do espaço e do tempo mas, conforme já verificamos, *no espaço e no tempo*, de forma intemporal, pois o que se encontra para além disso não representa um problema porque não tem solução. Portanto, este sujeito que, diante do problema da vida, entende que não existe problema –

³⁰¹ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 194.

³⁰² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 7.10.16.

³⁰³ Id. Ibid., 7.10.16.

³⁰⁴ Id. Ibid., 7.10.16.

³⁰⁵ Id. Ibid., 7.10.16.

³⁰⁶ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 196.

³⁰⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 6.7.16.

³⁰⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.4312.

³⁰⁹ Id. Ibid., 6.432.

como seja o mundo – então, seria aquele que não precisaria mais procurar qualquer finalidade fora da existência.

Diante desta questão, Walker³¹⁰ identifica haver uma equivalência entre a visão *sub specie aeternitatis* com a visão científica das coisas, fundamentada na explicação de mundo destituída dos elementos metafísicos. Neste viés, faz sentido o aforismo 6.53 do *Tractatus*:

o método correto da filosofia seria propriamente este: nada 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.³¹¹

Contudo, de acordo com o registro do dia 25 de maio de 1915: “a tendência para o místico deriva do fato de a ciência deixar os nossos desejos insatisfeitos. *Sentimos* que, mesmo quando todas as nossas *possíveis* questões científicas se tivessem resolvido, *o nosso problema não fora ainda abordado*”³¹², percebemos que existe uma contradição entre a insatisfação do desejo e a finalidade da existência do homem, de tal forma que o *Tractatus* complementa: “é certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa”.³¹³ Esta interpretação que diferencia a visão *sub specie aeternitatis* da visão científica das coisas condiz com Hughes, na afirmação de que:

As duas espécies de visão são bastante diferentes, embora estejam conectadas; todavia, a conexão não pode ser a que Walker sugere, isto é, que a visão científica elimina a visão estética e ética [*sub specie aeternitatis*]. Wittgenstein, na realidade, afirma que o problema da vida desaparece quando se compreende que só as questões científicas podem ser perguntadas; mas também diz que só se compreende o limite do sentido pela visão da forma lógica do mundo e das relações internas entre os objetos que constituem a substância lógica do mundo.³¹⁴

Constata-se a distinção, e não a superação, portanto, de ambas as modalidades de visão do mundo. Para tanto, a compreensão de que “(...) só as questões científicas podem ser perguntadas, é necessário ter-se visto corretamente o mundo estética e

³¹⁰ WALKER, J. *Wittgenstein earlier ethics*, *American Philosophical Quarterly*, 5, 1968, pp. 219-232.

³¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.53.

³¹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 25.5.15.

³¹³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.52.

³¹⁴ HUGHES, P. *Showing the Meaning of Life: The Moral Value of Wittgenstein's Philosophical Methods*, Michgan/London, 1841, p.30.

eticamente”³¹⁵ – *sub specie aeternitatis* – o que resulta no entendimento de que, quando visto desta forma, a vontade humana “(...) está em harmonia com o mundo, e o problema da vida, ou seja, a desarmonia, desaparece”.³¹⁶ Para Themudo,

O significado e o sentido humano do conhecimento científico perder-se-iam fora desse enquadramento metafísico, que o coloca no âmbito do projeto e revela a sua origem no conflito do desejo com o mundo. E, ao perder-se esse significado, mesmo que todas as questões científicas tivessem obtido resposta, o problema do sentido, tal como diz Wittgenstein, não teria sido sequer abordado.³¹⁷

Esta possibilidade de conhecimento permite ao desejo ser uno com o seu objeto e, deste modo, libertar-se de seu desacordo com o mundo, o que condiz diretamente com a segunda exigência da ética, de viver de acordo com o mundo, pois, “para ser feliz é preciso que eu esteja em acordo com o mundo”.³¹⁸ Em seguida, acrescenta: “e isto se chama: ser feliz!”.³¹⁹ Esta felicidade se manifesta de modo mais elevado do que a reflexão acerca do bem e do mal, uma vez que ser “feliz ou infeliz é tudo. Cabe dizer: não existe o bem e o mal”.³²⁰

Viver em concordância com o mundo, ou “com aquela vontade alheia”³²¹, imprime no sujeito o não temor pelas adversidades da vida e da própria morte, enquanto a discordância, indica uma vida falsa e má.³²² Se a morte for pensada do ponto de vista descritivo, mesmo ela não passará de um fato no mundo. O caráter descritivo, contudo, não necessariamente imprime uma exterioridade à morte, idêntica à morte dos outros, pois é carregado de uma íntima pertença, capaz de aniquilar o mundo do sujeito, “do mesmo modo, também na morte o mundo não se altera, deixa de existir”.³²³

Bouveresse observa que

a minha morte não representa mais uma modificação fenomenal do mundo (isto é, do meu mundo) do que o fato que o mundo em questão seja o mundo de um homem feliz ou o de um homem infeliz. Quando eu passo da condição de feliz à de homem infeliz, ou vice-versa, o meu mundo torna-se, sem no entanto sofrer uma mudança

³¹⁵ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 198.

³¹⁶ Id. Ibid., p.198.

³¹⁷ Id. Ibid., p.199.

³¹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.7.16.

³¹⁹ Id. Ibid., 8.7.16.

³²⁰ Id. Ibid., 8.7.16.

³²¹ Id. Ibid., 8.7.16.

³²² Id. Ibid., 8.7.16.

³²³ Id. Ibid., 5.7.16.

significativa do ponto de vista empírico, um outro mundo, isto é, num certo sentido, o mundo de uma outra pessoa. E quando eu morro, ele desaparece pura e simplesmente; o que significa que a minha morte não pode afetar o meu mundo, do qual representa precisamente o aniquilamento, que ela não pode 'acontecer'.³²⁴

Daí a afirmação de Wittgenstein de que “a morte não é um acontecimento da vida. Ela não é um fato do mundo”³²⁵, já que a morte é irrepresentável. Temê-la, portanto, é um indicativo daquele que, segundo Themudo, “se encontra incapacitado para viver a vida, aquele que, afinal, não resolve o diferendo entre o seu desejo e o mundo. Este é, precisamente, o que não (...) vê o mundo *sub specie aeternitatis*”.³²⁶ Este diferendo pressupõe a ilusão de que os acontecimentos do mundo estão sujeitos à minha vontade, retomando a ideia da existência de um princípio causal. Contrário a esta postura, Wittgenstein, em plena guerra, inúmeras vezes clamou a Deus para que “Seja feita a Vossa vontade!”³²⁷, como forma de adequar-se a vontade do mundo e de renunciar às suas próprias ilusões. Esta ilusão que gera o desacordo do sujeito volitivo com o mundo é categoricamente dissolvida diante da morte porque se confronta com o ápice da impotência da vontade, na aniquilação do mundo do sujeito, “porque de nenhum modo se *pode* querer a própria destruição”.³²⁸

Por outro lado, quando esta morte é planejada, nega-se ainda mais a conformidade com o mundo. A explicação lógica para esta reflexão foi registrada no dia 8 de janeiro de 1917: “se o produto lógico de duas proposições são uma contradição, as proposições parecem ser proposições elementares, está claro que neste caso as aparências enganam”.³²⁹ A referência desta afirmativa se encontra na sequência do mesmo registro: “se o suicídio está permitido, tudo então, está permitido”³³⁰. Ao afirmar esta premissa, Wittgenstein quase parafraseia Dostoiévski na obra *Os Irmãos Karamazov*, na máxima de Ivan ao dizer que: “mas então, que se tornará o homem, sem Deus e sem imortalidade? Tudo é permitido, por consequência, tudo é lícito? Não o sabias?”.³³¹ Se, no dia 6 de julho de 1916,

³²⁴ BOUVERESSE, J. *Wittgenstein: La Rime et la Raison. Science, Éthique et Esthétique*, Paris, 1973, p. 125.

³²⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.7.16.

³²⁶ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 202.

³²⁷ MONK, Ray. op. cit., p. 121.

³²⁸ ENGELMANN, P. *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, hrsg. von B. F. McGuinness, Wien und München, 1970, p. 29.

³²⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.1.17.

³³⁰ Id. *Ibid.*, 8.7.16.

³³¹ DOSTOIEVSKI, F. *Os Irmãos Karamazov*. Trad, Nunes, N e Mendes, O. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar Editora, 1964, p. 601.

Wittgenstein deu razão a Dostoievski referindo-se ao homem feliz que atinge a finalidade de sua existência³³², a nosso ver, não o fez diferente ao tratar da explicação do suicídio, pois, retomando a ideia de que Deus se manifesta enquanto sentido da vida, negar a existência de Deus seria, portanto, negar-se a si mesmo e, por isso, entrar em desacordo com a vida e o mundo – tornar-se infeliz. A proximidade de Wittgenstein com os escritos de Dostoievski é de tamanha proporção que Monk relata saber Wittgenstein trechos inteiros, em especial as falas do velho Zósima, e que ao desfazer-se de seus bens para ingressar na guerra, “um dos poucos pertences que Wittgenstein levou consigo foi um exemplar de *Os Irmãos Karamazov*”.³³³

Em uma das falas do próprio Zósima, de Dostoievski, encontramos uma reflexão bastante pertinente para pensarmos no desacordo entre a vontade e o mundo como geradores de infelicidade, pois, ao referir-se ao afastamento da vontade de Deus, inclusive dos próprios religiosos, o mundo caminharia para o caos:

Eis o que penso dos religiosos. Enganar-me-ei talvez, será presunção minha? Olhai os leigos e esse mundo que se ergue acima do povo cristão: não alterou ele a imagem de Deus e sua verdade? (...) Quanto ao mundo espiritual, a metade superior do ser humano, rejeitam-no, banem-no alegremente, mesmo com ódio. O mundo proclamou a liberdade, sobretudo nestes derradeiros anos, e que representa ela? Nada mais senão a escravidão e o suicídio! Porque o mundo diz: "Tu tens necessidades, satisfá-las, porque possuis os mesmos direitos que os grandes e os ricos. Não temas satisfazê-las, aumenta-as mesmo". (...) Assegura-se que o mundo, abreviando as distâncias, transmitindo o pensamento pelos ares, unir-se-á sempre cada vez mais, que a fraternidade reinará. Ai! Não acrediteis nessa união dos homens.³³⁴

O desacordo com a vontade de Deus ou, como Wittgenstein entedia, do mundo, gera desunião e, em última instância, a escravidão e o suicídio. Esta relação ganha melhor inteligibilidade no último registro do diário de Wittgenstein, datado do dia 10 de janeiro de 1917, ao afirmar que:

Se o suicídio é permitido, tudo é permitido.
Se tudo *não* é permitido, então, o suicídio não é permitido.
Isto lança uma luz sobre a natureza da ética.
Porque o suicídio é, por assim dizer, o pecado elementar.³³⁵

³³² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 6.7.16.

³³³ MONK, Ray. *Wittgenstein, o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 133.

³³⁴ DOSTOIEVSKI, F. op. cit., p. 25.

³³⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 10.1.17.

Diferentemente da forma com que tratou Themudo referindo-se ao pecado elementar como uma via de reflexão que se justifica pela teologia na comparação entre pecado elementar com o pecado venial e mortal³³⁶, consideramos a referência elementar do pecado a partir da proposição elementar descrita na explicação lógica do problema.³³⁷ As proposições elementares são as proposições “mais simples, em que podem ser analisadas todas as demais proposições, mas que não admitem, elas próprias, uma análise em que se obtenham proposições mais simples”.³³⁸ Portanto, o suicídio entendido como um pecado elementar tem seu sentido fundante estruturado antes da própria experiência³³⁹ porque é irrepresentável, e, ainda que toda possibilidade de hierarquizar as proposições elementares não condigam com a realidade³⁴⁰, a conotação de duas proposições contraditórias, a vida em conformidade com o mundo e o suicídio, apontam para um engano lógico e, portanto, ético.

A ética prefigura ao longo deste capítulo uma ponte entre a vontade e sua relação com o mundo e a causalidade, uma vez que refletimos sobre a vontade como *suporte* do bem e do mal, pois, no mundo em si ou nas próprias ações, não existe juízo de valor. Desta premissa, aprofundamo-nos na relação da vontade com o mundo, tomando-o como “ponto de apoio” para manifestar-se e, diante desta manifestação, a problematização do princípio de causalidade aplicado a vontade. É tomando como mote esta relação entre o sujeito e o mundo, por meio da vontade, que se desenvolverá o próximo capítulo.

³³⁶ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., pp. 202-209.

³³⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.1.17.

³³⁸ GLOCK, Hans-Johann. op. cit., p. 291.

³³⁹ Id. Ibid., p. 291.

³⁴⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 5.55561.

3. A RELAÇÃO DO SUJEITO VOLITIVO COM O MUNDO E A LINGUAGEM

O sujeito é o sujeito volitivo.

Wittgenstein

A vontade entendida como suporte do bem e do mal permitiu-nos uma reflexão acerca da ética e da estética que perpassam o princípio de causalidade, uma vez que, na relação entre a vontade e o mundo, querer é fazer, logo, a questão da valoração constitui um importante fator que, em última instância, nos indica a problemática do sujeito volitivo, portador de valor de bem e de mal frente ao mundo por ele representado.

Neste sentido, tomamos como referência a distinção estabelecida por Stenius³⁴¹ acerca de duas modalidades tractatianas de sujeitos: o empírico e o metafísico. Este primeiro, conforme Delgado demarca, é “o eu em que radica o pensamento das proposições e que, de fato, forma parte do mundo e pode ser empiricamente conhecido”³⁴². Neste sentido, o sujeito constitui-se como objeto da psicologia, sobre o qual também a filosofia conjectura em suas reflexões. O sujeito empírico pertence ao mundo como aquele que representa fatos e pensa nas proposições³⁴³, enquanto o sujeito metafísico para Stenius “seria aquele que entende e usa a linguagem, ainda que diferentemente do sujeito empírico. Por seu caráter transcendental, o sujeito metafísico não pode encontrar-se no mundo e, neste sentido, não existe”³⁴⁴.

O registro de Wittgenstein do dia 20 de outubro de 1916, nos traz o seguinte: “é certo que não vejo o sujeito. É verdade que o sujeito cognoscente não está no mundo, que não há sujeito cognoscente”³⁴⁵. Tomando-o como chave de leitura deparamo-nos com duas possibilidades interpretativas frente ao sujeito empírico e ao metafísico, conforme nos aponta Delgado:

A negação do sujeito representante pode ser entendida, dentro do contexto do *Tractatus*, de duas maneiras: ou o sujeito metafísico é

³⁴¹ STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus. A critical examination of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964, p. 220.

³⁴² DELGADO, Pilar López de Santa María. *Introducción a Wittgenstein – sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Editorial Herder, 1986, p. 67.

³⁴³ Cf. Id. *Ibid.*, p. 67.

³⁴⁴ STENIUS, E. *op. cit.*, p. 220.

³⁴⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Trad. ALONSO, Juan David Mateu. Madrid: Editorial Síntesis, 2009, 20.10.16.

pensante ou, por sua condição de limite, não existe – não forma parte do mundo –, ou o sujeito metafísico não é pensante. A opção está, pois, entre identificar este ilusório sujeito pensante com o sujeito metafísico ou distinguir ambos.³⁴⁶

A partir deste embate, dividem-se as opiniões. Stenius considera o sujeito metafísico como aquele que entende e usa a linguagem. Embora diferente do sujeito empírico, por seu caráter transcendental, o sujeito metafísico não pode ser encontrado no mundo e, nesse sentido, não existe³⁴⁷. Black defende que Wittgenstein considerou a ideia de que o eu transcendental: o que tem experiências não é parte da experiência nem de mundo. O sujeito metafísico é o “exterior” do mundo de que depende a existência do todo e sobre o qual não tem sentido falar³⁴⁸. Nesta mesma direção, Maslow, ao conjecturar que o sujeito não é uma entidade senão o limite formal da linguagem, argumenta que o solipsismo de Wittgenstein dirigiu-se contra o que o filósofo denomina “falácia do ponto de vista angelical”, e aponta para impossibilidade de estabelecer limites de linguagem e significado através desta mesma linguagem³⁴⁹. Por último, Zemach considera o sujeito pensante como um aspecto do sujeito metafísico, cuja contrapartida seria a vontade e o sujeito ético. O *eu* pensante é o sujeito metafísico que, enquanto sujeito da experiência, se identifica com o mundo e com a totalidade, embora inexista pela coincidência entre solipsismo e realismo³⁵⁰.

Contrária a esta primeira concepção, a separação entre o sujeito metafísico e o sujeito pensante foi defendida, dentro outros, por Favrholt e Hacker. Favrholt sustenta que o sujeito metafísico não pode pensar nem utilizar uma linguagem, pois quem pensa e forma figuras dos fatos é o sujeito empírico, enquanto o sujeito metafísico é quem compara estes pensamentos com a realidade a fim de determinar sua verdade ou falsidade³⁵¹. Hacker, por sua vez, afirma que as observações

³⁴⁶ DELGADO, Pilar López de Santa María. op. cit., p. 73.

³⁴⁷ STENIUS, E. op. cit., p. 222.

³⁴⁸ BLACK, M. *A companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge University Press: Cambridge, 1964, p. 308.

³⁴⁹ MASLOW, A. *A study in Wittgenstein's Tractatus*. University of California Press: Berkeley, 1961, p. 308.

³⁵⁰ ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 368.

³⁵¹ FAVRHOLDT, D. *Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*. Munksgaard: Copenhagen, 1964, p. 102.

wittgensteinianas sobre o caráter ilusório do sujeito pensante são argumentos humeanos dirigidos contra a concepção de uma *res cogitans* cartesiana³⁵².

Retomando a afirmativa de Wittgenstein sobre a negação do sujeito cognoscente³⁵³, Delgado afirma:

tudo parece indicar que (...) o sujeito representante ao qual reportou-se o filósofo, em efeito, é o sujeito metafísico: a negação do sujeito representante aparece imediatamente depois da afirmação do solipsismo e imediatamente antes da caracterização do sujeito como limite, ao qual, por sua vez, conclui na identificação do solipsismo com o realismo.³⁵⁴

Neste sentido, embora o sujeito pensante esteja excluído do mundo, isto não quer dizer que ele não possa estar no seu limite. Pensar no sujeito metafísico é pensar no sujeito volitivo, pois é impossível destituir a sua vontade³⁵⁵ e, por isto, interpretamos o registro do dia 5 de agosto de 1916, “o sujeito da representação é sem dúvidas, mera ilusão. Mas o sujeito volitivo existe”³⁵⁶, a partir da ideia de que “este sujeito metafísico não é de natureza pensante, senão, de natureza volitiva”³⁵⁷. Contudo, como pode um sujeito que não é representação, senão, volição, limitar o mundo através de sua linguagem?

Partindo dos aforismos tractatianos “o mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”³⁵⁸ e “o mundo resolve-se em fatos”³⁵⁹, retomamos a reflexão sobre a impossibilidade de pensar na existência de objetos isolados, destituídos de qualquer relação, como se estivessem completamente independentes uns dos outros. Logo, dizer o mundo significa dizer os fatos do mundo, aquilo que nele acontece, por meio das proposições. Para tanto, faz-se necessário o entendimento da linguagem figurativa, que aponta para a possibilidade de figuração dos fatos do mundo, moldando imagens do mundo. Contudo, a linguagem figurativa capaz de descrevê-lo não consegue descrever o sujeito volitivo. Não podemos descrever o sujeito como descrevemos fatos no mundo.

³⁵² HACKER, P.M.S. *Wittgenstein's doctrines of the soul in the Tractatus*. Kant Studien, 62, 1971, p. 170.

³⁵³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 20.10.16.

³⁵⁴ DELGADO, Pilar López de Santa María. op.cit., p.74

³⁵⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op.cit., 21.7.16.

³⁵⁶ Id. Ibid., 5.8.16.

³⁵⁷ DELGADO, op.cit., p. 75.

³⁵⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus* – Edição SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. São Paulo: Ed. USP, 2008, 1.1.

³⁵⁹ Id. Ibid., 1.2.

É neste sentido que:

Não há nada no mundo que permita dizer que existe um sujeito. O sujeito é o olho que tudo vê, mas que não pode ver-se a si próprio. Porém há algo que vê, que representa, mostra-se na linguagem. Ora, é necessário que exista algo que faça as figurações, e este algo é o sujeito volitivo que é condição do mundo e da linguagem.³⁶⁰

Ao tratarmos do mundo, dos fatos e do estado das coisas, não notamos explicitamente o sujeito, senão, como uma condição do mundo e da linguagem, já que “figuramos os fatos”³⁶¹, o que quer dizer que, ao figurar o mundo, criamo-nos³⁶². Segundo Machado, se “uma figuração é fato, então afigurar é usar fatos para figurar outros fatos ou estados de coisas”³⁶³. Assim, o sujeito se apresenta como limite, fronteira do mundo, pois o sujeito que figura os fatos caracteriza os seus limites, uma vez que ele próprio não pertence ao nível factual ou da representação. Enquanto limite, o sujeito não é o mundo e dele não faz parte, portanto, não é compreendido pelas mesmas possibilidades linguísticas de descrição; por isto Wittgenstein, no dia 5 de agosto de 1916, afirmou que “o *eu* é aquilo que é profundamente misterioso”³⁶⁴.

Este mistério, referente ao fato de o sujeito não se constituir como um objeto, nos direciona a retomar a influência de Schopenhauer nos escritos de Wittgenstein, pois em Schopenhauer encontramos: “aquele que tudo conhece mas não é conhecido é o SUJEITO”³⁶⁵. Neste sentido, Schopenhauer afirma que o sujeito é o sustentáculo do mundo, “a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito”³⁶⁶, ainda que este sustentáculo se mantenha como “mistério”³⁶⁷.

Este sujeito compreende objetos, contudo, não pode fazer-se objeto de compreensão: ainda que o corpo torne-se objeto de conhecimento, não passaria, ele mesmo, de uma representação, submetido ao tempo e ao espaço, mediante os quais se dá a pluralidade. Esta afirmação nos permite melhor entendimento ao que

³⁶⁰ SPICA, M. A. *A religião para além do silêncio*. Curitiba: CRV, 2011, p. 51.

³⁶¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 2.1.

³⁶² Id. *Ibid.*, 2.1515.

³⁶³ MACHADO, Alexandre N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da Lógica e da Filosofia*. Porto Alegre: UFRGS, 2005, p. 47.

³⁶⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 5.8.16.

³⁶⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Heraldo Barbuy. São Paulo: Edições e publicações Brasil, 1941, p. 45.

³⁶⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., p. 45.

³⁶⁷ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 5.8.16.

se referia Wittgenstein ao descrever como única anotação do dia 7 de agosto de 1916, “o *eu* não é um objeto”³⁶⁸. Dando continuidade a esta reflexão, Schopenhauer afirma:

o sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas, que, antes, já o pressupõem. Ao sujeito, portanto, não cabe pluralidade nem seu oposto, unidade. Nunca o conhecemos, mas ele é justamente o que conhece, onde quer que haja conhecimento³⁶⁹.

Daqui surgem duas “metades essenciais”³⁷⁰ e inseparáveis pelas quais o mundo se manifesta no sujeito volitivo. Uma é o *objeto*, espaço tempo plural, enquanto a outra é o sujeito, que não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa. Estas metades são inseparáveis, mesmo para o pensamento, pois Schopenhauer afirma que “cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito”³⁷¹.

Foi pensando nestes limites que Wittgenstein afirmou, no dia 23 de maio de 1915, que “os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo”.³⁷² A comunidade desse limite mostra-se, para Schopenhauer,

precisamente no fato de as formas essenciais e universais de todo objeto – tempo, espaço e causalidade – também poderem ser encontradas e completamente conhecidas partindo-se do sujeito, sem o conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, residem *a priori* em nossa consciência.³⁷³

Para entendermos melhor esta afirmativa acerca do limite no qual se manifesta o sujeito, tomamos por referência o tema do doutoramento de Schopenhauer, “*Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*”³⁷⁴, para, então, compreendermos

³⁶⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 7.8.16.

³⁶⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op. cit., p. 46.

³⁷⁰ Id. Ibid., p. 46.

³⁷¹ Id. Ibid., p. 46.

³⁷² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 23.5.15.

³⁷³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op.cit., p. 46.

³⁷⁴ O tema de doutoramento de Schopenhauer foi *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*. As suas raízes são: 1) “princípio de razão de devir”: a ele estão submetidas às representações da realidade, isto é, da experiência possível; 2) “princípio da razão de conhecer”: a ela estão submetidas as representações de representações, isto é, os conceitos; 3) “princípio de razão de ser” (aqui mencionado): a ele estão submetidas a parte formal das representações, isto é, as intuições das formas do sentido externo e interno dadas *a priori*, o espaço e o tempo; 4) “princípio

que qualquer objeto possível está submetido à sua necessidade relacional, isto é, está determinado a outros objetos, assim como os determina.

A relatividade necessária para a representação de mundo apreendida pelo conhecimento, ordenada pelo princípio da razão, aponta para o sujeito entendido a partir do *princípio de razão de ser*³⁷⁵, demarcando que a fundamentação dos juízos, “no tempo, é a sequência de seus momentos e, no espaço, é a posição de suas partes que se determinam reciprocamente ao infinito”³⁷⁶. Deste princípio da razão, resulta a compreensão do conteúdo formal do tempo, do espaço e de sua perceptibilidade, isto é, a matéria como tal, “pois esta é por completo apenas causalidade. O ser da matéria é o seu *fazer-efeito*”³⁷⁷. Expandindo esta definição ao sujeito, como aquele que se delimita linguisticamente como *fazendo-efeito*, preenchendo o espaço e o tempo, na mesma medida em que aponta para o limite entre o mundo que pode ser representado, Schopenhauer estabelece uma relação entre dois termos para realidade, na língua alemã, *Wirklichkeit* (*realidade efetiva*) e *Realität* (*realidade pronta*)³⁷⁸, para referir-se, portanto, ao sujeito volitivo como *Wirken*.

Este *Wirken* é caracterizado pelo fato de que

Seu ser, toda a sua essência, portanto, consiste apenas na mudança regular que *uma* de suas partes produz na outra, por conseguinte é por completo relativa, conforme uma relação válida só no interior de seus limites, portanto exatamente como o tempo e o espaço.³⁷⁹

O sujeito entendido como *Wirken* aponta para aquele que não pode ser conhecido, mas que conhece o mundo como *fazer-efeito*. Assim, no dia 20 de outubro de 1916, Wittgenstein afirmou que “não se trata de que eu me perceba simplesmente, ali de onde vejo algo, senão que me encontro também sempre em um ponto determinado de meu espaço visual, meu espaço visual tem, pois, quase uma forma”³⁸⁰. Do significado de *Wirken*, Themudo elaborou sua compreensão de sujeito como “*fazer-*

de razão de agir”: a ele está submetido o sujeito do querer, isto é, o seu agir conforme a lei da motivação.

³⁷⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. op.cit., p. 48.

³⁷⁶ Id. *ibid.*, p. 48.

³⁷⁷ Id. *ibid.*, p. 50.

³⁷⁸ Id. *ibid.*, p. 50.

³⁷⁹ Id. *ibid.*, p. 50.

³⁸⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 20.10.16.

*sob-a-forma-de-projeto-que-se-sabe*³⁸¹ pois, este *fazer-efeito* está subentendido a natureza da vontade, de tal modo que:

O seu ato, isto é, o que ele deseja, o que representa, em definitivo, o que ele faz, e as correlações empíricas pluridimensionais que o acompanham, tudo isso constitui a sua própria facticidade, o já-aí desta totalidade.³⁸²

Isto se dá pelo fato de que o sujeito entendido enquanto *Wirken* só existe porque este *fazer-efeito* precisa do mundo como referência, e daí, a paradoxal afirmação de que “o homem é, no mundo, uma parte apenas do mundo; mas o mundo – unicidade horízontica das significações – é, enquanto tal, representação e pressupõe o ato intencional da vontade”³⁸³.

Deste sujeito pertencente à *Wirklichkeit* enquanto um projeto de sua representação emerge a vontade como condição intrínseca do ser, anterior à figuração dos fatos, apontando para o que outrora vimos como afigurador, conforme registrou Wittgenstein no dia 4 de novembro de 1916, “o sujeito é o sujeito volitivo”³⁸⁴.

Tomando como referência os questionamentos de Wittgenstein registrados no dia 9 de novembro de 1916, “a fé é uma experiência? O pensamento é uma experiência? Toda experiência é mundo e não precisa do sujeito. O ato da vontade não é uma experiência”³⁸⁵, seguido pela mesma ordem de questão, registrada no dia 19 de novembro de 1916, “Que classe de razões temos para supor a existência de um sujeito volitivo?”³⁸⁶, deparamo-nos com uma possível resposta presente no *Tractatus*, na delimitação da classe de razão proposicional, ao afirmar que “a forma geral da função de verdade é: $[p, \xi, N(\xi)]$. Isto é a forma geral da proposição”³⁸⁷. Desta afirmativa, o filósofo teceu uma série de considerações que tomam como pano de fundo a discussão sobre o limite – não uma parte do mundo – onde se manifesta o sujeito volitivo, conforme notamos no aforismo 6 do *Tractatus*, pelo viés lógico. A forma geral da função de verdade nada diz, senão que toda proposição é

³⁸¹ THEMUDO, Marina Ramos. *Ética e sentido – Ensaio de Reinterpretação do Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein*. Coimbra: Livraria Almedina, 1989, p. 166.

³⁸² Id. *Ibid.*, p. 167.

³⁸³ Id. *Ibid.*, p. 168.

³⁸⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 4.11.16.

³⁸⁵ Id. *Ibid.*, 9.11.16.

³⁸⁶ Id. *Ibid.*, 19.11.16.

³⁸⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 2008, 6.

um resultado da aplicação sucessiva da operação $N(\epsilon)$ às proposições elementares, dada uma forma geral como uma proposição é construída. Consequentemente, a forma geral de uma proposição é dada na operação, gerando outras proposições, tal qual a forma geral da operação $\Omega'(\eta)$ é, portanto: $[\epsilon, N(\epsilon)]'(\eta) (= [\eta, \epsilon, N(\epsilon)])$ ³⁸⁸. Wittgenstein indica que essa é a forma mais geral da passagem de uma proposição a outra, e assim, encaminha-nos aos números: $x = \Omega^0 x$ Def. e $\Omega' \Omega^v x = \Omega^{v+1}$ Def., e por conseguinte, que $0+1=1$ Def., $0+1+1=2$ Def., $0+1+1+1=3$ Def., (etc)³⁸⁹. Sendo o número o expoente de uma operação, o conceito de número nada é senão o que todos os números têm em comum, ou seja, sua forma geral. Disto conclui, no aforismo 6.11, que “as proposições da lógica, portanto, não dizem nada. (São as proposições analíticas)”³⁹⁰, ou seja, o sujeito volitivo portador da estrutura lógica, não define-se a si mesmo, senão, de forma analítica, no que o próprio filósofo chamou de “método-zero”³⁹¹.

O “método-zero” é inefável porque não está no alcance da lógica, demarca o seu limite, bem como o limite da linguagem. É por isto que Wittgenstein afirmou no dia 2 de dezembro de 1916 que o “método justo na filosofia seria não dizer o que não pode dizer-se, isto é, (...) mostrar que não é dada nenhuma referência a certos signos em suas proposições”³⁹².

Portanto, pode-se apontar que na filosofia do jovem Wittgenstein, que o sujeito é um ponto sem extensão, pois, não faz parte do mundo, senão, de seus limites, indicado a partir da reflexão do método-zero. O sujeito volitivo é o olho que vê o mundo, sem ver a si próprio. Contudo, este sujeito volitivo limítrofe, capaz de ver o mundo como *fazer-efeito* e, por isto, relacional, tem em sua vontade a capacidade de alterar os limites de seu mundo³⁹³, de tal modo que, Wittgenstein afirmou ser “claro” que o mundo do homem feliz é diferente do mundo do homem infeliz³⁹⁴, e é amparando-nos nesta citação que refletiremos a relação do sujeito volitivo e o seu microcosmo.

³⁸⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 6.01.

³⁸⁹ Id. *Ibid.*, 6.02.

³⁹⁰ Id. *Ibid.*, 6.11.

³⁹¹ Id. *Ibid.*, 6.121.

³⁹² Id. *Ibid.*, 2.12.16.

³⁹³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.43.

³⁹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 29.7.16.

3.1 O MUNDO DO HOMEM FELIZ E O MUNDO DO HOMEM INFELIZ

Do registro datado de 29 de julho de 1916, “o mundo dos felizes é outro do que dos infelizes”³⁹⁵ em consonância com o aforismo 6.43 do *Tractatus*, “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”³⁹⁶, o exercício da vontade mostra-se impotente perante o mundo, contudo, potente perante seus limites, pois altera a *Wirklichkeit* do sujeito, ou seja, sua realidade efetiva de tal forma que a reconfigura, ou como o próprio Wittgenstein se referiu, “em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo”³⁹⁷.

Os acontecimentos que pressupõem o “ser-assim”³⁹⁸ do mundo são casuais e, neste sentido, estão para além do mesmo, uma vez que seu próprio sentido “deve estar fora dele”³⁹⁹, logo, a vontade cabe somente a possibilidade de intervir ao que não é fato, ao que não está no mundo da lógica, portanto, no microcosmos delimitado pelo *eu*. Entendida desta maneira, torna-se inteligível a afirmação de Wittgenstein de que existe em nosso espírito uma tendência de ir além dos limites da linguagem significativa⁴⁰⁰, na tentativa de figurar os valores da mesma forma que figura os fatos, uma vez que, embora só haja isomorfismo entre a linguagem e o mundo dos fatos, ao quais se valem as ciências naturais, limitando-se para tanto, a descrição de fatos, conforme nos orienta o aforismo 4.11 do *Tractatus*, parece ser “evidente” também a possibilidade da linguagem figurar os valores como se houvesse um isomorfismo da linguagem com a ética.

Entretanto, cabe à vontade, enquanto suporte do bem e do mal, imprimir no mundo valores, tornando-o diferente de acordo com cada horizonte de significação. Uma experiência de significação de mundo, vivenciada pelo próprio filósofo durante a guerra, foi registrada secretamente em seu *Diário* no dia 11 de agosto de 1916: “sigo vivendo em pecado, ou melhor, infeliz. Estou de mau humor, sem alegria. Vivo em discórdia com todos ao meu redor”⁴⁰¹. Em total discordância consigo mesmo e

³⁹⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 29.7.16.

³⁹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.43.

³⁹⁷ Id. *Ibid.*, 6.43.

³⁹⁸ Id. *Ibid.*, 6.41.

³⁹⁹ Id. *Ibid.*, 6.41.

⁴⁰⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferência sobre ética*. In.: DALL’AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 224.

⁴⁰¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diários Secretos – Edición*. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008, 11.08.16.

com o contexto ao qual se submetia, surgiu um mundo desarmônico e por isto, infeliz.

Um dia depois, Wittgenstein indagou-se: “Você sabe o que deve fazer para viver feliz; por que não vive? Porque é irracional. A má vida é uma vida irracional. O que importa é não se preocupar”⁴⁰². Desta afirmativa, convêm-nos duas questões de fundamental importância na constituição de mundo do sujeito: a racionalidade e a felicidade, prefigurando a lógica e a ética, embora, nesta situação, deslocadas para realidade do *fazer-efeito*. Em referência a este binômio, Wittgenstein advertiu, no prefácio do *Tractatus*, àqueles que pretendem reduzir a condição de mundo a somente uma das dimensões:

Por outro lado, a *verdade* dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas. E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas⁴⁰³.

O que de fato importaria mais do que a solução dos problemas lógicos? A resposta mais plausível parece direcionar-se a solução do sentido da vida, mais uma vez, transparecendo o caráter lógico e ético em sua abordagem. Retomando a questão do mundo do homem feliz ser diferente do mundo do homem infeliz, percebemos que, a partir do registro do dia 12 de agosto de 1916, esta felicidade se traduz em uma responsabilidade⁴⁰⁴, em um tipo de compromisso, ou até mesmo, um trabalho no qual o sujeito se afirma enquanto ético e, portanto, feliz, conforme registrou no dia 20 de julho de 1916, “para chegar a ser bom, sigo trabalhando”⁴⁰⁵.

Ao desassociar a ética do castigo ou do prêmio, conforme lhes confere o sentido usual do termo, Wittgenstein afirmou que “deve haver, certamente, um *tipo* de prêmio e de castigo éticos, embora estes se efetivem na própria ação”⁴⁰⁶. No aforismo 6.422 do *Tractatus*, encontramos pistas do que seria este prêmio, em detrimento do castigo ético, pois “também é claro que a recompensa deve ser algo

⁴⁰² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diários Secretos*. op. cit., 12.8.16.

⁴⁰³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., p. 193.

⁴⁰⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diários Secretos*. op. cit., 12.8.16.

⁴⁰⁵ Id. *Ibid.*, 20.7.16.

⁴⁰⁶ Id. *Ibid.*, 30.7.16.

de agradável; a punição, algo de desagradável”⁴⁰⁷, ou ainda, “harmonioso e desgraçado”⁴⁰⁸.

Ambas as situações e, portanto, ambos os mundos, marcaram Wittgenstein durante os dias que cercearam estas reflexões. Ao registrar secretamente em seu *Diário* no dia 27 de julho de 1916, o filósofo descreveu ter recebido uma correspondência de seu amigo David, o que lhe encheu de ânimo, a ponto de chamá-la de “querida e amável carta”⁴⁰⁹. Embora estivesse em um ambiente repulsivo conforme descreveu, o pensador conseguiu ver nele um sentido, o da purificação para conduzi-lo a uma vida melhor⁴¹⁰. Passados dois dias, Wittgenstein afirmou que sentiu medo porque presenciou uma troca de tiros. Daí, colhemos algumas considerações, pois

É difícil renunciar a vida quando tomamos gosto por ela. Mas precisamente este é o “pecado”, vida irracional, falsa concepção de vida. De quando em quando, me converto em um *animal*. Então, sou capaz de pensar em nenhuma outra coisa que não seja comer, beber e dormir. Horrroso! Então eu sofro também como um animal, sem possibilidade de salvação interior. Nesses momentos estou entregue a meus apetites e a minhas aversões. Nesses momentos é impossível pensar em uma vida verdadeira.⁴¹¹

O gosto pela vida gerou no filósofo a sensação de querer mantê-la simplesmente porque respondia a seus instintos mais profundos de preservação e, por isto, o temor de ter perdido a razão e, em desdobramento, a vida verdadeira. O microcosmo resultante do *fazer-efeito* do sujeito não é somente suscetível ao contexto externo e factual, mas antes, denota a postura do sujeito frente a este mundo, uma vez que, não é possível conceber um mundo que não seja feliz ou infeliz⁴¹².

Ao longo de várias anotações de guerra que registram os momentos de mais temor e exaustão do filósofo, percebemos que, a cada término de anotação, repetem-se por diversas vezes, a afirmativa “que Deus me ajude!”. A primeira vez que registrou esta exclamação foi no dia 25 de agosto de 1914, enquanto

⁴⁰⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.422.

⁴⁰⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios Secretos*. op. cit., 30.7.16.

⁴⁰⁹ Id. *Ibid.*, 26.7.16.

⁴¹⁰ Id. *Ibid.*, 26.7.16.

⁴¹¹ Id. *Ibid.*, 29.7.16.

⁴¹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 29.7.16.

encontrava-se angustiado⁴¹³ e por isto, conjecturamos que não por coincidência, duas semanas depois, Wittgenstein registrou no dia 8 de agosto que se dedicava a ler “muito os comentários de Tolstoï aos Evangelhos”⁴¹⁴, logo, mais do que uma oração, temos uma reflexão.

Deus entendido como uma metáfora de reflexão sobre a própria vida constitui um dos elementos centrais do microcosmo, pois, ao ter em vista a vida verdadeira, caberia, antes, compreendê-la em seu sentido mais profundo. Foi o que retratou Tolstoï ao descrever a tentação de Cristo, apresentando elementos que, a nosso ver, fizeram parte da constituição de mundo do próprio Wittgenstein cada vez que clamava a ajuda divina. Na tentação de Cristo, Tolstoï descreve que Jesus num monólogo, por fim, retoma o sentido de sua própria existência, e por isto, encontra sua harmonia interior:

Mas Jesus diz a *si mesmo*: o meu Pai não é carne, mas espírito. É por ele que eu vivo. É ele que eu reconheço em mim sempre, é ele que venero e por ele só me fatigo, dele só esperando a minha recompensa.

Então a tentação cessou, e Jesus conheceu a força do espírito. E tendo conhecido a força do Espírito, Jesus saiu do deserto.⁴¹⁵

Conforme descreveu Tolstoï, a pedagogia que Jesus estabeleceu dialogando *consigo mesmo* o fortalecia e, a este exemplo, também o fez Wittgenstein quando invocava para seu mundo a ajuda de Deus, de um modo bastante distinto do que se referem os Evangelhos. Estes imprimem um significado completamente alheio a esta passagem: em Mateus “Então, diz-lhe Jesus: Vai-te, Satanás, pois está escrito: Adorarás ao Senhor, teu Deus e a Ele só prestarás culto. Deixou-O então o Demônio, e eis que se aproximaram os Anjos e O serviam”⁴¹⁶, enquanto em Lucas, “Respondeu-lhe Jesus: Está declarado: Não tentarás ao Senhor, teu Deus. E, tendo esgotado toda a espécie de tentação, retirou-se o Diabo de junto d’Ele, até um certo tempo”⁴¹⁷.

⁴¹³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diários Secretos*. op. cit., 25.8.14.

⁴¹⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diários Secretos*. op. cit., 8.9.14.

⁴¹⁵ TOLSTOÏ, L. *Abrégé de l’Évangile, texte présente, établi, traduit et confronté avec l’Édition synodale et la Bible Jérusalem*, thèse complémentaire em vue Du doctorat ès-lettres, Paris, 1969, p. 46.

⁴¹⁶ BÍBLIA. N. T. Mt. Português. Bíblia Sagrada. 126 ed. São Paulo: AVE-MARIA Edições, 1999, cap. 4, versículos 10-11.

⁴¹⁷ BÍBLIA. N. T. Lc. Português. Bíblia Sagrada. 126 ed. São Paulo: AVE-MARIA Edições, 1999, cap. 4, versículos 12-13.

Ao entendermos Wittgenstein pelo viés da religião de Tolstói, deparamo-nos com a vontade cujo aspecto de sua potência resulta em afetar os limites do mundo e, portanto, imprime em nós a responsabilidade por torná-lo feliz ou infeliz, ainda que, para tanto, seja necessário um esforço interior. Como fazer isto é uma coisa de que não se pode falar.

No *Tractatus*, no aforismo 6.4321, Wittgenstein afirmou que “os fatos fazem, todos, parte apenas do problema, não da solução”, logo, do problema sobre como o sujeito significa seu mundo, transformando-o, não existe solução, pois a vontade não altera os fatos, logo, não pode resolver nada que seja factual, e daí a sua insolucionabilidade.

Se nos deparamos com fatos que “geram” infelicidade ao sujeito e, em desdobramento, fazem-no perder o sentido da vida, de longe haverá solução procurar uma forma de mudar os fatos “responsáveis” pelo problema e, com isto, retomar o sentido e a felicidade, pois é o limite do mundo que deve ser modificado. A solução consiste em mover o microcosmo pela vontade, abrindo mão da “tentação” de querer mudar o mundo conforme meu desejo, para mudar antes, a si próprio, para lidar com o mundo de uma forma diferente.

É desta chave interpretativa que colhemos o sentido das orações de Wittgenstein pedindo forças a Deus, uma vez que desejava encontrar, em si próprio, forças para revalorar o seu mundo. Este esforço ético está fora do campo da linguagem: “A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência”⁴¹⁸.

Deste problema “insolucionável” que, de acordo com Hughes⁴¹⁹, chama-se o “problema da vida”, resulta saber como é possível vivenciar este esforço para ser feliz, dada a natureza da condição humana, múltipla e contraditória, fechada nos limites da sua natureza e pequenez, a viver e a sofrer de sonhos e fracassos. Para Themudo, “o interesse desta formulação (...) reside, fundamentalmente, no modo particular da explicação em que aparece, à sua luz, o ato redentor da assunção do mundo pela vontade”⁴²⁰. Assumir o mundo diante de sua multiplicidade implica no comprometimento frente à grandeza e a miséria. O próprio Wittgenstein vivenciou

⁴¹⁸ WITTGENSTEIN. Ludwig. *Conferência sobre ética*. op. cit., p. 114.

⁴¹⁹ HUGHES, S. P. *Showing the meaning of life: the moral value of Wittgenstein's philosophical methods*. Michigan/London, 1981, p. 14.

⁴²⁰ THEMUDO. Marina Ramos. op.cit., p. 191.

esta relação dicotômica entre a aceitação da vida e a miséria do mundo, relatada num de seus registros mais longos escrito em códigos, o qual reproduzimos parcialmente:

Acabo de escutar às escondidas uma conversa entre nosso comandante e outro oficial, que vozes mais ordinárias. Nelas se resumem toda maldade do mundo e da Cracóvia. Onde quer que olhe, vejo estes ordinários. Até onde alcança minha vista. NENHUM coração sensível!!! (...) Nestes últimos dias, estou deprimido! Nada me causa verdadeira alegria e vivo angustiado pelo futuro. (...) Me sinto dependente do mundo e por ele tenho que temê-lo também nos momentos em que não me ocorre nada de mal.⁴²¹

A maldade das pessoas que, no dizer do filósofo “o feria interiormente”⁴²², gerou-lhe uma dependência do mundo, no sentido da temporária desistência de esforçar-se eticamente para reconfigurar o “seu” mundo e, portanto, tornou-o suscetível aos acontecimentos factuais. Logo, sua *Wirklichkeit* enquanto projeto perdeu sua essência e, ao invés de um *fazer-efeito*, tornou-se simplesmente efetiva.

O homem feliz, no dizer de Themudo “(...) é o homem comprometido com o seu mundo e com a sua própria humanidade”⁴²³. Neste sentido amplo do compromisso é que reside a verdadeira libertação, sobretudo, de uma das formas mais escravizantes, a procura das satisfações deste mundo, assim como descreveu Wittgenstein no dia 13 de agosto de 1916: “Só é feliz a vida que pode renunciar às satisfações deste mundo. Para ela, as satisfações deste mundo são outras tantas graças concedidas pelo destino”⁴²⁴.

Ao interpretar este registro de Wittgenstein, Themudo complementa que “o homem feliz conhece o caráter contingente da ação, o que não anula o seu empenhamento, mas antes lhe concede serenidade em relação ao resultado”⁴²⁵. A felicidade do “homem feliz” é, portanto, a mesma serenidade empenhada e atenta, a que ascende pela via da libertação, transformando o microcosmo num mundo feliz.

Apropriando-nos da reflexão de Reguera, podemos apontar para composição deste mundo feliz e livre um elemento central: o estado de ânimo, “palavra que

⁴²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diários Secretos*. op. cit., 9.11.14.

⁴²² Id. *Ibid.*, 9.11.14.

⁴²³ THEMUDO. Marina Ramos. op.cit., p. 193.

⁴²⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 13.8.16.

⁴²⁵ THEMUDO. Marina Ramos. op. cit., p. 193.

[Wittgenstein] escreveu em italiano muitas vezes a partir de 16-12-14⁴²⁶. O ânimo, tantas vezes mencionado por Wittgenstein durante seus registros de guerra, é entendido como sinônimo de felicidade, em oposição à vida infeliz, portanto, sem ânimo. Conforme nos traz Reguera, “a pedra de toque mais evidente do ânimo parece que é sempre o modo de como se lida com a morte”⁴²⁷, uma vez que o seu temor é característico do infeliz, como encontramos no da 8 de julho de 1916, “quem é feliz não deve sentir temor. Nem sequer ante a morte”⁴²⁸. Na sua contrapartida, “o apego demasiado à vida, também é pecaminoso e significa igualmente pouco ânimo”⁴²⁹. É por isto que

A saída do lado obscuro do ânimo, da obscuridade de um ânimo débil, implicado em demasia na negação da vida e da morte (são iguais) com sentimentalismos de um tipo e de outro (que são iguais), tendo em vista um equilíbrio íntimo, fez com que Wittgenstein buscasse três pontos de referência (...) o espírito, Deus e o trabalho⁴³⁰.

São, portanto, estas as três referências geradoras de equilíbrio íntimo na constituição do microcosmo feliz: o espírito, Deus e o trabalho. Desta forma, partimos da compreensão do espírito, o refúgio mais socorrido de Wittgenstein em suas penalidades, ao qual recorria continuamente, “meu espírito fala em mim contra minha depressão”⁴³¹. O uso ordinário da palavra espírito, do alemão *Geist*, se trata conceitualmente em um termo em que se mesclam conotações intelectuais e espirituais ou, ditas de outro modo, mentais e religiosas⁴³². Para Reguera, a noção do espírito nos *Diários* transparece como uma espécie de “Wittgenstein sublimado”⁴³³, onde se mesclam ideais intelectuais e éticos, aos quais apontam para uma espécie de “super-eu idealizado”⁴³⁴ a quem é possível recorrer interiormente, para recarregar as forças e o ânimo, para não ser completamente suscetível ao mundo, mas antes, significá-lo. Desta forma, o espírito se constitui como um reduto

⁴²⁶ REGUERA, Isidoro. *Cuadernos de guerra*. In.: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios Secretos* – Edición. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 190.

⁴²⁷ REGUERA, Isidoro. op. cit., p. 191.

⁴²⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 8.7.16.

⁴²⁹ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. *Iniciação ao Silêncio* – Análise do Tractatus de Wittgenstein. São Paulo: Edições Loyola, 1998, p. 127.

⁴³⁰ REGUERA, Isidoro. op. cit., p. 194.

⁴³¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios Secretos*. op. cit., 20.10.14.

⁴³² Cf. REGUERA, Isidoro. op. cit., p. 195.

⁴³³ Id. Ibid., p. 195.

⁴³⁴ Id. Ibid., p. 196.

hipostasiado dos ideais como: liberdade, indiferença frente ao mundo exterior e da vida atemporal⁴³⁵.

Partindo do questionamento de Margutti Pinto, ao conjecturar na reflexão sobre Deus nos escritos de Wittgenstein, que talvez ele não tenha assumido publicamente sua fé porque a prática de “submissão a Deus significaria sobretudo um momento de fraqueza”⁴³⁶, partimos da compreensão de Deus pelo viés tolstoiniano, assim como o fizemos no primeiro capítulo, ao pensarmos nas influências de Tolstoï na obra de Wittgenstein, equiparando conceitualmente a compreensão de Deus como a compreensão do próprio sentido da vida.⁴³⁷ É nesta perspectiva que interpretamos o registro feito pelo filósofo em seu *Diário* datado de 11 de junho de 1916, “(...) podemos chamar Deus de sentido da vida, isto é, o sentido do mundo”⁴³⁸. É por isto que, ao buscar em si mesmo forças, ou seja, em seu espírito, Wittgenstein se ampara em Deus, ou melhor, no próprio sentido que gera o ânimo interior da alma, naquilo que lhe é mais profundo⁴³⁹.

Por fim, a última referência que constitui o equilíbrio do ânimo e, não por isto, menos importante, é o trabalho, entendido por Wittgenstein como um serviço espiritual e divino, conforme escreve Nordhofen⁴⁴⁰. As alusões a Deus e ao contexto do trabalho são contínuas e quase tão numerosas quanto às descrições do perigo de guerra e o mesmo pode ser dito sobre o espírito⁴⁴¹. Regera afirma que existe uma espécie de “sacralização do trabalho”⁴⁴², pois se apresenta na forma de uma missão ou uma oferenda. O trabalho entendido nesta perspectiva simboliza “(...) a luta pessoal de Wittgenstein [que] tinha por objetivo encontrar uma forma de permanecer impassível diante das desgraças do mundo, vivendo imperturbavelmente no instante do eterno presente”⁴⁴³.

Ao longo desta reflexão, podemos observar que embora a vontade seja impotente perante o mundo factual, não o é para o mundo do sujeito – microcosmo, pois ao ressignificá-lo interiormente, em seus limites, torna-se uma espécie de outro

⁴³⁵ REGUERA, Isidoro. op. cit., p. 197.

⁴³⁶ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 128.

⁴³⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 11.6.16.

⁴³⁸ Id. Ibid., 11.6.16.

⁴³⁹ Cf. REGUERA, Isidoro. op. cit., p. 207.

⁴⁴⁰ NORDHOFEN, Eckhard. *Der Engel der Bestreitung: über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie Würzburg*. Echter, 1993, p. 8

⁴⁴¹ Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios Secretos*. op. cit., 10.2.15, 29.3.16, 3.5.16 e 30.11.14, 13.12.14, 13.2.15.

⁴⁴² REGUERA, Isidoro. op. cit., p. 213.

⁴⁴³ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 129.

mundo. Conforme constatamos, o mundo do homem feliz enraizado no ânimo se constitui a partir de uma tríade: espírito, Deus e trabalho e, dela, implica o projeto de mundo do sujeito que encontra nestes elementos, para Wittgenstein, as referências necessárias para constituir um mundo mais harmônico.

3.2 O MÍSTICO E O MUNDO

Se o mundo não pode ser alterado, senão em seus limites, ou seja, o projeto de mundo manifesto enquanto *fazer-efeito* por meio da volição, resta-nos compreender o que Delgado considera ser o outro lado do limite⁴⁴⁴, ao qual Wittgenstein demonstrou demasiado interesse em perscrutar. Encontramos pistas deste particular interesse de Wittgenstein em uma carta escrita, enquanto era mantido prisioneiro em Monte Cassino, datada de 19.8.19, a Russell que, após receber o manuscrito do *Tractatus*, lhe formulara algumas questões, as quais Wittgenstein replica:

Temo agora que não se tenha apercebido de fato do que constitui para mim a principal questão, relativamente à qual tudo o que respeita às prop[osições] lógicas, é apenas um corolário. Fundamental é a teoria do que pode ser expresso pelas prop[osições] – isto é, pela linguagem – (e, o que no fundo é o mesmo, do que pode ser pensado) e daquilo que não pode ser expresso pelas prop[osições], mas somente mostrado; o que, creio, é o problema principal da filosofia⁴⁴⁵.

Para Delgado, nesta afirmativa, Wittgenstein esclarece que o *Tractatus* se constitui como uma teoria que procura compreender os limites entre o dizer e o mostrar e, que em última instância, o filósofo apontava para aquele que não pode ser compreendido pela linguagem, senão, mostrado: o místico⁴⁴⁶. Logo, o principal objetivo do *Tractatus* não era o de fazer uma teoria lógica, mas de mostrar o místico, assim como afirmou no aforismo 6.522, “há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico”⁴⁴⁷.

De acordo com o registro de Wittgenstein no aforismo tractatiano 4.1212, “o que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito”⁴⁴⁸, Zimmermann⁴⁴⁹ discrimina três

⁴⁴⁴ DELGADO, Pilar López de Santa María. op. cit., p. 77.

⁴⁴⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Letters to Russell Keynes, and Moore*. First Edition edition: Cornell University Press, 1974, p. 71.

⁴⁴⁶ DELGADO, Pilar López de Santa María. op. cit., p. 78.

⁴⁴⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.522.

⁴⁴⁸ Id. Ibid., 4.1212.

espécies do “mostrar-se” na linguagem: o mostrar-se descritivo; o mostrar-se transcendental e o mostrar-se transcendente. O primeiro ampara-se no aforismo 4.022, “A proposição mostra o seu sentido. A proposição se é verdadeira mostra como estão as coisas E diz que as coisas estão desse modo”⁴⁵⁰, e o primeiro membro do primeiro parágrafo de 4.461, “A proposição mostra aquilo que diz, a tautologia e a contradição não dizem nada”⁴⁵¹; o segundo encontra seu fundamento nas notas tractatianas 4.12 e 4.121, respectivamente,

A proposição pode representar toda a realidade, mas aquilo que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica. Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder colocar-nos, com a proposição, fora da lógica, isto é, fora do mundo⁴⁵².

A proposição não pode representar a forma lógica: esta espelha-se nela. Aquilo que se espelha na linguagem, a linguagem não o pode representar. Aquilo que se exprime na linguagem não o podemos exprimir pela linguagem. A proposição mostra a forma lógica da realidade. Apresenta-a⁴⁵³.

E, ainda a nota 4.1212, citada anteriormente, além da continuação do aforismo 4.461, “a tautologia não tem condição de verdade, pois que é incondicionalmente verdadeira; e a contradição sob nenhuma condição é verdadeira. Tautologia e contradição são sem-sentido”⁴⁵⁴; enquanto a terceira forma de mostrar-se – transcendente – se justifica pelo aforismo 6.522, “existe certamente o inexprimível. Mostra-se, é o místico”⁴⁵⁵. Todavia, partilhamos do parecer de Themudo⁴⁵⁶ no que diz respeito à redução desta classificação tripartida em somente dois aspectos, o descritivo e o transcendental, englobando, neste último, os aspectos transcendentais e transcendentes, aos quais daremos mais atenção.

Baseado nesta dupla dimensão, o dizer e o mostrar, Glock afirma que “embora Wittgenstein esteja sempre reiterando a insignificância existencial do dizível, suas reflexões (...) não dizem respeito àquilo que essa obra deixa de dizer,

⁴⁴⁹ ZIMMERMANN, Jörg. *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*. Frankfurt (am Main): Klostermann, cop. 1975, p. 23.

⁴⁵⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 4.022.

⁴⁵¹ Id. *Ibid.*, 4.461.

⁴⁵² Id. *Ibid.*, 4.12.

⁴⁵³ Id. *Ibid.*, 4.121.

⁴⁵⁴ Id. *Ibid.*, 4.461.

⁴⁵⁵ Id. *Ibid.*, 6.522.

⁴⁵⁶ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 285.

mas sim àquilo que *tenta dizer*⁴⁵⁷, para então, reforçar a ideia de que o jovem Wittgenstein se posiciona a partir destes dois aspectos: de um lado, na lógica (ontologia atomista, teoria pictórica, tautologias, matemática e ciência) e de outro, na mística (solipsismo, ética e estética). Por isto, conclui que

A real importância da distinção entre o dizer e mostrar reside no fato de ela estabelecer um vínculo entre as duas partes, interditando tanto as proposições acerca da essência da representação simbólica, quanto pronunciamentos místicos relativos à esfera de valor.⁴⁵⁸

Esta afirmativa é contrária ao que afirmava Mauthner, um dos pensadores aos quais Wittgenstein mencionou no *Tractatus*, embora neste específico, o tenha feito de modo negativo, conforme nos lembra no aforismo 40031, “toda filosofia é “crítica da linguagem”. (Todavia, não no sentido de Mauthner)⁴⁵⁹. Mauthner⁴⁶⁰ professa o ceticismo exagerado, negando à linguagem a possibilidade de descrever o que quer que seja, o que, conforme Marguitti Pinto ressalta, resulta no fato de que “o conhecimento do mundo pela linguagem é impossível. Assim, a metafísica é uma quimera e a ciência é incapaz de descrever o mundo”⁴⁶¹. Com efeito, a crítica da linguagem é entendida como “atenção crítica a linguagem”⁴⁶², que só pode observar e nomear o que ocorre quando falamos, portanto, a redenção encontra-se no único refúgio possível: o silêncio total.

A crítica da linguagem a qual Wittgenstein se referiu parte do problema mauthneriano, para então, encontrar um novo escopo, a partir de dois princípios: primeiro, a crítica da linguagem continua sendo a tarefa mais importante da filosofia; e segundo, a crítica ainda deve fornecer condições para que, ao ser compreendida a linguagem, seja ultrapassada. A síntese destes pontos feita por Marguitti Pinto nos permite melhor compreensão, pois,

Além do viés transcendental, a marca característica que Wittgenstein imprimirá à sua crítica da linguagem é que ela constituirá um empreendimento lógico (busca das condições transcendentais de

⁴⁵⁷ GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Dicionários filosóficos. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 129.

⁴⁵⁸ GLOCK, Hans-Johann. op. cit., p. 129.

⁴⁵⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 4.0031.

⁴⁶⁰ MAUTHNER. F. *Contribuciones a uma crítica del lenguaje*. Trad. de J. M. Villa. Juan abls Editor S.A.: México, 1976, p. 176.

⁴⁶¹ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 136.

⁴⁶² Id. Ibid., p. 136.

possibilidade da linguagem) com um objetivo fundamentalmente ético (vencer a vontade individual e vivenciar o sentido da vida).⁴⁶³

Deste segundo aspecto, daquilo que é indizível, Glock, a partir do *Tractatus*, estabelece seis distintos agrupamentos:

- a) a forma lógica comum às proposições e àquilo que afiguram (o caráter inexprimível da harmonia entre pensamento e realidade);
- b) o significado dos signos e o sentido das proposições (interdição à semântica);
- c) as relações lógicas entre proposições (não há regras de inferência lógica);
- d) a categoria lógico-sintática dos signos (conceitos formais são pseudoconceitos);
- e) a estrutura do pensamento e do mundo (os limites do pensamento são estabelecidos a partir do interior);
- f) o místico (a inefabilidade de valor).⁴⁶⁴

As expressões relativas a qualquer um dos pontos enunciados acima constituem “pseudoproposições”⁴⁶⁵, que não dependem do modo como as coisas estão, uma vez que dizem respeito a precondições “transcendentais” da representação e do mundo, conforme o registro de Wittgenstein do dia 24 de julho de 1916, “a vida fisiológica não é, naturalmente, “a vida”, tampouco a vida psicológica. A vida é o mundo”⁴⁶⁶. O que as proposições procuram dizer mostra-se em proposições limítrofes, contudo, não há proposições dotadas de significado que sequer mostrem, por exemplo, o valor ético, e é por isto que, ao contrário da esfera do lógico, a esfera do místico é transcendente, e não só transcendental.

Este místico que se manifesta no mostrar-se transcendental e transcendente contempla o mundo a partir de uma perspectiva externa, como um “todo limitado”, ao qual se conectam a arte e a ética, conforme registrou Wittgenstein em seu *Diário* em 7 de outubro de 1916⁴⁶⁷. Esta perspectiva elimina o problema da vida, pois, de acordo com o aforismo tractatiano 6.521, “percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema”⁴⁶⁸, uma vez que o místico manifesta-se enquanto “existência no mundo”⁴⁶⁹, tal qual afirmou Wittgenstein, “o místico não é

⁴⁶³ Id. *Ibid.*, p. 138.

⁴⁶⁴ GLOCK, Hans-Johann. op. cit., pp. 129-130.

⁴⁶⁵ Id. *Ibid.*, p. 130.

⁴⁶⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. op. cit., 24.7.16.

⁴⁶⁷ Id. *Ibid.*, 7.10.16.

⁴⁶⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.521.

⁴⁶⁹ GLOCK, Hans-Johann. op. cit., p. 255.

como o mundo é, mas *que* ele é...”⁴⁷⁰ e em seguida, “o sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento do místico”⁴⁷¹.

Como o mundo é, quais são os fatos que nele se apresentam, são coisas que não constituem, em si, algum valor, uma vez que o campo de valoração só se dá a partir do sujeito volitivo, logo, o que se manifesta como superior é “o que o mundo é”, trazendo à tona também o aspecto lógico do místico, uma vez que na relação do “como” e do “que é”, encontramos pistas no aforismo 5.552 de uma possível relação ético-lógica, pois,

a experiência de que precisamos para entender a lógica não é a de que algo está assim e assim, mas a de que algo é: mas isso *não* é experiência. A lógica é *anterior* a toda experiência – de que algo é *assim*. Ela é anterior ao como, não é anterior ao quê.⁴⁷²

Essa “experiência” deve dizer respeito não à verdade de uma proposição existencial contingente, mas à existência de “substância do mundo”, à totalidade de objetos simples. Desta afirmação, Glock complementa, “a ‘experiência’ em questão deve ser possuída por alguém que compreenda as proposições em sua forma não analisada, não como um episódio mental consciente, mas como algo implícito em seu pensamento”.⁴⁷³

Themudo afirma que esta “experiência” mística, em si mesma, não é exprimível, é antes, “(...) a fonte de onde emana uma nova relação do “sujeito da linguagem” com o “mundo da linguagem”⁴⁷⁴. Ela recoloca, portanto, o discurso no âmbito da sintaxe lógica e o conduz à função essencial de “figura” da facticidade, naquilo que simplesmente se mostra. Ainda, “colhe e preserva, na palavra, o discorrer da existência na banalidade da sua facticidade evanescente, libertando-a para ser o espaço onde a vida se diz e se reflete, na concretude das suas dimensões”.⁴⁷⁵

O mundo do homem feliz nesta perspectiva tem uma estética baseada na contingência da estrutura da “forma da realidade”. Sua “experiência”, portanto, imbrica ao mesmo tempo a ética e a estética, assim como afirmou Wittgenstein no

⁴⁷⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.44.

⁴⁷¹ Id. Ibid., 6.45.

⁴⁷² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 5.552.

⁴⁷³ GLOCK, Hans-Johann. op. cit., p. 256.

⁴⁷⁴ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 362.

⁴⁷⁵ Id. Ibid., p. 362.

aforismo 6.421 do *Tractatus*, “ética e estética são uma só coisa”⁴⁷⁶. A estética, neste contexto, expressa o indizível por meio do dizível, pois, enquanto estilo, prefigura a lógica do mundo a refletir-se “(...) através da presentificação da singularidade do acontecimento, na representação, emocionalmente serena, de uma vontade apropriada da sua realidade existencial”.⁴⁷⁷

Isto vem de encontro ao próprio contexto da Viena contemporânea de Wittgenstein, exposto por Janik e Toulmin⁴⁷⁸, nas contradições e nos paradoxos dominantes no Império húngaro, que “contaminavam” a realidade político-social e que, em contrapartida, geraram o desejo latente de operar, através da arte, uma profunda transformação moral. Esta arte caracterizava-se pela reflexão sobre a linguagem enquanto expressão e meio de comunicação, cujo objetivo maior visava à autenticidade, por meio da simplicidade, que radicaria no reencontro do homem com sua realidade existencial.

A ética e a estética, identificadas a partir desta unicidade, são confirmadas pela interpretação tractatiana de Valle, ao registrar que

não se trata, portanto, de uma obra sobre a ética, mas de uma obra ética. (...) Por ser uma obra ética, o conjunto teórico se assenta sobre uma base de fundo, ou seja, sobre um núcleo irreduzível (a intenção ética). Como consequência, o autor quer expressar uma atitude ética muito mais do que um comportamento ético.⁴⁷⁹

Esta ética que se apresenta enquanto comportamento, não restrito ao campo discursivo, conduz o sujeito, em última instância, a sua própria realidade existencial, enquanto expressão de recusa, na negação da vontade pactuar com o que não seja a densidade da vida a manifestar-se em comportamentos “banais do seu acontecer”.⁴⁸⁰

A ética não se ensina por argumentos, “mas oferecendo exemplos de comportamento moral; essa é a tarefa da arte. É plenamente realizada nos últimos *Contos* de Tolstoï, os quais explicam o que é a religião *mostrando* como o homem

⁴⁷⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.421.

⁴⁷⁷ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 362.

⁴⁷⁸ JANIK, A, TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991, p. 71.

⁴⁷⁹ VALLE, Bortolo. *Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra*. Curitiba: Editora Universitária Champagnat, 2003, p. 31.

⁴⁸⁰ ENGELMANN, P. *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, hrsg von B. F. Wien und München: McGuinness, 1970, p. 66.

verdadeiramente religioso vive sua vida”⁴⁸¹. O significado da vida não era uma questão acadêmica para Wittgenstein e, por isto, não podia ser respondida pela razão, uma vez que pertence ao *projeto de mundo* de cada pessoa.

Uma vez apreendido este significado relativo ao fato de que os valores não são passíveis de debate, mas de ação, o próprio *Tractatus* deixa de ser necessário, pois “deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela”⁴⁸². É desta premissa que surge o silêncio, tal como afirmou Wittgenstein no último aforismo tractatiano, “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”⁴⁸³. Contudo, mesmo o sujeito que vivencia esta experiência mística de contemplação e silêncio, por absoluto, não se silencia interiormente.

Glock contribui nesta reflexão nos permitindo identificar que a experiência mística não é simplesmente portar-se como uma espécie de “mente vazia”⁴⁸⁴, pois, levando em consideração a construção obscura de tais reflexões, as quais o “segundo Wittgenstein nem desenvolve nem critica”⁴⁸⁵, o sujeito que a vivencia, ainda estabelece uma ação frente ao seu microcosmo. Se o mundo feliz é fundamentalmente resultante do ânimo, nas suas três referências de equilíbrio, a experiência mística também o é.

Desta experiência, emerge o esforço contra o individualismo para atingir a contemplação beatífica, plenitude do mundo feliz, por meio da negação da vontade e da aceitação do mundo, assim como dissera Themudo⁴⁸⁶, contudo, num esforço conjuntamente interior para tornar-se feliz, no que Margutti Pinto afirma ser “um princípio de ordem superior, (...) porque experimenta o Uno, o Verdadeiro, o Belo e o Bom”⁴⁸⁷.

Este princípio de ordem superior para Valle situa o sujeito numa espécie de realidade supramundana, pois “o inexprimível, o místico não apresenta uma característica, por assim dizer, extramundana, mas supramundana. O místico é o que está mais acima. Logo, é o que envolve, delimita e configura o mundo”⁴⁸⁸, a partir

⁴⁸¹ JANIK, A, TOULMIN, S. op. cit., p. 229.

⁴⁸² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 6.53.

⁴⁸³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. op. cit., 7.

⁴⁸⁴ GLOCK, Hans-Johann. op. cit., p. 257.

⁴⁸⁵ Id. Ibid., p. 257.

⁴⁸⁶ THEMUDO, Marina Ramos. op. cit., p. 395.

⁴⁸⁷ MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. op. cit., p. 125.

⁴⁸⁸ VALLE, Bortolo. op. cit., p. 71.

da atemporalidade, conforme vimos no capítulo anterior, ao refletirmos sobre o mundo visto *sub specie aeternitatis*.

Destas características, aproximamos conceitualmente a experiência mística de configurar o mundo *sub specie aeternitatis* com a experiência de mundo do gênio, conforme o concebera Schopenhauer, na medida em que o gênio e o homem comum deparam-se com o mesmo mundo externo, contudo a “intuição de cada objeto presente é totalmente outra na cabeça do gênio”⁴⁸⁹, pois, no “gênio, (...) a *intuição* atingiu o grau supremo da pureza, ali também toda a faculdade de conhecimento é um tipo mais fino de conhecimento”⁴⁹⁰. Logo, o mundo do gênio é diferente do mundo do homem comum, assim como, o supramundo místico é diferente do mundo infeliz.

No contexto específico de Wittgenstein, convém ainda lembrar que ele era homossexual e judeu. Monk⁴⁹¹ sugere que, inspirado em Weininger, Wittgenstein defrontou-se com a dicotômica situação entre a sensualidade e seus desejos mundanos em contrapartida com o “dever do gênio”. Se a vida se resume no primeiro modelo, perde seu sentido, pois é a vida espiritual do “gênio” que de fato, vale à pena. Por isto,

a fixação de Wittgenstein na ideia de suicídio, entre 1903 e 1912, e seu abrandamento depois que Russell reconheceu-lhe o gênio sugerem que o jovem austríaco assumiu este “dever do gênio” em toda a sua terrível severidade.⁴⁹²

Esta hipótese se verificaria compatível com nossa afirmação também da experiência mística de contemplação do mundo, pois sua atividade ética e estética estaria em conformidade com o mundo *sub specie aeternitatis*, no entanto, também em conformidade consigo mesmo, por meio de seu ânimo, para fazer, de seu mundo, um mundo feliz.

Para Themudo, a vivência mística de mundo condiz com uma constante resposta “sim à vida, a uma totalidade fragmentada e fragmentária, plural e liberta de qualquer nexos lógico necessitante, que integra, por isso, o agir efetivo, que é o querer, os acasos e acidentes imprevisíveis dos resultados, que não comanda”⁴⁹³.

⁴⁸⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora Unesp, 2001, p. 68.

⁴⁹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. op. cit., p. 71.

⁴⁹¹ MONK, Ray. *Wittgenstein, o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 38.

⁴⁹² MONK, Ray. op. cit., p. 38.

⁴⁹³ THEMUDO. Marina Ramos. op. cit., p. 396.

Disto, resulta a serenidade, o apaziguamento, a disponibilidade para o diverso, sem renunciar a criatividade do desejo, “(...) esclarecido pela visão mediadora, na lucidez antecipada da possibilidade de malogro, que já não põe, todavia, a exigência da consolação”⁴⁹⁴.

O que se pode verificar ao longo deste capítulo foi a relação do sujeito volitivo com seu mundo, de tal forma a torná-lo feliz ou infeliz. Isto só é possível porque, embora a vontade seja impotente perante o mundo factual, é potente perante o mundo entendido como *fazer-efeito*, ou seja, seu projeto de mundo. Deste projeto, entendemos que, ao torná-lo sereno e feliz, faz-se necessário o ânimo, capaz de tornar o sujeito independente do mundo, no sentido de não lhe permitir suscetibilidade aos seus acontecimentos, uma vez que, diante do que não pode ser mudado, altera-se o limite do mundo, alterando-se a si próprio, num ato de constante ressignificação. A experiência mística, aquela que se projeta para além dos limites, resta à contemplação daquilo que, embora não possa ser dito, mostra-se.

⁴⁹⁴ Id. Ibid., p. 396.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É claro também que o mundo do homem feliz é diferente do mundo do homem infeliz.

Wittgenstein

No que diz respeito ao tema da vontade nos registros de Guerra do jovem Wittgenstein, tomamos como ponto de partida a reflexão realizada pelo filósofo no dia 21 de julho de 1916, voltada para a situação que se encontrava a vontade humana, referindo-se, sobretudo a “vontade” como suporte do bem e do mal. Nela constatamos que Wittgenstein por duas vezes utilizou o termo vontade, contudo, as distinguiu, valendo-se das aspas para sinalizar a vontade como suporte ético do bem e do mal.

Embora as aspas utilizadas para tratar da questão da vontade tenham sido uma sutil sinalização, compreendemos que, por meio delas, Wittgenstein buscou diferenciar a vontade no sentido usual do termo, da vontade como um problema filosófico.

A vontade como um problema filosófico se manifesta a partir de um duplo aspecto, a ética e a lógica. A impossibilidade de separação entre ambas as acepções da vontade se justifica na medida em que o sujeito é quem representa o mundo, imprimindo nele uma ordem logicamente definida, assim como o valora eticamente por meio de sua vontade.

Ao abordarmos a questão da vontade a partir de sua singular especificidade *ético-lógica*, em Wittgenstein, tomamos como referência dois pensadores que exerceram significativas influências no desenvolvimento deste problema, Schopenhauer e Tolstoï.

A ordenação lógica da realidade representa para o sujeito muito mais do que uma teoria, assumindo na filosofia de Wittgenstein a posição de mediadora do mundo. É, portanto, por meio da lógica que o sujeito acessa o mundo que, em si, não comporta valoração, uma vez que, mediado pela lógica, se constitui a partir do que está em seu campo, ou seja, o que pode ser dito.

Para fundamentarmos nossa compreensão sobre a situação em que se encontra a vontade na filosofia de Wittgenstein, partimos da concepção schopenhaueriana de mundo enquanto representação, pois dela emerge a questão de que, sobre o mundo como *coisa-em-si*, o sujeito não tem sequer acesso e, conseqüentemente não pode intervir em seus acontecimentos. Isto nos possibilitou entender quais são os aspectos da impotência da vontade do sujeito perante o mundo factual.

O ápice desta impotência se manifesta na impossibilidade da relação entre a causa e o efeito, pois as ações realizadas pelo sujeito não resultam necessariamente em reações previstas, trazendo ao mesmo somente uma condição de conforto ou desconforto psicológico ao pensar que foi ou não responsável pela consequência do ato pretendido. Desta dissociação entre causa e efeito, estendemos nossa compreensão sobre a impossibilidade da realização de um ato voluntário, pois a rigor, mesmo ele pressupõe uma relação causal entre a ação e a volição.

Por meio desta constatação, podemos entender a impotência da vontade pelo viés tolstoiniano, prefigurado na aceitação da vontade de Deus. Foi desta forma que interpretamos os clamores a Deus feitos pelo próprio Wittgenstein, ao longo de seus registros de Guerra, pois ao submeter-se a vontade de Deus, ou melhor, aos acontecimentos do mundo, o filósofo buscava ressignificar-se para não sofrer frustrações por tentar estabelecer um controle perante algo que sua vontade é incapaz de agir.

Esta vontade impotente é ainda, suporte do bem e do mal, portanto, ética. Frente a um mundo que é essencialmente desprovido de valoração, o sujeito é quem imprime a condição de bem e de mal aos fatos por ele representados, embora Wittgenstein não entenda a ética como um sistema de conduta baseado no imperativo kantiano do dever, pois assim como a lógica, a ética é transcendental. A transcendentalidade ética se justificou em nosso estudo pela diferenciação entre duas modalidades pelas quais se manifesta: a relativa e a absoluta.

A ética relativa para Wittgenstein constitui a valoração que se relaciona diretamente a algo ou alguém em função daquilo que lhes cabe como propósito funcional executar. Neste sentido, podemos dizer que uma cadeira é boa, por exemplo, porque o conceito de bom relaciona-se ao cumprimento daquilo que lhe foi propositalmente originante. Já o sentido ético absoluto - transcendental, aponta para uma condição elevada de valor, que se funda na vontade humana como suporte valorativo, conforme fora explicitado por Wittgenstein na *Conferência sobre ética*.

É justamente neste suporte de bem e de mal, presente na vontade humana, que reside sua potência, pois embora a volição se manifeste impotente perante o mundo factual, a partir de seu caráter valorativo, emerge sua potência capaz de alterar os limites do mundo e da linguagem. A alteração destes limites é tamanha que Wittgenstein afirma poderem demarcar diferenças entre o mundo de um homem feliz do mundo de um homem infeliz. Estes diferentes mundos na verdade, não o são do ponto de vista factual, mas são mundos do sujeito – microcosmo.

O homem feliz possui outro mundo se comparado ao homem infeliz, embora ambos estejam absolutamente suscetíveis aos acontecimentos fatídicos aos quais não podem, em qualquer hipótese, exercer alguma mudança ou alteração.

O grande divisor de *mundos* reside na forma como o sujeito nele se compreende. Enquanto o infeliz se frustra em seus projetos porque desconhece a impotência de sua vontade ou ainda, pressupõe uma relação causal, o feliz compreende suas limitações e, a partir delas, ressignifica-se a si próprio, diante de seus limites, para então vivenciar de forma mais harmônica o seu mundo.

O sujeito é, portanto o responsável pelo seu mundo. Neste sentido, vimos que o sujeito para Wittgenstein é um ponto sem extensão porque não se encontra no mundo, encontra-se em seus limites, tal qual o olho ao seu campo visual que embora veja, não vê a si próprio. Diferentemente do sujeito empírico que a rigor, no dizer do próprio filósofo, não passa de mera ilusão, o sujeito volitivo é aquele que conhece, sem ser conhecido e, neste sentido, constitui também ele o inefável, uma vez que se encontra para além dos limites da linguagem.

Foi na reflexão sobre este mundo limítrofe ao qual o sujeito exerce a potência de sua vontade que se imbricam a ética e a estética. A postura ética, objeto central de discussão do *Tractatus* nos permitiu entender a diferenciação entre o dizer e o mostrar, pois, o primeiro compõe o campo daquilo que participa da linguagem como

uma proposição que reflete o mundo, enquanto o mostrar é a conotação de limite para aquilo que não pode ser dito e, é justamente por isto que a ética não é explicável conceitualmente, contudo, se mostra esteticamente.

Diante daquilo que não pode ser dito, mas que se mostra, o mundo do homem feliz se efetiva como um projeto caracterizado pela conformidade perante os fatos. Contudo, nesta afirmação não se esgota a significação do microcosmo, pois na constituição de mundo, mais do que portar-se como uma espécie de mente vazia capaz de simplesmente contemplar passivamente a sucessão dos acontecimentos, encontramos pistas de um elemento ativo no sujeito portador do mundo feliz.

Este elemento ativo é o ânimo, fundamentalmente caracterizado como uma ação perante o mundo como projeto, ao constituir uma realidade que, com acento schopenhaueriano, foi chamada de *fazer-efeito*.

Contudo, mesmo o ânimo precisa de equilíbrio, pois, o apego demasiado pela vida também conota um caminho para infelicidade e, é por isto que Wittgenstein elencou três elementos para assegurar que ao ânimo de fato, conduziria a uma postura interior capaz de tornar o sujeito não suscetível ao mundo. O primeiro elemento de equilíbrio é o espírito, como uma consciência profunda de sentido existencial, a qual o filósofo por vezes recorria para renovar suas forças perante sua significação de mundo particular, em plena frente de batalha, durante a Primeira Grande Guerra.

Na sequência, o segundo elemento é, para Wittgenstein, o próprio Deus, embora diferentemente do sentido da religiosidade fundada nos moldes ocidentais, esta divindade não seria uma entidade, senão, o próprio sentido da vida, enraizado no espírito, conforme defendemos ao constatar as influências de Tolstoï nos escritos do jovem Wittgenstein.

O terceiro e último elemento de equilíbrio para o ânimo seria o trabalho, pois demarca uma atividade quase sacralizada pelo filósofo em tornar-se ativo na constituição de seu mundo particular, na mesma medida em que lhe conferia sobriedade diante das situações que, factualmente, não poderia intervir.

Por fim, buscamos compreender, a partir da relação entre o mundo e o sujeito volitivo, em conformidade consigo mesmo e motivado pelo ânimo, o surgimento da vivência mística, como aquela que se projeta para o outro lado do limite. Este outro lado é constituído pela contemplação, pois se situa diretamente no campo do

mostrar, constituindo um supramundo por meio da consciência de que as experiências ética/estéticas são inefáveis.

Este supramundo resultante da experiência de contemplação mística resulta da visão do mundo *sub specie aeternitatis*. O mundo *sub specie aeternitatis* é constituído por uma realidade que se fundamenta na intemporalidade, ou seja, num presente intenso capaz de corresponder a forma não intencional de seus projetos com a forma como a realidade fatídica se manifesta no mundo, *com* o tempo e *com* o espaço, diferentemente do que o faz o infeliz, que vê coisas *no* tempo e *no* espaço.

Logo, na renúncia a tentação de alterar aquilo que de fato, não pode ser alterado, transparece a constante ação do sujeito em não tornar-se suscetível ao mundo ao qual renuncia, mas antes, em significá-lo constantemente, a exemplo da própria tentação de Cristo nos escritos de Tolstoï, retratado a partir de um monólogo de Jesus que, ao abrir mão de querer inferir sobre o mundo, modifica-se interiormente para entrar em harmonia com a realidade, tornando-a supramundana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Haroldo Cajazeira. *O trabalho filosófico no Da Certeza de Ludwig Wittgenstein*. Salvador: UFBA, 2003.

ARAUJO, G. A. *Wittgenstein: um começo pelo fim*. “... É possível uma investigação dos ‘fundamentos da matemática’.” Curitiba: PUCPR, 2008.

BÍBLIA. N. T. Português. *Bíblia Sagrada*. 126 ed. São Paulo: AVE-MARIA Edições, 1999.

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

BOUVERESSE, J. *Wittgenstein: La Rime et la Raison*. Science, Éthique et Esthétique: Paris, 1973.

CLARA DIAS, Maria. *Kant e Wittgenstein: os limites da linguagem*. Rio de Janeiro: Relumé e Dumará, 2000.

CRUZ, Manoel. *Introducción: De lo que no se puede hacer, lo mejor ES hablar*: In WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre ética, disponível em <http://usmapanama.com/wp-content/uploads/2010/02/10-Witgenstein_conferencia_sobre-%C3%A9tica.pdf> acesso 20/12/2010.

DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e Linguagem – uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. Florianópolis/São Leopoldo: Edufsc/Edunisinos, 2005.

_____. *Natural ou Transcendental: sobre o conceito de Lebensform em Wittgenstein e suas implicações para a ética*. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v.21, n.29, pp.227-295, jul./dez. 2009.

DELGADO, Pilar López de Santa María. *Introducción a Wittgenstein – sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

DIHLE, Albrecht. *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley/California: The University of California Press, 1982.

DOSTOIEVSKI, F. *Os Irmãos Karamazov*. Trad, Nunes, N e Mendes, O. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar Editora, 1964.

ENGELMANN, P. *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*, hrsg. von B. F. McGuinness, Wien und München, 1970.

FAUSTINO, Silva. *Wittgenstein: o eu e sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995.

FAVRHOLDT, D. *Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus*. Munksgaard: Copenhagen, 1964.

GARCÍA-CARPINTERO, Manuel. *Las palabras, las ideas y las cosas. Una interpretación de la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Editora Ariel, 1996.

GARGANI, Aldo G. *Introduzione a Wittgenstein*. 5ª Ed. Roma-Bari: Laterza, 1993.

GIANNOTTI, José A. *Apresentação do mundo: Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Dicionários filosóficos. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

HACKER, Peter M. S. *Wittgenstein*. Milano: Sansoni, 1998.

_____. *Wittgenstein's doctrines of the soul in the Tractatus*. Kant Studien, 62, 1971.

HINTIKKA, Merrill; HINTIKKA, Jaakko. *Uma investigação sobre Wittgenstein*. Trad. Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papirus, 1994.

HUGHES, P. *Showing the Meaning of Life: The Moral Value of Wittgenstein's Philosophical Methods*, Michgan/London, 1941.

JANIK, A, TOULMIN, S. *Wittgenstein's Vienna*. Nova York: Simon and Schuster, 1973.

LAGACHE, Agnès. *Wittgenstein. La Logique d'un Dieu*. Paris, 1975.

MACHADO, Alexandre N. *Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da Lógica e da Filosofia*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.

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

MASLOW, A. *A study in Wittgenstein's Tractatus*. University of California Press: Berkeley, 1961.

MAUTHNER, F. *Contribuciones a uma crítica del lenguaje*. Trad. de J. M. Villa. Juan abls Editor S.A.: México, 1976.

MONK, Ray. *Wittgenstein, o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MOREIRA, Fernando de Sá. *Schopenhauer entre Locke e Berkeley*. Revista de Filosofia Argumentos, ano 2, nº 3 – 2010.

MORENO, Arley R. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem – ensaio introdutório*. São Paulo: Moderna; Campinas, SP: Editora da Universidade de Campinas, 2000.

_____. *Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade*. Revista Natureza Humana, 3(2), pp. 233-288, jul./dez., 2001.

_____. *Certeza?* Campinas: Unicamp – Cle, 2010.

MORTARI, César A. *Introdução a lógica*. São Paulo, Unesp, 2001.

NORDHOFEN, Eckhard. *Der Engel der Bestreitung: über das Verhältnis von Kunst und negativer Theologie Würzburg*, Echter, 1993.

PEARS, David. *As ideias de Wittgenstein*. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1973.

PIZZI, Carlo. *Una nota sull'analisi wittgensteiniana del linguaggio causale*. In: EGIDI, R. *Wittgenstein e il Novecento*. Roma: Donzelli, 1996.

POLE, D. *La filosofía de Wittgenstein*. In: FERRATER MORA, J.; VON WRIGHT, G. H.; MALCOLM, N.; POLE, D. *Las filosofías de Wittgenstein*. Barcelona: OikosTau, 1966.

REGUERA, Isidoro. *La miséria de la razón: el primer Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1980.

_____. *Cuadernos de guerra*. In.: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios Secretos – Edición*. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

SANTOS, Katie Cilene da Silva. *O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo São Paulo, 2010.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Complementos ao mundo como Vontade e representação* [Edição utilizada nas citações: *El Mundo como Voluntad y Representación: Volumen segundo*, que contiene los complementos a los quatro libros del primeiro volumen Trad. de Rafael-José Fernández y M.ª Montserrat Armas Concepción, Madrid: Akal Editores, 2005].

_____. *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Heraldo Barbuy. São Paulo: Edições e publicações Brasil, 1941.

_____. *Sobre a liberdade da Vontade* (Edição utilizada nas citações: Los dos problemas fundamentales de la ética. Trad. de Pilar López de Santa María, 1ª ed., Madrid: Siglo XXI, 1993).

_____. *Sobre a Vontade na natureza* (Edição utilizada nas citações: De la volonté dans la nature. Trad. de E. Sans, Paris: PUF, 1996).

SPANIOL, Werner. *Filosofia e método no segundo Wittgenstein: uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento*. São Paulo: Loyola, 1989.

SPICA, M. A. *A religião para além do silêncio*. Curitiba: CRV, 2011.

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

THEMUDO, Marina Ramos. *Ética e sentido – Ensaio de Reinterpretação do Tractatus Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein*. Coimbra: Livraria Almedina, 1989.

_____. *Solipsismo – Viagens de Wittgenstein à volta de uma questão*. In: *Revista filosófica de Coimbra*. Coimbra, 1(1992), pp. 83-89.

TOLSTOÏ, L. *Abrégé de l'Évangile, texte presente, établi, traduit et confronté avec l'Édition synodale et la Bible Jérusalem, thèse complémentaire em vue Du doctorat ès-lettres*, Paris, 1969.

VALLE, Bortolo. *A forma do silêncio e a forma da palavra*. Curitiba: Champagnat, 2003.

WALKER, J. *Wittgenstein earlier ethics*. American Philosophical: Quarterly 5, 1968.

WEISBEIN, N. Prefácio de TOLSTOÏ, L. *Abrégé de l'Évangile, texte presente, établi, traduit et confronté avec l'Édition synodale et la Bible Jérusalem, thèse complémentaire em vue Du doctorat ès-lettres*, Paris, XVI.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferência sobre ética*. In.: DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

_____. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Trad. ALONSO, Juan David Mateu. Madrid: Editorial Sintesis, 2009.

_____. *Diario Filosófico – Edición*. MUÑOZ, Jacobo, REGUERA, Isidoro. Barcelona: Editorial Ariel, s.a., 1982.

_____. *Diarios Secretos – Edición*. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

_____. *Fichas (Zettel)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Letters to Russell Keynes, and Moore*. First Edition edition: Cornell University Press, 1974.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus* – Edição SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. São Paulo: Ed. USP, 2008.

_____. *Ursache und Wirkung: Intuitives Erfassen*, in *Philosophical Occasions 1912-1951*. Hackett: Cambridge, 1993; trad. It. a cura di VOLTOLINI, A. *Causa ed effetto seguito da Lezioni sulla libertà del volere*. Einaudi: Torino, 2006.

ZEMACH, E. *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical*. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

ZIMMERMANN, Jörg. *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*. Frankfurt (am Main): Klostermann, cop. 1975.