

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

Dissertação de Mestrado

A TRANSCENDENTALIDADE DA ÉTICA EM WITTGENSTEIN

José Carlos Mendonça

Orientador: Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol

Florianópolis, 2009

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

A TRANSCENDENTALIDADE DA ÉTICA EM WITTGENSTEIN

Dissertação de Mestrado, apresentada ao colegiado do Curso de Mestrado em Filosofia – área de concentração do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, como exigência à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Darlei Dall’Agnol

Florianópolis, 2009

Dedicado aos meus pais
Célia e Serafim,

ao amigo Olivier Estra,

e à memória dos avós
Joana e João Mendonça e José Olímpio
Meira.

Agradecimentos

Ao orientador Darlei Dall’Agnol, especialmente pela oportunidade preciosa que me foi dada de desenvolver esta pesquisa. Sou-lhe grato, também, pela paciência, atenção, compreensão e por todo o tempo a mim dedicado.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela possibilidade dada à realização deste trabalho e pela concessão de uma bolsa emergencial para a concretização do mesmo.

Aos professores Dra. Maria de Lourdes e Dr. Valerio Rohden, pelas preciosas críticas e sugestões na ocasião da qualificação; e ao Prof. Dr. Bortolo Valle pela participação na defesa.

Aos meus pais Célia A. Meira Mendonça e Serafim Mendonça; e aos meus irmãos Silvio C. Mendonça e Joemir C. M. Mendonça, pelo apoio, incentivo e paciência durante todos esses anos. Ao irmão Joemir, agradeço de modo especial por ajudar na revisão do trabalho.

Ao amigo Olivier Estra, pelo apoio, companhia e ajuda infundável.

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

“A filosofia vive nas palavras, ao passo que a verdade jorra em nossas vidas de maneiras que excedem a formação verbal.”

William James

“Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais frequente e persistente a reflexão ocupasse com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim”.

Immanuel Kant

“O trabalho em filosofia é antes de tudo, como um trabalho do arquiteto, um trabalho sobre si mesmo.”

Ludwig Wittgenstein

RESUMO

Este trabalho tem como proposta analisar em que sentido pode-se dizer que a "ética é transcendental", conforme a afirmação do aforismo 6.421; e, na medida do possível, fazer uma aproximação ao campo conceitual kantiano. Dessa forma, intenta-se mostrar, pelo aspecto do termo "transcendental", que tanto a ética como a lógica têm um papel fundamental para com a "visão correta" do mundo, ao serem condição do sentido da existência humana. Do fato, a ética ultrapassa o mero "dizer" com sentido e aponta para os modos de "ser", "ver" e "viver" o mundo corretamente. Para tal, realizamos neste trabalho o seguinte estudo: a delimitação do mundo enfatizado pela distinção entre o que se pode dizer e o que se mostra; a identificação da especificidade do termo "transcendental", em Wittgenstein, principalmente no que diz respeito à ética; e, por fim, de que forma a ética, como valor absoluto, é condição da existência da vida no mundo.

ABSTRACT

The proposal of this dissertation is to analyze in which aspect the "ethics is transcendental", according to aphorism's affirmation 6.421 and, in proportion to the possible, to make an approach to the Kantian conceptual field. Thus, it has been tried to show, through the transcendental aspect that as the ethics as the logic has an essential meaning to the "vision correct" of the world, at be the condition to the human being existence sense. In fact, the ethics exceed the mere "say" with sense and indicate the correct way to "see" and "live" the world. Therefore, it has been studied in this work the follow: the bounding of the world, through the difference between which thing to say and which thing to show, the specificity identification of the term "transcendental", in Wittgenstein, mainly concerning to the ethics and, at last, which way the ethics, as the absolute value, is the life's condition existence in the world.

SUMÁRIO

ABREVIATURAS	10
INTRODUÇÃO	11
1 APRESENTAÇÃO DO MUNDO: ‘COGNOSCÍVEL’ E ‘DIZÍVEL’	17
1.1 CRÍTICA EM KANT	18
1.2 CRÍTICA EM WITTGENSTEIN	25
1.2.1 A filosofia wittgensteiniana	32
1.2.2 A linguagem e o mundo	38
1.2.3 O ‘dizer’ e o ‘mostrar’ por proposições	41
1.2.4 ‘Crítica da linguagem’ e a ética	48
1.3 WITTGENSTEIN À ESTEIRA DE KANT?	50
2 NOS LIMITES DO MUNDO: O ASPECTO TRANSCENDENTAL	56
2.1 O TRANSCENDENTAL KANTIANO	62
2.2 O TRANSCENDENTAL WITTGENSTEINIANO	68
2.2.1 O ‘mostrar’ da lógica	71
2.2.2 O ‘mostrar’ da ética	75
2.2.3 A ética é transcendental ou transcendente?	79
2.2.4 Ética e lógica: o “dever lógico de viver no “dever” ético de ser	86
2.2.5 O aspecto transcendental da ética em Cuter	96

3 A ÉTICA NO MUNDO	101
3.1 A NATUREZA DA ÉTICA	103
3.2 A ÉTICA E SEUS PRESSUPOSTOS BÁSICOS	110
3.2.1 A autonomia da vontade	110
3.2.2 O fato da consciência moral	118
3.2.3 Wittgenstein e os postulados da razão prática pura	126
3.2.3.1 Liberdade.....	127
3.2.3.2 Imortalidade	131
3.2.3.3 Existência de Deus	135
3.2.3.4 Os postulados como crenças morais	138
3.3 A ÉTICA E A SUA CONEXÃO COM O MUNDO	143
3.3.1 Ética, renúncia e libertação	150
3.3.2 Ética como condição do mundo	153
3.3.3 Ética e o “problema da vida”	154
3.3.4 A ética e o mundo visto sub specie aeternitatis	157
3.3.5 A ética e o “medo” da morte	160
3.3.6 A ética e o “pecado elementar” – o suicídio	163
3.3.7 A ética e a felicidade	166
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	 170
REFERÊNCIAS	175

ABREVIATÓES

CV - Cultura e Valor.

CE - Conferência sobre ética.

DF - Diário filosófico.

FMC - Fundamentação metafísica dos costumes.

IF - Investigações filosóficas.

KpV - Crítica da razão prática.

KrV - Crítica da razão pura.

TLP - Tractatus Logico-Philosophicus.

INTRODUÇÃO

A temática deste trabalho surge no contexto das denominadas leituras éticas, a partir das publicações tardias dos manuscritos de Wittgenstein e que dão maior destaque à ética, por exemplo, *A Lecture on Ethics* (1965), os *Tagebücher* (1961) e a *Carta de Ludwig von Ficker* (década de 1960). Essas interpretações “éticas” procuram redimensionar as proposições finais do *Tractatus* com o objetivo de destacar a importância da ética nessa obra. Sabe-se que o ponto principal proposto por Wittgenstein, no *Tractatus*, é diferenciar aquilo que pode ser dito mediante proposições e aquilo que não pode ser dito e somente mostrado (TLP, p.131); ou seja, preocupa-se com o eterno problema da conexão entre o pensamento e a linguagem do mundo, chegando à seguinte conclusão: para que pensemos e falemos do mundo, deve existir algo em comum entre linguagem e mundo – papel que ele delega à lógica¹.

Nesse esboço teórico, as proposições de ética e de estética nada podem dizer do mundo, pois são intentos de transcender, na linguagem, o limite da linguagem e, portanto, do próprio mundo. Assim, aquilo que dá sentido ao mundo não pode fazer parte dos fatos e não pode ser dito por proposições, já que as proposições não podem expressar o mais alto².

¹ “A filosofia tem dois componentes, a lógica e metafísica, sendo a primeira a sua base” (DF, p.155); e, “A lógica é um reflexo do mundo” (TLP 6.13).

² Cf. TLP 6.42 e DF 08/07/1916.

Desse fato, a ética e o reino do pessoal concernem ao que não se pode ser dito e, assim, transcendem à contingencialidade do mundo; porém estão no limite do mundo; além, são condição deste. Do pressuposto, o paradoxo que se instaura é o seguinte: aquilo que pode oferecer um sentido completo no mundo é precisamente aquilo que desde a perspectiva lógica carece de sentido, porque o místico não pode ser formulado mediante proposições, senão, somente mostrado através de pseudoproposições³.

Nesse intuito, o problema que me proponho investigar é explorar o sentido em que se pode compreender a afirmação do aforismo tractatiano 6.421⁴, “*A ética é transcendental*” (TLP). Este problema ganha bojo, também, a partir de um tipo de interpretação restrita que vê a *transcendentalidade da ética*, perante o mundo, simplesmente sob o prisma de uma mera passividade. Este tipo de interpretação se alicerça em uma compreensão restrita do que seja a concepção ética wittgensteiniana, isto é, na não percepção de que a ética não pode se resumir, *stricto sensu*, à perspectiva lógica das proposições, como o faz João Vergílio Cuter, em seu artigo *A Ética do Tractatus* (2003). Do exposto, pretende-se mostrar neste trabalho, na contramão da interpretação acima, que tanto a ética quanto a lógica têm um papel fundamental para com a “visão correta” do mundo, que ultrapassa o mero “dizer” com sentido; pois ambas apontam para o “modo de ser” e o “modo de viver” o mundo corretamente. O mundo “como um todo”, portanto, está além do sentido lógico que a estrutura da linguagem e do mundo possa abarcar e significar.

Como via de acesso, à compreensão da noção wittgensteiniana do termo “transcendental”, no que diz respeito à ética, far-se-á uma aproximação à noção kantiana. Neste âmbito, Erik Stenius (1964, p.218) é tomado como apoio, pois, em sua obra, ele traça uma distinção (ao interpretar a questão dos limites do mundo em Kant) entre o campo

³ Cf. TLP 6.41.

⁴ Todas as citações do *Tractatus Logico-Philosophicus* serão retiradas da tradução bilíngüe de L. H. Lopes dos Santos (2001).

da razão teórica (lógica) e o campo da razão prática (ética). Como síntese de sua investigação, Stenius elenca as principais teses da filosofia kantiana da seguinte forma:

- a) A tarefa da filosofia teórica é fazer deduções transcendentais sobre os limites do discurso teórico, e não especulações sobre o que transcende esse limite; por isso, ele não pode ser conhecido teoricamente;
- b) O mundo é um mundo de experiência possível somente se ele é ‘possível’ para a razão teórica, isto é, se ele é um mundo *imaginável* e *inteligível*;
- c) Nossa experiência possui uma “forma”, que se encontra na razão teórica; e um “conteúdo” baseado nas nossas sensações;
- d) As verdadeiras proposições sintéticas são *a priori*, quando tratam apenas da *forma* da experiência; e são *a posteriori*, quando tratam, também, do *conteúdo*;
- e) Portanto, existem proposições sintéticas *a priori* (proposições da Matemática e leis da Física);
- f) Há, ainda, proposições ‘transcendentes’ (proposições sobre: Deus, a alma imortal, o universo como um todo, vontade livre, moralidade, etc.), que não podem ser *conhecidas* como verdade pelo conhecimento teórico, mas, apenas “postuladas” pela razão prática (Kant), ou intuídas pela vontade (Schopenhauer). É tarefa da filosofia prática o estabelecimento dessas proposições;
- g) A *coisa-em-si* (*Ding an sich*) é transcendente⁵.

⁵ Erik Stenius, em seu livro *Wittgenstein's Tractatus* (p. 223), deixa claro o motivo pelo qual, para ele, o místico pertence à *coisa em si*: “The mystical belongs, I think, to the latter kind of inexpressible things. It does not reflect itself in *language*”. Na citação ele está se referindo às coisas que na linguagem não se pode *mostrar* e muito menos *dizer*. Nesse sentido, a *coisa em si* (*Ding an sich*) pertence ao âmbito do que em alemão se denomina *Erlebnis* como, por exemplo, as ‘experiências místicas’. Para ele, a “experiência mística” wittgensteiniana, de certa forma, equivaleria ao termo “transcendente” kantiano: “And I think there is a reminiscence of this idea in the *Tractatus*” (*idem*).

Nas teses mencionadas, Stenius sintetiza o que seria a filosofia transcendental kantiana – as quais, na segunda parte deste trabalho, tomar-se-ão como suporte para nossa interpretação. De forma sucinta, Stenius sustenta uma aproximação da crítica kantiana à crítica de Wittgenstein, salientando que as teses ‘a’ e ‘b’ podem ser adaptadas ao mesmo, mudando-as linguisticamente; assim, as teses ‘c’ e ‘d’ tornam-se problemáticas no *Tractatus*; e as teses ‘e’, ‘f’ e ‘g’ são falsas⁶. De certa forma, as teses abordadas serão o núcleo da nossa interpretação e, conforme a nossa exposição, as mesmas serão confirmadas ou negadas.

Porém, poder-se-ia perguntar: seria tal aproximação um devaneio de uma elucubração, algo possível e teria “sentido”? Como resposta, faz-se necessário elencar os elementos de aproximação e de contrastes entre Kant e Wittgenstein, na tentativa de vislumbrar com mais clareza os aspectos pelos quais, em Wittgenstein, a ética é considerada transcendental e, assim, a condição de sentido no mundo. A partir deste princípio, apóia-se na premissa de que o mundo dos valores (o místico e a ética) é parte integrante ou componente essencial de uma interpretação, a mais completa possível, a respeito do *Tractatus*.

Nesta direção, num primeiro momento, apontar-se-ão as principais características da ‘*crítica da linguagem*’, da filosofia tractatiana de Wittgenstein; num segundo momento, enfocar-se-á o aspecto “transcendental”, identificando as possíveis diferenças e semelhanças entre a lógica e a ética, no que diz respeito à transcendentalidade dos

⁶ Quanto às teses, especificamente no que diz respeito à letra **F**, diferentemente de Stenius, adotamos a posição de que a ética é transcendental, porque ela se mostra no mundo, não somente pela vivência do ato ético; mas, também, através de proposições, no sentido de serem “*absurdos esclarecedores*”, como afirma Hacker (1972), ou “*absurdos eludicativos*”, como afirma Glock (1988). Ambos os modos, ‘mostrar’ proposicionalmente e ‘mostrar’ vivencialmente, *mostram* como a ética pode ser considerada como condição constitutiva do sentido no mundo e, assim, “transcendental”.

mesmos; para que, num terceiro momento, possa-se analisar como a ética pode ser denominada como condição de sentido no mundo, ou seja, qual seria seu estatuto enquanto “transcendental”. Este é o caminho a ser trilhado e, na medida do possível, este será aproximado ao percurso kantiano; porém, sem ter o intuito de aprofundar tal aproximação. De fato, o nosso intuito não é o de defender a tese de um Wittgenstein kantiano, mas apenas compreender a “transcendentalidade” da ética wittgensteiniana do mesmo à luz do campo conceitual de Kant, principalmente, a partir do que denominaremos de “núcleo ético”.

Sinteticamente, pode-se dizer que a ‘Crítica da Linguagem’, em Wittgenstein, mostra-nos que *a realidade* na qual vivemos resume-se ao conjunto de todos os “estados de coisas” possíveis; e *o mundo dos fatos*, ao conjunto de todos os fatos existentes. Este mundo factual pode ser descrito por proposições, porque, pela ‘forma lógica’, podemos afigurar a isomorfia existente entre a estrutura do mundo e a estrutura da linguagem; ambas se identificam. Essa identificação é percebida pela estrutura isomorfa entre linguagem e mundo, isto é, uma é o espelho da outra. Como no mundo não existem objetos que tenham valores, e estes não podem fazer parte da estrutura lógica do mundo e da linguagem, Wittgenstein lança-os para os limites do mundo, para além do que pode ser dito. Porém, mesmo estando nos limites, e não podendo nada dizer, os valores se mostram no mundo e se imiscuem ao próprio ato de viver a vida. Assim, tornam-se a condição de sentido da vida como um todo, impactando no modo de viver no mundo e, de fato, sendo a condição de possibilidade do sentido neste.

Dessa forma, este trabalho dividir-se-á em três partes essenciais. No primeiro momento, analisar-se-á o aspecto da delimitação do mundo, pelo viés do que pode ser ‘dito’ e ‘conhecido’ no mundo; e, na medida do possível, pontuar uma aproximação entre Kant e Wittgenstein, apontando similitudes e diferenças. Após a análise do que se pode

dizer e conhecer do mundo, no segundo momento, procurar-se-á abordar o aspecto que ultrapassa a mera contingencialidade mundana; mas que, ao mesmo tempo, é condição da existência no mundo. O termo utilizado tanto por Wittgenstein quanto por Kant para abordar essa dimensão da realidade denomina-se “transcendental”, que, de uma forma geral, aponta para o que é “independente” do mundo sensível e factual; por isso, é *a priori* e torna-se necessariamente condição deste. Para a precisão do termo transcendental, utilizar-se-á como apoio a exposição feita por Kemp Smith; quanto à aproximação a ser feita entre Wittgenstein e Kant, toma-se como apoio a síntese da investigação feita por Erik Stenius (1964), na sua obra *Wittgenstein's Tractatus*, da teoria de Kant (pp.214-218), aproximando-a do campo conceitual tractatiano de Wittgenstein; no qual, por sua vez, procurar-se-á identificar as especificidades do aspecto do termo “transcendental”, no que diz respeito à lógica e à ética.

Assim, chega-se à última parte do trabalho, na qual se procurará evidenciar em que aspecto pode-se dizer que a ética é condição de possibilidade do mundo, ou seja, de que forma existe uma conexão necessária entre aquilo que é independente de mim e aquilo que é a “*consciência da minha singularidade*”. Neste ponto, para uma melhor compreensão da conexão entre a ética e o mundo, tomar-se-á como ponto de apoio ao ‘núcleo ético’ wittgensteiniano os aspectos fundamentais da ética kantiana, principalmente, a importância dos postulados da liberdade, alma e Deus como força de *convicção*. Assim, procurar-se-á evidenciar, em Wittgenstein, como a ética pode mostrar-se no mundo, mesmo sendo negada a sua forma prescritiva, e, ao mesmo tempo, tornar-se a condição necessária do processo de conscientização do ser humano; ou seja, a busca da singularidade, enquanto ser que difere dos outros seres existentes, para que se atinja a felicidade. Esta é a finalidade da existência humana, apoiada numa *vida vivida* como um todo, isto é, de forma correta e de acordo com o mundo como ele é.

1 APRESENTAÇÃO DO MUNDO: ‘COGNOSCÍVEL’ E ‘DIZÍVEL’

Desde os seus albores, a tradição filosófica tem entendido a filosofia como uma ciência que visa à produção de conhecimentos sobre a realidade. Nesse ínterim, a filosofia também teria um objeto e um método específicos, por meio dos quais ela intenciona dizer o que ‘são’ os seres, a vida e a realidade na sua totalidade. Nesse sentido, a filosofia intenta ‘dizer’ o mundo e sobre a realidade de todos os seres, sensíveis e supra-sensíveis, com a mesma concisão que as ciências naturais. É aí, justamente, que se encontra a base das críticas tanto kantiana quanto wittgensteiniana: a primeira, voltando-se para o sujeito que conhece, delimitando o seu espaço; e a segunda, voltando-se para o discurso lingüístico, delimitando o sentido do que pode ser dito ou não por proposições.

A partir do método transcendental kantiano, a filosofia se define como reflexão crítica, adquirindo o status de ciência, cujo objetivo não é o voltar-se para os objetos externos e conhecê-los, mas descrever os modos *a priori* de como o intelecto os conhece; além disso, descrever as condições de possibilidade de todo conhecimento. Enfim, a filosofia trata das condições transcendentais de possibilidade do conhecimento. Por sua vez, o autor do *Tractatus* (2001), Wittgenstein, propôs o esclarecimento lógico do pensamento como objetivo do método filosófico (TLP 4.112). Apesar da crítica, ao final do *Tractatus*, Wittgenstein considerará o seu percurso traçado como um contrassenso (TLP 6.54); isto, porque a sua proposta analítica também tem como modelo os métodos empíricos das ciências naturais.

Ao abordar o campo de investigação dos dois filósofos aqui mencionados, a primeira constatação que se evidencia é a seguinte: há uma semelhança nos objetivos, a saber, a imposição dos limites ao que se pode conhecer e ao que pode ser dito. A crítica de Kant (tendo como ponto de partida o pensamento humano enquanto reflexão de si, no exame de si e na contemplação de si) pauta-se na delimitação do que o sujeito pode conhecer; enquanto que a crítica de Wittgenstein, na expressão dos pensamentos, nos enunciados e nos discursos sob a forma de palavras.

1.1. CRÍTICA EM KANT

A filosofia de Kant tem a sua gestação, num período que se encontra dividido entre duas correntes de considerável importância, a saber, o ‘racionalismo dogmático’ e o ‘empirismo cético’. O *racionalismo dogmático* visava conhecer seus objetos absolutamente *a priori* e defendia com rigor a origem do conhecimento pela razão, fundamentado no princípio das idéias inatas e no método dedutivo – apoiavam-se nos juízos analíticos de explicação e, através destes, pretendiam demonstrar a validade e a verdade de seus pressupostos científicos. Por sua vez, o *empirismo cético* fazia sérias críticas à concepção do inatismo e buscava compreender a ciência sempre por meio dos juízos sintéticos *a posteriori*. Portanto, de um lado, tem-se o juízo analítico, que possui universalidade e necessidade, mas é incapaz de nos acrescentar qualquer conhecimento; de outro lado, temos o juízo sintético que possui a capacidade de acrescentar conhecimentos, devido ao fato de possuir um conteúdo *a posteriori*, porém de forma alguma não nos dá a possibilidade de pensá-lo de maneira universal e necessária.

A crítica de Kant surge na esteira dessa divisão, com a pretensão de superá-la, pois, como ele afirma: “Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado. Os pensamentos sem conteúdos são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (*KrV* B75). Assim, o conhecimento é *síntese a priori*, já que reúne o fenômeno, que é intuído na sensibilidade, e o conceito, que é efetivado no entendimento: o fenômeno fornece uma multiplicidade nas formas de sensibilidade, enquanto que as formas do entendimento fazem a síntese de maneira a fornecer a unidade. Logo, para que haja conhecimento, precisamos tanto da *intuição* que é fornecida pela faculdade da sensibilidade, como também do *conceito* que é fornecido pela nossa faculdade do entendimento. Dessa forma, é pela *síntese a priori* que se têm reunidos conteúdo e forma – ambos eram separados pelos racionalistas dogmáticos e céticos empiristas.

A questão que se coloca, a partir de então, é sobre a possibilidade da validade e aplicabilidade de tais juízos sintéticos *a priori* no mundo do conhecimento. Segundo Kant, esta forma *a priori* existente no homem dá-se pela seguinte estrutura: “Todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos, daí passa ao entendimento e termina na razão, acima da qual nada se encontra em nós mais elevado que elabore a matéria da intuição e a traga a mais alta unidade de pensamento” (*KrV* B355). É a partir dessa estrutura que a filosofia kantiana ganha corpo, e cuja principal tarefa passa a ser: estabelecer as possibilidades, os fundamentos e os limites da faculdade humana de conhecer. Assim, Kant vai explicar como são possíveis, de um lado, a universalidade e a necessidade dos conhecimentos científicos (aspectos que só podem ser encontrados em conhecimentos *a priori*); e, por outro lado, dizer que a produção e o enriquecimento de novos saberes só podem ser fornecidos a partir da experiência.

A partir do exposto, evidencia-se que a estrutura humana é constituída de tal modo que as faculdades de conhecimento possibilitam conhecer o condicionado; estrutura que se

dá basicamente pelas faculdades da sensibilidade e do entendimento. A faculdade da sensibilidade, tratada na *Estética* transcendental, possibilita as intuições dos objetos, cujas formas *a priori* são o *espaço* e o *tempo*: o *espaço* existe objetivamente para ordenar as coisas existentes fora do sujeito (sua existência se dá no sujeito e não nas coisas); da mesma maneira, o *tempo* tem sua existência no sujeito, sua função é ordenar internamente as intuições – e, ambos, são as condições necessárias para a realização de qualquer experiência. Por sua vez, a faculdade do entendimento, que é tratada na *Analítica* transcendental, possibilita a formação dos conceitos. Em síntese, a *sensibilidade* intui, mas é incapaz de gerar conceitos; e o *entendimento* conceitua, mas é incapaz de intuir a realidade.

Articulando as ações das duas faculdades mencionadas, Kant delimita o âmbito no qual o homem pode conhecer, isto é, o conhecimento somente será possível quando houver a reunião das impressões recebidas dos objetos (sensações) com a ordenação espaço-temporal, fornecidas pelas formas *a priori* do entendimento (categorias ou conceitos *a priori*)⁷. Porém, mesmo apresentando a nossa limitação na limitação de conhecermos, enquanto seres fenomênicos, a própria natureza da razão humana nos conduz a problemas metafísicos – a metafísica é um problema intrínseco à razão. Como isso é possível? Se o entendimento organiza a experiência através de seus conceitos puros ou categorias, como vimos, a razão aspira transcender seu domínio e intenta abarcar o todo absoluto de toda experiência possível; mas, enquanto o uso dos conceitos do entendimento é imanente à experiência, os conceitos da razão referem-se à unidade total de toda a experiência possível. Assim, o conhecimento começaria pelos sentidos, a seguir passaria para o

⁷ Tomando como referência as formas do juízo, Kant deduziu ao todo doze categorias (quantidade, causalidade, etc.) ou formas transcendentais *a priori* do entendimento, que designam as diferentes formas de se pensar as representações.

entendimento através das categorias e terminaria na razão, à qual a converteria na mais alta unidade do pensamento.

E a razão, qual sua função na questão do conhecimento? A razão encontra-se dividida em duas capacidades: a *lógica* e a *transcendental* (*KrV* B355). Enquanto o entendimento é a faculdade de unificar os fenômenos através das regras; a razão é a faculdade de unificar, por meio dos conceitos, essas regras mediante os princípios em uma unidade *a priori*, denominada ‘unidade da razão’ (*KrV*, B362)⁸.

A razão não pode conhecer, porque ela não está vinculada às condições de uma experiência possível, pois, como afirma Kant, ela “refere-se sempre apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado, ou seja, incondicionado em todos os sentidos” (*KrV* B382). Assim, ao independer da experiência, ela é a capacidade suprema de pensar, geradora dos princípios e das leis, doadora da unidade e da totalidade de fenômenos existentes. Destarte, por cooperar com o conhecimento, unificando os resultados obtidos pelo entendimento, a razão possui conceitos racionais ou Idéias. A razão, pela Idéia transcendental⁹, persegue um fim totalmente diferente do entendimento, que não cessa de percorrer as séries de condições, sem nunca chegar a uma condição primeira ou última; a razão procura a integralidade de todas as condições que ela tenta incluir numa totalidade (CRAMPE-CASNABET, 1994,

⁸ “*Em toda a inferência de razão concebo primeiro uma regra (maior) pelo entendimento. Em segundo lugar, subsumo um conhecimento da condição dessa regra (menor) mediante a faculdade de julgar. Por fim, determino o meu conhecimento pelo predicado da regra (conclusão), por conseguinte a priori, pela razão. A relação, pois, que a premissa maior representa como regra, entre um conhecimento e a sua condição, constitui as diversas espécies de inferências da razão. (...) Por aqui se vê que a razão, no raciocínio, procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos*” (*ibidem*).

⁹ Segundo Crampe-Casnabet, em Kant, a Idéia transcendental possui duas significações: “primeiramente, a Idéia torna possível a unificação do trabalho do entendimento, depois (esse é o paradoxo) pretende poder ultrapassar essa função puramente imanente; é, pois, suscetível de um uso transcendente” (*idem*, p.62).

p.62). Nesse sentido, a razão se define pela procura do *incondicionado*, que nada mais é que o absoluto, a totalidade.

Facilmente se vê que a razão pura não possui nenhum outro objetivo que não seja a totalidade absoluta da síntese do *lado das condições* (quer sejam de inerência, de dependência ou de concorrência) e que, *do lado do condicionado*, não tem que se inquietar com a integridade absoluta. Pois só da primeira precisa para pressupor toda a série de condições e para fornecer assim *a priori*, ao entendimento (*KrV* B393).

A razão busca o *incondicionado*, isto é, os princípios últimos sob os quais se pode compreender toda a realidade, pois se supõe que o princípio último é a condição de todos os fenômenos e, por sua vez, que não dependa de nenhuma outra causa, ou melhor, de nenhuma outra condição. Segundo Kant, esta procura pelo incondicionado especifica-se segundo as três Idéias transcendentais que a metafísica tradicionalmente confunde com três tipos de “objetos” que não são suscetíveis de serem expostos na experiência: a *alma* é a condição incondicionada de todos os fenômenos psíquicos; o *mundo* é a condição incondicionada de todos os fenômenos da experiência; e *Deus* é a condição incondicionada da existência da alma e do mundo, sua causa última. É somente pela razão que nós podemos nos tornar inteligíveis, pois, se o entendimento nos dá o condicionado, de um lado; é a razão, de outro lado, com sua função reguladora, que nos dá a unidade do conhecimento no entendimento, que esse não tem nem é capaz de tê-lo (pois o entendimento é a faculdade das regras e a razão, a faculdade dos princípios). Por serem assim, e na medida em que não podem ser aplicadas a nenhuma intuição empírica, as *Idéias transcendentais* são vazias e contêm somente a função unificadora que é própria dos conceitos da razão, não podendo fornecer nenhum conhecimento; isso, enquanto uso da razão teórica. A saída encontrada por Kant a essa restrição, como menciona Caygill (2000,

p.272), consiste em definir as idéias da razão como princípios que são reguladores, mas sem serem *constitutivos* (KrV B537); porém, este limite dado ao uso da razão especulativa restringe-se “*ao que é*” e, assim, não vale para o uso prático da razão, porque este é o âmbito do que “*deve ser*”.

Que esta razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos *imperativos* que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades ativas. O *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta *o que é*, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa *deva ser* diferente do que é, de fato, em todas estas relações de tempo; o que é mais, o *dever* não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza. [...] Este dever exprime uma ação possível, cujo fundamento é um simples conceito, enquanto o fundamento de uma mera ação da natureza terá que ser sempre um fenômeno (KrV B575-6).

Nesse sentido, assim como as categorias, que prescindem de toda experiência possível, as idéias transcendentais também são incapazes de nos oferecer conhecimento algum; já que todas as suas elaborações têm lugar no vazio, quando o que está em questão é o “*que é*”. Por não serem cognitivas, elas perdem o valor? Não, pois, como já dito, em Kant elas têm a ‘função regulativa’, isto é, unificam os conhecimentos do entendimento. E é justamente, nesse uso regulativo, que se tem assinalado, negativamente¹⁰, o limite de todo o conhecimento possível. Dentro desse esboço teórico, qual o lugar da ética no campo conceitual kantiano? Ela pode ser tida como um conhecimento?

Kant distingue um uso *teórico* e um uso *prático* da razão. No uso teórico, na *Crítica da razão pura*, a razão constitui ou configura o objeto que se dá na intuição, mediante a aplicação das categorias; já, em seu uso prático, na *Crítica da razão prática*, a razão é a

¹⁰ E, positivamente, impulsionam o ser humano a seguir investigando e tratando de encontrar uma maior unificação e coerência entre todos os seus conhecimentos.

própria fonte de seus objetos; as decisões morais devem estar de acordo com a lei, pois procedem da razão mesma. E da mesma forma que o conhecimento teórico não está determinado pelo objeto, senão que se encontra somente determinado pelas condições *a priori* da sensibilidade e do entendimento, o conhecimento moral tampouco está determinado pelo objeto; ao contrário, o objeto da moralidade é determinado pelas condições *a priori* da moralidade. Por serem *a priori*, essas condições não podem conter nada de empírico (somente a forma pura da moralidade) e, conseqüentemente, as leis da moralidade hão de ter um caráter universal e necessário, não podendo ter o seu fundamento na empiricidade. Por conseguinte, elas não podem ser um saber científico nem tampouco um conhecimento do ser.

Portanto, a ética não pode ser um conhecimento do comportamento real e efetivo dos homens, pois a sua base não é material ou empírica. Como a base é formal, o máximo que a ética pode pretender é ser fundadora da moralidade, quiçá “*clarificadora*”¹¹, e apontar para um comportamento que os homens deveriam observar. E, ainda, como a ética está fundamentada na *boa vontade*, a obrigação do “*deve-ser*” deve sustentar-se no *a priori*, tendo por referência o homem como ser racional; e não ao contrário, fundar-se na natureza humana ou nas circunstâncias humanas; pois, assim, perderia o seu caráter de universal e necessário.

Na ética formal kantiana, a vontade tem papel fundamental, visto sua base estar fundada na sua autodeterminação (obedecendo às leis morais racionais universais e necessárias), na sua autonomia e na sua liberdade; onde, a mesma deixa-se conduzir, apenas, pelo imperativo categórico e dá a si própria a norma de conduta (por isso é

¹¹ A título de exemplo deste tipo de ética, menciono Jeremy Wisniewski, autor do livro *Wittgenstein and ethical inquiry: a defense of ethics clarification* (2007), do qual serão mostrados alguns aspectos no último capítulo do nosso trabalho.

autônoma) sem se deixar determinar por qualquer outro elemento empírico, fins materiais, ou teoria do comportamento que se fundamente no mundo contingencial.

Conquanto, se de um lado, no campo da razão pura, enquanto ciência, a metafísica não pode conhecer a alma, o mundo como totalidade e Deus, ou seja, não podem ser objeto de demonstração teórica; no campo prático, as idéias da razão, injustificáveis teoricamente, tornam-se justificados “*postulados da razão prática pura*” de imortalidade, liberdade e existência de Deus: o homem há de ser livre, para poder pôr em prática a moralidade; há de existir uma alma imortal, visto que, se o homem não pode alcançar seu fim nesta vida, tem de dispor de uma vida futura como garantia de realização da perfeição moral; e há de existir um Deus que dê a garantia de todo o resto. Assim, o que a razão teórica não pode demonstrar, a razão prática tem-no que postular. É deste modo que Kant viu-se obrigado, como disse na introdução da *Crítica da razão pura*, a suprimir o saber para dar passo à fé.

Após abordar sinteticamente o campo teórico da crítica kantiana, passa-se, na sequência, à exposição do esboço teórico ao qual se acerca Wittgenstein, no trato das mesmas questões, a saber, “do limite”; e, assim, em seguida, possamos fazer as possíveis aproximações entre ambas as críticas, no trato do nosso tema.

1.2. CRÍTICA EM WITTGENSTEIN

Como vimos anteriormente, a partir do método transcendental Kant define a filosofia como reflexão crítica, e cujos objetivos podem ser resumidos na capacidade de descrever os modos *a priori* de como o intelecto pode conhecer os objetos sensíveis; por isso ela é “transcendental”, do fato de ser a crítica que trata das condições transcendentais de possibilidade do conhecimento.

No *Prefácio* do *Tractatus* Wittgenstein assim escreve:

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado) (TLP p.131).

Portanto, o objetivo de sua ‘crítica’ é bem claro: delimitar o que podemos dizer e pensar. Ao apontar para tal objetivo, ele volta-se para a linguagem; ou melhor, para a expressão dos pensamentos, e não para o sujeito cognitivo kantiano. Assim, o autor do *Tractatus* propôs o esclarecimento lógico do pensamento como objetivo da filosofia.

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras¹². Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos (TLP, 4.112).

De modo sintético, pode-se dizer que a “Crítica da Linguagem”, em Wittgenstein, mostra-nos que a realidade, na qual vivemos, resume-se ao conjunto de todos os “estados de coisas” *possíveis*; e, o mundo dos fatos, ao conjunto de todos os fatos *existentes*. Para chegar a essa conclusão, do atomismo lógico, e solidificar o ‘pisso’ de sua crítica, Wittgenstein toma os seguintes princípios: 1 – a unidade linguística básica é a proposição (concepção fregeana); 2 – a explicação dos fundamentos da linguagem reduz-se à

¹² Aqui, Wittgenstein está apontando para os limites da linguagem, ou seja, o que pode ser dito com sentido no mundo. Então, quando se ultrapassa este limite, por exemplo, quando a filosofia se utiliza de proposições (que tem sentido somente para as ciências naturais) com a intenção de *dizer* sobre o absoluto (valores, sentido da vida, místico, etc.) ela cai no absurdo e suas proposições, assim, não serão claras. A tarefa da filosofia, como veremos, é tornar claros esses abusos que tornam obscura a linguagem, o *sentido* das coisas e da própria vida.

explicação dos fundamentos da proposição; e 3 – há a exigência de proposições elementares e signos simples para explicar a determinação do sentido da proposição. É a partir dessa base que se dá o paralelismo entre a linguagem e o mundo. Dessa forma, já que se pode afigurar a isomorfia existente entre a estrutura do mundo e a estrutura da linguagem, então o mundo pode ser descrito por proposições; isto, porque, pela forma lógica está garantida a ordem e a identidade entre ambas as estruturas, ou seja, ambas se identificam. Esta identificação é dada pela estrutura isomorfa entre a linguagem e o mundo, ou seja, uma funciona como o espelho da outra, como podemos ver no quadro a seguir:

LINGUAGEM	MUNDO
<ul style="list-style-type: none"> - A linguagem é a totalidade das proposições. <li style="padding-left: 20px;">- A ciência natural é a totalidade das proposições verdadeiras. <li style="padding-left: 20px;">- Uma proposição complexa tem sentido porque pode ser reduzida a uma combinação lógica de proposições elementares. <li style="padding-left: 20px;">- Uma proposição elementar, ao ser analisada, dissolve-se nos nomes que a constituem. - A forma lógica da linguagem está contida <i>a priori</i> na forma lógica dos nomes. <li style="padding-left: 20px;">- Os nomes constituem a substância da linguagem. 	<ul style="list-style-type: none"> - A realidade é a totalidade dos “estados de coisas” possíveis. <li style="padding-left: 20px;">- O mundo é a totalidade dos fatos. - Um fato existe, porque pode ser reduzido a uma combinação lógica de “estados de coisas”. - Um “estado de coisas”, ao ser analisado, dissolve-se nos objetos simples que o constituem. - A forma lógica da realidade e do mundo está contida <i>a priori</i> na forma lógica dos objetos simples. <li style="padding-left: 20px;">- Os objetos simples constituem a substância do mundo.

Observando o quadro acima, pode-se perceber que a ‘crítica da linguagem’ acaba desembocando num *atomismo lógico*, isto é, a base da *crítica* está fundada na existência de um estrito paralelo entre a linguagem e o mundo. Assim, no pressuposto desta isomorfia, cada ‘signo simples’ deve designar um ‘objeto simples’ no mundo; ambos são indivisíveis e associados aos demais objetos simples, que constituem a “substância” do mundo, ou seja, são a base permanente e imutável a partir da qual se constrói a complexidade de fatos e dos “estados de coisas”. Os objetos simples, de forma isomorfa aos signos simples, não “existem” como fatos do mundo, apenas “subsistem” como condições de possibilidade transcendentais dos fatos do mundo.

As “combinações de objetos simples” ou “estados de coisas” correspondem às unidades mínimas a que podemos chegar, em decorrência da análise do mundo. Assim sendo, os “estados de coisas” como unidades mínimas são fatos indivisíveis e independentes entre si e se equivalem às proposições elementares, que são indivisíveis e independentes entre si (chega-se a elas pela análise da linguagem). A partir desta base é que se tem a realidade. Analogamente, o mesmo evidencia-se com as proposições complexas, que são combinações de proposições elementares; que, por sua vez, equivalem-se às situações do mundo que são fatos, que também podem se reduzir a “estados de coisas”.

É a partir dessa isomorfia, entre a linguagem e o mundo, é que se pode estabelecer todo o conjunto de possibilidades do que seja o mundo e do que se possa dizer com sentido. Também, é a partir dessa estrutura simétrica entre linguagem e mundo que se pode chegar a outras definições como:

- a linguagem é a totalidade de proposições possíveis;
- a realidade é a totalidade de “estados de coisas” possíveis;
- a ciência natural é a totalidade de proposições verdadeiras;

- a linguagem com sentido é a totalidade de proposições verdadeiras;
- o mundo é a totalidade de fatos existentes;
- uma proposição complexa reduz-se a uma articulação lógica de proposições elementares; enquanto que um fato reduz-se a uma articulação lógica de “estados de coisas”;
- a ‘forma lógica’ da linguagem e da ciência já está contida *a priori* na ‘forma lógica’ dos signos simples; enquanto que a ‘forma lógica’ da realidade e do mundo já está contida *a priori* na ‘forma lógica’ dos objetos simples;
- os signos simples formam a “substância” da linguagem; enquanto que os objetos simples formam a “substância” do mundo;

É por esta isomorfia que estruturalmente a linguagem se identifica ao “*como*” do mundo. É por ela que expressamos os nossos pensamentos, possíveis ou atuais, e nos identificamos ao mundo; também, é por ela que somos capazes de descrever a realidade.

Assim, para Wittgenstein, os fundamentos da linguagem reduzem-se à explicação dos fundamentos da proposição, que se ordena em *proposições complexas*, equivalendo-se a combinações lógicas de *proposições elementares*; as quais, por sua vez, resumem-se em combinações lógicas de signos simples (estes não existem por si na linguagem, mas subsistem transcendentemente como condição de possibilidade da mesma).

Portanto, a linguagem é constituída pelo conjunto de todas as proposições possíveis; dentre as quais terá *sentido* o conjunto de proposições que podem ser verdadeiras em confronto com o real, como as proposições da ciência. Destarte, será sem sentido o conjunto de proposições que procurar arremeter-se contra os limites do que pode descrever este real, como, por exemplo, as proposições éticas. Essa concepção exclui os valores éticos tanto da realidade do mundo como da linguagem; já que, pautando-se na estrutura do mundo, somente teremos fatos; na linguagem, somente teremos proposições

que descrevem fatos. Logo, somente os fatos podem ser descritos, e somente as proposições que os descrevem terão sentido; por isso, as proposições científicas são as únicas que podem *dizer*, com sentido, o que são as coisas. Isso acontece, porque um dos aspectos do sentido¹³ está na sua condição de verdade, que se dá pela bipolaridade; ou seja, se ela pode ser verdadeira ou falsa.

Claro que, num sentido geral, a crítica kantiana não é a mesma que a wittgensteiniana, pois Kant deixou claro que a sua crítica é uma resposta à pergunta: “*Como é possível a metafísica enquanto ciência?*” (KrV B22). Nesse pressuposto, a crítica é tida como uma teoria científica, porém transcendental; assim, ela nos fornece os princípios do conhecimento *a priori* (KrV B24). Esse não era o intento wittgensteiniano. Aliás, esse intento é condenado pelo *Tractatus*:

A filosofia não é uma das ciências naturais. (A palavra “filosofia deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais) (TLP 4.111)

O fim da filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras (TLP 4.112).

Nos aforismos citados, Wittgenstein deixa claro que o propósito da sua crítica não é o kantiano. À filosofia só cabe esclarecer a logicidade dos pensamentos, sem ter a pretensão científica.

Por outro lado, assim como Kant endereça sua crítica aos dogmáticos, que querem conhecer uma realidade inacessível à faculdade humana de conhecer com os mesmos métodos científicos; Wittgenstein também o faz e por dois aspectos. O primeiro aspecto da

¹³ O outro aspecto do sentido está na possibilidade de antecipação do que possa vir a afigurar, porém, sempre tendo em vista que essa antecipação tem de estar apontada ao que pode ou não ocorrer no mundo dos fatos.

crítica wittgensteiniana é direcionado à ciência; ao limitar o seu poder: “(...) mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados” (TLP 6.2). Na limitação, é clara a pressuposição de que exista algo além das conexões causais e factuais, lá está a vida. Pressuposição, que também pode ser percebida nesta outra afirmação, “Toda a moderna visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais” (TLP 6.371). O segundo aspecto da crítica wittgensteiniana perpassa pelo limite dado à pretensa intenção de alguém, utilizando-se do ‘critério de verdade’, de significar a realidade que extrapola o mundo dos fatos: “É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais” (TLP 6.42). É por isso que a sua crítica tem como principal alvo a filosofia, pois esta tenta fundamentar e dar sentido aos seres, teorizando: “A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade”.

Para Wittgenstein, dentro da história do pensamento ocidental, apesar de haver variações entre os períodos e entre as diversas correntes teóricas, de algum modo, permanece a idéia de que a filosofia é uma disciplina, ao lado das outras ciências que visam produzir conhecimentos; atingindo, assim, o mesmo status que a ciência. Por isso, a sua crítica é enfática: “A filosofia não é uma das ciências naturais. (A palavra ‘filosofia’ deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado das ciências naturais)” (TLP 4.111). Partindo deste ponto, qual a tarefa da filosofia? Ela teria algum papel, diferentemente da ciência, para tornar o mundo do homem um mundo feliz? É na tentativa de responder, principalmente, a essas duas questões, que a seguir faço um pequeno esboço da concepção de filosofia de Wittgenstein.

1.2.1 A filosofia wittgensteiniana

A crítica de Kant teve por meta responder à questão: quais os limites da filosofia? Na resposta, Kant mostra que a filosofia tem a pretensão de conhecer objetos que estão além dos seus limites, por serem metafísicos. Esse limite, Kant encontra-o na estrutura da razão pura em conhecer; conseqüentemente, a filosofia tem aí os seus limites: “Toda a filosofia é ou conhecimento pela razão pura ou conhecimento racional extraído de princípios empíricos. O primeiro chama-se filosofia pura; o segundo, filosofia empírica” (*KrV* B868). Da mesma forma, Wittgenstein mostra que quando os filósofos e suas teorias filosóficas extrapolam os limites da linguagem (quando, por exemplo, a filosofia se coloca ao lado das ciências na produção de conhecimentos, como dito acima), eles cometem muitos equívocos. E isto, justamente, por não entenderem a natureza e a função da filosofia.

A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não é falsa, mas contra-sensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contra-senso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem. (...) E não é de admirar que os problemas mais profundos *não* sejam propriamente problemas (TLP 4.003).

As ciências naturais descrevem os fenômenos naturais, os fatos do mundo, em base nas explicações causais, reduzindo-os a leis naturais. O erro dos filósofos encontra-se na adoção deste método científico como paradigma de investigação a que a filosofia propunha-se fazer. Mas, e a filosofia wittgensteiniana, não se utiliza desse mesmo paradigma, objeto de sua crítica? Como já salientamos antes, Wittgenstein deixa bem claro

que a tarefa da filosofia é “esclarecimento”¹⁴. Ele a vê como apenas uma *atividade* e não como uma ciência, como as ciências naturais, por exemplo, que podem enunciar fatos. Diante deste método, que poderíamos denominar científico-matemático¹⁵, os filósofos usam suas proposições como se se tratasse de explicações causais sobre os fenômenos e, assim como os cientistas, os filósofos buscam unificar diversos fenômenos particulares sob a forma de lei, produzindo em consequência as teorias.

Os filósofos têm, constantemente, diante de seus olhos o método da ciência natural, e se encontram na tentação irresistível de formular e responder perguntas à maneira da ciência natural. Esta tendência é a verdadeira fonte da metafísica e conduz o filósofo à mais completa escuridão (CA, 1984).

Essa tendência, expressa na citação, é a causadora das confusões e da enfermidade mencionada anteriormente, pois procedendo desta forma, a filosofia se enreda em confusões e se afunda na ilusão de produzir o progresso ‘iluminista’ intelectual.

Na filosofia, não há deduções: *ela* é puramente descritiva. A filosofia não oferece imagens da realidade. A filosofia não pode confirmar nem refutar a investigação científica. A filosofia consiste na lógica e na metafísica: a lógica é a sua base (DF p.183).

Do exposto até o momento, duas coisas são bem claras, como observa Darlei Dall'Agnol (2005, p.20s). Em primeiro lugar, a filosofia não pode ser considerada uma doutrina; isso implica dizer que ela não pode ser construída por proposições que descrevam

¹⁴ Quanto a este ponto pode-se conferir os aforismos 4.111 e 4.112 do *Tractatus* que foram citados acima.

¹⁵ O que se deve levar em consideração, aqui, é a *intenção* que justifica tal ato. Do pressuposto, Kant intencionava um método científico; Wittgenstein, por sua vez, mostrava os limites da linguagem, apontando para o místico.

“estados de coisas” como as ciências naturais; pois, no *Tractatus*, Wittgenstein afirma, “o fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos (...)” (TLP 4.112). Cabe somente à ciência esse papel descritivo da realidade. Assim, como cabe somente às ciências construir modelos experimentais, figurações que representam “estados de coisas”; a filosofia, ao contrário, não construirá figurações e, conseqüentemente, não tem nada a *dizer*. Em segundo lugar, a filosofia investiga as condições de possibilidade de toda e qualquer linguagem, no intuito do *esclarecimento lógico* dos termos. Neste sentido, entende-se que o papel da filosofia é estabelecer as condições de possibilidade e, portanto, os limites do que pode ser dito; porém, não como doutrina, tão somente como *esclarecedora*.

A filosofia tem dois papéis fundamentais: um que podemos denominar de negativo e outro de positivo. Ela recebe a ‘qualidade’ de negativa porque a sua função é “deixar tudo como está”; ela deve não ir além do que ‘é o caso’ e, assim, respeitar os limites da linguagem; conseqüentemente, aceitando o seu próprio limite e sua função como atividade: não dizer o que somente pode ser mostrado¹⁶, essa constitui a dificuldade a ser superada¹⁷. Por sua vez, a ‘qualidade’ positiva pode ser resumida nas palavras do próprio Wittgenstein, “o trabalho na filosofia é – como freqüentemente o trabalho na arquitetura – mais um trabalho sobre nós mesmos, sobre a nossa concepção, sobre o modo como vemos as coisas” (*op. cit.*, 1995). É tomando por base o aspecto positivo que se pode entender a afirmação de Wittgenstein, no aforismo 6.43 do *Tractatus*: “O mundo deve, então, com

¹⁶ Esse ponto acerca das noções do ‘dizer’ e do ‘mostrar’, que é de suma importância para uma maior compreensão da estrutura da crítica da linguagem wittgensteiniana, será mais bem abordado, em parte específica, um pouco mais à frente neste trabalho.

¹⁷ Isso não quer dizer que ele está pregando a dissolução da filosofia. Apenas, colocando-a no seu lugar, e definindo o seu papel, a saber, o de “mostrar à mosca o caminho para fora da campânula” (WITTGENSTEIN, 1995).

isso, tornar-se a rigor outro mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo. O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz” (TLP 6.43).

Em Wittgenstein, quando nos referimos à natureza da filosofia, adota-se, aqui, o posicionamento de que haja uma continuidade entre as duas nomenclaturas wittgensteinianas¹⁸, principalmente, no que se diz a respeito da compreensão da tarefa reservada à filosofia; pois, em ambas, a filosofia se afirma como uma atividade metodológica de análise da linguagem¹⁹. Como pontuado por Stegmüller (1977), as diferenças que ocorrem quanto à concepção filosófica, surgem no momento em que cada obra (*Investigações filosóficas e Tractatus*) define o que se compreende por análise lingüística. A concepção de análise do *Tractatus* é mais limitada, fundamentada no atomismo lógico e na visão essencialista da linguagem, que assume a figuração de fatos como a forma comum de todo discurso significativo e reduz a multiplicidade dos usos lingüísticos a uma homogeneidade substancial²⁰. Depois desse esclarecimento sobre a possível continuidade no que se refere à tarefa de filosofia na totalidade do pensamento

¹⁸ Não se tem a pretensão, aqui, de entrar nos meandros das discussões acerca da ruptura ou não entre os dois campos teóricos de investigação wittgensteiniana: as *Investigações Filosóficas* (1996) e o *Tractatus* (2001). Até porque, mesmo em Wittgenstein, há uma aparente indefinição quanto à existência de uma ruptura em seu pensamento, dando a impressão em certos trechos de sua obra (*op.cit.*) de que existe uma ruptura e em certos momentos de que exista a continuidade entre suas obras. Em um momento, ele faz uma espécie de autocritica no *Prefácio* das *Investigações Filosóficas*, dando a entender a descontinuidade, reconhecendo os graves erros cometidos no *Tractatus*; porém, noutro momento, ele menciona existir certa dependência entre as obras, já que os novos pensamentos não poderão ser corretamente compreendidos sem o confronto com os antigos: “pareceu-me, de repente, que eu deveria publicar aqueles antigos pensamentos junto com os novos: estes poderiam receber sua reta iluminação somente pelo confronto com os meus pensamentos mais antigos e tendo-os como pano de fundo” (IF, p.12). E um desses conceitos básicos do pensamento, que aqui se tem como continuidade, seria o da concepção de filosofia como função de esclarecimento. Sobre este assunto, e na obtenção de um melhor detalhamento deste aspecto, pode-se conferir em Wolfgang STEGMÜLLER (1977).

¹⁹ Nessa concepção, analisar torna-se uma atividade que visa desentranhar a essência última da linguagem, a sua forma lógica que faz dela a imagem especular do mundo. Em contraposição à teoria formal da linguagem do *Tractatus*, os *jogos lingüísticos* desenham uma imagem dinâmica e aberta da linguagem tornando-se um instrumento metodológico de análise mais capaz de fazer o filósofo dar-se conta do multiforme uso de nossas expressões lingüísticas.

²⁰ Visão que, entre muitos outros elementos do corpo teórico, conduz a um reducionismo lingüístico, e que irá ser modificada na fase posterior a 1929.

wittgensteiniano, abordemos através de um breve esboço, os principais aspectos da concepção de filosofia a partir do *Tractatus*.

No *Tractatus*, a filosofia é entendida como ‘crítica da linguagem’ (TLP 4.0031), isto é, um método que tem por finalidade não a descoberta do ‘novo’ e a teorização, mas, apenas o esclarecimento lógico das proposições científicas e, por isso ela é atividade. Ao cumprir o seu papel de tornar claros os pensamentos, por intermédio da análise das proposições (TLP 4.112), a ‘crítica da linguagem’, ao mesmo tempo, ‘mostra’ a estrutura da linguagem e, com esta, expõe claramente a estrutura do dizível, ou, melhor dizendo, mostra o que pode ser dito com sentido. Com esse procedimento, a crítica wittgensteiniana delimita o âmbito da linguagem significativa (TLP 4.113; 4.116), traçando os limites entre o que pode ser dito e o que não pode ser dito (TLP 4.114; pp.131ss) e somente mostrado.

Ao definir a filosofia como método de elucidação das proposições da linguagem, Wittgenstein não a reconhece como uma ciência positiva. A filosofia não é uma teoria científica, pois suas proposições não afiguram fatos. A ciência produz um conjunto de proposições que afiguram a realidade em virtude de possuir a mesma forma lógica da afiguração. As proposições da ciência asseveram a possibilidade da existência ou da não-existência de um estado de coisas, permitindo o controle. Os contra-sensos filosóficos não podem ser verificados empiricamente porque suas proposições não podem descrever fatos, tendo em vista não serem bipolares. Assim sendo, não se pode predicar a sua falsidade ou a sua verdade, tornando-as vazias de sentido. Essa é uma razão pela qual a filosofia não pode ser considerada uma ciência, tal como entre as ciências naturais (TLP 4.003; 4.11-4.112).

Nesse ínterim, a filosofia não tem nada em comum com as ciências naturais. “Não existem deduções em filosofia; ela é puramente descritiva. A palavra ‘filosofia’ deve sempre designar algo (que esteja) acima ou abaixo, mas não ao lado das ciências naturais” (DF p. 183). As ciências têm por tarefa a descrição dos fatos. A filosofia não trata da

descrição do mundo. Ela possui uma tarefa mais fundamental, a saber, determinar as condições de possibilidade de toda descrição: “A filosofia é a doutrina da forma lógica das proposições científicas (não apenas das proposições primitivas)” (*idem*). Sendo assim, a tarefa filosófica justifica-se como um método descritivo do funcionamento da linguagem, ou como uma atividade crítica que visa determinar as condições de possibilidade das ciências. Essa crítica permite à filosofia limitar claramente o espaço disputável das ciências, determinando as condições de possibilidade de seus enunciados (TLP 4.113-4.116), impedindo que elas extrapolem a fronteira do dizível e se arvoreem a falar sobre a realidade mística.

Segundo o *Tractatus*, aquilo que pode ser dito pode-se dizer claramente, pois o âmbito do dizível segue o modelo da figuração lógica dos fatos e isso acontece porque a estrutura do mundo é a mesma da linguagem²¹. Aquilo que não pode ser dito não é excluído, mostra-se. No entanto, no que se mostra não é possível falar significativamente por meio das proposições (TLP 4.022, 4.115, 4.12-4.121). Ultrapassar as fronteiras do que pode ser dito com sentido como, por exemplo, tentar representar a forma lógica, é cair em proposições *sem-sentido* e em *contra-sensos* (TLP 4.12). Como já vimos anteriormente, na tentativa de ir além das possibilidades e dos limites do alcance lingüístico, por intermédio das proposições e enunciados da linguagem, é que se acentuam os disparates filosóficos. Estes disparates decorrem do fato de o filósofo querer ultrapassar os limites do que se pode dizer, e devido à sua falta de compreensão de como é o funcionamento e a estrutura da lógica da linguagem; na tentativa ilusória de representar o que não pode ser representado (TLP 4.003). Portanto, para entender a tarefa da filosofia, faz-se necessário ter claro, também, porque é a partir da linguagem que ele fundamenta sua crítica e, assim, impõem-

²¹ E essa identidade mostra-se pela ‘forma lógica’ das proposições ao afigurar os fatos.

se-lhe os limites: “o limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contra-senso” (TLP, p.131).

1.2.2 A linguagem e o mundo

De certa forma, levando-se em consideração o papel e a tarefa da filosofia, a questão principal proposta por Wittgenstein é: distinguir entre o que se pode ‘dizer’ e aquilo que devemos nos calar, mas que se mostra no mundo. E esta questão remete-nos a outra, a saber, a entender a conexão que possa existir entre pensamento, linguagem e mundo; e como a linguagem, entre os três conceitos, é o veículo de expressão significativa por excelência, Wittgenstein intenciona impor os limites nessa, e o que estiver além desse limite não terá sentido, ou seja, será considerado contra-senso (TLP p.131). Mas, como Wittgenstein estabelece a conexão entre linguagem e mundo? A resposta pode ser encontrada na sua afirmação em *Notas sobre a lógica*: “A filosofia consiste na lógica e na metafísica: a lógica é a sua base” (DF, p.155).

Se a lógica é a base da sua filosofia, ele raciocina do seguinte modo: se para pensar e falar sobre o mundo deve existir algo que conecte o mundo ao pensar (linguagem) e vice-versa; logo, deve haver algo em comum entre eles. E aquilo que é comum deve estar nas suas estruturas. Assim, se conhecemos a estrutura de um (linguagem), podemos conhecer a estrutura do outro (mundo) (TLP 2.161; 2.19) ²². E, como “a lógica é um reflexo do mundo” (TLP 6.13), ela mostra a estrutura dos dois, por meio da afiguração; sendo assim,

²² “Na afiguração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma afiguração do outro” (TLP 2.161) e, ainda, “a afiguração lógica pode afigurar o mundo” (TLP 2.19).

“a lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo, ela é transcendental” (TLP 6.13).

Segundo K. T. Fann, a investigação de wittgensteiniana parte da natureza da lógica à natureza da linguagem para, então, chegar à natureza do mundo (FANN, 1975, p.24). A linguagem é considerada a totalidade das proposições (TLP 4.001); o mundo, por sua vez, é a totalidade dos fatos (TLP 1.1), e a estrutura que compartilham comumente linguagem e mundo é única e já está dada: é tudo que é o caso (TLP 1). A lógica, como base das duas, revela tanto a estrutura da linguagem como também apresenta-nos a estrutura do mundo; porém, não nos diz do sentido, nem da finalidade desta estrutura que é comum, apenas se mostra pela ‘forma lógica’. É por isso que no *Tractatus* a linguagem está limitada pela sua estrutura interna. Há o que pode ser dito e o que não pode ser dito. Isso corresponde à clássica distinção tractatiana entre *dizer* e *mostrar* (TLP 4.114-4.115, 4.1212). O que pode ser dito são as proposições das ciências naturais. O que não pode ser dito *mostra-se*²³ e corresponde ao Místico (TLP 6.522).

Segundo Wittgenstein, o ‘eu’ conhece o todo do mundo, isto é, tudo o que através da lógica pode-se dizer dele (portanto, conhece a totalidade dos fatos que corresponde à totalidade das proposições); reconhecer a totalidade dos fatos implica em reconhecer o limite do que se pode dizer. Como consequência, chega-se à constatação de que o limite de minha linguagem é o limite do meu mundo (TLP 5.62)²⁴. Não posso controlar nem modificar os fatos do mundo, sou limitado, pois tudo que é já está dado, e tudo se sucede independentemente de minha vontade; assim, podemos ser apenas espectadores do mundo e não um agente modificador ou causador do que nele ocorre (TLP 6.373)²⁵. Tudo o que

²³ Este aspecto do mostrar-se do místico será explicado no item 2.2.2, a saber, *O ‘mostrar’ da ética*.

²⁴ O que é importante notar, aqui, é que esse ‘eu’, diferentemente de Kant, não é o sujeito que representa a realidade, para Wittgenstein, este não existe (TLP 5.631).

podemos falar do mundo vem expresso automaticamente na ‘forma lógica’, que é fixa; e é a partir dessa estrutura fixa que temos o parâmetro para regular e construir as proposições que são possíveis: fora dela tudo é acaso (TLP 6.3).

A equivalência entre a linguagem e o mundo, como já dito, fundamentada pela isomorfia, faz com que cada proposição expresse um fato do mundo; assim sendo, as “proposições elementares”, que são indivisíveis e base das proposições complexas, vão expressar os “estados de coisas” (TLP 4.21); os quais, por sua vez, são base dos fatos do mundo. Nesse sentido, o conjunto de todas as proposições é condição de possibilidade de todos os fatos do mundo; porém, algo elas não podem explicar, a saber, porque é este mundo assim e não outro; além, é claro, o fato de não poderem responder a nenhum tipo de pergunta sobre o mundo como um todo, isto é, no tocante ao sentido do mundo só se pode mostrar e não dizer, porque seu limite é o mundo contingencial (o âmbito do que somente pode ser descrito). Dessa forma, as proposições “não podem expressar o mais alto” (TLP 6.42); assim, conhecer o mundo significa conhecê-lo limitadamente, pois, por mais que suas proposições dêem conta de afigurar o que ocorre no mundo, elas não podem dar conta do sentido do mundo. É neste mesmo sentido que as proposições das ciências naturais também estão limitadas, pois seu papel e sua finalidade devem restringir-se ao mundo dos fatos.

Neste item, discutimos o que Wittgenstein entende por filosofia e também qual é o papel desta dentro de sua crítica. Porém, ainda, faz-se necessário abordar um tema essencial para a compreensão da “crítica” wittgensteiniana e os limites impostos à linguagem, e por consequência à ética. Esse tema está relacionado à distinção entre o que somente se pode ‘dizer’ e o que não se diz, mas se ‘mostra’.

²⁵ Este ponto exprime a questão ética do mundo do feliz (que cresce e, torna-se um outro mundo) e do infeliz (que pode minguar), quando deixo tudo como está, porque não posso e não tenho o poder de modificá-lo. (TLP 6.43).

1. 2.3 O ‘dizer’ e o ‘mostrar’ por proposições

Mencionou-se anteriormente que o ponto central da proposta de Wittgenstein, no *Tractatus*, é diferenciar aquilo que pode ser dito, mediante proposições, daquilo que não pode ser dito e somente mostrado; aspecto que é atestado, por Wittgenstein, em carta enviada a Russell: “O ponto principal é a teoria do que pode ser expresso por proposições – isto é, pela linguagem – e o que não pode ser expresso por proposições, mas apenas mostrado; o qual, acredito, seja o problema cardinal da filosofia” (*apud.* ANSCOMBE, 1967, p.161).

A partir de então, a pergunta que se pode fazer é: o que significa ‘dizer’? E se o ‘dizer’ e o ‘mostrar’ não são a mesma coisa, o que diferencia esses dois conceitos? Enfim, o que é que pode ser dito? Quando se tem claro que a base do pensamento de Wittgenstein é a lógica, não é tão difícil encontrar a resposta. Pode ser dito *isto* e somente *isto* do qual pode ser predicado tanto a sua verdade como a sua falsidade, ou seja, a chamada bipolaridade; por exemplo, posso dizer “este livro é marrom”, como também o seu contrário, “este livro não é marrom”. Portanto, o sentido é estabelecido pelo ‘critério de verdade’, e o que não for atingido por este será tido como contra-senso. O que é importante ressaltar é que esse critério nunca poderá ser dado *a priori*²⁶; este deve sempre advir de uma comparação com a realidade (TLP 2.222)²⁷. Isso acontece, porque existe

²⁶ E esta é uma das divergências fundamentais entre Wittgenstein e Kant. Em Wittgenstein, o fundamento não está no sujeito cognitivo, que pode representar *a priori* as condições de possibilidade da experiência. Assim, mesmo que se possa, em Wittgenstein, pelo conjunto da totalidade, antever a possibilidade do que poderá acontecer, o acontecimento nunca será causado pelo sujeito e tudo será apenas uma coincidência, porque no mundo tudo é um acaso. E, mais, uma proposição, para Wittgenstein, nunca pode ser verdadeira *a priori*, pois, pelo critério de verdade, a verdade ou a falsidade só acontecerá quando tornar-se um fato.

²⁷ “Na concordância ou discordância de seu sentido com a realidade consiste sua verdade ou falsidade” (TLP 2.222).

‘isomorfismo’ entre linguagem e mundo: cada proposição corresponde a um fato do mundo, pois linguagem e mundo compartilham da mesma estrutura e, isso, desde a proposição considerada mais complexa até a elementar – unidade mínima indecomponível. Posto, então, que linguagem e mundo compartilham uma estrutura comum, afigurada pela forma lógica proposicional, através da comparação da proposição com a realidade, podemos determinar com certeza se uma proposição é verdadeira ou falsa. A partir do estabelecimento desse critério e do seu fundamento na proposição elementar²⁸, é também estabelecido o critério para determinar o que se pode dizer e o que somente se pode mostrar.

O que pode ser dito são somente as proposições da ciência natural²⁹ e, fora desse conjunto, todas as outras apenas podem se mostrar. Tomemos o seguinte exemplo para entender melhor: se um cético se depara com um fanático religioso, do fato pode-se ter duas predicabilidades acerca de Deus: o cético vai ‘dizer’ (com grau de cientificidade) ao religioso que “Deus não existe”; o religioso, por sua vez, vai contrapor-se ao cético, com a mesma certeza (com grau de cientificidade) e ‘dizer’: “Deus existe”; agora, tomando o critério wittgensteiniano, ambos vão dizer contra-sensos, pois não existe, na realidade, nenhum critério para predicar a verdade ou a falsidade da existência de Deus. Um contraponto poderia ser colocado, quando se afirmam ou se negam os juízos anteriores da seguinte forma: “Eu *creio* que Deus exista” ou “Eu não *creio* que Deus exista”; mesmo assim, para Wittgenstein, ambos continuariam a ser contra-sensos; pois, segundo ele, esse tipo de informação somente interessa à psicologia e não à lógica, como se pode ver na citação:

²⁸ “A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma)” (TLP 5) e, “As proposições elementares são os argumentos de verdade da proposição” (TLP 5.01).

²⁹ “A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais). (TLP 4.11)”

À primeira vista, parece que uma proposição poderia ocorrer em outra também de outra maneira. Particularmente em certas formas proposicionais da psicologia, como “A acredita que p é o caso” ou “A pensa p”, etc. Superficialmente, parece que nesse caso a proposição p manteria com um objeto A uma espécie de relação (TLP 5.541). É claro, porém, que “A acredita que p”, “A pensa p”, “A diz p”, são da forma “‘p’ diz p”. E não se trata aqui de uma coordenação de um fato e um objeto, mas da coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos (TLP 5.542).

Se os juízos não dizem nada mais e só mostram algo, o que isso comunica? Simplesmente, que eles carecem de sentido; e isso não significa concluir que os mesmos sejam falsos, apenas não dizem nada que tenham sentido.

Para entender melhor a questão do *dizer* e do *mostrar*, pode-se classificar as proposições em três grupos. No primeiro grupo, temos as proposições que podem *dizer*, isto é, elas têm sentido, porque através delas pode-se predicar ou sua falsidade ou sua verdade na comparação com a realidade (como visto acima, este grupo é composto pelas proposições das ciências naturais). No segundo grupo, estão as proposições que carecem de sentido e, por isso, não dizem nada, a saber, as tautológicas e as contraditórias. As primeiras, porque serão sempre verdadeiras, predicando sempre a sua verdade; quando digo, ‘chove ou não chove’, em qualquer um dos estados será verdadeira. As segundas, ao contrário, será predicado sempre a falsidade; quando digo, ‘chove e não chove’ expresso uma contradição e, por isso, sempre a sua falsidade. Esse grupo é denominado por Wittgenstein, de “proposições lógicas ou proposições da lógica” (TLP 4.461). Este tipo de proposição não constitui uma ‘imagem especular’ do mundo, porque são proposições apenas polares (ou são somente verdadeiras ou somente falsas) e não bipolares (no seu critério de verdade é essencial que, enquanto possibilidade, deva existir *a priori* a falsidade e a verdade). Em comparação com o primeiro grupo, as proposições da lógica carecem de

sentido, mas não são contra-sentidos, já que elas ‘*mostram*’ algo importantíssimo, a saber, as propriedades lógicas e formais da linguagem e do mundo e, ainda, ‘*mostram*’ que a linguagem e o mundo compartilham uma estrutura comum (isomorfismo): “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental” (TLP 6.13).

Por último, tem-se o grupo das *pseudoproposições*, que, além de carecerem de sentido como as primeiras, também delas não se pode predicar nem a verdade nem a falsidade *a priori*, como as do segundo grupo. Assim, segundo Wittgenstein, este grupo é composto pelas proposições da filosofia, além as proposições da ética e da metafísica (TLP 4.003). O que essas proposições querem dizer ultrapassa o limite da linguagem, pois o conteúdo a que se referem não está no mundo e, assim, não pode estar na linguagem, pois, como se viu, a estrutura do mundo e da linguagem é comum e espelhada pela ‘forma lógica’. Porém, somente as filosóficas é que atentam contra o sentido, se procuram explicar algo que não se pode *dizer*.

Assim poderíamos concluir que o domínio do *dizer* abrange o âmbito do que se pode significar, e este advém das condições de sentido no mundo contingencial. O que pode ser *dito* é aquilo que descreve um estado de coisas no mundo; tudo o que pode ser dito são proposições da ciência e proposições empíricas da linguagem, as quais fornecem uma descrição que pode ser ou não ser o caso, ou seja, bipolar. Do fato, a lógica é necessária (TLP 6.375) e as ciências naturais, por sua vez, tratam de coisas que vão além das condições necessárias do mundo, da linguagem e do seu sentido. Dessa forma, as ciências naturais tratam de como possa ser o mundo à medida que possuem um corpo de proposições que podem ser ou verdadeiras ou falsas (bipolar) e, ainda, que podem ser comprovadas ou infirmadas somente na comparação com a realidade. Do pressuposto, proposições que são verdadeiras (tautológicas) ou falsas (contradição) necessariamente não são proposições legítimas da linguagem. Portanto, as proposições com sentido representam

a existência e a inexistência de estados de coisas (TLP 4.1), todo o ‘restante’ (pseudoproposições) é parte do domínio do mostrável.

Assim, poderíamos dizer que o místico se mostra como sendo a condição de possibilidade da existência e do sentido da linguagem, do mundo e da vida: a compreensão do mundo como totalidade limitada, que abarca o funcionamento da lógica da linguagem e também a ética como a vivência desta compreensão, uma vivência que representa a vida feliz. Tudo isso se mostra de modo *inescapável*. Enquanto a linguagem significativa assevera uma bipolaridade, o místico mostra a unilateralidade da vida, aquilo que não poderia ser de outra forma.

No item anterior, observou-se que, mediante as proposições, pode se saber *como é* o mundo; porém estas proposições não podem responder às perguntas, tais como: *o que é*, ou *por que*, ou *para que* do mundo; a linguagem nada pode fazer, ela está limitada pelas regras do ‘dizer’ com sentido. Portanto, vemos aqui duas faces do mesmo limite; de um lado, estão os valores que não podem se utilizar da linguagem para dizer no mundo; e, do outro, está a linguagem que não pode dizer nada de ‘mais alto’. Dessa forma, pelo mesmo limite, o que se mostra também delimita as fronteiras do dizível, já que o campo da ciência é impedido de ultrapassar as fronteiras do dizível (TLP 4.113). O discurso científico, composto de proposições factuais, não pode ser aplicado a outras realidades que não regem as normas da lógica proposicional.

No âmbito do dizível, totalizado apenas pelas ciências naturais, não existe o enigma, porque aí tudo que pode ser pensado pode ser dito (TLP 6.5) e tudo é como é o caso (TLP 1). Fora desse campo, situa-se a esfera do místico, o que não se pode dizer e que não pode ser descrito pelas proposições da ciência natural. Como nada se pode dizer dessa realidade, o que deve imperar é o silêncio. Porém, o que é o mais importante e o que mais conta para a vida está fora desse domínio: “sentimos que, mesmo que todas as questões

científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados” (TLP 6.52).

Mas, se o sentido do mundo está fora dele, existe outro mundo? Como apreendê-lo? E se existe um sentido do mundo como um todo, então, existirá um ‘núcleo’ que não está no mundo dos fatos? É a este ‘núcleo’ que Wittgenstein estaria se referindo quando diz que a “ética é transcendental” (TLP 6.421) e, também, quando menciona que o “mundo deve se tornar a rigor um outro mundo?” (TLP 6.43). E, ainda, este ‘eu’ tem a ver com o sujeito que sente “o mundo como totalidade limitada” (TLP 6.45), que, ao deixar tudo como está, “deve sobrepujar essas proposições e ver o mundo corretamente?” E se, realmente, existe este sujeito, ele está, de alguma forma, conectado ao mundo? É na tentativa de tais respostas que resistirá o intento das outras duas partes deste trabalho.

O que parece certo, em Kant, é que tanto a ética não se restringe ao mundo sensível, como também não se pode conhecê-la. A ética formal kantiana é universal e necessária e, como tal, encontra-se somente determinada pelas condições *a priori* da moralidade; assim, como o conhecimento teórico encontra-se determinado pelas condições *a priori* da sensibilidade e do entendimento, o conhecimento moral tampouco está determinado pelo objeto. A ética, em Wittgenstein, também está fora dos limites do mundo dizível; pois, neste, tudo o que é, é o caso (portanto, relativo), e já está dado naturalmente. Além de que, é claro, as proposições dessa natureza, por não serem bipolares, são consideradas contra-sensos, ou seja, procuram dizer claramente o que está além dos limites do que a própria linguagem pode dizer.

Ainda, em Kant, essas condições da moralidade, por serem *a priori*, não podem conter nada de empírico (somente a forma pura da moralidade); conseqüentemente, as leis da moralidade não de ter um caráter universal e necessário, não podendo fundar-se na empiricidade. Não se fundando na experiência, ela não pode ser um saber científico e

tampouco um conhecimento do ser. Portanto, a ética não pode ser um conhecimento do comportamento real e efetivo dos homens; ao contrário, ela está relacionada ao comportamento que devem observar os homens, não enquanto uma teoria material ou empírica: sua base é formal, isto é, a obrigação do “dever ser” deve sustentar-se na *a prioridade*, universalidade e necessidade, referindo-se ao homem como ser racional, e não fundar-se na natureza humana ou nas circunstâncias humanas; do contrário, ela perderia o seu caráter de universal e necessário. Por sua vez, em Wittgenstein, a ética não tem o caráter universal, no sentido kantiano de norma. Ela está relacionada ao ‘enigma’ da vida (da totalidade limitada), e a sua base deve consolidar-se no modo como nos relacionamos com ela, onde o que nos resta e nos cabe é aceitar o ‘modo de vida’ e o ‘modo de ver’³⁰. Aceitar este modo de vida, nada mais é do que aceitar a própria vida na limitação da linguagem e do mundo e, conseqüentemente, na limitação da própria vontade. Assim, o ato ético nada mais é do que viver no respeito aos limites e no impacto que esta limitação causa em nós. Portanto, ao ato ético está relacionada à percepção vivida pela nossa impotência perante o mundo dado, fora do nosso controle; ao mesmo tempo de que é isso que nos garante a nossa indiferenciação, ou seja, da nossa autonomia.

Na ética kantiana, a vontade também terá papel fundamental. Por sua autodeterminação (obedecendo às leis morais racionais universais e necessárias), sua autonomia e sua liberdade; a vontade deixa-se conduzir, apenas, pelo imperativo categórico, que dá a si mesma a norma de conduta (por isso é autônoma), não se deixando determinar por: nenhum elemento empírico, fins materiais ou teoria do comportamento que se baseiam no mundo contingencial da experiência. Porém, em Kant, a vontade obedece

³⁰ Obviamente que, no *Tractatus*, isso não está explícito, até porque a linguagem está limitada. Porém, é uma leitura a ser feita, quando se vê no final da obra referida um pedido de após ter trilhado um percurso é necessário ‘jogar a escada fora’ e ver o mundo corretamente. Portanto, acredito que se exista um imperativo que tenha um efeito em Wittgenstein é “Sê feliz!” ao respeitar os meus limites nos limites da linguagem e, assim, ver o mundo corretamente.

aos princípios da razão; enquanto em Wittgenstein, a vontade não se pauta na razão, mas no sentimento místico, isto é, na intuição de mundo *sub specie aeterni* (TLP 6.45), de sentir o mundo como totalidade limitada³¹.

1. 2.4 ‘Crítica da linguagem’ e a ética

A partir do que abordamos sobre a sua ‘crítica’ wittgensteiniana, como entender a questão ética? À primeira vista, parecem existir alguns paradoxos. Em primeiro lugar, Wittgenstein afirma que “todas as proposições têm igual valor” (TLP 6.4). Conforme o que explicitamos, as proposições da linguagem só conseguem descrever os fatos do mundo, e isto significa que não podem incluir valores; pois, se houvesse valores no mundo, estes teriam que ser fatos e deixariam de ter qualquer valor. Desse modo, todas as proposições têm igual valor porque não têm valor algum. Em segundo lugar, pelo aforismo 6.41, Wittgenstein nos diz que o “sentido do mundo deve estar fora dele”. Ora, se no mundo não há valor, em efeito, se houvesse algum valor efetivo, este deveria estar fora do acontecer casual dos fatos (6.41). O valor, portanto, não estando no mundo, pertence ao sujeito transcendental, que constitui o limite do mundo sem pertencer ao mundo. Em terceiro lugar, como foi mostrado, as proposições éticas são impossíveis: “é por isso que tampouco pode haver proposições na ética” (TLP 6.42). A sua impossibilidade é caracterizada porque se intenciona descrever aquilo que está fora do mundo e, assim, não é um fato. Em quarto lugar, “se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os

³¹ Algo importante de ser mencionado aqui é o que Erik Stenius vai afirmar em seu livro *Wittgenstein's Tractatus* (1964) sobre a diferença que existe entre Kant e Schopenhauer no que se refere à *coisa-em-si*. Em Kant é a razão e não pode ser conhecida, por isso é transcendente. Em Schopenhauer a vontade é a *coisa-em-si* e ela pode ser *intuída*. Adota-se aqui esse posicionamento de que Wittgenstein se alinha a Schopenhauer ao fazer da intuição do mundo como um todo um elemento atuante e necessário para a distinção entre o dizível e o mostrável.

fatos” (TLP 6.43); por sua vez, um ato de vontade no sentido ético constitui o privilégio do sujeito transcendental, que se encontra nos limites do mundo. Assim, mesmo que o ato da vontade seja incapaz de alterar os fatos do mundo, consegue alterar – de maneira inexpressável – os limites do mundo e, por conseqüência, acaba por alterar o próprio mundo. Em quinto lugar, a ação ética constituída pela vontade do sujeito transcendental deve implicar em algum tipo de castigo e recompensa, porém não no sentido usual.

O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: e daí, se eu não o fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais seriam as *conseqüências* de uma ação não deve ter importância. (...) deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação (TLP 6.422).

Portanto, castigo e recompensa devem pertencer à própria ação, que está no limite do mundo. Neste sentido, não existem graus de ação na ação ética: um ato bom da vontade gera felicidade e um ato mau da vontade gera a infelicidade. Por conseqüência, irão existir somente dois tipos de homens, o feliz ou o infeliz. O homem feliz domina a vontade individual (o sujeito empírico), e consegue contemplar o sentido da vida através do sujeito transcendental. O homem infeliz é dominado pela vontade individual, isto é, pelo sujeito empírico, e não consegue encontrar o sentido da vida. Seus respectivos mundos são completamente diferentes, não em virtude dos fatos, que são os mesmos, senão, em virtude dos valores que aumentam ou diminuem conforme a alteração dos limites do mundo. Em sexto lugar, o sentido da vida consiste em viver no eterno presente e em harmonia com o mundo: “se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente” (TLP 6.4311). É

justamente nesta contemplação do mundo *sub specie aeterni*, isto é, viver o eterno no presente atemporalmente, que Wittgenstein vai identificar a ética à estética.

1.3. WITTGENSTEIN À ESTEIRA DE KANT?

Em Wittgenstein, como expressa o aforismo 4.114, a tarefa da filosofia consiste em delimitar o que se pode pensar, mas, para tal empreendimento, ao mesmo tempo, faz-se necessário delimitar o impensável. Como salienta Dall’Agnol (2005, p.22), Kant já o havia feito, porém, sua base é diferente da wittgensteiniana, isto é, sua preocupação é *epistêmica*. Wittgenstein não se utiliza deste expediente; a sua base é lógica, e à filosofia cabe somente a análise lógica da linguagem. Ambos os filósofos, em suas críticas, tomam como foco a *possibilidade*: Kant a direciona para aquilo que podemos conhecer; ao passo que Wittgenstein, ao que podemos expressar linguisticamente, ou seja, seu intento é estabelecer as condições de possibilidade da linguagem.

Do pressuposto acima, a saber, de que a lógica seja a base para a filosofia wittgensteiniana, cabe mencionar que aí se instala a primeira diferença essencial entre ele e Kant. Kant estabelece uma distinção entre a “lógica formal”, que se abstrai dos objetos do conhecimento; e a “lógica transcendental”, que investiga as precondições para se conhecer os objetos. No *Prefácio à Segunda Edição (KrV B IX)*, ele expõe, claramente, que o seu interesse único “é expor minuciosamente e demonstrar rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja *a priori* ou empírico, qualquer que seja a sua origem ou objeto, que encontre no nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais)”. Na seqüência ao exposto, ele acrescenta que a lógica permite que se ocupe apenas consigo própria e com sua forma: “tendo nela o entendimento que se ocupar apenas consigo próprio e com sua

forma” (*idem*). Mais adiante, na *Crítica da razão pura*, ele vai fazer uma distinção entre a lógica geral e a *pura e aplicada*:

Uma lógica *geral*, mas *pura*, ocupa-se, pois, de princípios puros *a priori* e é um *cânone do entendimento* e da razão, mas só com referência ao que há de formal no seu uso, seja qual for o conteúdo (empírico ou transcendental). Diz-se, pelo contrário, que uma *lógica geral é aplicada*, quando se ocupa das regras do uso do entendimento nas condições empíricas subjetivas que a psicologia nos ensina. Tem, pois, princípios empíricos, embora seja, na verdade, geral na medida em que se ocupa do uso do entendimento sem distinção dos objetos. (*KrV B 77*)

Ambas, porém, são distintas da lógica que Kant vai denominar de *Transcendental*. Esta lógica é assim chamada, porque “trata das leis do entendimento e da razão, mas só na medida em que se refere a objetos *a priori* e não, como a lógica vulgar, indistintamente aos conhecimentos de razão, quer empíricos, quer puros” (*KrV B 82*). Do pressuposto, os conceitos, base para a lógica transcendental são “unidade” e “síntese”. A lógica transcendental vai se ocupar com a transcendentalidade de verdades sintéticas *a priori*: verdades que estão presentes na matemática e na metafísica. Aplicam-se à experiência (por isso são *sintéticas*), mas não se tornam verdadeiras em função da experiência (por isso são *a priori*), uma vez que expressam precondições necessárias para a possibilidade da experiência. Assim, os juízos serão o fio condutor: na lógica geral, enquanto abstraído de todo conteúdo, ele é “função de unidade” (*KrV B 94*); e, na lógica transcendental, significam as sínteses de um sujeito espontâneo, aperceptivo, e “defronte ao diverso da sensibilidade *a priori*” (*KrV B 102*). Portanto, a lógica transcendental trata das regras do entendimento, quer puras quer empíricas, mas de forma completamente *a priori*, tomando por consideração o conteúdo dos juízos, ou seja, seu âmbito é o das condições de possibilidade do conhecimento humano.

Em Wittgenstein, não existe uma lógica geral e uma lógica transcendental. Em 6.13 ele afirma claramente “A lógica é transcendental”. Para Barrett (1994, p.59), com essa afirmação está claro que a lógica não se ocupa com os fatos, mas da estrutura do mundo como um todo, ou seja, com a totalidade dos fatos. Porém, com o termo, ele rejeita a idéia de verdades sintéticas *a priori* kantianas, pois as condições de possibilidade para a representação empírica não se assentam em um mecanismo *mental*, como em Kant. Como afirma Glock, (*op.cit.* p.236), a lógica está voltada para a natureza e os limites do *pensamento*, pois é no pensamento que representamos a realidade. Por isso, no *Prefácio* do *Tractatus*, Wittgenstein deixou bem claros seus objetivos: “O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, (...) para a expressão dos pensamentos” (p.131). E esse limite, então, é traçado na linguagem e não na capacidade de um sujeito cognitivo de conhecer.

Dentro do prisma wittgensteiniano, a filosofia tem como papel estabelecer as condições e os limites do dizível, do que pode ser enunciado por proposições com sentido; assim sendo, ela não adquire o status de ciência. Pela filosofia, tem-se o esclarecimento de que o mundo tem uma estrutura essencial e tem fundamentos absolutos (objetos como substância do mundo) e, que por serem tais, são inacessíveis à forma proposicional; e, como em Kant, isso que é inacessível à forma proposicional se deixa apontar por aquilo que a fundamenta, ou seja, pela mera contingencialidade do que é acessível à representação por proposições, como bem expresso por Luiz Henrique dos Santos (2001, p.110).

No sentido kantiano, a filosofia é uma ciência dos limites da razão. A filosofia crítica atua contra a pretensão teológico-dogmática de querer fundar o agir na esperança de outro mundo, tendo como preocupação encontrar os meios corretos de estabelecer um método no qual a metafísica possa trabalhar com conceitos sem cair no dogmatismo especulativo, ou seja, ele queria saber como seria possível a metafísica como ciência. Portanto, respondendo à pergunta do subtítulo, a saber, se Wittgenstein estaria à esteira de

Kant: se nos ativermos à parte do empreendimento crítico de ambos, eles se assemelham; entretanto, se tomarmos a base na qual eles se sustentam, tem-se aí a diferença, pois se consolidam em ‘pisos’ diferentes.

Kant estabeleceu as condições de possibilidade (formal) dos fenômenos; Wittgenstein, por sua vez, as condições de possibilidade do mundo, pela via do dizível. Assim, na base, em Wittgenstein temos a demarcação dos limites da seguinte forma: a) pelos nomes e suas referências a objetos; b) que os nomes estejam combinados proposicionalmente, formando a base das proposições elementares; c) que a forma dessa combinação seja isomorfa à forma da realidade, vinculada à bipolaridade, ou seja, a possibilidade de serem verdadeiras ou falsas no mundo; e d) que se possam obter proposições pela combinação de operações lógicas. A partir dessas condições, ter-se-ão as proposições com sentido; as pseudoproposições, que não têm sentido no mundo, mas apontam para algo como as tautologias, as contradições, e as proposições da ética; e os contra-sentidos, como as proposições da filosofia, que tentam dizer aquilo que somente pode ser mostrado.

Assim, a base wittgensteiniana não está no sujeito que conhece. A sua preocupação está em estabelecer os princípios, pelos quais, a linguagem pode ser significativa; delimitando, assim, o espaço do que pode ser construído com sentido, papel que vai ser reservado unicamente à ciência. O que é importante ressaltar é que tanto a ciência, como a filosofia e a metafísica, estão delimitadas pela mesma demarcação, a saber, o que pode ser dito com sentido. Dessa forma, a filosofia não pode ser considerada como uma ciência, como na crítica kantiana, pois ela está limitada pelo sentido proposicional, por aquilo que pode ser afigurado e, se ela insistir, suas proposições serão consideradas como contra-sensos; por sua vez, enunciados éticos serão considerados enunciados que nada dizem, visto não atenderem aos requisitos do sentido.

Na sua delimitação, Kant teve por base a limitação da capacidade da razão cognitiva em conhecer. Segundo ele, o conhecimento começa com os sentidos, passa ao entendimento através das categorias e termina na razão a qual elabora a matéria da intuição e a converte na mais alta unidade do pensamento. De fato, enquanto o entendimento é a faculdade de unificar os fenômenos através de regras, a razão é a faculdade de unificar essas regras do entendimento mediante princípios. O projeto de Kant era alterar o método da metafísica: “*como é possível a metafísica enquanto ciência?*” (*KrV* B22) e, nesse, intui a crítica da razão, que necessariamente conduz à ciência (*KrV* B23). Assim, a sua crítica, ao estabelecer um novo método para a metafísica, adquire um status de ciência; tomando a concepção wittgensteiniana acima, este modelo kantiano é um contra-senso, pois intenta ir contra os limites do que se pode dizer.

No seu intento de delimitar o que podemos conhecer, a crítica de Kant terá duplo papel. No seu aspecto negativo, ela estabelece os limites legítimos à razão teórica (experiência possível), e no que ultrapassa esses limites ela produz absurdos. Na medida em que a crítica impõe esses limites à razão pura, no seu uso teórico, ao mesmo tempo, como seu aspecto positivo, a crítica assegura a legitimidade de uso da razão pura, no campo prático. Kant não elimina a metafísica, apenas mostra que a mesma, na tentativa de conceber o conhecimento, utilizou-se de um método errado, como no caso da ética. Para ele, a questão da ética não é saber o que é o bem, ou ‘provar’ o bem, e, sim, perceber o único bem em nossa vida, a saber, a boa vontade, e buscar a sua realização através de prática virtuosa.

Nesse sentido, de modo análogo, o *Tractatus* negativamente, enquanto, ‘crítica da linguagem’, *mostra* que a ética por não conter as condições do sentido lingüístico, não pode ser ciência e, assim, esta é delimitada pelas condições do dizível. No entanto, o lado positivo do empreendimento crítico tractatiano está em mostrar que, mesmo estando

assegurada a impossibilidade do dizer ético, a ética não está fadada ao aniquilamento de sua existência, ao contrário do que se pensa, ela se mostra naquilo que lhe é essencial, ou seja, ela é condição da minha existência enquanto ser que age e que faz escolhas; portanto, a ética se evidencia na relação da vontade com o mundo. Entretanto, ela não pode ser concebida como uma teoria, cujo objetivo seja dizer qual é a verdade do bem e estabelecer as regras do agir, nisso ela se vê limitada. Conquanto, ela mostra que a ética é a própria vida em ato, vida vivida no presente e em harmonia com o mundo. O que a crítica, de início, estabelece é que não se devem nivelar todos os tipos de proposições (como as científicas e as éticas, por exemplo); muito menos, resumir a dimensão do mundo e da vida humana como um todo, simplesmente pela lógica do dizer, deixando de lado o sentido existencial.

Após termos feito, sucintamente, o esboço do campo do dizível, no próximo tópico abordaremos o aspecto transcendental, no que se refere à ética. E, quanto a este termo, como já mencionamos, tanto Kant como Wittgenstein asseguraram a sua necessidade não no campo do conhecer, mas no do agir, isto é, no assumir e aceitar a existência da vida no próprio ato de viver perante o presente e em harmonia com o mundo, no caso wittgensteiniano; e conforme ao dever moral, no caso kantiano.

2 NOS LIMITES DO MUNDO: O ASPECTO TRANSCENDENTAL

Como vimos na parte anterior do trabalho, tanto Kant quanto Wittgenstein, respeitando às diferenças já mencionadas, procuram *delimitar* aquilo que podemos conhecer e representar do mundo; distinguindo o que podemos *dizer* com sentido do que somente podemos mostrar, sobre o qual devemos nos calar. Nesse ínterim, ambos afastaram do mundo factual o que pode ser conhecido ou dito, a saber, a questão dos valores – a dimensão ética da vida. Entretanto, se somos seres diferentes dos outros e os únicos capazes de ter “*consciência de nossa singularidade*”, nisto já se pressupõe a responsabilidade para com a vida. Dessa forma, o impacto deste *sentimento*³², de se ter consciência do que seja a vida no seu todo e de que o mundo independe de mim, no mínimo, implica viver a vida e saber na própria vivência qual deve ser a vida vivida. Pois, partindo do fato de que a ação é condição do ato de existir no mundo, a “consciência” desse fato nos propicia a singularidade e a visão correta, se nossa ação estiver de acordo aos limites.

A partir deste tópico do trabalho, passaremos a abordar o aspecto que ultrapassa a contingencialidade, que vai além do mundo natural e que independe de nós; porém, somente pode ser visto por este, e neste³³. E o termo utilizado pelos dois, para abordar essa

³² Faz-se importante salientar, que este *sentimento* não é no sentido empírico ou psicológico, ele está identificado, em 6.45 do *Tractatus*, ao *sentimento místico*. Por sua vez, na *Conferência sobre ética* o termo indica “*minha experiência por excelência*” e, com isso, já se pressupõe que não esteja se referindo à factualidade da vida, mas a uma experiência vivenciável indizivelmente. Assim, na *Conferência sobre ética*, juízos morais ou juízos de valor *absoluto* não são expressões de sentimentos e sensações, como por exemplo, de reações puramente emotivas de “estados mentais”. Pois, estes são realidades, físicas que cabe à psicologia explicar. Do pressuposto, são descritíveis e não se acerbam de valores éticos. Portanto, em todos os momentos em que Wittgenstein aborda o termo os mesmos apontam para o mesmo ‘estado de espírito’ ou um ‘modo de vida’, pressupondo a mesma atitude sobre o mundo.

dimensão da realidade, denomina-se “transcendental”. Para ambos, o termo “transcendental” referir-se-á àquilo que é “anterior” a este mundo sensível ou dos fatos, por isso é *a priori*; mas ao mesmo tempo, condiciona-o. Por isso, a primeira coisa a fazer é abordarmos especificamente o significado do termo “transcendental” em Kant e, em seguida, procurarmos identificar em quais aspectos Wittgenstein pode se aproximar ao campo teórico kantiano.

Segundo Abbagnano (2007, p.1158), o termo “transcendental” surgiu em finais do século XIII, e com ele caracterizava-se os atributos extracategoriais, tais como, “bondade”, “beleza”, “verdade” e “unicidade”, que eram comuns aos seres e que excediam a diversidade dos gêneros em que as coisas se distribuem. Extracategoriais, porque se toma como referência as categorias aristotélicas, das quais todas as coisas podem ser predicadas: substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, ter, agir, sofrer. Por sua vez, os escolásticos concebiam os transcendentais como propriedades gerais do ser. Eles defendiam que os ‘transcendentais’ eram atributos do ser e, neste sentido, extrapolavam as mencionadas categorias aristotélicas; porém, mesmo assim, eram coextensivas ao ser. Dessa forma, ao mesmo tempo em que os ‘transcendentais’ eram propriedades do ser, eles eram também as suas condições. Tomás de Aquino, por exemplo, definiu-os como propriedades “que se acrescentam ao ente e expressam um de seus modos que não é expresso pelo nome do ente” (*apud. Abbagnano, idem*) – os “transcendentais” em Tomás eram os seguintes: *ens, res, unum, aliquid, bonum, verum*. Todavia, a bondade, a beleza, a verdade e a unicidade não poderiam ser consideradas como propriedades contingentes, pois

³³ A partir do exposto, corre-se o risco de pressupor que, pelo mundo ser independente de mim, *deve-se* aceitar as coisas como são e como estão no mundo, e tudo o que sou resume-se ao que é o mundo dos fatos. Assim, se sou ‘*completamente determinado*’ factualmente, não existe liberdade? Como veremos no último capítulo, a liberdade está, justamente, fundamentada na independência que temos do mundo; assim, mesmo que a minha vontade não tenha uma relação de conexão causal com os fatos do mundo, ela está nos limites e é constitutiva de condição do mundo. A forma como isso se dará, será abordada especificamente na última parte.

eram apenas coextensivas e seus fundamentos estavam além da contingencialidade, ou seja, numa certeza *a priori*. Para Cyril Barrett (*op. cit.*, p.59), quando Wittgenstein utiliza o termo “transcendental”, ao referir-se à ética e à estética, ele o faz no sentido dos escolásticos. Segundo este autor, tanto a ética quanto a estética não refletem a estrutura do mundo e, sim, tratam do mundo como um todo: “transcendem os fatos do mundo”³⁴; por isso, dessa forma, equivaler-se-iam aos transcendentais medievais, aplicáveis a tudo e a nada em particular, do fato a não se referirem a classes, categorias, gêneros ou espécies, que compreendam o mundo das coisas³⁵.

Por sua vez, em Kant, de uma forma geral, pode-se dizer que o termo “transcendental” não é concebido no sentido medieval do termo, a saber, como propriedades das coisas; ao contrário, passa a ter uma nova conotação: modo pelo qual conhecemos os objetos. Assim, tomando como ponto de partida o sujeito em relação aos objetos, a formulação kantiana parte do princípio de que o objeto jamais poderá ser conhecido em si mesmo. Como consequência, Kant não aceita o uso do termo “transcendental” no sentido da Filosofia Medieval, pois:

³⁴ É neste, somente neste sentido, que autores como Glock e Stenius vão aceitar que a ética, em Wittgenstein, também é “transcendente”. Aspecto que iremos abordar mais à frente neste capítulo.

³⁵ Nesse sentido, concordamos com Barrett, pois essa idéia de unidade da ética, da estética e da lógica como “transcendentais” aos fatos, em Wittgenstein, principalmente nos apontamentos do *Diário Filosófico*, é bem nítida – além da evidente afirmação tractatiana no aforismo 6.421, de que “A ética e a estética são uma só” (grifo meu). Porém, como estamos defendendo aqui, em Wittgenstein, este termo ultrapassa o sentido medieval; indo de encontro com o sentido que utilizamos neste trabalho, a saber, o sentido kantiano, com as suas ressalvas, de que a ética é *a priori* e condição de possibilidade do sentido no mundo. A partir do fato de que a ética é transcendental, dá-se o condicionamento ético do sentido da realidade. Tal análise deve remontar como ponto fundamental à independência entre vontade e mundo. Wittgenstein nega a existência de algo como um nexos causal entre mundo e vontade, alegando que “o sentido do mundo não está nele” (DF, p.126). Na sua independência em relação ao mundo, a vontade é concebida como boa em si mesma, a partir da sua liberdade, o que permite a ela ser considerada na medida em que não pretende alcançar nenhum fim específico na ordem dos fatos.

Esses supostos predicados transcendentais das *coisas* não são mais do que exigências lógicas e critérios de todo o *conhecimento das coisas* em geral, e põem como fundamento de tal conhecimento, as categorias da quantidade, ou seja, *unidade, multiplicidade e totalidade*; porém estas categorias, que de fato deveriam ser consideradas no sentido material, como pertencentes à possibilidade das próprias coisas, eram utilizadas pelos antigos apenas em sentido formal, como dizendo respeito à exigência lógica de todo o conhecimento e, todavia, inconsideradamente se convertiam esses critérios do pensamento em propriedades das coisas em si próprias. (*KrV* B114).

Partindo da concepção kantiana, dois aspectos básicos tornariam a concepção medieval do termo “transcendental” problemático, fazendo com que Kant recusasse tal definição. Em primeiro lugar, o termo “transcendental” deveria ser recusado, porque os “antigos” usavam-no *somente* como um conceito lógico-formal; em Kant, ao contrário, o termo é exigência lógica e critério para qualquer conhecimento das coisas em geral, repousando nas “categorias de quantidade”, ou seja, o “transcendental” deve ser considerado como possibilidade dos objetos. Em segundo lugar, a recusa tem de ser feita, porque os “antigos” levavam em consideração que esse conceito formal era propriedade da coisa mesma. É neste sentido que, segundo Smith (*op.cit.* p.73), Kant será o primeiro a fazer uma distinção entre “transcendental” e “transcendente”, mesmo que às vezes essa diferenciação não seja tão precisa (*op. cit.* p.74ss)³⁶.

Para precisar a noção kantiana, tomo como uma das referências a exposição feita por Kemp Smith; contudo, na aproximação feita entre Wittgenstein e Kant, tomo por base a investigação feita por Erik Stenius (1964), quando na sua obra *Wittgenstein's Tractatus*

³⁶ Sobre esta confusão conceitual, cito o próprio Smith (*op.cit.* p.76): “*This is of constant occurrence, but only two instances need here be cited. In the important phrase "transcendental ideality of space and time" the term transcendental is used in place of the term transcendent. For what Kant is asserting is that judged from a transcendent point the view, i.e. from the point of view of the thing in itself, space is only subjectively real. The phrase is indeed easily capable of the orthodox interpretation, but, as the context clearly shows, that is not the way in which it is actually being used by Kant. Another equally surprising example is to be found in the title "transcendental dialectic". Though it is defined in A63-4 = B88 in correct fashion, in A297 - B354 and A308-9 = B365-6 it is interpreted as treating of the illusion involved in transcendent judgments, and so virtually as meaning transcendent dialectic*”.

fez uma síntese da teoria de Kant (pp.214-218), aproximando-a ao campo conceitual tractatiano de Wittgenstein.

Na introdução, já apresentamos as sete teses pelas quais Erik Stenius expõe a síntese da teoria transcendental de Kant. A partir da síntese, Stenius apontou algumas diferenças entre Wittgenstein e Kant. Segundo ele, tomando a tese **B**, em Wittgenstein, ter-se-ia de fazer a substituição dos termos “imaginável e “inteligível” pela palavra “pensável”; visto que neste o pensamento figura a realidade logicamente e, assim sendo, pode ser descrito pela linguagem figurativa, já que suas estruturas são comuns. Nesse sentido, se tomarmos o aforismo de Wittgenstein que diz que: “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental” (TLP 6.13), e confrontarmos com a tese **B**, fazendo a troca que fizemos da palavra “imaginável e inteligível” pela palavra “pensável”, poder-se-ia interpretar da seguinte forma: o que, em Kant, as deduções transcendentais realizam, da mesma forma a análise lógica da linguagem fá-lo em Wittgenstein.

Outra transposição a ser feita está relacionada à tese **A**. Em Wittgenstein, podemos ler:

A filosofia limita o território disputável da ciência natural. Cumpre-lhe delimitar o pensável e, com isso, o impensável. Cumpre-lhe limitar o impensável de dentro, através do pensável. Ela significará o indizível ao representar claramente o dizível (TLP 4.113, 4.114, 4.115).

Dessa forma, a tese **A** transforma-se e se introduz no sistema wittgensteiniano e os limites impostos por Kant à razão teórica paralelamente falando são os limites impostos por Wittgenstein à linguagem. Além disso, a dedução wittgensteiniana poderia ser interpretada pelas análises das estruturas formais da linguagem. Quanto à tese **C**, haveria

um complicador, pois, para Kant, a experiência possui uma *forma* e um *conteúdo*, e, no *Tractatus*, Wittgenstein interessa-se exclusivamente em analisar a forma lógica da linguagem que coincida com a forma dos fatos e, conseqüentemente, com a do pensamento, sem se ater ao conteúdo (MORENO, 1987, p.123). Ademais, a *substância* do mundo, que é composta pelo conjunto das combinações de objetos simples (segundo suas propriedades internas) (TLP 2.021), “só pode determinar uma forma, e não propriedades materiais, pois estas são representadas apenas pelas proposições” (TLP 2.0231); além, as proposições não podem representar a “forma” – estas apenas se mostram. Em decorrência disso, as teses **D** e **E** se tornam problemáticas: não existe síntese *a priori* na lógica de Wittgenstein, pois as proposições não poderiam descrever a sua própria forma, elas apenas se mostram.

Quanto às duas últimas teses apontadas por Stenius, a saber, **F** e **G**, em Wittgenstein elas são impossíveis. Em Kant, o que a razão teórica não pode compreender; por sua vez, na razão prática ele acaba ‘postulando’; já, em Wittgenstein, o que não se pode dizer, ou pensar, será considerado como pseudoproposição e destituído de sentido, ou seja, absolutamente não pode ser formulado. Conquanto, mesmo que Stenius considere as pseudoproposições impossíveis, elas se fazem necessárias. Pois, mesmo que o sentido não faça parte das estruturas do mundo e da linguagem, elas apontam para ele e conferem o sentido no mundo. Quanto à coisa-em-si kantiana, pressupor-se-ia em Wittgenstein um “estado de coisas” fora do mundo, sem correlação a ele; isso, no *Tractatus*, parece impossível de acontecer³⁷.

Do exposto até o momento, quando Wittgenstein utiliza o termo “transcendental”, qual o seu sentido e significado e, tomando como parâmetro a noção kantiana deste termo,

³⁷ Um pouco mais adiante, veremos que tanto Glock quanto Stenius ressaltam que a ética wittgensteiniana pode ser entendida tanto como transcendental, quanto como transcendente. Obviamente, isso pode ser aceito se se fixar ao campo restrito dos fatos. Partindo desse pressuposto, a ética seria “transcendente”, pois ela não pertenceria ao mundo factual.

haveria uma correspondência entre ambos? Erik Stenius já nos deu a possibilidade de delimitarmos, no tocante ao âmbito geral, as possíveis aproximações. Cabe agora determinarmos especificamente sobre o aspecto “transcendental”, para que possamos compreender a sua especificidade no que toca à lógica e à ética; para que, a seguir, possamos ter a condição de analisar a natureza do termo dentro do campo conceitual wittgensteiniano.

2.1 O TRANSCENDENTAL KANTIANO

De forma sintética, pode-se dizer que um dos objetivos kantianos na *Crítica da razão pura* estabelece-se no sentido de diferenciar o mundo fenomênico do mundo inteligível. O mundo *fenomênico*, como já esboçado, é caracterizado pelos objetos intuídos na ordem do espaço e do tempo, que aparecem e que podem ser pensados no nível dos conceitos puros do entendimento (WEBER, 1997). E este é o mundo do conhecimento onde as categorias do entendimento atuam com sucesso ao sintetizar os dados empíricos que atacam a percepção do homem, dados que são caracterizados pela contingência e pela mutabilidade. A sensibilidade, por sua vez, contribui com a identificação dos fenômenos condicionados em suas particularidades; enquanto que o entendimento relaciona-os, de maneira a considerar um fio condutor que perpassa uma série causal no tempo e no espaço. O conhecimento, portanto, é vedado para além do campo da experiência.

Por seu turno, o mundo *inteligível* é da ordem das coisas *em si mesmas*, elas não são determinadas pelas leis da natureza que predominam sobre os fenômenos e, por conseguinte, não estão submetidas às categorias do entendimento. Nessa perspectiva, não há participação da empiria. Do fato, também não há a efetividade do conhecimento, pois aí o campo de atuação é da *razão pura*, limpa de qualquer dado que a possa macular: este é o

mundo do simplesmente pensável, da *coisa-em-si*, que Kant denominou de *noumeno*. Apesar de as idéias da razão não serem passíveis de cognição, seu valor reside no fato de serem imutáveis. São elas que possibilitam o conhecimento; se não as tivéssemos, estaríamos imersos nos dados da empiria, de forma confusa, e seríamos levados pela mutabilidade e determinabilidade dos fenômenos.

Esta divisão kantiana, em parte *fenomênica* e em parte *noumênica*, é feita por uma exigência da razão³⁸; pois ela afirma sua posição ao impor um incondicionado para todo condicionado. Delimitando o domínio do conhecimento, no mundo dos fenômenos, chegamos à conclusão de que a capacidade discursiva da razão apenas alcança a aparência dos objetos. No entanto, pelo fato de a experiência não preencher inteiramente a determinação do entendimento puro, isto é, a visualização da totalidade absoluta dos fenômenos; a razão necessita de conceitos complementares³⁹, que não os mesmos do entendimento puro, cabíveis apenas aos dados empíricos (LANDIM, 1996). Enfim, a partir do exposto, torna-se clara a distinção entre “transcendental” e “transcendente”, feita por Kant e mencionada por Smith. Desse modo, o termo “transcendente” nos remeteria ao mundo do *noumeno*, isto é, daquilo que ultrapassa o limite de cognoscibilidade, como Kant salienta na *Crítica da razão pura*:

³⁸ Na *Crítica da razão pura*, há uma delimitação do alcance do conhecimento no âmbito da experiência. É uma restrição do uso teórico da razão, dita função *negativa*, que influencia em seu uso prático, ao pressupor as idéias do mundo inteligível para livrá-la da dependência das sensações, afirmando a liberdade como causa inteligível capaz de influenciar no mundo dos fenômenos, dita função *positiva* (*KrV* B XXIV-XXV).

³⁹ Estes conceitos e idéias, que não podem ser conhecidos, devido ao seu caráter de complementaridade da estrutura da razão, e do limite desta em conhecer no tocante ao campo moral; na *Crítica da razão prática*, por sua vez, serão de suma importância e terão peso fundamental, como poderemos identificar no último capítulo.

Daremos o nome de *imanes* aos princípios cuja aplicação se mantém inteiramente dentro dos limites da experiência possível e de *transcendentes* àqueles que transpõem essas fronteiras; [...] refiro-me a princípios efetivos, que nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação. Eis porque *transcendental* e *transcendente* não são idênticos. (*KrV* B352).

Quanto ao termo “transcendental”, como observa Kemp Smith (1962, pp. 73-76), a *Crítica da razão pura* nem sempre é rigorosa na fixação dos sentidos do conceito de “transcendental”. Segundo Smith, o termo “transcendental”, na filosofia de Kant, possui três direções. Em primeiro lugar, como sentido fundamental e o mais utilizado, “transcendental” é um conhecimento enquanto teoria ou ciência do *a priori* (da possibilidade); e, neste sentido, o *conhecimento transcendental* e a *filosofia transcendental* coincidem, pois ambos significam a ciência da possibilidade, natureza e limites do conhecimento *a priori*. Assim sendo, o conhecimento transcendental é um conhecimento não dos objetos, mas da natureza e das condições de nossa cognição *a priori* deles. Deste pressuposto, pode-se dizer que o conhecimento transcendental é um conhecimento, porque ele é um conhecimento de que o conhecimento é *a priori*; de modo que, assim sendo, mesmo que todo conhecimento transcendental seja *a priori*, nem todo conhecimento *a priori* é transcendental (SMITH, 1962, pp.73-76). Como o próprio Kant escreve: “Chamo transcendental a todo conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (*KrV* B25); ou, ainda, como nos diz na *Crítica da Razão Pura*, referindo-se a este sentido do transcendental: devemos chamá-lo de “crítica transcendental, porquanto a sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação (...) que decide o valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori*” (*KrV* B26).

De modo semelhante à aplicação do termo na Crítica como um todo, Smith conclui que o termo “transcendental” também deve ser estendido e aplicado às subdivisões desta. Dessa forma, a *Estética* é transcendental, porque estabelece o caráter *a priori* das formas de sensibilidade; a *Analítica* é transcendental, porque “apresenta os elementos do conhecimento puro produzidos pelo entendimento e os princípios, sem os quais nenhum objeto pode, em absoluto, ser pensado” (*KrV* B87); A *Dialética* é transcendental ao definir e limitar as Idéias da Razão *a priori*, do poder abusivo que se espera de a toda metafísica especulativa (SMITH, p.74).

Em segundo lugar, “transcendental” denota os fatores *a priori* no conhecimento e, neste sentido, são transcendentais as representações *a priori* que se aplicam aos objetos da experiência (*idem*). Neste sentido, observa Smith, que o termo “transcendental” é aí definido por suas distinções entre o empírico, de um lado, e, de outro lado, o que é transcendente.

Em terceiro lugar, o termo “transcendental” está diretamente ligado à extensão dos conceitos e intuições *a priori* para os processos e faculdades, aos quais eles são devidamente supostos. Deste modo, Kant fala de síntese transcendental de apreensão, reprodução e reconhecimento, e das faculdades transcendentais de imaginação e compreensão.

Se, pois, atribuo ao sentido uma sinopse, por conter diversidade na sua intuição, a essa sinopse corresponde sempre uma síntese e a *receptividade*, só unindo-se à *espontaneidade*, pode tornar possíveis conhecimentos. Essa espontaneidade é então o princípio de uma tripla síntese, que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento, a saber, a *síntese da apreensão* das representações como modificação do espírito na intuição; da *reprodução* dessas representações na imaginação e da sua *reconhecimento* no conceito. Estas três sínteses conduzem-nos às três fontes subjetivas do conhecimento que tornam possível o entendimento e, mediante este, toda a experiência considerada um produto empírico do entendimento. (*KrV* A97)

Segundo Smith (*ibidem*), neste sentido, o termo “transcendental” torna-se um título para as condições que tornam possível a experiência. Por sua vez, e não muito diferente de Smith, Caygill (2000, p.311) menciona que “transcendental” é um termo ubíquo; nesse ínterim, ele é usado para qualificar os substantivos, tais como: lógica, estética, unidade de apercepção, etc., assinalando que o substantivo, que é qualificado, está sendo considerado em função de suas condições de possibilidade.

Caygill salienta, também, que outra forma para melhor esclarecer o termo, é tomá-lo mediante o modo em que este se distingue dos seus contrários, a saber, do *empírico*, da *lógica* e do *transcendente*. Para o autor, o “transcendental” se distingue: do *empírico*, na medida em que o transcendental se alinha ao *a priori* e, isso significa “a possibilidade ou o emprego *a priori* de tal conhecimento” (*KrV* B86), enquanto que o *empírico*, por sua vez, reserva-se apenas ao emprego de forma *a posteriori*; da *lógica*, na medida em que o “transcendental” tem uma preocupação com a “origem e o conteúdo” do conhecimento, e não só quanto à “forma clara ou obscura” (*KrV* B62); e, do *transcendente*, por este querer transpor as fronteiras dos limites da experiência possível e, assim, “nos convidam a derrubar todas essas barreiras e passar a um terreno novo, que não conhece, em parte alguma, qualquer demarcação” (*KrV* B352).

Da conceituação do termo “transcendental” exposta aqui, pode-se dizer que até Kant este termo era aplicado aos atributos, os quais, por sua vez, eram aplicados a todos os seres, a saber, o *uno*, o *verdadeiro*, o *bom*. Com Kant, o termo “transcendental”, de forma geral, passou a significar: **A)** toda condição *a priori*⁴⁰ e que torna um conhecimento

⁴⁰ Com o termo *a priori* Kant está se referindo a tudo o que é independente da experiência sensível, isto é, aquilo que é puro; e, nesse sentido, ele opõe-se àquilo que é dado *a posteriori*, isto é, ao que nos advém pelas sensações e percepções. Num outro sentido, *a priori* significa ser a condição de possibilidade do conhecimento: sem as formas *a priori* do espaço e do tempo para a sensibilidade, e as categorias para o

possível; **B)** todo conhecimento que não se ocupa com os objetos, mas com os nossos conceitos *a priori* dos objetos (nesse sentido é estabelecida uma relação de nosso conhecimento com a faculdade de conhecimento, que é sua fonte). Assim, a *crítica* intenta ser uma ciência e, enquanto tal, subdivide-se: em *Estética transcendental*, que descreve, analisa e enumera as funções transcendentais, isto é, teoria do espaço e do tempo; em *Lógica transcendental*, onde na *Analítica* faz-se o inventário dos conceitos e dos princípios em seu uso legítimo, e na *Dialética*, analisa-se em que as Idéias da razão são suscetíveis de uso correto (dão unidade aos conhecimentos do entendimento), ou apontam para uso ilegítimo.

Porém, a partir do que expomos, podemos denominar o sentido estrito do termo “transcendental” àquilo que é condição de possibilidade da experiência, ou dos fatos. Nesse sentido, no domínio ético, a liberdade vai ser transcendental porque torna possível o fato da razão que cada homem racional reconhece em si, a saber, o que a lei moral ordena categoricamente.

Tendo por objeto de nosso trabalho a transcendentalidade na ética wittgensteiniana, interessa-nos aqui, exclusivamente, o sentido do “transcendental” kantiano que aponta para o que é *a priori* e, ao mesmo tempo, refere-se à experiência como sendo sua condição de possibilidade. Dessa forma, para ser condição de possibilidade da experiência, o “transcendental” deve ser *a priori*, *necessário* e *universal*: *a priori* porque não se origina na experiência, *necessário* porque não pode ser diferente e é condição e *universal* porque se aplica a todos; ambos implicam no aspecto do termo “transcendental” como condição de toda experiência possível. A partir dessa noção de transcendental, Kant investiga os limites de toda experiência possível, através das condições de possibilidade *a priori* da mesma, como por exemplo, os limites da própria filosofia (HÖFFE, 1986). Nessa

entendimento, nada podemos conhecer. E, o que se faz necessário ressaltar, é que o *a priori* só terá uma função transcendental quando for condição de possibilidade para a experiência.

perspectiva, o conceito kantiano de “transcendental” aponta para os limites da razão pura, através das condições *a priori* de toda experiência possível.

2.2 O TRANSCENDENTAL WITTGENSTEINIANO

Como já mencionado anteriormente, Wittgenstein intenta determinar uma forma lógica *a priori* da linguagem. Nesse sentido, o *Tractatus* apresenta uma análise das formas possíveis dos modelos descritivos dos fatos, eliminando todo e qualquer conteúdo destes modelos (MORENO, 1985, p. 122). Nessa análise, Wittgenstein encontra a “forma lógica”, *a priori* e *necessária*, que determina a linguagem. A ‘forma lógica’ é *a priori* porque não pode ser descrita pela linguagem, e é *necessária* porque sem ela não haveria linguagem. Nesses termos, a “forma lógica” é transcendental porque é a condição, constitutiva e necessária, de possibilidade da linguagem, como se pode perceber nos aforismos tractatianos que citamos a seguir:

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 (5.552).
 A totalidade das proposições é a linguagem (4.001).
 (...) A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem (4.003).

Wittgenstein, ao seu modo, empreende uma crítica da linguagem na medida em que estabelece os limites da linguagem, através da forma lógica (MORENO, 1993, p. 112). Essa crítica se coloca na seguinte perspectiva: aquilo que não pode ser descrito pela

linguagem, está nos seus limites; e aquilo que está nos limites da linguagem, é condição de possibilidade da linguagem. Por sua vez, o que é condição de possibilidade da linguagem também é condição de possibilidade do mundo, pois os limites de ambos coincidem (TLP 5.6). Esta coincidência ocorre porque linguagem e mundo possuem estruturas idênticas e, assim, ambas são determinadas pela “forma lógica”. Destarte, poder-se-á dizer que a transcendentalidade da razão, de certa forma, pode ser substituída pela transcendentalidade da linguagem, ou seja, pela transcendentalidade da lógica.

Do fato mencionado, Rudolf Haller (1990) nega veementemente que possa existir um elo entre as duas críticas. Para ele, desde o ponto mais básico Wittgenstein se diferencia de Kant. Na concepção de Haller, em Wittgenstein, não se tem a pretensão de estabelecer a auto-atividade da razão e nem justificar as máximas de ação; a ‘crítica da linguagem’ não é ‘crítica da razão’. Assim, ele argumenta que não se pode pensar a crítica wittgensteiniana pelo viés da crítica kantiana, porque é evidente o contraste existente entre ambos: de um lado, a crítica kantiana, afirma que as condições de possibilidade da experiência são dadas *a priori*; e de outro lado, a crítica wittgensteiniana nega a possibilidade de que se possa antecipar a existência de algum fato *a priori* (HALLER, 1990, p. 63). Nesta mesma linha, Silvia Faustino (2006) salientou que diferentemente de Kant, Wittgenstein aponta para a impossibilidade de *antecipar* as condições transcendentais do que possa ser visto, isto é, “as formas *a priori* da intuição sensível”. Para ela, partindo desse pressuposto, a estratégia da *Estética* kantiana é duplamente recusada em Wittgenstein: “Não se podem descrever *a priori* as formas pelas quais a realidade empírica é dada, nem dizer que elas pertençam de modo privilegiado à subjetividade” (FAUSTINO, 2006, p.96).

Não obstante, queremos frisar, ao nos reportarmos ao termo ‘transcendental’ kantiano, que estamos cientes da diferença existente entre Wittgenstein e Kant⁴¹, principalmente, no que se refere à natureza da crítica em que ambos se sustentam; assim salientamos que não estamos intentados a adotar toda estrutura conceitual que envolve a filosofia transcendental kantiana, muito menos temos a pretensão de fazer um rigoroso exame comparativo acerca dos empreendimentos críticos de ambos os filósofos⁴². O que intentamos, apenas, é ressaltar o aspecto da *transcendentalidade da ética*, tomando por base o campo wittgensteiniano; e, na medida do possível, fazer as devidas aproximações a Kant. Nesse ínterim, entendemos que o termo “transcendental”, utilizado por Wittgenstein, de certa forma tem o viés kantiano, principalmente, no que diz respeito ao aspecto de ‘condição de possibilidade’. Além disso, toma-se por princípio que, assim como a lógica condiciona o mundo, porque ela é condição do dizível e condição deste; da mesma forma, a ética também vai sê-lo, ao conferir o sentido no mundo, via vontade.

Segundo Rojo (1988, p.158), a noção kantiana de transcendental, enquanto “condição de possibilidade”, tem o caráter de *a priori* e de *necessário* e, como tal, coincide com o emprego do termo “transcendental” wittgensteiniano, referindo-se à lógica. Assim, segundo Wittgenstein, esta última é condição de possibilidade de toda a linguagem significativa, pois ela se dá através de uma necessidade lógica (MORENO, 1985, p.128). Desse fato, para uma melhor compreensão da transcendentalidade é necessário, também, analisar os aspectos essenciais do *mostrar da lógica* e do *mostrar da ética*. E como de certa forma alguns pontos que caracterizam o *mostrar* de ambos já foram esboçados na

⁴¹ Diferenças, que foram elencadas na parte anterior deste trabalho.

⁴² Até, porque o intuito deste trabalho não é o de esmiuçar, parafraseando Haller (*idem*, p.75), os esquemas básicos de interpretação de ambos os sistemas; nem de entrar em discussões, tais como, se Wittgenstein é um nominalista ou realista, ou, ainda, em discussões de interpretações do tipo se o transcendentalismo kantiano é realista ou idealista, como se vê presente na obra *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa* (1992) de Henry E. Allison.

exposição do conteúdo até aqui, o que se pretende então, de forma sucinta, é apontar para os aspectos fundamentais que caracterizariam o termo “transcendental” em Wittgenstein.

2.2.1 O ‘mostrar’ da lógica

A temática a que nos propomos neste tópico está relacionada à forma pela qual podemos compreender que a ética seja transcendental (TLP 6.421. Mas, pelo que vimos até agora, esta afirmação tractatiana nos leva a uma visão paradoxal, pois a “crítica da linguagem” wittgensteiniana remete-nos para a seguinte estrutura: de um lado, a) a *realidade*⁴³ é o conjunto de todos os “estados de coisas” possíveis; b) o *mundo* é o conjunto de todos os fatos; de outro lado, c) a *linguagem* é o conjunto de todas as proposições possíveis e capazes de descrever a linguagem, e a d) *ciência* é o conjunto de proposições verdadeiras. Neste “*piso cimentado*”, o que é possível ou não de existir, já está dado.

Para começarmos a entender a natureza da ética e o seu lugar dentro do seu campo conceitual, é necessário buscar outra afirmação de Wittgenstein, esta datada do dia 24.7.16 no *Diário filosófico*, a saber: “A ética não trata do mundo. *A ética deve ser uma condição do mundo, como a lógica*”⁴⁴. É a partir dessa “comum condicionalidade” do mundo, retratada na citação, que se começa a compreender o *status* da ética, visto ser explícito, na afirmação tractatiana, que ambas são transcendentais; portanto, ambas recebem o status de

⁴³ A título de esclarecimento, dentro do campo conceitual tractatiano, quando me refiro à *realidade* eu estou levando em consideração o conjunto de “estados de coisas” que são possíveis de existir; como, por exemplo, a possibilidade de uma casa ser branca ou preta. Por sua vez, é *existente* quando o que era possibilidade se concretiza e, assim, torna-se verdade; isto é, fato. Tomando o exemplo anterior, se “a casa for branca”, a proposição será um fato verdadeiro, porque ela existe e é assim de fato; e a partir deste a casa de cor preta passa a ser uma proposição falsa. E, este, inclusive é o critério para dizer se algo é verdadeiro ou falso. É por isso que, em Wittgenstein, não podemos antecipar quais serão os fatos existentes, somente os “estados de coisas” possíveis (sem a sua verdade, pois, esta somente caracteriza-se no mundo dos fatos).

⁴⁴ *Grifo nosso.*

condição necessária do sentido no mundo. Assim, para entender como a ética é condição do mundo, faz-se necessário abordar, primeiramente, como a lógica no-lo é, ou seja, como a lógica se ‘mostra’ no mundo.

Em Wittgenstein, a lógica é essencial para a teoria do atomismo transcendental, pois é por ela que se evidencia a estrutura comum existente entre linguagem e mundo. Nesse âmbito, a lógica é o “piso sólido” que põe a ordem, organiza a linguagem e a realidade. E aí está o seu *status* de condição do mundo. Ela é a condição estruturante da linguagem e da realidade em todos os níveis⁴⁵:

- No nível proposição elementar, a ‘forma lógica’ é a condição de possibilidade de que a proposição afigure isomorficamente o fato: tanto os objetos simples, que constituem a “substância” do mundo; quanto os nomes simples, que compõem a “substância” da linguagem, estão contidos no “espaço lógico” que determina todas as combinações possíveis;
- No nível das combinações lógicas, das proposições elementares, entre si; e os “estados de coisas”, entre si, a lógica é condição de possibilidade da constituição das proposições complexas e dos fatos;
- Nos casos acima, o que introduz a possibilidade de combinações é a bipolaridade: os “estados de coisas” *podem* existir ou não, a proposição elementar pode ser verdadeira ou não – é neste sentido que a lógica determina *a priori* todas as combinações possíveis dos valores de verdade e de todas as funções de valores de verdade que podem ser construídas a partir dessas construções.

⁴⁵ Ver o quadro que apresenta a síntese dessa estrutura da linguagem e do mundo na p.27.

Já evidenciamos que é a partir da lógica, como essência do mundo, que o limite é imposto à estrutura da afiguração, ou seja, à linguagem, à realidade e também ao espaço lógico; inclusive a si, pois a afiguração não pode dizer nada de si, ela somente pode apontar para o que ela é através da sua estrutura. A partir desta estruturação, pode-se perceber o ‘mostrar’ da lógica. Ela não pode dizer de si mesma, mas, pela “forma lógica” da proposição, aponta-se para sua estrutura e para a estrutura do mundo, além de condicionar o conjunto de possibilidades do espaço lógico; já que este é o domínio de tudo o que é logicamente possível. De outro lado, o *não poder* ‘dizer’ da lógica também se evidencia pelo seu aspecto proposicional, visto que as proposições tautológicas são vazias e nada podem dizer do mundo; cuja experiência não pode ser nem confirmada nem refutada, e sua validade só é reconhecível pelo símbolo:

Que as proposições da lógica sejam tautologias, isso *mostra* as propriedades formais – lógicas – da linguagem, do mundo. Que suas partes constituintes, *assim* enlaçadas, resultem numa tautologia, isso caracteriza a lógica de suas partes constituintes. Para que proposições, enlaçadas de determinada maneira, resultem numa tautologia, elas dever ter determinadas propriedades estruturais. Que *assim* ligadas resultem numa tautologia, isso caracteriza a lógica de suas partes (TLP 6.12).

Como a natureza das tautologias não consiste em afirmações da realidade, tão somente em conexões necessárias entre as proposições, e como estas refletem as estruturas dos “estados de coisas” subsistentes; Wittgenstein pode afirmar que elas devem revelar as propriedades formais da linguagem e do mundo, evidenciando o seu aspecto de condição do mundo. O próprio Wittgenstein, afirmou no aforismo 4.4611 que: “Tautologia e contradição não são, porém, contra-sensos [unsinnig]; pertencem ao simbolismo, analogamente à maneira, na verdade, como o “0” pertence ao simbolismo” (TLP); deixando claro que o *mostrar* da lógica é essencial, pois, por serem pseudoproposições,

elas mostram o que “nada dizem” (TLP 4.61). Se, por exemplo, digo “chove ou não chove”, a afirmação é uma tautologia que nada diz, porém, mostra o que nada diz e, além disso, mostra a bipolaridade das proposições legítimas, isto é, de como as proposições devem ser para que tenha sentido; além, é claro, de mostrarem as regras da linguagem significativa, ou seja, “uma imagem especular do mundo” (TLP 6.13). Dessa forma, como afirma Darlei Dall’Agnol (2005, p. 112), as tautologias não podem afirmar nada na realidade porque não são bipolares, mas elas mostram os limites do sentido e é por meio delas que se podem perceber as regras formais de toda e qualquer linguagem, as que podem ser utilizadas ou não. Nesse sentido, a lógica é condição de possibilidade da linguagem, ou seja, ela é transcendental.

No aforismo 5.61 ele declara:

A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites. Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não. Isso aparentemente pressuporia que excluimos certas possibilidades, o que não pode ser o caso, pois, do contrário, a lógica deveria ultrapassar os limites do mundo: como se pudesse observar esses limites também do outro lado. O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar (TLP).

Nesta citação, está explícito que os limites do mundo são os seus próprios limites e o que possa existir “além” deste é *logicamente* impossível, pois, é absolutamente nada, tomando por princípio o respeito aos limites, isto é, o que se pode pensar e dizer⁴⁶. É nesse sentido que se deve entender o que Wittgenstein afirmou no aforismo 6.13: “a lógica não é uma doutrina, mas um reflexo do mundo. A lógica é transcendental” (*idem*). Para

⁴⁶ Neste limite, por exemplo, o campo do fazer não é contemplado – este que se refere ao aspecto do *mostra-se* vivencial e que abordaremos mais à frente. Mas, se tomarmos o ponto de vista de uma “ética esclarecedora”, não doutrinária, este aspecto do *mostrar-se* ético será limitado.

Anscombe, esse caráter da transcendentalidade “não significa que as proposições da lógica afirmem verdades transcendentais; mas que elas, como todas as outras proposições, mostram alguma coisa que atravessa tudo o que é dizível e é, por sua vez, indizível” (1967, p.166); ou seja, é a *forma* de toda a experiência possível.

2.2.2 O ‘mostrar’ da ética

Para Wittgenstein, tanto a lógica (TLP, 4.121) quanto a ética não podem ser ditas, na medida em que apenas se *mostram*: “É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. (Ética e estética são uma só.)” (TLP 6.421). Entretanto, o mostrar-se da forma lógica difere do mostrar-se da ética: o primeiro se mostra no mundo através das proposições com *necessidade* lógica, como identificamos no item anterior: “(...) o que *se* exprime na linguagem *nós* não podemos exprimir por meio dela. A proposição *mostra* a forma lógica da realidade. Ela a exhibe” (TLP 4.121); enquanto, que o segundo, não trata do mundo como a lógica, mas confere o sentido no mundo às ações, visto que a vontade sempre é necessariamente boa ou má. No entanto, Wittgenstein denomina a lógica e a ética (6.421) de *transcendentais*⁴⁷: “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental” (TLP 6.13).

Em que consistiria o *mostrar* da ética no mundo? Conquanto, mesmo que a ética esteja relacionada à vivência no mundo, uma das vias do seu *mostrar* é, também, pela própria proposição, como a lógica. Mas, esse tipo de proposição sobre ética não seria considerado como sem-sentido, isto é, pseudoproposição, por intentar contra o limite da

⁴⁷ Por isso, é de fundamental importância abordar as diferenças e semelhanças entre o termo “transcendental” kantiano, utilizado como “condição de possibilidade de toda experiência possível”, e o termo “transcendental” da lógica wittgensteiniana, para penetrarmos na noção de “transcendental” de Wittgenstein, empregada em relação à ética.

dizibilidade? No item anterior, mencionamos que a condição básica sentido de uma proposição é a sua bipolaridade; do contrário, será considerada como pseudoproposição e assim nada diz. Porém, mesmo que esta não diga nada, ela *mostra* o que não se pode dela predicar, a saber, a sua verdade ou falsidade. Por isso, a ética não pode ser normativa ter a pretensão de validar seu conteúdo de forma enunciativa como a ciência. É neste sentido, também, que a ética não pode tornar-se lei e, assim, prescrever a moralidade, pois não é aí que está a garantia do seu sentido. Porém, vimos anteriormente que a lógica também não pode ser bipolar e, mesmo assim, mostra o sentido correto do *dizer*.

O que queremos salientar é que se, de um lado, as *pseudoproposições* nada podem *enunciar*; de outro lado, elas podem *clarificar e elucidar* fatos e, ao mesmo tempo, apontar para o que realmente tem “valor absoluto”, ao mostrar o que as palavras não alcançam. Do fato, elas ‘mostram’ que o “valor absoluto”, da vida e do mundo, não pode ser relativizado por um critério de verdade pautado meramente em prescrições⁴⁸. É nesse sentido que se tornam importantes os trabalhos de Hacker e os *New Wittgenstein*⁴⁹. Para eles, e também em Glock (*op.cit.*, p.40), as pseudoproposições podem ser consideradas como absurdos “iluminadores”, “esclarecedores” ou “elucidativos”; e, do fato, elas mostram algo ao apontar para uma “forma” de vida, um “modo” de se portar, e que só podem ser compreendidos na ‘primeira pessoa’, visto o conteúdo a que se referem ser de domínio da existência.

⁴⁸ Como exemplo, toma-se à própria obra de Wittgenstein. Ele mesmo reconheceu que seu livro era um “*ato ético*” e não deveria ser considerado “um manual teórico” (*Prefácio*, p.131) a ser seguido de forma fixa e imutável. Dessa forma, poderíamos dizer, que a obra é considerada como uma *iniciação ética*, onde, entre outros caminhos, ela seria um percurso a ser feito, “apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso” (*idem*); e no final, como a analogia da escada propõe, não deve ser entendida como uma regra ou teoria válida para todos, mas como uma *experiência* a ser experimentada, por quem estiver apto. Neste sentido, torna-se evidente o imperativo categórico wittgensteiniano, isto é, que a base da moralidade não está no aspecto universalizável e, sim, no aspecto da ‘primeira pessoa’.

⁴⁹ Denominação dada a filósofos como James Conant, Alice Crary, Cora Diamond, Hilary W. Putnam, que procuram fazer uma nova leitura do pensamento filosófico, como por exemplo, a leitura de que as proposições consideradas absurdas sejam “*absurdos elucidativos, esclarecedores ou iluminativos*”. Trabalho que foram reunidos em, CRARY, A. *The new Wittgenstein*. London/N.Y.: Routledge, 2001.

Outro aspecto deste *mostrar proposicional*, por exemplo, encontra-se no trabalho feito por Jeremy Wisnewski (2007) em seu livro, *Wittgenstein and ethical inquiry: a defense of ethics as clarification*. Como síntese, a essência de sua concepção da “*ética como investigação*”, não está fundada no intento de propor uma teoria ética e, sim, um apontamento para um novo “olhar” e, também, uma proposta de esclarecimento do verdadeiro lugar da moralidade ou normatividade em nossas vidas; além de contribuir para com a compreensão do mundo como um todo. Assim sendo, em Wisnewski, a investigação não teria como finalidade à construção de uma teoria ética acerca do *deve-ser* e, sim, estaria relacionada ao que poderíamos denominar de “*ética como clarificação*”⁵⁰.

Até o momento, identificou-se como se dá o mostrar ético pela linguagem, mas a sua verdadeira essência está na ação da própria vida vivida. Então, a outra via do *mostrar* da ética, está relacionada com a “*vivência ética que se faz ato*”, que se mostra na forma do exemplo qual deve ser, *ou não*, o modo correto de viver a vida, apontando para a visão correta do mundo como um todo.

Vimos, pelo *mostrar* da lógica, que ela é condição de sentido ao apontar para a dizibilidade que tem sentido, justamente, porque respeita as condições de dizibilidade. E no caso da ética? Para qual condição de possibilidade, ela aponta? O *mostrar* da ética aponta para a existência correta e, assim, ela é condição da moralidade humana, além de apontar para o *respeito* ao que se pode dizer (assim esse respeito refere-se aos dois lados do limite). Do fato, na garantia de nossa independência do mundo⁵¹ (TLP 6.373) a moralidade é condição do viver, sendo o sentido da própria ação. Por sua vez, os “critérios” do certo ou do errado, que são condicionantes do ato e exprimem o valor

⁵⁰ Maiores esclarecimentos sobre sua teoria serão retomados no último tópico deste trabalho.

⁵¹ E isso pressupõe a liberdade do ser humano, isto é, sou autônomo, na medida em que tenho “consciência da minha singularidade”. Detalhes sobre essa temática, a saber, do núcleo ético, abordar-se-á no último tópico deste trabalho.

absoluto da ação, são dados nas próprias ações e no modo de viver⁵² (os quais são os objetos mesmos de nossos juízos de valor e *dever-ser*). Do pressuposto, *mostram* o que deve ou não ser feito, mas a partir do próprio núcleo ético e das *experiências místicas* pessoais, e não de leis e normas prescritivas, como veremos no próximo capítulo.

Acima, mencionamos que a ética se *mostra* pela linguagem, mesmo que linguisticamente ela não tenha sentido. Também, dissemos que há um ‘*porém*’, a saber, que ela aponta para algo: o “mais alto”. Exemplo disso está no último aforismo do *Tractatus*: “Sobre aquilo de que não se pode falar, *deve-se*⁵³ calar” (TLP 7). Este aforismo expressa o próprio intento de ultrapassar os limites do dizível, neste sentido ele é um contra-senso filosófico; porém, ao mesmo tempo, ele deixa claro que a vivência ética, subentendida, não seria apenas mais um remédio a ser tomado para se alcançar a felicidade, mas algo que deve ser feito e vivenciado⁵⁴.

A partir do exposto, parece existir uma diferença entre a transcendentalidade da lógica e a transcendentalidade da ética, baseada principalmente no caráter do ‘*mostrar-se*’: a lógica *mostra-se*, afigurando a isomorfia estrutural entre a linguagem e o mundo; e a ética, por sua vez, *mostra-se*, pela forma de ‘*ver*’, ‘*ser*’ e ‘*viver*’ a vida corretamente, também pela própria linguagem.

⁵² No último tópico, abordaremos explicitamente como se dá a conexão da ética com o mundo e, do pressuposto, como a ética é essencial para a existência humana como o seu sentido, ou seja, a *condição* para os atos intentados no mundo.

⁵³ *Grifo nosso.*

⁵⁴ Esse aforismo, também, só vem adicionar a necessidade da existência de um núcleo ético de onde *deve* emanar o nosso modo de vida.

2.2.3 A ética é transcendental ou transcendente?

Outro aspecto que se faz necessário abordar, no intuito de um melhor esclarecimento e compreensão do que seja a transcendentalidade da ética wittgensteiniana, é analisar o termo “transcendental” confrontado ao termo “transcendente”; pois, foi o próprio Wittgenstein quem afirmou, nos apontamentos do *Diário filosófico*, que a ética era “transcendente” (30.7.16) e, logo em seguida, no *Tractatus*, que “a ética é transcendental” (TLP 6.421).

Então, a partir desse fato: o que significa para Wittgenstein que a ética seja transcendental? Parece existir um sentido ambíguo, no que diz respeito à ética, se ela é “transcendental” e se, também, ela é “transcendente”: transcendental, se a entendermos como condição de possibilidade do mundo; e *transcendente*, se tomarmos como princípio que ela não pertence ao mundo dos fatos e, assim, estando nos limites. Essa ambigüidade surge, no momento em que se considera que a ética não está no mundo, mas no limite (no sujeito volitivo); e ao mesmo tempo é a condição de possibilidade do mundo (transcendental). Nessa perspectiva, para elucidarmos o significado do termo “transcendental”, empregado por Wittgenstein, em relação à ética, precisamos perscrutar essa ambigüidade latente do termo e, do pressuposto, investigar se efetivamente ela se sustenta. E isso implica elucidar, como a ética poderia se constituir em condição de possibilidade do mundo, ou seja, como ela poderia constituir-se em algo “transcendente” e, mesmo assim, ser a condição de possibilidade do mundo.

Para entendermos o uso de “transcendental” no horizonte ético, é importante também reportarmo-nos à divisão de Stenius entre sujeito metafísico (ético) e sujeito empírico. Segundo esse autor, o sujeito metafísico procura vivenciar o limite do mundo sob a forma de valores e ele é um sujeito volitivo, pois vontade e ação no sujeito metafísico

são o mesmo; por outro lado, o sujeito empírico se refere ao mundo através de proposições. Além disso, é importante distinguir entre a *vontade* que se relaciona com os limites do mundo, e que tem como ‘sujeito’ o sujeito metafísico; e a *vontade* que se relaciona com os fatos intramundanos, e que tem como ‘sujeito’ sujeito empírico.

Neste ponto, é necessário esclarecer que a base para pensar esse duplo aspecto da vontade, em Wittgenstein, encontra-se na dupla dimensão a ser vivida e experimentada pelo homem no mundo dos fatos. Essa dupla dimensão da vontade está ancorada nas duas dimensões da vida humana: de um lado, o estado natural sensível e que “interessa somente à psicologia” (TLP 6.423), com o qual sempre está indo contra a sua capacidade como o de querer encontrar um nexos lógico e físico entre a vontade e o mundo (*idem*, 6.43)⁵⁵; e, de outro lado, o que independe deste estado factual e é restringido por nossas inclinações mundanas, pois como mencionou Wittgenstein, da “vontade que é portadora do ético, não se pode falar” (*ibidem*, 6.423).

Um aspecto que se ressalta e, também, demarca uma diferença crucial entre Kant e Wittgenstein é que este sujeito transcendental wittgensteiniano não é o sujeito transcendental⁵⁶ que representa kantiano; pois, como Wittgenstein mesmo afirmou: “O sujeito que pensa e representa não existe” (TLP 5.631). Quando Wittgenstein diz que este sujeito que pensa (*Denkende*) e representa (*Vorstellende*) não existe, ele se distancia dos métodos filosóficos como o de Kant, que tomam tal sujeito com seus atos e seus produtos como objeto privilegiado de investigação. Aliás, é neste ponto que as condições transcendentais da experiência são *a priori* e ‘*subjetivas*’ em Kant e não para Wittgenstein.

⁵⁵ Sobre este problema, relacionado à vontade de querer atentar contra o que está além das suas possibilidades, pode-se conferir quando Wittgenstein escreve em 5.7.16, a saber, “O mundo é independente da minha vontade. [6.373]. Mesmo, se acontecesse tudo o que desejamos isso seria, por assim dizer, uma graça do destino, pois não há nexos lógico algum entre vontade e mundo que tal garanta; e, mais uma vez, também não poderíamos querer o suposto nexos físico [6.374].

⁵⁶ Na *Crítica da razão pura*, Kant admite dois modos de representação: modo sensível e modo intelectual; porém ambos pautados na cognoscibilidade (*KrV* B XXVIII). Em Wittgenstein, este sujeito cognoscível que representa não existe.

Segundo Glock (1988, p.379), a vontade enquanto fenômeno faz parte dos episódios que constituem a vida mental de um indivíduo; por sua vez, a vontade enquanto portadora da ética é o inefável que reside no eu metafísico (p.379). Neste sentido, continua ele, a vontade metafísica não é a *coisa em si*, na qual o mundo seja apenas a sua manifestação; mas, a atitude do sujeito para com o mundo. Dessa forma, ela não pode alterar os fatos do mundo como o próprio Wittgenstein escreveu no *Diário filosófico*:

Se o bom ou o mau querer tem um efeito sobre o mundo, só pode ter sobre os limites do mundo, não sobre os fatos, sobre o que não é representado através da linguagem, mas pode somente ser mostrado na linguagem. (DF 5.7.16). Será a vontade uma tomada de posição face ao mundo?

A vontade deve referir-se sempre a uma representação. Não podemos, por exemplo, imaginar que realizamos um ato de vontade sem ter notado que o realizamos. (...) É claro que precisamos de um suporte no mundo para a vontade. A vontade é uma tomada de posição do sujeito perante o mundo (DF 4.11.16).

Partindo deste aspecto da vontade como sendo portadora do ético, a mutabilidade do limite externo do mundo é dada pela ética através da liberdade do sujeito metafísico (ético); o que, por sua vez, essa liberdade acarretará numa consciente aceitação completa, sem nenhuma reserva, de que no mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece; e, ainda, que o mundo é a totalidade dos fatos de onde não se pode inferir, logicamente, como serão nossas próprias ações futuras (GLOCK, 1988, p.379):

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há 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 (6.41). O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas (1.1).

É neste sentido, que Wittgenstein afirma em 11.6.16 que não podemos dirigir os acontecimentos do mundo com a nossa vontade:

(...) Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente. Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos (DF 11.6.16).

Pois, como sou completamente impotente frente ao mundo (*idem*), minha única escolha é: “apenas posso tornar-me independente do mundo – e assim em certo sentido dominá-lo – renunciando a qualquer influência sobre os acontecimentos” (*ibidem*)⁵⁷. Para “ganhar” a liberdade, o sujeito metafísico (ético) precisa se “libertar” do tempo, do temor da morte, dos acontecimentos do mundo e “ver” o mundo como um todo limitado (*sub specie aeterni*): “A intuição *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo, como totalidade limitada, é o sentimento místico” (TLP 6.45).

Entretanto, se se entende que a ética é "transcendental" porque é condição de possibilidade de sentido no mundo, o que se pode questionar é: como a ética pode se constituir como tal, dado que o sujeito ético não se relaciona com o mundo, senão com os limites do mundo⁵⁸.

⁵⁷ Essa parte que evidencia a minha impotência frente ao mundo e, ao mesmo tempo, evidencia a minha autonomia pela independência do mundo, será mais bem explicada e explicitada no último capítulo. Mas, para compreender o que Wittgenstein está querendo dizer, tem-se de ter em mente o ‘ piso sólido ’ onde ele estabeleceu a sua crítica, a saber, sobre o que se pode *dizer* e o que não se diz, mas *mostra-se*.

⁵⁸ Este, justamente, será o tema a ser explicitado na última parte deste trabalho, a saber, como se dá a conexão da ética com o mundo, no próprio mundo dos fatos.

Se a boa ou má volição altera o mundo só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem. Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo. O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz (TLP 6.43).

Destarte, o que caracteriza a dimensão da ética, em Wittgenstein, como mutável, é a vontade que se relaciona com os limites do mundo, pois é no expandir-se da vontade que os limites do mundo são alterados. O expandir-se da vontade, dá-se, também, através da contemplação do mundo *sub specie aeternitatis*; desse modo, possibilita a ética. Mesmo assim, não fica elucidado de que modo a ética é “transcendental”. Para tanto, agora vamos voltar à dubiedade que parece surgir quanto à ética ser “transcendental” e, ao mesmo tempo, “transcendente”.

Para Glock (*idem*, p. 143), a ética wittgensteiniana não é somente transcendental, ela possui as duas naturezas, e além de “transcendental”, ela é também “transcendente”. Como transcendental ela é condição de possibilidade do mundo, e enquanto “transcendente”, na condição de valor absoluto, essa vontade “não pode estar no mundo”; pois o mundo, em si mesmo, não pode ser bom nem mau, somente a vontade que age nele. Segundo Glock, Wittgenstein adota uma distinção kantiana entre a vontade boa e a vontade má, porém, diferentemente de Kant, Wittgenstein vai identificar o ato de ser bom, ao ser feliz; e o ato ser mau, ao de ser infeliz. E, dentro deste prisma “kantiano”, Glock afirma que, em Wittgenstein, as conseqüências de uma ação são eticamente irrelevantes, pois a punição ou a recompensa residem “na ação em si mesma” (TLP 6.422). Assim, dado que o mundo é circunscrito somente por fatos que, *em si*, não são nem bons e nem maus; da mesma forma, os valores também não podem estar no mundo alterando-os; por conseqüência, o que muda é o limite. Desejar, então, o bem ou o mal, não é algo que possa

alterar os fatos e, sim, “somente a atitude do sujeito para com o mundo”, ou seja, somente os limites do mundo (*idem*).

Na mesma linha que Glock, Stenius considera que a ética tractatiana é transcendente, no sentido de que não pertence ao campo *stricto* da linguagem descritiva. Do fato, existiria uma divisão de dois mundos, como em Kant: “transcendental” identificado como o *a priori* e condição de possibilidade do mundo, e “transcendente” identificado ao mundo da *vivência* e que não pode ser dito. Assim, ele afirma:

Wittgenstein admite em 6.522, “isto se *mostra*, é o místico” Assim, há de fato um domínio da ‘razão prática’, mas está além do que é expressável na linguagem (...) “É claro que a ética não pode ser expressa. A ética é transcendental...” – Eu penso que Wittgenstein teria pretendido dizer, antes, que a ética é *transcendente*⁵⁹ (1968, p.222).

Para Stenius, a ética teria como pano de fundo a perspectiva da vivência do mundo, ou seja, uma forma de experiência emocional que em alemão seria chamada de *Erlebnis* (vivência) em contraste à experiência fatural *Erfahrung* (*idem*, p. 223). Dessa forma, “transcendental” em Wittgenstein, referir-se-á às condições de possibilidade do que pode ser descrito na linguagem, conseqüentemente, às condições de possibilidade do mundo dos fatos e também às condições de possibilidade do sentido no mundo. De outro lado, “transcendente”, assim como em Kant, referir-se-á à ética bem como a Deus, e à imortalidade da alma, enquanto objetos de uso para a razão teórica. Na acepção de Luiz Henrique Lopes dos Santos, não devemos interpretar o aspecto transcendente da ética como estando em outro mundo, mas, apenas de que ela não se situa no mundo dos fatos (2003, p.111).

⁵⁹ *Grifo nosso.*

Em síntese, a partir do que abordamos, e levando em consideração os apontamentos datados no dia 30.7.16 no *Diário filosófico*, a saber: “essa característica não pode ser física, só pode ser uma característica metafísica, transcendente (...) *a ética é transcendente*” e, por outro lado, no *Tractatus* “*a ética é transcendental*”⁶⁰ (6.421); poder-se-ia entender que a ética pode ser tanto ‘transcendental’, quanto ‘transcendente’⁶¹. Mas o que está sendo considerado neste trabalho é que a ética não pertence ao mundo e não pode ser descrita na linguagem e conquanto ela é condição do mundo como a lógica. Mas, pelos apontamentos wittgensteinianos, ela deve ser considerada como “transcendental”, pois ela é o pressuposto básico da condição moral da existência humano, e por ela que se tem o sentido da ação.

⁶⁰ *Grifo nosso.*

⁶¹ Deixa-se claro, aqui, que neste trabalho o termo “transcendental” é o que melhor se encaixa à concepção wittgensteiniana, tanto que o mesmo está presente no *Tractatus*; pois Wittgenstein deixa claro que tanto a lógica, quanto a ética e a estética são transcendentais porque são condição constitutiva de sentido no mundo. E, quando se menciona que a ética pode ser interpretada como transcendente, parte-se das duas citações wittgensteinianas que foram mencionadas no corpo do texto. Porém, para que não se caia em equívocos, essa leitura tem que estar pautada na factualidade do mundo. Neste caso, a ética é vista como transcendente ao considerar tão somente a afirmação tractatiana: “O mundo resolve-se em fatos” (TLP 1.2). Do mencionado, como a ética não pode ser considerada como um fato, já que não pertence ao mundo factual, essa interpretação considera-a como “transcendente” aos fatos. Stenius, por exemplo, a partir disso separa o mundo em dois: o mundo dos valores e o mundo dos fatos. O mundo dos valores seria o mundo prático kantiano, e a forma como estes se apresentam no mundo é pela vivência; o mundo dos fatos, por sua vez, equivale ao teórico, ou seja, o que pode ser descrito e dito.

Porém, diferentemente do que pensava Stenius, os valores, além de se mostrarem no mundo pela *vivência*, eles também podem se *mostrar* na linguagem, pois, mesmo que sejam consideradas pseudoproposições e, assim, não tenham sentido, elas podem apontar para algo. Essa concepção do *mostrar* proposicionalmente é apresentada por Hacker (1972 e 2001), denominada de *absurdos esclarecedores*.

2.2.4 Ética e lógica: o “dever” lógico de viver no “dever” ético de ser

Outro elemento importante para a compreensão do aspecto do “transcendental” é analisar o vínculo entre lógica e ética no *Tractatus*. E nesse sentido, segundo Glock (*op.cit.*, p.22), a influência de Weininger é evidente, não em termos da produção intelectual, mas “no dever moral para consigo mesmo de lutar pelo gênio, pelo amor intelectual da verdade e da clareza”, ou seja, pela necessidade de ética e lógica serem uma só.

Sua principal obra foi *Sexo y Character* (1993), que foi também a única obra publicada em vida. A concepção de Weininger tem como base a análise da psicologia da sexualidade. Assim, a mulher e o homem são considerados apenas como tipos ideais, e cada indivíduo consiste em uma peculiar mistura de masculino e feminino. Como nos interessa apenas a relação entre lógica e ética, deixaremos de lado a base psicológica que tem como pano de fundo toda a discussão acerca da natureza humana em feminino e masculino. Em resumo, para ele, a mulher, enquanto tipo ideal, se encontra mergulhada na vida sexual, na dimensão da cópula e da multiplicação, nas relações como mulher e como mãe; portanto, ela não é outra coisa a não ser sexualidade.

Do pressuposto, para a mulher não existe diferença entre sensação e percepção, entre sentir e pensar. Como sua essência é a sexualidade, ela não possui memória, e justamente desse fato é que o mundo feminino é amoral (WEININGER, 1942, p.200). E qual seria o motivo dessa amoralidade? Esse fato está ligado à concepção de que a ética está ligada à lógica e, como a mulher não alcança esse nível reservado apenas aos homens, ela não sabe o que significa ser moral, pela sua incapacidade lógica de pensar⁶². Para ele,

⁶² O detalhe é que Weininger vai se pautar, justamente, no ‘mundo’ da mulher para explicar a deficiência do homem: “o homem que mente, gosta de cantos e poesias festivas, afasta-se da memória e se encontra com o mundo feminino” (*op.cit.*, p.194).

para ser moral é necessário ter memória e isso implica ter consciência dos valores da lógica e da ética, isto é, ter a capacidade de conceber a verdade (*idem*). Assim, só o homem pode mentir, porque ele tem consciência do que seria a verdade.

Do fato, enquanto a mulher se limita à esfera sexual; o homem, além de sexual, consegue distinguir a percepção da sensação, o sentir do pensar. Segundo Weininger, as experiências mentais do homem não são confusas, elas passam por um processo de esclarecimento, porque está pautado em um “mundo” ordenado; a mulher, por sua vez, como é pura sexualidade, não consegue chegar ao nível do pensar.

Já havíamos dito antes que a memória contínua significa o triunfo sobre o tempo, e precisamente isto demonstra que aquela é *condição psicológica* para compreender este. *Portanto, a memória contínua se apresenta como a expressão psicológica do princípio lógico da identidade*. Para a mulher absoluta, que não tem memória contínua, este princípio tampouco será um axioma de seu pensamento. Para a *mulher absoluta não existe o principium identitatis (nem o principium contradictionis, nem o de exclusi tertii)* (*op.cit.*, p.197).

Para Weininger, esse grau máximo a que só o homem pode chegar denomina-se “gênio”; que além de masculinidade, significa grau máximo de *clareza* e de *consciência contínua*⁶³. A total clareza de consciência caracteriza-se pela clara distinção entre o sentir e o pensar, e somente pode ser alcançada pelo gênio; o qual, por ser o grau de consciência mais elevada, caracteriza-se pela universalidade de seus conhecimentos. Assim sendo, o gênio possui a memória universal, isto é, ele possui lembrança universal de todas as suas experiências; já que, para Weininger, na memória, os acontecimentos são independentes do tempo. Sendo independente do tempo, a memória é atemporal e, do pressuposto, ela é o mesmo que a eternidade (*op.cit.*, p.177). A memória separa do tempo tudo o que interessa e

⁶³ É contínua, pois, para Weininger, o fundamento da lógica deve ser constante e princípio da verdade, justamente por não estar pautado no tempo que é demarcado por discontinuidades.

que tem valor para o indivíduo. Nesse sentido, o valor se caracteriza pela sua independência do tempo, ele é atemporal, eterno. Sendo assim, o gênio é aquele que busca o valor que é atemporal, eterno.

Da memória contínua, tal como se observa no homem, que é o *único na realidade que mente*, não pode derivar-se a *necessidade da verdade, a exigência da verdade, o fenômeno fundamental lógico-ético*, senão que se encontra unicamente com esta em estreita *dependência*. O que facilita a um homem colocar-se em correta relação com a idéia da verdade e, conseqüentemente, põe-no ao abrigo da mentira, tem de ser algo que seja independente do tempo, inalterável, e num novo momento apresenta o antigo fato como era anteriormente, para poder criar assim uma existência contínua. (*op.cit.*, p.200)

Segundo Weininger, a memória se relaciona com o valor, isto é, com a lógica e a ética, na medida em que pensar logicamente somente é possível pela memória, e a falta desta ocasiona a mentira: “Um ser que não compreende ou não conhece que ‘A e não A’ se auto-exclui, não encontrará dificuldades em mentir” (*op.cit.*, p.199). A memória é o campo no qual são possíveis os conceitos lógicos, pois estes são eternos, porém atemporais. Nesse contexto, a memória torna possíveis os princípios lógicos, entre eles, o princípio de identidade; princípio que faz com que o homem tenha consciência de unidade e consiga estabelecer a identidade dos acontecimentos. Por ela, o homem sente a necessidade de compreender-se, e para isso precisa estabelecer uma unidade entre suas experiências. E essa unidade, que se fundamenta na lógica e na ética, de acordo com Weininger, consiste em que ambas estão em busca, desejam a verdade e coincidem com o valor máximo da verdade.

Sendo a memória uma propriedade especial que não se deve confundir com os campos inferiores da vida psíquica, parecendo que é exclusiva do homem, não pode surpreender que esta se encontre em relação com aqueles fenômenos superiores, tais como os conceitos de valor e do tempo e a necessidade de imortalidade; e que faltam aos animais, o que somente permite ao homem que seja gênio. E se esta é uma qualidade limitada ao homem, essência profundamente humana, que encontra expressão em todas as qualidades especiais deste, deve esperar-se que também os fenômenos lógicos e éticos, devem faltar aos animais. (*op.cit.*, p.200)

A verdade deve ser considerada como o valor desejado pela lógica e pela ética. Se o homem não fundamenta logicamente os seus pensamentos, ele sente-se envergonhado e em dívida com a lógica; por conseqüência, em dívida com o *dever-ser*. Assim, a verdade está fundamentada na capacidade lógica de ser e compreender a vida, e na capacidade ética de viver de acordo com este núcleo que possibilita a responsabilidade pelos próprios atos, o que torna possível o arrependimento e a culpa; a memória, portanto, consiste num fenômeno lógico-ético. Assim, a função do homem, enquanto ser diferente dos animais, ou seja, enquanto ser lógico é de encontrar a verdade, que nada mais é do que a expressão máxima da moralidade e da lógica.

O homem lógico é o homem moral, pois o dever lógico e o dever moral não são diferentes, eles coincidem na busca da verdade. A verdade é um valor eterno independente da temporalidade e se caracteriza como um valor simultaneamente lógico e ético. Nessa perspectiva, a ética, assim como a lógica, é atemporal, eterna, não depende da causalidade. A escolha ética do homem, entre o bem ou mal, ocorre fora do domínio da temporalidade e da causalidade (*op.cit.*, p.210). É aí que ele encontrará a sua liberdade: “Nas *leis normativas* da lógica se encontram a demonstração *de que o pensamento do homem é livre e pode alcançar seu objeto*” (*idem*). Aqui, retomamos a idéia que expressamos anteriormente, a saber, de que o aforismo 7 do *Tractatus* pressupõe um dever ético pelo *respeito* à ‘norma’ do dizer corretamente por proposições; pois, em ética, o que realmente

tem valor, no sentido absoluto, não é o sinal enquanto mero sinal, mas no sentido para o qual o mesmo aponta. Neste *respeito*, tenho a *experiência mística* de viver feliz, que aqui se fundamenta não no mero dever de observar a regra, mas do fato de que, ao *viver de tal forma*, reconheço minha liberdade que se encontra na unidade lógico-ética, deste *dever-ser*: “E o homem somente chega a ser tal quando for completamente lógico, e não o será tal até que seja em tudo e por tudo lógico”⁶⁴ (*op.cit.*, p.210).

Como sua base ética é fundamentalmente kantiana, ela não pode se fundada em bases empíricas e psicológicas; o seu “*bem*” é de base lógico-ética e consiste: no *dever para consigo mesmo* (*op.cit.*, p.211). Assim, na união da lógica e da ética tem-se o valor máximo da verdade contrapondo-se, de um lado, aos erros, e de outro lado, às mentiras. Dessa forma, segundo Weininger, a única ética possível, consiste na verdade, na pureza, na fidelidade e na busca da clareza lógica pela sinceridade diante de si mesmo.

Lógica e ética são fundamentalmente o mesmo. Ambas nada mais são do que dever para consigo mesmo. Elas celebram sua união pelo serviço mais elevado da verdade, que é obscurecida em um caso pelo erro, e no outro, pela inverdade. Toda ética é possível apenas pelas leis da lógica, e a lógica é nada mais do que o lado ético da lei. Não apenas virtude, mas também intuição; não apenas santidade, mas também sabedoria são os deveres e tarefas da humanidade. Através da união delas, sozinhas, vem a perfeição. (*idem*)

⁶⁴ Weininger deixa claro que sua ética é totalmente kantiana: “Al referirme a la ética puedo hacerlo brevemente en tanto que esta investigación se basa enteramente sobre los fundamentos de la *filosofía moral kantiana*, e incluso, como se ha visto, las últimas deducciones y postulados lógicos han sido conducidos siguiendo cierta analogía con aquéllos. La parte más profunda del individuo, el ser inteligible, es precisamente aquél que no depende de la causalidad y elige libremente el bien o el mal; esto se manifiesta de igual modo, a través de la conciencia de la culpa, por el *arrepentimiento*. Nadie ha podido aún explicar de otra forma estos hechos, y nadie se deja convencer de que hubiera debido realizar este o aquel acto” (*op.cit.*, p.210). Porém, a discordância deste em relação a Kant, nas palavras do próprio Weininger, é que: “La existencia del sujeto encuentra su expresión severa e indudable en la lógica y no es necesario, como hace Kant, considerar al ser inteligente como una simple *posibilidad* lógica del pensamiento, capaz por sí sola de transformar más tarde en certeza la ley moral” (*idem*). E para completar a sua concepção, na qual Wittgenstein se aproximaria diferentemente de Kant, ele afirma: “*Fichte*, tenía razón cuando creía ver igualmente en la lógica pura una prueba de la existencia del Yo, en tanto que el Yo coincide con el ser inteligible” (*idem*).

Wittgenstein também está preocupado com o dever para consigo mesmo, e o entende, assim como Weininger, como um dever lógico e um dever ético conectados um ao outro; conforme podemos observar na carta de Wittgenstein a Russell escrita provavelmente no Natal de 1913:

E fico esperando que as coisas entrem em erupção de uma vez por todas, para que eu possa me transformar numa pessoa diferente. Hoje não posso escrever sobre lógica para você. Talvez você julgue essas reflexões sobre mim mesmo um desperdício de tempo – mas como posso ser lógico antes de ser um ser humano! De *longe* a coisa mais importante é acertar contas comigo mesmo!

Segundo Philip Shields (1993, p.11), na esteira do que mencionamos no item anterior, o *dever lógico* e o *dever ético* podem ser observados no aforismo 7 do *Tractatus*. Por um lado, o “*dever*” é um dever lógico que nos obriga, pela regra do sentido proposicional, a não falar sobre o que não pode ser dito, isto é, obriga-nos a manter silêncio nesses casos. Por outro lado, o “*dever*” é um dever ético, no sentido de que não devemos falar sobre o que não podemos falar, pois não diz respeito à realidade, aos fatos; nesse sentido, devemos nos calar sobre a ética, sobre a lógica, a estética, etc. Sendo assim, a unidade entre o dever lógico e o dever ético consiste no *respeitar* o sentido do dizer, pois, ao mesmo tempo, se está respeitando o sentido da vida a partir do mesmo fato. Portanto, no mesmo ‘*ato*’ de silenciar, *respeito*: a lógica, naquilo que pode ser dito com sentido, e ao contrário devo me falar; a ética, naquilo que não pode ser dito, mas se mostra e se vivencia. Do pressuposto, no silêncio celebra-se o valor máximo da verdade, da pureza e da clareza da existência da vida na união do seu todo.

Ainda segundo Shields, no *Tractatus*, o “dever” nunca diz alguma coisa acerca do mundo. Ambos, o dever lógico e o dever ético, são “transcendentais”. Wittgenstein trata a lógica e a ética de maneira similar com a suposição de que o mundo é composto inteiramente de fatos, os quais são acidentais, independentes do “eu”, porém sob a perspectiva de que o “não acidental”, a lógica e a ética são ‘a’ condição de possibilidade do sentido dos mesmos. Essa unidade entre o dever lógico e o dever ético não ocorre no mundo, mas fora do mundo – na dimensão do sujeito metafísico.

De acordo com Rudolf Haller (1990, p.100), a idéia de unidade entre a lógica e a ética em Weininger aponta para possível ligação que possa ocorrer entre a ‘teoria da sexualidade’ de Weininger e a filosofia do *Tractatus* de Wittgenstein. No *Tractatus*, o elo entre a lógica e a ética pode ser encontrado na distinção entre dizer e mostrar: somente proposições que afiguram “estados de coisas”, na realidade, são proposições significativas, dizem algo acerca da realidade; em contraposição, as proposições da lógica e da ética têm como característica comum que não podem ser expressas na linguagem, mas *devem* apenas ser mostradas. A unidade entre lógica, ética e estética consiste em que todas elas “são transcendentais”.

Como expressa Chauviré, é assim que tanto a ética como a estética, e a própria lógica, que antes eram tidas como disciplinas *normativas*, isto é, faziam prescrições das propriedades dos objetos, em Wittgenstein, todas elas são destituídas de seus estatutos de: enquanto lógica, descrever os objetos como o verdadeiro; enquanto ética, descrever os objetos como o bem; e, enquanto estética, descrever os objetos como o belo (1991, p.50). Agora seus enunciados são meros contra-sensos e não podem mais dizer o que diziam, apenas mostrar algo que não dizem. Continua ela, a ética não enuncia as propriedades de um objeto, mas reflete meu querer ou minha decisão de dar tal forma à minha vida (*idem*).

Para Chauviré, a ética e a estética têm, ambas, a mesma finalidade, a saber, conferir o sentido à existência. Sentido que está relacionado às decisões e aos atos que devemos tomar perante a vida e o mundo; e do pressuposto, lingüisticamente falando, seus enunciados têm apenas o estatuto de pseudoproposições, ou seja, que nada dizem do que pretendem dizer, mas mostram alguma coisa que não é o que supostamente dizem (*ibidem*). E, mais! Adota-se aqui a posição de que as duas são consideradas transcendentais porque ambas imprimem uma unidade à totalidade do mundo, no rigor do dizer e na volição do mundo através de uma intuição e visão correta do mundo e da vida na sua totalidade, ambos limitados. Assim, os transcendentais lógico, ético e estético, por não comporem o mundo dos fatos, estão fora do mundo, todavia, estão no limite, e neste aspecto condicionam o mundo.

Essa idéia de unidade dos seus transcendentais - a lógica, a ética e a estética -, é evidente, em Wittgenstein, quando se tomam os seus apontamentos no *Diário filosófico*⁶⁵. E, ao contrário do que principalmente os filósofos positivistas pretendem, não somente a lógica é fundamental para a compreensão das proposições tractatianas no seu todo, mas também a ética e a estética: todas com a mesma função de imprimir uma vida correta e feliz, no respeito aos limites. Em 2.9.16 Wittgenstein escreve:

O Eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano ou a alma humana com as propriedades psicológicas, mas o sujeito metafísico, o limite (não uma parte) do mundo. O corpo humano, porém, é o *meu* corpo em particular, é uma parte do mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc., etc. Quem tal percebe não quererá conceder ao seu corpo ou ao corpo humano um lugar privilegiado no mundo. Considerará ingenuamente os homens e os animais como coisas semelhantes e correspondentes (DF 2.9.16).

⁶⁵ Logo no início do segundo capítulo, já abordamos que unidade dos transcendentais, em Wittgenstein, vai de encontro ao sentido em que os escolásticos entendiam pelo termo “transcendental”.

A partir da citação, fica claro que o mundo não se resume aos fatos e às coisas que o compõem; pois, além do que está dado e existe no mundo, independentemente de mim, existe também o Eu independente do mundo e que é o pressuposto da sua existência⁶⁶ – juntamente a ele, *os predicados do bom, mau e belo* – como Wittgenstein mesmo o afirma em 2.8.16: “Tal como o sujeito não é parte do mundo, mas um pressuposto da sua existência, assim são o bom e o mau predicados do sujeito⁶⁷, não propriedades do mundo” (DF). E, como estes podem ser *a priori* se não podem mostrar as propriedades estruturais do mundo, como a lógica? Como vimos, a lógica condiciona o mundo porque mostra as estruturas necessárias e isomorfas da linguagem e do mundo, enquanto que a ética e a estética condicionam o nosso agir e, assim, o nosso ver correto no mundo, o que posso e o que não posso. Além disso, dá-nos o mais importante: o sentimento místico do mundo como totalidade limitada propiciado pela intuição do mundo *sub specie aeterni* (TLP 6.45).

Para Paul Audi (1999), este é o centro da compreensão da ética tractatiana. Para ele, a vida e o modo de viver são tais, porque os limites do mundo são traçados pela maneira em que o “sujeito metafísico” manifesta-se incessantemente a si através da afetividade e sentimento, ou seja, na sua felicidade ou sua infelicidade do existir (1999, p.112). Isso se torna evidente, quando se retoma a afirmação de Wittgenstein em 1931: “O trabalho em filosofia é antes de tudo, como um trabalho do arquiteto, um trabalho sobre si mesmo” (CV, p.33).

Portanto, é a partir desse sujeito metafísico, portador da ética, que o mundo está condicionado. Ele nos faz crescer ou minguar (TLP 6.43), no trabalho do próprio microcosmo (TLP 5.63), ou seja, na transformação do ‘meu’ mundo, da minha concepção

⁶⁶ Assim, no pressuposto da independência do Eu frente ao mundo, está à liberdade da vontade em querer: ser boa ou ser má. Tema que abordaremos na última parte.

⁶⁷ Quando Wittgenstein fala do sujeito bom ou mau (dependendo da ação intentada do mesmo), ele está se referindo sobre o único sujeito livre que existe, ou seja, o sujeito volitivo que é portador da ética (TLP 6.423).

e, conseqüentemente, do modo que devemos viver e, ainda, de como devemos ver as coisas para que possamos ser felizes. E, além disso, segundo Audi, tanto a ética quanto a estética são condições de possibilidade na medida em que o acesso à felicidade não é jamais o fato de um simples arranjo de representações, mas um trabalho íntimo de um “querer” na permanente resolução do “problema da vida” (TLP 6.521).

A ética não pertence ao mundo dos fatos, porque ela está além deste. Ela está no limite da vida como um todo, isto é, está no ‘mundo’ que é acrescido ou diminuído, por ela e para ela, através do sujeito volitivo, o único modo de doação de si, da instauração e da modificação das fronteiras do mundo. Destarte, ela se manifestaria da forma em que nós, viventes e “sujeitos do querer”, dispomos dela. E, nesse ínterim, como afirma Bouveresse, esse agir ético da vida limitada dá-se pelo “agir bem e nada dizer” (1973, p.75).

A vida correta não está fundamentada no ato de seguir normas⁶⁸, e sim, na experiência da felicidade na contemplação do mundo de forma eterna atemporal, no desprendimento do tempo e das coisas factuais – a por isso, em ética não se pode dizer. Isto, porque a vida como um todo não tem nada a ver com a existência de um eu factual, residente no mundo dos fatos e já constituído como um conjunto de estado de coisas; ao contrário, ela o transcende e condiciona-o pelo limite, pela totalidade – condicionamento dado na limitação do desejar e agir.

É tendo em vista a importância dos “transcendentais” (lógica, ética e estética) para a visão correta do mundo, que se deve ler o que Wittgenstein escreveu no *Prefácio do Tractatus* (2001, p.131): “O livro pretende, pois, traçar os limites para o pensar”; mas, para traçar tais limites, “deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, pensar o que não pode ser pensado)” (*idem*).

⁶⁸ Pois a norma não pode descrever o absoluto. A norma, enquanto válida para todos, deve estar pautada em critérios objetivos. Dessa forma, esses critérios seriam meramente fatos e, assim, envoltos apenas por valores *relativos* e não *absolutos*. E são em experiências, “*par excellence*”, do absoluto que a ética tem sua razão de ser.

2.2.5 O aspecto transcendental da ética em Cuter

A partir de tudo o que já foi exposto até o momento, passa-se a esboçar, sucintamente, uma leitura da ética wittgensteiniana, com a qual não concordamos e procuramos superar com este trabalho. Esta leitura toma por base uma visão muito estreita do que seja o sujeito metafísico, que é o portador da ética. Para os adeptos a tal leitura, o sujeito metafísico tem um papel bem restrito no campo ético: ele é praticamente ‘passivo’ diante do mundo e não tem muito a fazer, a não ser aceitar o fato do mundo como ele é; amparam-se na afirmação wittgensteiniana de que: o “mundo é independente” de nós (TLP 6.373). Porém esse tipo de interpretação é um erro. E um dos motivos pelo qual ocorre esse tipo de interpretação, no que se refere à “passividade” do sujeito ético perante o mundo, é o não entendimento ou a não percepção de que a ética não pode ser analisada *stricto sensu* pela perspectiva lógica das proposições. Fato concretizado por João Vergílio Cuter, em seu artigo *A Ética do Tractatus* (2003).

No artigo mencionado, o autor atenta para o fato de que tanto a ética quanto a estética, por serem transcendentais, são indizíveis; e, por sê-lo, são fundamento daquilo que transcendem, e de algum modo, ambas devem estar envolvidas nas condições de possibilidade do sentido, que na sua concepção, dar-se-ão exclusivamente no papel do sujeito transcendental em projetar nomes sobre os objetos (2003). Segundo a sua compreensão, a intencionalidade do sujeito transcendental não pode mais direcionar-se para o “compreender”, mas, para um novo “uso”, a saber, o *ver* “aquilo que sempre esteve pressuposto na compreensão lingüística” (2003). Assim sendo, ele “deve parar de projetar para *projetar-se* no espaço lógico” (2003) e, então, contemplar a estrutura fechada, que não

comporta mais invenções e nem acréscimos de qualquer tipo no espaço lógico: “É esse o espetáculo que o sujeito transcendental tem diante de si e pode, se quiser, contemplar” (2003). Nesse aspecto, onde ficaria a felicidade? E, ainda, se o que Cuter afirmou em seu artigo, a saber, que o que pode ser possibilidade do mundo já está no espaço lógico, e se este “já está fechado e não comporta invenções, nem acréscimos de qualquer tipo”, como explicar a afirmação wittgensteiniana do aforismo 6.43 do *Tractatus*: “o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo (...) deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo”. Como adequar o pressuposto cuteriano de uma intencionalidade transcendental, reduzida exclusivamente ao papel de contemplar o que está fixo linguisticamente, se se leva em consideração o aforismo 6.43 do *Tractatus* de Wittgenstein?

No que diz respeito à felicidade, Cuter responde no seu artigo desta forma:

É exatamente na contemplação dessa ordem eterna subjacente ao exercício da linguagem que Wittgenstein via a única via possível conducente a uma *felicidade*⁶⁹ digna do nome, vale dizer, a um bem que esteja essencialmente ligado à nossa vontade de possuí-lo, e não dependa das combinações incertas, pois contingentes, de que o mundo é composto. (Cuter, 2003, p.55).

Segundo o nosso entendimento, em Wittgenstein, a dimensão da felicidade ultrapassa a mera contemplação da “ordem eterna subjacente ao exercício da linguagem”, como menciona Cuter. Essa é apenas uma das facetas da transcendentalidade ética. Ela não está somente relacionada à lógica, mas, à própria vida vivida, ou seja, à vida prática.

⁶⁹ *Grifo nosso.*

Segundo Hans-Johan Glock, “a felicidade é alcançada pela renúncia do medo e também à esperança” (1988, p.256); e continua: “A maneira de escapar ao caráter temporal da existência humana é contentar-se com o mundo tal como ele é, além do controle da vontade humana” (*idem*). Aqui, ele menciona outro aspecto relacionado à ética. Além de *respeitar* os limites do dizer, isto é, os limites da estrutura fixa do mundo (e que a lógica mostra pela sua condição de transcendentalidade, na contemplação do espaço lógico e ao mesmo tempo); temos de respeitar, também, a “finalidade da existência”, enquanto seres viventes; do pressuposto, ao cumpri-la, atingimos a felicidade referida: “viver no presente” e “em consonância com o mundo”. Nesse sentido, o ato de viver é de suma importância para que se atinja o estado de felicidade e, também, como um modo de perceber como é que a ética se dá e se mostra no mundo. A ação vivida, além de indicar o modo correto de viver e agir, mostra também a própria mudança da pessoa, como indica o fato apontado por Bouveresse (1973, p.139s): “o Mays relata a surpresa de Mrs. Eccles, quando descobriu um Wittgenstein que não o lembrava em nada o jovem homem rico, e aparentemente, um pouco esnobe que ele teria conhecido antes da guerra”. Assim, a nossa vida, na própria ação, transforma-se no modo de exprimir a ética.

Um aspecto importante que se deve ressaltar, ainda, é o sentido mais amplo pelo qual se tornam os conceitos de felicidade e ética wittgensteiniana, fato que Chauviré exprimiu muito bem: “a ética se engana ao acreditar dizer a essência do bem: ela não enuncia as propriedades de um objeto, mas reflete meu querer ou minha decisão de dar tal forma à minha vida” (1991, p.50); ou seja, o sentido ético e o estético têm o seu ponto nevrálgico quando se constituem na condição da existência no mundo (e que por serem de caráter absoluto e individual não podem ser enunciados proposicionalmente) condicionando nossas ações. Nessa perspectiva, então, o *estatuto* das proposições éticas e

estéticas tornam-se pseudoproposições, por mostrarem alguma coisa que não é do campo do dizível, mas que vivenciamos.

A esse respeito, Zeljko Loparic em seu livro *Sobre a responsabilidade* ao expor a natureza da ética em Wittgenstein, também enfatiza que mesmo não nos sendo permitido dizê-la não devemos inibir a nossa tendência de ir contra os limites da linguagem (2003, p.92); ao contrário, mesmo que nos seja negado o acesso à essência da ética por meio da linguagem, essa tendência *aponta para algo* que não podemos e nem devemos desconsiderar. Para enfatizar esse aspecto ele cita Wittgenstein: “Eu só posso dizer: eu não ridicularizo essa tendência no homem, eu me descubro diante dela”⁷⁰; ele compara essa situação à da religião: “a essência da religião” nada tem a ver com o fato de eu falar, de expor teorias e, sim, a atuação no âmbito da existência humana. Segundo Zeljko, “podemos falar e até atuar eticamente, mas tão-somente em primeira pessoa” (*op. cit.*, p. 92), pois nesse campo não se pode nada “constatar e nada ensinar”, restando-me apenas expor-me como pessoa que sou e dar o meu testemunho. Assim, tanto Bouveresse quanto Zeljko trazem à tona fatos que significarão a vida vivida, no seu aspecto existencial, e o impacto que isso tem para com a transformação do modo de ‘ver’ e ‘viver’ corretos. O que ambos mencionam somente vem dar respaldo ao que objetivamos ressaltar, a saber, não devemos ficar “engaiolados” na linguagem científica se quisermos compreender a verdadeira dimensão da transcendentalidade ética. Quem se restringe a esse modo restrito de ver vê o mundo de forma “não tão clara”. Pois ambos os discursos, tanto o lógico quanto o vivencial, fazem-se necessários para se possa ter uma visão ampla e correta da vida e do mundo enquanto totalidade, na qual se fundam.

⁷⁰ Essa mesma consideração que, em Wittgenstein, pode ser percebida quando ele fala sobre a religião e o que podemos, ou não, falar sobre ela. Esse aspecto, que se fundamenta na importância da experiência vivencial como algo significante, pode ser conferido em seu livro “*Conversas sobre estética, psicologia e crença religiosa*”, nas pp. 89-115.

Portanto, o que podemos concluir até o momento é que o aspecto transcendental da ética wittgensteiniana ultrapassa a mera projeção de nomes a objetos. E é neste aspecto que está o objeto de análise e que ao qual nos propomos explicitar nesta parte do trabalho. Queremos mostrar que a transcendentalidade, em Wittgenstein, tem de ser vista sob o prisma daquilo que ele evidenciou no dia 1.8.16 nos *Diários*: “unicamente a partir da *consciência da singularidade da minha vida* brota religião – a ciência – e a arte” – a estes acrescentamos a ética, visto no aforismo 6.421 do *Tractatus* Wittgenstein afirmar que a “Ética e estética são uma só”.

3 A ÉTICA NO MUNDO

Como vimos até o momento, a ética não pode ser um “estado de coisas” subsistente e, assim, ela não pode ser fato. Conseqüentemente, se ela não pode fazer parte do mundo, ela deve estar fora do mundo, mas, no limite. Destarte, não podem existir enunciados de ética, pois, “as proposições não podem exprimir nada de mais alto” (TLP 6.42). De outro lado, vimos que a linguagem e o mundo, da mesma forma, também estão limitados ao que podem descrever: “mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados” (TLP 6.52). Do exposto, o que cabe à ética?

No tópico anterior, analisou-se a noção de transcendental e chegou-se à conclusão de que a ética é assim denominada porque condiciona o mundo ao dar sentido à existência humana. Assim, o âmbito da ética, para Wittgenstein, não é o da teoria com seu discurso veritativo, mas do sentido da existência. Com isso, não nos está sendo negada a ética e nem a mesma está sendo condenada ao aniquilamento; já que podemos falar eticamente e, também, atuar eticamente. Porém, diferentemente de Kant, a ética wittgensteiniana somente pode ser experimentada na ‘primeira pessoa’ e, por isso, ela não pode ser teorizada (ensinada), isto é, não pode ser universalizada: “eu só posso expor-me como pessoa que sou e dar meu testemunho” (CE).

Vimos desde o início que ambos os filósofos, Kant e Wittgenstein, tomaram como ponto de partida de suas críticas aquilo que podemos conhecer (Kant) ou que podemos dizer com sentido (Wittgenstein). Portanto, os dois impõem limitações ao conhecimento, cada um na sua forma específica. Ao impor esses limites, como falar de ética? Qual seu

estatuto? Se não me é permitido conhecê-la nem dizê-la, o que lhe resta? Pode um mundo sem ética existir? Essas e outras questões que poderiam ser aqui elencadas perpassam pelo viés da limitação da linguagem. Destarte, o que intentamos defender é que o estatuto da ética não deve ser *stricto sensu* de domínio do conhecimento teórico, visto a sua essência ser do âmbito do indizível. Dessa forma, ela refere-se à nossa atitude perante a existência, ou melhor, ela está relacionada àquilo que transcende a realidade factual e não pode ser atingida pela determinabilidade da realidade objetiva.

Ao abordar o aspecto transcendental da ética wittgensteiniana, na medida do possível, far-se-á um aporte ao campo conceitual kantiano, na busca de possíveis aproximações, visto existir um pano de fundo kantiano em Wittgenstein, evidenciado em certos aspectos, como por exemplo, na conexão da ética com o mundo. E, neste aspecto, mais uma vez deixamos claro que o intuito desta aproximação não é o de esboçar um quadro comparativo ou um confronto conceitual entre os dois filósofos. O aporte que fazemos em Kant tem a finalidade de enriquecer o nosso olhar, no intuito de obtermos uma maior compreensão possível acerca do aspecto da ética wittgensteiniana, a saber, que a ética é condição de sentido no mundo, mesmo não fazendo parte dele. Dessa forma, ela contribui efetivamente para com uma vida correta do homem no mundo, mesmo que suas proposições sejam consideradas *sem-sentido*. Destarte, o que faremos nesta última parte do trabalho é esclarecer, principalmente, a partir do *Diário filosófico* (1986), como a ética é condição do mundo, ou seja, como ela está conectada com o mundo e de que forma ela é condição de sentido para o homem. Para tal, esse último capítulo terá a seguinte estrutura: na primeira parte, esboçar-se-ão os aspectos pelos quais podemos mostrar a natureza da ética; na segunda parte, analisar-se-ão os pressupostos básicos para a existência da ética, ao qual estamos denominando de ‘núcleo ético’; e, na terceira e última parte, através de

alguns exemplos e ‘modos de vida’, mostrar-se-á como a ética se relaciona com o mundo, sendo condição de sentido neste, mesmo não pertencendo à estrutura factual do mundo.

3.1 A NATUREZA DA ÉTICA

Em Wittgenstein, a ética pode ser dimensionada em dois sentidos: o *relativo* e o *absoluto*. No sentido relativo, o ‘bom’ é visto a partir de uma escala ou medida que é previamente fixada, e, neste contexto podemos derivar daí o critério de valor. Segundo Rudolf Haller, partindo do pressuposto de que o valor é relativo, não há ética, pois aí se toma como esquema uma espécie de escala de avaliação, com a ajuda da qual se avalia ou até mesmo se dá um conceito aos “estados de coisas” (*Sachverhalte*); porém, como estes “estados de coisas” ou ações tomadas, são avaliadas conforme a finalidade pressuposta para o objeto ou a ação, ora avaliada; os predicados de valor a serem concedidos, nesses casos, são concedidos com referência à relação entre meios e fins, e não podem ser equiparados aos valores absolutos (1991, p.46). Nesse sentido, também é possível transformar as nossas avaliações valorativas, em enunciados sobre fatos, como os exemplos citados por Wittgenstein em *Conferência sobre Ética*. Dentre esses, menciona-se, aqui, os que descrevem no jogador de futebol, ou no estudante, apenas o seu rendimento efetivo: “ele corre mais rápido do que a maioria dos jogadores da sua equipe”, “ele faz mais gols do que os outros” ou, no caso do estudante: “ele responde corretamente a todas as perguntas formuladas”, assim por diante (*idem*). Então, tomando a *escala* como critério de avaliação, os enunciados serão verdadeiros se o que se diz, é o caso; e, falsos, ao contrário, quando o que se diz não for o caso.

Em resumo, pode-se dizer que quando se enuncia um juízo de valor, no *sentido relativo*, sempre se estará apontando para algo que é contingente no mundo; em contrapartida, no *sentido absoluto*, por se tratar da esfera do ético, ele refere-se ao que ultrapassa a realidade contingencial e, assim, não se podem enunciar juízos que tenham sentido. Eles estão relacionados, como ressalta Loparic (2003, p.92), às expressões que Wittgenstein menciona em *Conferência sobre ética* às quais nos “sentimos tentados” a descrever, tais como “bem absoluto”, “valor absoluto” e “segurança absoluta”. Ao fazer isso, nas palavras de Wittgenstein: “Eu estou querendo ir além do mundo, exatamente como no caso em que verbalizo o meu espanto diante da existência do mundo” (CE, p.224). Neste caso, todos os interesses surgem da mesma vontade, a saber, a de *transcender* o mundo e os limites da linguagem objetiva. Por conseguinte, em contraste ao sentido relativo; no sentido absoluto, a ética, “na medida em que surge do desejo de dizer algo sobre o último sentido da vida, o bem absoluto, o valor absoluto, não pode ser ciência” (*idem*).

Conquanto, dentro da concepção tractatiana, o homem nasce em um mundo dado, pronto e externo a ele; o qual, por sua vez, está estruturado por um sistema lingüístico lógico, aonde o que é ilógico não tem lugar. Este mundo, que nada mais é do que a totalidade dos fatos (TLP 1.1), e determinado pela subsistência de “estados de coisas” (TLP 2), tudo o que está aí, independente de nós. Entretanto, quando nos deparamos com essa realidade, não aceitamos ser apenas coisas entre outras coisas, que se resumem a fatos e, por sua vez, determinarão o que é o mundo. Essa existência prévia, anterior a mim, dá-me um sentimento de uma dependência à “vontade estranha”, alheia; a essa vontade, Wittgenstein chamou Deus:

Crer num Deus significa compreender a questão do sentido da vida. Crer num Deus significa perceber que ainda nem tudo está decidido com os fatos do mundo. Crer em Deus significa perceber que a vida tem um sentido. O mundo está-me *dado*, isto é a minha vontade dirige-se ao mundo inteiramente a partir de fora como a algo já pronto. (...) Daí que tenhamos o sentimento de estar dependentes de uma vontade alheia. *Seja como for, somos*, em todo o caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar Deus àquilo de que somos dependentes. Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independente da nossa vontade (DF 8.7.16).

Nesse ínterim, segundo a concepção wittgensteiniana, para ser feliz não devo desejar a realização de coisas e interferir nos “estados de coisas” que independem de mim, isto é, no mundo dos fatos. A ética está em saber ser feliz; e para ser feliz, “devo estar em consonância com o mundo” (*idem*). Assim, ser feliz, não está mais na dependência do bem ou do mal, como as éticas dos outros filósofos, mas no ‘ver o mundo corretamente’ e no *respeitar* os limites do viver e do dizer; logo, não “dar vida ao que não tem vida”. Medo, angústia, morte, são estados de desequilíbrio e somente passam a ter significado quando deixamos de viver a vida corretamente; quando passamos a viver uma vida desejan-te, factual e no tempo: eis o problema da vida. Para viver corretamente e, assim, ser feliz temos de aceitar o nosso ‘modo ser’ e viver sempre no presente, não no tempo: “Só é feliz quem não vive no tempo, mas no presente” (*ibidem*) – e, vivendo assim, para Wittgenstein, o meu mundo irá “crescer como um todo” e a “rigor tornar um outro mundo” (TLP 6.43).

Este sentimento do mundo, limitado à dimensão do dizer e do mostrar, imprime a necessidade de nos reconhecermos no mundo e sabermos que não podemos interferir nos fatos, porque tudo o que acontece é o caso; e os fatos são todos indiferentes à nossa vontade em querer interferir neles e modificá-los. Ao mesmo tempo, é reconhecer que o isomorfismo da figuração, fundamentada na igualdade de estruturas entre o mundo e a linguagem, limita tudo aquilo que podemos pensar e dizer. Sentir o mundo limitadamente é

saber que o desejo de transgredir as barreiras da linguagem e da figuração, do único mundo-linguagem possível, está também limitado (segundo Wittgenstein, uma “tendência natural do espírito humano”⁷¹). Vencer esta tendência significa a aceitação dos limites da razão, daquilo que pode ser pensado e dito; e este é precisamente o trabalho que deve ser realizado pelo sujeito metafísico.

É pela vontade ética que devo mudar os limites do mundo, para onde direciono o meu “desejo”; já que desejar significa arremeter-se contra os limites da linguagem, na pretensão de significar o que não tem sentido. Para vencer essa tendência, de ultrapassar os limites da linguagem, o sujeito metafísico deve mudar sua vontade; tal mudança será um confronto entre a vontade estranha a nós (Deus) e a nossa vontade. O resultado desse confronto, ou seja, a mudança produzida desse confronto resulta naquilo que poderíamos chamar de “núcleo ético”. Assim, aceitando os limites do pensável-dizível, a batalha contra a tendência de ultrapassagem dos mesmos estará ganha.

No que se refere à linguagem, isto significa silenciar, isto é, não falar sobre o que não pode ser dito com sentido. Neste caso, o sentido está na intuição *sub specie aeterni*, no sentimento do absoluto, o sentido da vida. Assim sendo, o sentido do mundo e da vida está fora do discurso, porém imbuído de uma atitude frente ao mundo, que nos conduz ao silêncio das palavras e, automaticamente, deixa-nos absorver no sentimento da completude da vida, na essência do nosso modo de ser. Isso significa que não devo deixar-me conduzir pelas paixões⁷², e perante os fatos do mundo procurar manter um isolamento o mais completo possível: “só é feliz a vida que pode renunciar à comodidade do mundo. Para ela, as comodidades do mundo são apenas graças do destino” (*ibidem*, 13.8.16). Assim,

⁷¹ A expressão “tendência do espírito humano” aparece no final da *Conferência sobre a ética*, traduzida para o português por Darlei DALL’AGNOL em *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3 ed., Florianópolis:UFSC; São Leopoldo: UNISINOS, 2005, pp.215-224.

⁷² Fato que se dá também na ética kantiana.

repetindo, só se pode ser feliz quando se vive no presente e em harmonia com o mundo. E estar em concordância com o mundo significa que devo respeitar os limites de que este se acerca: de um lado, ao mundo resumido a fatos contingenciais, do qual faço parte: “O corpo humano, porém, é o meu corpo em particular, é uma parte do mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc.” (*ibidem*, 2.9.16); e, de outro lado, ao que ultrapassa a mera factualidade e é permeada pelo sujeito metafísico, que é o portador da ética, e não se deixa levar pela nossa contingencialidade. É neste aspecto que a analogia do olho ao seu campo de visão tem o seu fundamento: estou situado no mundo, como meu olho no seu campo visual, isto é, o fundamento do existir humano está no limite e não faz parte deste; porque o “*quê*” do mundo e da vida não pode ser percebido como uma coisa entre todas as coisas, que fazem parte deste. Dessa forma, o sentido não pode se restringir ao que o mundo é, isto é, enquanto ser humano, não se pode “desejar” uma identificação às coisas do mundo e, assim, resumir-se restritamente a este.

Como resultado da vida vivida corretamente, a vida será uma vida feliz e boa, por conseqüência, a minha consciência tranqüila e feliz; ao contrário, a vida infeliz será o sintoma da vida que é falsa e má, pois este modo de viver põe em conflito o ato da própria existência, fruto do desajuste da consciência do viver correto, e no respeitar os limites do ‘agir’ e do ‘dizer’. Nesses termos, o problema central da ética está relacionado à vida que deve ser vivida, ou seja, à forma de viver que está, intrinsecamente, relacionada à felicidade como uma necessidade a ser alcançada para a solução do próprio problema. E esta felicidade não pode ser vista como o fruto do *conseqüencialismo*, isto é, de que esta seja um prêmio como recompensa de um bom ato praticado, o que, ao contrário, acarretaria uma punição, resultando na infelicidade do indivíduo. Este tipo de sistema, baseado em recompensa e em punição, segundo Wittgenstein, afetaria nossas motivações e nos tiraria da nossa harmonia da vida, enquanto totalidade limitada, com o mundo:

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

Na citação acima, se de um lado podemos perceber o que é comum entre Wittgenstein e Kant, a saber, a concordância dos dois quanto ao princípio que deve comandar a nossa ação como sendo algo bom em si mesmo, isto é, os dois são anti-conseqüencialistas; ao mesmo tempo, também é nítido o ponto de discordância entre ambos, isto é, Wittgenstein impõe uma crítica às teorias práticas do dever e às teorias éticas prescritivas que atentam para a possibilidade do ensino da vida virtuosa, ou seja, o repasse de uma ‘teoria’ acerca do agir. A sua crítica tem como pressuposto a impossibilidade de utilizarmos dos mecanismos da ciência e, do fato, querermos normatizar o absoluto, utilizando-nos dos instrumentais lingüísticos⁷³ que compete somente à ciência, a única que pode dizer algo com sentido no mundo dos fatos. A ética é superior aos fatos e está relacionada ao sentido da vida; por isso, conceitos comuns às éticas anteriores, como o bom e o mau, são abandonados restando apenas a felicidade, conseqüência do nada dizer sobre o sentido do mundo e da vida.

Outra menção que apresentamos e que ajuda a ressaltar o aspecto da ética como condição da vida do homem é o que se pode obter da leitura de Jeremy Wisniewski (2007), em seu livro *Wittgenstein and ethical inquiry: a defense of ethics as clarification*. Sua

⁷³ Mais uma vez, salienta-se que aquilo com que se ocupam a ética, a estética e a religião não é rejeitado por Wittgenstein; o que é negado é apenas o uso filosófico proposicional dos mesmos.

contribuição para a filosofia moral, segundo Darlei Dall’Agnol⁷⁴, está em ser um apontamento para um maior esclarecimento e compreensão acerca do lugar da moralidade ou normatividade em nossas vidas, além de contribuir para a compreensão do mundo como um todo. Do pressuposto, a investigação em Wisniewski não teria como fim a construção de uma teoria ética acerca do *dever ser* e, sim, uma proposta que podemos denominar de “*ética como clarificação*”. O importante desse tipo de investigação é o fato de que a proposta não visa ao âmbito do veritativo proposicional, portanto, do ‘dizer’ com sentido; mas o âmbito do que se ‘*mostra*’. Assim, uma investigação ética, no sentido wisniewskiano, pode nos mostrar como nós podemos viver melhor como, por exemplo, ao nos mostrar como podemos alcançar uma paz de espírito mental, quando da eliminação de pseudoproblemas (DALL’AGNOL, 2008).

Nesta primeira parte do último capítulo, explicitamos o que seria a natureza ética. Falta-nos, agora, por meio de alguns pontos básicos, mostrar como a ética se relaciona com o mundo sendo condição de sentido deste. Porém, antes de abordarmos estes pontos, faz-se necessário responder a uma pergunta: se existe uma ética no campo conceitual wittgensteiniano e se, como vimos, a sua natureza é a de ser condição do sentido da vida, então, ela estaria amparada em quais pressupostos? Eis o objetivo desta segunda parte, a saber, expor aquilo que é o ‘núcleo ético’ da concepção wittgensteiniana. Como já temos afirmado, na medida do possível estaremos aproximando a concepção wittgensteiniana ao campo conceitual kantiano, sem o intuito de aprofundar ou expor detalhes conceituais, apenas esclarecer possíveis aproximações; pois acreditamos existir em certos aspectos um pano de fundo kantiano em Wittgenstein.

⁷⁴ In. DALL’AGNOL, D. *Wittgenstein and ethical inquiry: a defense of ethics as clarification*. *Notre Dame Philosophical Reviews*, v. 1, 2008. Texto que pode ser conferido pelo endereço seguinte eletrônico: <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=13203>.

3.2 A ÉTICA E SEUS PRESSUPOSTOS BÁSICOS

Na parte anterior, analisamos que a natureza ética deve estar assentada na concepção do valor absoluto. Contudo, o objetivo deste último tópico da dissertação seja o de expor como a ética está conectada ao mundo e, assim, ter claras as especificidades do aspecto “transcendental” da ética wittgensteiniana. Entretanto, antes de explicitarmos as formas pelas quais a ética é condição da existência humana, faz-se necessário expor quais são os fundamentos básicos da ética em Wittgenstein, os quais, devido à aproximação a Kant, serão divididos em: autonomia da vontade, fato da consciência moral e questão dos postulados.

3.2.1 Autonomia da vontade

Em Kant, vimos que as coisas ou são fenômenos ou são noumenos e, dentre todos, o ser humano é o que participa dos dois aspectos ao mesmo tempo. Enquanto ser finito, o homem participa do mundo dos fenômenos e percebe-se capaz de imiscuir seus atos na série causal que conduz os objetos da sensibilidade como um amontoado de engrenagens justapostas umas às outras. Cada uma tem o seu movimento condicionado por aquela que a motiva, uma e outra, estranha a ela mesma, condicionando as ações as quais deverão realizar necessariamente, por estar de maneira irreversivelmente subordinada a tal cadeia. Neste sentido, ele está preso às conexões causais determinantes e mecânicas da natureza, da qual seu corpo também faz parte.

Do mesmo modo que o ser humano faz parte do mundo fenomênico, ele carrega consigo a outra parte que lhe dá autonomia e a oportunidade de se desvencilhar da prisão da série dos fenômenos condicionados. Esta inteligibilidade, inerente à natureza racional humana, é a única capaz de se libertar da receptividade da sensibilidade e, a partir daí, passa a ser a autora de ações que são puramente guiadas por leis, que provêm única e exclusivamente de si mesma. Por este aspecto, elas são denominadas de leis da liberdade, pois são leis provenientes de uma “determinação inteligível” (*KrV*, p. 471). É este o aspecto que lhe dá a autonomia e as rédeas do seu caminhar: ser o portador de uma faculdade que representa suas próprias leis e, sem a qual, ele seria meramente um *prisioneiro da condicionabilidade do mundo fenomenal*. Ao desligar-se dos fenômenos, quando da sua identificação com o noumeno, ele é capaz de conceber uma causalidade da ordem do inteligível, uma causalidade que tem por determinação a própria razão, não subordinada ao tempo; já que o tempo predomina sobre os fenômenos. Neste ínterim, a sua liberdade consiste na causalidade inteligível que influencia o mundo dos objetos sensíveis; e a sua ação apenas pode ser considerada livre na medida em que é condicionada, “fora da série dos fenômenos” (*idem*, p. 474), sendo independente de todo e qualquer móbil sensível. Assim, qualquer que seja o móbil, ele estará já determinado pelas leis naturais que regem os fenômenos – o que macularia a possibilidade de o homem iniciar, neste mundo, uma série autônoma conforme os ditames da razão pura⁷⁵. Portanto, é da diferenciação entre os dois aspectos pelos quais o homem é e age no mundo, ou seja, entre aparência fenomênica e coisa em si noumênica, que se é permitido pensar o homem como

⁷⁵ Esse trecho refere-se ao seguinte anseio de Kant: “[...] temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por uma outra causa anterior, segundo leis necessárias, isto é, uma espontaneidade absoluta das causas, espontaneidade capaz de dar início por si a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza [...], uma liberdade transcendental, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas” (*KrV* B472-3).

sendo livre, como participante do mundo inteligível, e conjuntamente ser submetido às leis da necessidade natural. Por estar inserido no mundo dos fenômenos, mas sem ser determinado por elas. A partir desta dupla perspectiva que abarca a vida do homem, a saber, viver a vida condicionada pelas leis fenomênicas e, ao mesmo tempo, viver independentemente desta na prática da sua liberdade racional, fica fácil entender o papel que a vontade tem dentro do sistema kantiano.

Na primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao situar a condição da vontade humana, Kant a compara a uma encruzilhada (FMC, BA 14): de um lado estaria seu princípio formal, isto é, a lei formulada pela razão; de outro lado, a matéria do agir, o *objeto* que impulsiona a ação. Logo, a encruzilhada em que se encontra a vontade reflete o estado do homem no seu todo: de um lado, prima-se pela autonomia, na determinação autolegislatante da vontade; e, do outro, busca-se a conciliação entre a sua contraparte sensível de ação *por interesse*⁷⁶ com a sua contraparte inteligível, transcendental-livre, que exige a ação *por dever*. A necessidade de uma ação por respeito à lei é o que simboliza o dever, pois tal ação se dará não por inclinação, mas por um respeito que só é direcionado à lei imanente da razão. Por sua vez, a autonomia representa a capacidade de autolegislação humana, isto é, é ela quem dá a lei e obedece a ela. Somente neste sentido ele é livre, pois somente obedece à lei que é imposta pela sua própria razão e, assim, revela o mais alto valor do ser humano, na capacidade que este tem de ser tanto soberano de si como súdito. Portanto, este é o princípio supremo da moralidade para Kant (FMC BA 87ss) e se encontra respaldado na liberdade transcendental.

Neste intuito, podemos distinguir a vontade em: aquela que é *santa* e, por isso concorda necessariamente com as leis da autonomia, nunca se desviando das motivações estabelecidas e tendo em vista uma ação perfeitamente moral; e aquela que *não é*

⁷⁶ O que dá a conotação de agir perante uma determinação estranha a si e à sua lei.

absolutamente boa, não gozando da mesma reputação da primeira e, portanto, dependente do princípio de autonomia que se insinua à vontade em suas máximas, traduzindo-se como uma relação de obrigação a ser seguida (FMC, p.84).

O princípio que é proveniente da razão permite que o agir racionalmente seja algo querido por todos os seres humanos que almejam a construção de uma comunidade na qual os fins mais nobres imperarão; sendo que, segundo Rohden, o racional é o que todos os seres humanos podem querer (ROHDEN, 1981, p.46)⁷⁷. É por esta vontade livre que todo ente dotado de razão, como o homem, distingue-se dos outros entes naturais, como os animais, que agem somente conforme as leis dadas naturalmente e não como o homem segundo leis representadas.

Segundo Höffe, às vezes entendemos o termo “vontade” num sentido mais amplo, e neste sentido “vontade” estaria relacionada a “todo impulso de origem interna como diferente de uma coerção externa” (HÖFFE, 1986, p 188). Então, neste sentido, todo ente natural teria uma vontade, na medida em que segue seus próprios impulsos e necessidades. Porém, segundo ele, Kant entende a vontade de modo mais estrito, pois “em entes naturais os impulsos são uma coerção interna e, estes, no máximo, têm uma vontade no sentido metafórico” (*idem*, p 189). Assim, a vontade kantiana designa a capacidade de não extinguir “os impulsos naturais” e sim distanciar-se deles e de suspendê-los como fundamento determinante último (*ibidem*).

Partindo deste princípio, o que denominaríamos de “desejo” seria a ação de seguir os ditames que são inerentes à sua natureza específica. Portanto, do pressuposto, seria uma

⁷⁷ Segundo Höffe (1986), o conceito de liberdade transcendental formado na *Crítica da razão pura*, a independência de toda a natureza, revela-se agora na ética kantiana como a liberdade prática (moral), como a autodeterminação. Assim a vontade, livre de toda a causalidade e determinação estranha, dá a si mesma sua própria lei. Contudo, para chegar a esse princípio supremo, Kant afirma que é necessário que o homem não determine a sua vontade por nenhum interesse (FMC, BA 72ss). Para Kant, a vontade estaria vinculada, na razão, à ação.

“vontade da natureza” e não uma vontade própria, que se autodetermina e é autônoma – somente uma ação pela capacidade de agir de acordo com leis representadas por si mesmo funda uma vontade própria.

Assim, como fez na razão teórica, Kant separa a distinção entre o sensível e o inteligível, ao tratar da razão prática. Ele faz uma distinção entre uma vontade que é dependente de fundamentos determinantes sensíveis e uma vontade que é independente deles dos mesmos. Enquanto a razão, condicionada empiricamente, recebe uma parte de sua determinação de fora dos impulsos e necessidades, hábitos e paixões; a razão prática, por sua vez, é independente de todas as condições empíricas e cuida totalmente de si mesma. Portanto, o homem em sua natureza sensível e procedência histórico-social é, ao mesmo tempo, determinado por dois aspectos em seu agir moral: pela *vontade heterônoma* que é dependente da constituição (individual, social e genérica) do sujeito, de suas inclinações, de seus instintos e interesses, nostalgias e esperanças, bem como daquilo que o mundo natural e social possam lhe oferecer; e pela *vontade autônoma*, que é independente da causalidade e das determinações que são condicionantes da vontade heterônoma, dando a si a sua própria lei. Nesse contexto, a autonomia em seu aspecto negativo significa a independência dos fundamentos materiais determinantes, e em seu aspecto positivo a autodeterminação ou legislação própria (*KpV*, pp.111ss).

A partir desta fundamentação do princípio da moralidade na autonomia da vontade, a racionalidade e a responsabilidade, pela práxis, têm vigor novo. O agir moralmente e responsável não está mais determinado pelo poder dos instintos e paixões, dos sentimentos de simpatia ou antipatia, dos hábitos hodiernos dominantes, e muito menos de quem procura constantemente os melhores meios para os objetivos previamente dados; estes, nestes estados de ação, agem de modo simplesmente racional. O agir responsável, no sentido moral da racionalidade, está naquele que segue os princípios oriundos da vontade

autônoma, não da vontade heterônoma. Assim, não é necessário que o homem negue sua natureza de ente necessitado, nem a sua dimensão existencial histórica e social para que seja moral e, por esta prática, seja feliz na busca do sumo bem. É por isso que, segundo Höffe (1986), a moral tem para o homem um significado de imperativo: “ela é uma interpelação categórica⁷⁸, de cuja observância nenhum homem pode estar para sempre seguro de si”.

A moralidade enquanto autonomia de vida, neste íterim, não está relacionada à negação da vida sensível e, sim, significa não admitir como determinante último da vida estas necessidades fenomenais e dependências que possamos ter do mundo físico. A autonomia vai além deste mero ser histórico-social necessitado e carente; ela reside no encontro com o seu verdadeiro *si-mesmo*, seu ser moral, enfim, sua razão prática pura. O sentido da ética de máximas reside, precisamente, em que ela não refere o princípio moral diretamente a ações individuais, nem mesmo a regras de ações, mas, a maduros e comprovados *‘princípios de vida’*, porém sem deixar a confirmação dos princípios aos meros cuidados de considerações técnicas e pragmáticas.

Partindo deste pressuposto, heteronomamente não me está negado a ter inclinações naturais nas ações morais. Mas devo autonomamente agir por dever, mesmo onde a inclinação natural ou o socialmente habitual já não o convidam para tal: posso ajudar e ser *honesto* e *solícito* aos amigos, mas essa ação só será heterônoma quando estas máximas ficarem restritas a esses, não levando em consideração às necessidades de todos os outros que não pertençam a este círculo amistoso.

Em Wittgenstein, não temos uma lei prescrita por uma razão prática pura que, fundamentada na liberdade da razão transcendental (razão santa), imponha normas à

⁷⁸ Essa interpelação categórica é o que em Wittgenstein irá ser denominado de sentimento do absoluto.

vontade não muito boa do homem no mundo fenomênico, porque o ponto de partida deste é o pensamento enquanto discurso e não propriamente o sujeito cognoscente. Poder-se-ia dizer que, como em Kant, Wittgenstein parte de uma dupla dimensão a ser vivida e experimentada, ao mesmo tempo, pelo homem no mundo dos fatos: a vontade, motor do nosso agir, reflete essa natureza dúbia⁷⁹ ao se subdividir, de um lado, naquela que representa o estado natural, sensível, “interessa somente à psicologia” (TLP 6.423) e sempre está indo contra a sua capacidade, como, por exemplo, querer sempre encontrar um nexos lógico e físico entre a vontade e o mundo (*idem*, 6.43)⁸⁰; de outro lado, por aquela que independe deste estado factual e das restrições de nossas inclinações mundanas, pois, como Wittgenstein salientou, “esta vontade que é portadora do ético, não se pode falar” (*ibidem*, 6.423). Porém, diferentemente de Kant, esta vontade que Wittgenstein denomina de “transcendental” não tem o caráter prescritivo nem o caráter *sintético a priori*. No entanto, pela exigência implícita do respeito à vida, respeitar os limites do dizer sobre o moralmente correto faz com que o mundo do homem cresça e, por conseqüência, impacte a práxis deste no mundo.

Mesmo que ela não trate do mundo, estando assim limitada, ela não deixa de ser condição de sentido no mundo, pois ao respeitar os seus limites, ela contribui com o crescimento ou diminuição do mundo como um todo, propiciando na sua contraparte um “*acréscimo ou decréscimo de um sentido*” (DF 5.7.16). Assim, em Wittgenstein, o fundamento da transcendentalidade da ética não estaria na imposição de leis da vontade

⁷⁹ Obviamente que, ao se mencionar aqui a dubiedade não se parte do princípio de que exista na concepção wittgensteiniana, um homem dividido, porém, um homem que tem uma vida total, mas limitada em suas dimensões no ser e viver como um todo no mundo.

⁸⁰ Sobre este problema da vontade em querer atentar contra o que está além das suas possibilidades, pode-se conferir quando Wittgenstein escreve em 5.7.16, a saber, “O mundo é independente da minha vontade”. [6.373]. “Mesmo se acontecesse tudo o que desejamos, isso seria, por assim dizer, uma graça do destino, pois não há nexos lógico algum entre vontade e mundo que tal garanta; e, mais uma vez, também não poderíamos querer o suposto nexos físico”. [6.374]

prática pura à vontade fenomenal como motivação desta a agir, mas no respeitar os campos dimensionais da vida como um todo. Respeito que se dá a partir do sentimento do mundo como totalidade limitada que está pela intuição de mundo *sub specie aeterni* (TLP 6.45).

É neste sentido que ele diz em 5.7.16: “Se o bom ou o mau querer tem um efeito sobre o mundo, só pode ter sobre os limites do mundo, não sobre os fatos, sobre o que não é representado através da linguagem, mas pode somente ser mostrado na linguagem” (DF) [Cf. 6.43]; pois, como já dissemos antes, a ética não entra no mundo pela norma, como em Kant, mas pela alteração do sujeito que está nos limites. Por sua vez, a partir do crescimento causado por este sentimento de respeito ao que está limitado, a sua ação no mundo também é alterada como reflexo de sua nova conduta. E como esta experiência não é determinada por regras nem por leis, pois não fazem parte do mundo, elas estão presentes no mundo no modo de encará-lo, de vivê-lo, de experimentá-lo.

Outros aspectos entre os quais poderíamos fazer uma aproximação é entre a vontade boa kantiana, como determinadora de leis morais, e o que Wittgenstein nos seus diários denominou de “*consciência da singularidade da minha vida*” (DF 1.8.16). Assim, se existe uma consciência, automaticamente tem de existir um princípio que ampare e esteja por detrás de nossas ações, e acreditamos ser este o núcleo que é a base e o fundamento do nosso modo correto de ver e viver o mundo como um todo⁸¹.

⁸¹ Sobre este tópico, veremos mais detalhes adiante quando estivermos abordando os aspectos da concepção ética de Wittgenstein e como se dá conexão com o mundo.

3.2.2 O fato da consciência moral

Kant precisava fazer uma ponte que ligasse os princípios formais à condição sensível humana, isto é, explicar como esta parte sensível e condicionada pode deixar-se convencer pela lei formal que se lhe impõe obediência pelo *dever* e, com isso, provar que sua moralidade é efetivamente existente no mundo. Entretanto, para que tal objetivo ocorra, é necessário criar uma ponte que ligue a nossa parte livre transcendental, que nos dá a lei pura, à nossa parte condicionada pela natureza. E essa ponte que precisa ter uma base objetiva sólida, para ter o status de universal, Kant vai denominar de “*factum da razão*”.

A doutrina do “*factum da razão*” deve confirmar que a ética kantiana não é nenhuma teoria distante e alheia ao mundo, fruto apenas da imaginação ou de um dever-ser que não se consegue perceber objetivamente, mas, pelo contrário, essa razão determinadora dos princípios morais é um fato efetivo no mundo. Por essa designação ele não estaria se referindo à lei da moralidade, mas à consciência da lei moral (*KpV*, pp.106s). Kant considera a consciência da lei moral como um fato, como algo efetivo, não produto de simulacros. Para fundamentá-la, diz ele, precisa-se analisar o juízo que os homens proferem sobre a conformidade legal de suas ações. O fato da razão deve, portanto, pautar-se em determinados juízos e, em verdade, naqueles juízos em que nós, independentemente de uma inclinação que posso concorrer a esta, expressamos a ação moralmente correta.

O fato da razão está ligado à “consciência moral”, e ao mesmo tempo se identifica com a liberdade da vontade, pois consciência da lei e liberdade fazem-se uma e mesma coisa. Essa consciência da liberdade, como consciência do dever, já está presente na razão de todos os seres humanos, quando esta os eleva a um reino onde a lei causal da natureza não alcança a determinação de suas ações, mas estão sob a legalidade de uma perspectiva

inteligível. Esta, para a qual somos transportados, quando tomamos posse da lei moral dada pela razão ao determinar as ações, não ficando presos à determinação fenomênica do mundo físico, mas legislando e executando nossas ações com base em uma legislação superior, uma legislação inteligível, um exercício livre da vontade (*KpV*, p. 68).

Tomando esse pressuposto essencial da teoria kantiana, acerca do papel da razão como fundamentadora de todo o campo conceitual da moralidade, e se voltarmos para Wittgenstein e para o que ele afirma nos seus apontamentos, podemos perceber algumas características comuns. Uma delas, como se apontou anteriormente, está relacionada à dualidade em que nós nos encontramos, perante a vontade, na sua relação dialética com o mundo. A outra, comparando-a ao “*factum da razão*”, está relacionada ao que Wittgenstein deixa entender em suas anotações, a saber, de que o homem, e todo homem, tem uma consciência pela qual se distingue dos outros entes do mundo. Entre os dias 1 e 2.08.16, Wittgenstein afirma que essa consciência (que é uma exigência do fato de sermos entes diferentes dos outros no mundo dos fatos) é este centro pelo qual emana a ética dentro do seu campo conceitual. Assim, como temos em Kant o “*factum da razão*” que fundamenta a sua moralidade, analogicamente, esta “consciência da singularidade” não seria este princípio pelo qual o ser humano objetivamente encontraria a base da sua ação correta? A resposta é sim, se nos atemos especificamente ao núcleo ético – esse ponto vai ficar mais claro, quando abordarmos a temática da ética e sua conexão com o mundo, isto é, como a ética pode ser condição do mundo como a lógica.

O que estamos tentando mostrar é que tanto Kant quanto Wittgenstein⁸² condicionam o agir correto no mundo fenomênico não a partir de condicionamentos

⁸² Obviamente que Kant viu nesta razão o princípio da determinação universal da lei. Já em Wittgenstein, como não podemos prescrever uma forma de agir, esta não é e não pode ser universalizada, mas, por conseguinte, ela pode ser mostrada como uma forma a ser seguida, para a finalidade da existência humana: ser e viver feliz. Portanto, esta não tem o estatuto de lei racional, com bases científicas como em Kant, e, sim, um modo de viver bem e feliz, no respeito aos limites.

empíricos, mas através da consciência de algo que lhe é estranho, superior e o ultrapassa. Faz-se importante esclarecer que, quando comparamos o “*factum da razão*” de Kant com fato da exigência da “*consciência de nossa singularidade*” wittgensteiniana, não estamos querendo dizer que Wittgenstein tinha o mesmo propósito que Kant. Diferentemente de Wittgenstein, Kant precisou evidenciar o “*factum da razão*” no mundo, para responder a questões do tipo: como algo *a priori* pode ser aplicado como “dever” às situações de entes “racionais” finitos?⁸³; e, principalmente, por que esse dever é universal? ⁸⁴Neste sentido, Wittgenstein não prescreve leis. O único imperativo que teríamos nele é “*Vive feliz!*”, no entanto, um imperativo que deve estar na própria ação de respeito à vida e ao mundo como um todo, e não fundamentado na razão.

No que diz respeito ao aspecto da universalidade, está claro a sua não existência pela lei, em Wittgenstein, pois a ética não pode pretender tornar-se teoria e obter o caráter prescritivo, como em Kant; porém, esse “núcleo ético” wittgensteiniano em muito se aproxima desta noção kantiana, salvo, é claro, o que já foi excetuado acima, já que enquanto ser humano devemos tomar consciência de nossa singularidade e preservarmos a vida. O papel do fato da razão em Kant é o da vontade na sua dupla dimensão, como já abordamos anteriormente: o negativo pelo tornar-se independente de causas, inclinações, sentimentos e desejos fenomenais e impondo à vontade pessoal o imperativo objetivo frente às máximas subjetivas como dever pelo dever; e o positivo pela efetivação da liberdade da razão como autônoma e autolegisladora. Se nos centrarmos no que

⁸³ Fato que é evidenciado no conceito de imperativo categórico, que é uma lei formal.

⁸⁴ Isto é, partindo dos mandamentos do imperativo categórico, tenho de pressupor a “natureza” humana na máxima de minha ação.

Wittgenstein afirmou em suas anotações do dia 30.7.16⁸⁵, do seu *Diário Filosófico*, parece não existir a possibilidade de uma aproximação a Kant.

Entretanto, o que Wittgenstein está rejeitando de Kant, quando aplicamos o “tu deves” é apenas o aspecto da universalização e da objetivação da lei, ou seja, sua teorização, pois como em seu campo conceitual a lei moral é um não-fato do mundo, não podemos prescrever valores de forma proposicional. No entanto, o que queremos evidenciar é que existe uma consciência, em Wittgenstein, identificada com a própria vida e esta no mundo é condição deste, ou melhor, como condição do ser humano que vive no mundo e não apenas como parte deste. Isto fica evidente quando se leva em consideração o que Wittgenstein afirmou no seu *Diário Filosófico*:

“(...) para a existência da ética deve ser equivalente se, no mundo, há ou não matéria viva. E é claro que um mundo em que só há matéria morta não é, *em si*, nem bom nem mau; portanto, o mundo dos seres vivos também não pode ser, *em si*, nem bom nem mau.” (*idem*, 2.8.16).

O que podemos perceber na afirmação de Wittgenstein é que, enquanto parte do mundo, o ser humano é igual aos outros seres demarcados pela contingencialidade da vida. Porém, a ética faz parte do sujeito, e este “não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo” (TLP 5.632). Para ser fato, a ética teria de pertencer ao mundo, mas, como “o mundo não é, *em si*, nem bom nem mau”; e, da mesma forma, os seres vivos que fazem parte deste também não podem sê-lo, a ética entra no mundo pelo sujeito metafísico, que está nos limites e é por ele que “sobrevêm o bem e o mal” (DF 2.8.16). Nesse ínterim, se não compreendêssemos o que Wittgenstein quis dizer ao afirmar que não somos nem bom

⁸⁵ Refiro-me, aqui, à seguinte afirmação: “O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: e daí, se eu não fizer?”. A citação completa pode ser conferida na p.108 deste trabalho.

nem mau, *em si*, o objetivo desta parte do trabalho não teria razão de ser. Do pressuposto, pergunta-se: como fica a consciência que mencionamos anteriormente e qual o seu papel, já que enquanto ser vivo não pode ser, *em si*, nem bom nem mau? Aqui, o primeiro erro a ser cometido é o fato de se levar em consideração que o ser humano, para Wittgenstein, tem o mesmo estatuto que os animais e todos os outros seres vivos; e, além disso, por consequência, se também se considerar a vida humana apenas no sentido restrito dessa, isto é, enquanto princípio vital físico no qual caracterizamos todos os seres vivos da natureza. A esses ele se contrapõe, nas mesmas anotações do seu *Diário* no dia 2.9.16, quando afirma: “considerará *ingenuamente*⁸⁶ os homens e os animais como coisas semelhantes e correspondentes”.

A partir dessas anotações, fica claro que a vida que ele identifica à “*consciência de nossa singularidade*” (DF 2.8.16), é a vida da qual brota a existência da própria ética, ou seja, esta consciência é o núcleo do nosso modo de ser moral. É a partir dela que temos a possibilidade de identificar-nos ao nosso “modo de ser” e projetarmos a nossa ação intentada ao como “devemos viver”; e, por que não dizer da consciência de nossa liberdade de ao mesmo tempo estarmos no mundo, porém, não como os outros seres vivos que ali estão. Neste aspecto é que aproximamos Wittgenstein de Kant, a autonomia e a liberdade provê quando o sujeito se depara com a situação da sua natureza, toma consciência dessa singularidade, e não se deixa subjugar pelo mundo dos fatos, pois sua natureza humana ultrapassa o mundo físico⁸⁷. E no mundo moral, ambos vão identificar o núcleo da ética a

⁸⁶ *Grifo nosso.*

⁸⁷ Tomando por princípio a concepção de Wittgenstein, o problema na teoria kantiana reside no *status* do universal dado à consciência imprimindo uma lei formal, porém, objetiva da razão prática pura. Em Wittgenstein isto é impossível. Não podemos prescrever leis éticas. A o estatuto da ética, em Kant, é de cunho científico e, para Wittgenstein, esta se restringe à experiência na ‘primeira pessoa’. Para Wittgenstein, o que deve ser buscado é apenas a singularidade da natureza humana que perpassa pela experimentação da visão e vivência do mundo como um todo limitado, ou seja, ela deve ter uma *aceitação* pessoal e não um estabelecimento universal de um modo de ser e agir. Este é, justamente, o limite da dimensão ética no mundo. A ética não pode descrever-se como coisa em si, ela pode somente mostrar-se. A natureza da ética

uma vontade que ultrapassa o mundo dos fenômenos⁸⁸, portadora da autonomia e da liberdade. Em ambos, também, a vontade do ser, enquanto fato e fenômeno, no mundo deve estar limitada. Em Kant, a limitação é dada pelo respeito aos mandamentos, impostos pelo imperativo categórico, como dever a ser cumprido, e em Wittgenstein, quando se impõe limite aos “desejos” de querer algo no mundo que lhes é independente. Em decorrência do limite, em Wittgenstein, obter-se-á uma visão clara e correta do mundo, como ele é; pois ver corretamente o mundo significa tomar consciência do que se é, enquanto ser singular no mundo, e viver a vida como deve ser vivida, para que esta seja uma vida feliz.

não é a mesma das ciências naturais. Da mesma forma que a lógica não pode descrever-se e apenas mostrar-se pelas proposições, como indicação do sentido, a ética se mostra pela própria vida vivida na ação intentada, e apontando para o modo correto de ver e viver como um todo limitado. Assim sendo, excluindo da ética kantiana o ideal de cientificidade quanto ao papel desta no mundo, algumas aproximações podem ser feitas entre ambos os filósofos.

⁸⁸ É claro que, quando fazemos aqui uma identificação, há de se ter claro o aspecto da racionalidade cognitiva presente em Kant e não em Wittgenstein: como exemplo, Kant identifica a vontade santa (noumeno), fundamentada na liberdade transcendental, à razão pura, agora pura prática. O que se poderia questionar é, se essa consciência que Wittgenstein identifica à vida, aspecto que dá a singularidade do ser humano, também não seria, ao mesmo tempo, o fato objetivo da presença do núcleo moral no mundo como Kant o fez. Partindo do aspecto da ética, enquanto lei, e dando-lhe o caráter científico, a resposta é não, pois, como Wittgenstein tem como pressuposto do seu campo conceitual a lógica, este aspecto moral enquanto valor não pode ser descrito, por isso, também, a ética não pode ser prescrita proposicionalmente; no entanto ela se mostra e indica, pelo caráter ético, o modo de ser e de viver, se quisermos ser felizes e termos uma vida harmoniosa ao mundo, ensina o nosso “dever” – já que devemos ser responsáveis; pois somos portadores de uma vida que, mesmo estando no mundo, no mesmo instante, faz-nos querer e buscar o além. Este “dever” wittgensteiniano creditamos, principalmente, a duas afirmações de Wittgenstein, que podem ser comparadas à força que têm os postulados kantianos.

Digo isso recorrentemente, que a vida feliz é boa, a infeliz é má. E se *agora* me interrogar: mas por que tenho eu justamente de viver feliz, tal parece-me ser por si uma pergunta tautológica; aparentemente, a *vida feliz justifica-se por si própria*⁸⁹, é a única vida *correta*⁹⁰.

Tudo isso é em rigor, e num certo sentido, profundamente misterioso! *É claro* que a ética não se *pode* expressar! [Cf. 6.421]

Mas poderia dizer-se o seguinte: a vida feliz, seja em que sentido for, parece ser *mais harmoniosa* do que a infeliz. Mas em qual??

Qual é a característica objetiva da vida feliz, harmoniosa? É, pois, de novo claro que não pode existir uma tal característica que se deixe *descrever*⁹¹.

Esta característica não pode ser física; só pode ser uma característica metafísica, transcendente. A ética é transcendente⁹². [Ver 6.421]. (DF 30.7.16).

E por que não podemos descrever a objetividade de uma vida feliz? Primeiro, porque a natureza ética nada tem a ver com propriedades naturais, ela não é de natureza física, isto é, ela não pode ser bipolar por não ser uma coisa entre os estados de coisas; ao contrário, a sua natureza está relacionada com o núcleo ético que delimita a nossa singularidade no mundo, a ética surge a partir do sentimento do que está além deste espaço delimitado pelas representações lógicas e somente pode ser percebido por nossa atitude e conduta perante o mundo. A felicidade demonstra-se na postura correta e no respeito ao dever básico da nossa existência, a saber, apenas “viver feliz!”.

⁸⁹ *Grifo nosso.*

⁹⁰ Poderíamos aqui retornar ao questionamento da nota anterior: não se poderia tirar a partir deste núcleo ético uma evidência objetiva do fato moral em Wittgenstein, como Kant o fez ao evidenciar o “*factum da razão*”, na necessidade de caracterizar o fato da razão como presente no mundo fenomenal e, assim, fundamentar a sua filosofia ética? Se pensarmos na prova de *status* científico como em Kant, a resposta é não; não podemos universalizá-la, apenas mostrá-la pela nossa ação *correta* perante a vida e o mundo. Por isso, esse dever tem analogamente a dimensão dos postulados, pois Kant os vê como proposições teóricas, mas sem serem demonstráveis e apenas percebidos subjetivamente.

⁹¹ Porque esses fatos não têm sentido no mundo, que independem do sujeito metafísico, pois os mesmos somente podem ser intuídos pelo sujeito no núcleo da sua *singularidade*; e, no mundo, por não terem as propriedades físicas que as coisas existentes têm, eles somente podem ser mostrados e percebidos pelos seres, e não descritos.

⁹² Este aspecto de Wittgenstein, a saber, em denominar a ética de transcendente no *Diário Filosófico* e de transcendental no *Tractatus*, foi abordado na segunda parte do trabalho.

Em Kant, a felicidade é o resultado da *satisfação*⁹³ e do *contentamento*⁹⁴ do cumprimento da lei moral expresso pela consciência do dever, ou seja, pela razão prática pura, e também pela prática da virtude, por isso ela não pode ser o fim almejado. Em Wittgenstein, ela é o estado máximo de sentimento que brota do modo de ser e ver corretamente o mundo como ele é. Por isso, para Kant, a ética é uma teoria aplicável no mundo objetivo. Pois a partir da obediência do dever, que se me impõe à consciência, que sempre existiu e sempre existirá no homem e em todos os homens; e, ainda, se todos forem éticos em suas condutas, tendo como suas máximas a ação pelo dever, conforme a nossa natureza racional, estaremos sendo felizes com a realização da nossa essência humana. Realização que somente pode ser trilhada com uma vida virtuosa na busca da perfeição da vontade santa, o bem supremo.

Para Wittgenstein, a razão prática pura não nos pode dar regras, pois o sujeito cognoscente que representa não existe no mundo, ele apenas é um pressuposto deste; e, “tal como o sujeito não é parte do mundo, mas um pressuposto da sua existência, assim, são bons e maus os predicados do sujeito, não propriedades no mundo” (DF 2.8.16) e, além disso, esse mundo enquanto totalidade pode “crescer ou minguar” em seus limites.

Enfim, o que quisemos evidenciar nesta parte é que a ética tem o seu fundamento na “*consciência da singularidade*”; esta, por sua vez, é o pressuposto necessário ao indivíduo para que este possa ser *feliz*. Neste sentido, assim como a lógica, a ética adquire o status de condição do mundo, mesmo não sendo parte dele, ao contribuir com a melhor ou pior condição deste e dos que vivem nele. Além disso, vimos que não podemos

⁹³ O termo "satisfação" estaria relacionado à felicidade não-empírica, que adviria com o cumprimento da lei que torna a pessoa digna de ser feliz. Diferentemente do "contentamento" que é pessoa e depende de cada indivíduo, esse não varia e é o mesmo para todos os seres racionais finitos.

⁹⁴ Este estado está relacionado com uma felicidade empírica, que nada mais é do que o contentamento na realização de desejos, paixões, etc. variável entre as pessoas.

transformar a ética em lei, no pressuposto de que todos, para seres morais, devam obrigatoriamente obedecer a ela.

3.2.3 Wittgenstein e os postulados da razão prática pura⁹⁵

Sinteticamente, poderíamos dizer que o objeto da lei moral que determina a vontade do homem é o *sumo bem* (*KpV*, p.9), o qual, por sua vez, nada mais é do que a combinação da felicidade e o ‘mérito de ser feliz’ que se dá pela prática da vida virtuosa, como Kant afirmou na *Crítica da razão pura*: “A felicidade, isoladamente, está longe de ser para nossa razão o bem perfeito. A razão não a aprova (por mais que a inclinação a possa desejar) se não estiver ligada com o mérito de ser feliz, isto é, com a boa conduta moral” (*KrV* B841).

Entretanto, na própria lei moral reside o primeiro obstáculo da ética kantiana. Isso se caracteriza pelo aspecto da consciência da lei moral pôr ao ser humano um alvo tão digno quanto tão distante de ser alcançado, já que o tempo de vida que o agente tem à sua disposição para tal empreitada é sobremodo curto. Assim sendo, como a lei da moralidade exige uma conformidade plena das máximas da vontade com a sua pureza, mas o tempo que se dispõe para tal é curto, podemos dizer, então, que a sublime moralidade faz o ser humano esbarrar numa incapacidade de adequar-se perfeitamente à lei.

Contudo, uma vontade santa somente será alcançável para aquele que não tenha em sua natureza uma submissão completa. Por isso, devido a sua natureza contingencial e necessidade da busca do bem supremo, os postulados kantianos são as condições

⁹⁵ Na sua *Introdução à edição brasileira da Crítica da razão prática*, Valerio Rohden (2003, p. XIX) salienta que essas idéias da razão pura “não são uma ficção, mas arquétipos de ação”, pois, como tal, não têm conteúdo e não podem ser demonstradas, mas necessárias à lei moral.

necessárias pelas quais a vontade humana pura exige para observar aquilo que a lei prescreve; eles conferem a realidade objetiva às ‘idéias’ da razão especulativa.

Na *Dialética Transcendental da Crítica da razão pura*, ficou praticamente descartada a possibilidade de conhecer os noumenos, as *coisas em-si-mesmas*, perante a impossibilidade da metafísica em constituir-se como ciência; e, de fato, a possibilidade de conhecer as idéias acerca da *imortalidade da alma*, da sua *liberdade* e de *Deus* ficam eliminadas também. Contudo, se por um lado, nenhum dos objetos da metafísica (Deus, alma e mundo como totalidade) pode ser objetos de demonstração teórica, de outro lado, a razão prática exige suas existências. E é sobre a importância e necessidade de tais postulados, exigidos para a obediência da lei moral, que iremos nos deter a partir de agora. A proposta é verificar até que ponto os postulados kantianos podem ser identificados, enquanto pressuposto de necessidade, ao que estamos denominando de núcleo ético wittgensteiniano.

3.2.3.1 Liberdade

O homem no mundo descobre-se pertencendo a ‘duas forças’: por um lado, como fenômeno ele se reconhece determinado e sujeito à causalidade mecânica; por outro lado, ele se descobre como um ser inteligível, livre e, assim, portador da lei moral. Assim, o primeiro postulado, a saber, a liberdade, deduz-se imediatamente da lei moral e como tal, ao mesmo tempo, torna-se condição de possibilidade para a mesma, sendo o único saber sem evidência empírica. Porém o conhecimento da liberdade dá-se apenas mediante o fato da razão, que é a lei moral e com a qual esta é ligada umbilicalmente. Aliás, é justamente o *fato da razão* que demonstra a efetividade da liberdade no mundo. Nesse sentido, o

“núcleo ético” wittgensteiniano funda-se em uma autonomia efetivada pela *consciência singular* e, em decorrência, pela liberdade de querer o que *é correto*⁹⁶ e aceitar a minha singularidade dentro dos limites impostos à linguagem e ao mundo.

De uma forma geral, pode-se dizer que existem dois pressupostos para este postulado: o primeiro pressuposto reza a necessidade da razão prática pura, de que enquanto tal e como fonte da lei moral, para ser autolegislate e santa, exige que essa vontade pura seja ao mesmo tempo livre transcendentalmente; o segundo pressuposto refere-se à necessidade que os seres finitos têm para suprir as suas carências enquanto tais, ou seja, serem entes que necessitem buscar a unidade da dupla dimensão da vida humana no mundo. Sinteticamente, pode-se dizer que o homem (como um ser condicionado e ligado à incondicionalidade condicionante) necessita de uma ponte que conecte a sua dimensão de finitude à sua contraparte transcendental, isto é, que conecte a parte de dependência física da natureza humana, com todas as suas inclinações e interesses, à contraparte independente e livre, autônoma e autolegislate.

Segundo Caygill (p.216), a liberdade é um conceito essencial dentro da filosofia de Kant, tanto que está umbilicalmente ligada à razão como pressuposto da moralidade. Do pressuposto, a sua essencialidade evidencia-se, de um lado, ao indicar que por este ato se é independente de qualquer forma de dependência e, por outro lado, ao indicar o poder autolegislate do sujeito. Nesse sentido, a liberdade se apresenta como obrigar-se, pois a sua razão de ser não está determinada pela receptividade. Fato que podemos identificar quando Kant afirma na *Crítica da razão pura*:

⁹⁶ Correto, para Wittgenstein, significa viver a vida como esta deve ser vivida, isto é, *no presente* e em *harmonia* com o mundo, o que significa respeitar as estruturas do mundo que são independentes da vontade.

Em contrapartida, entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, (...) a razão cria a idéia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devida precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal (*KrV* B561).

A liberdade é o fundamento do ser autônomo, pois, ao invés de ser determinada pelos princípios heterônomos da vontade, tanto de procedência racional (perfeição) quanto de procedência empírica (prazer e felicidade), a liberdade inteligível é umbilicalmente vinculada à autonomia da vontade. O que se faz importante mencionar aqui é o fato de Kant vincular a felicidade objetiva à ação livre e autônoma. Nesse sentido, ele faz uma distinção entre a felicidade que está atrelada à ordem moral, isto é, à esfera da liberdade, autodeterminação e autonomia e felicidade subjetiva de sentimentos heterônomos de prazer e bem-estar (Caygill, p.148).

Em Wittgenstein, a liberdade também estaria relacionada a essa autonomia de não-determinação causal. Portanto, tomando o primeiro conceito de felicidade kantiano, existiria uma aproximação a Wittgenstein⁹⁷, pois a felicidade não está pressuposta numa teoria da prudência e, sim, a um modo de viver como um todo, que respeita os limites, e fundamentado na liberdade de viver corretamente o mundo. E, nesse sentido, se engana quem credite a Wittgenstein uma “*ética da felicidade*”; ainda mais tomando por princípio, que essa felicidade estaria pressuposta em uma materialidade e empiricidade da vida,

⁹⁷ A exceção pautar-se-ia no mesmo argumento utilizado com relação ao imperativo categórico, a saber, não se pode universalizar no sentido de estabelecer um princípio objetivo válido para todos. Em Wittgenstein, o *dever* é de âmbito pessoal, mas isso não pressupõe que seja empírico, ao contrário. Enfim, a felicidade wittgensteiniana não é um fim a ser buscado. Sobre este tema específico em Wittgenstein, conferir o tópico 3.3.7 deste trabalho.

como, por exemplo, na satisfação de prazeres. A felicidade wittgensteiniana, ao contrário, está pressuposta na autonomia que devo ter em relação à vida limitada como um todo. Pois *vivo feliz* quando minha vida é vivida em harmonia com o mundo e no presente. E isso significa: quando não vejo conexão causal entre a minha vontade e o mundo⁹⁸, quando não me prendo à temporalidade da vida e quando vivo a vida correta que deve ser vivida.

Por seu aspecto transcendental, a liberdade prática esbarra na heteronomia da lei, pois, para autônoma ela tem de ser causa de si mesma. Mas, se a lei pura não pode ser baseada em imperativos hipotéticos nem materiais e, ao mesmo tempo, não pode ser um tipo de habilidade para se atingir algum fim, sendo assim categórica e formal, como ela pode ser aplicada no mundo? Essa aplicação vai acontecer quando a liberdade tornar-se a *base* de um princípio para testar as máximas de ação. Nesse aspecto, uma relação que se poderia fazer de uma possível leitura aproximativa entre Wittgenstein e Kant, é a proposta de leitura de Wisnewski de reler os *imperativos categóricos* a partir do campo conceitual wittgensteiniano. A aproximação feita por Wisnewski é aqui lembrada porque a leitura que ele faz aproxima o imperativo categórico kantiano ao que estamos querendo evidenciar neste trabalho, a saber, de que a ética é condição de ações com sentido no mundo. Assim, tomando a leitura wisnewskiana, o imperativo categórico não deveria ser lido como um

⁹⁸ Algo importante de se mencionar é que o ‘pensar’ e o ‘conhecer’ que, em Kant, estão vinculados à teoria; em Wittgenstein, ambos estão delimitados pela estrutura da linguagem e do mundo, isto é, têm seus fundamentos na forma isomorfa de ser. E, portanto, este espaço lógico não pode ser construído. A possibilidade do ser já factual já está garantida. Por isso, não pode existir *síntese a priori* em Wittgenstein. No entanto, a noção de vida wittgensteiniana não se resume à estrutura isomorfa apenas entre linguagem e mundo dos fatos. Nela precisamos *agir!* E por este item, o existencial, que a ética entra no mundo. Pois, devo respeitar os limites do *dizer* e do *viver*: pelo primeiro, quando tenho uma estrutura determinada e dada que devo respeitar e cujo *sentido* vai estar determinado pela veracidade dos fatos na medida em estes acontecerem de fato (portanto, sua veracidade não pode ser antecipada); e, pelo segundo, quando minha ação *intentada* não pode querer o que não lhe compete porque o mundo lhe é independente (e se engana quem vê nesse fato a passividade ética), mas, também, quando devo manter a vida (pois se o suicídio é considerado um pecado elementar tenho uma obrigação intentada de aceitar e *querer* viver) no presente e em harmonia com o mundo, sem me prender na temporalidade desta. Respeitando os limites dessa forma viverei a vida correta. E esta vida será uma vida feliz! A felicidade, portanto, está relacionada ao ver o mundo *sub specie aeterni* e não como consequência da factualidade ou da empiricidade da vida; devo estar no mundo porque, enquanto corpo, pertencço ao mundo dos fatos.

procedimento para estabelecer as regras de ação e da lei moral, mas no sentido de uma clarificação conceitual⁹⁹.

O que merece ser salientado é que a liberdade, ao ser considerada um postulado da razão pura, está intimamente ligada à lei moral, sendo assim a condição de possibilidade desta, e por isso ganha realidade objetiva. A liberdade, enfim, é esboçada de uma maneira segura e efetiva como a única idéia da razão pura da qual temos um saber e que está justificada por uma lei apodítica da razão prática (*KpV*, p.7).

3.2.3.2 Imortalidade

Segundo Howard Caygill (2000, p. 255), o postulado da *imortalidade* tem o seu motivo de ser na garantia de possibilitar a duração adequada ao perfeito cumprimento da lei moral, ou seja, a satisfação de se ter a possibilidade de duração, o suficiente, para a concretização da lei moral e de sua reverência.

Segundo Rohden (2003, p. XV), o homem como ente racional finito jamais será santo, o máximo que ele pode fazer, enquanto mortal, é empenhar-se pela “disposição moral em luta” (*KpV*, p.297). Assim, pelo pressuposto, o que resta ao homem é, pela prática da vida virtuosa, travar uma luta incansável contra a sua insaciabilidade corporal, que se traduz nas suas inclinações e interesses, e buscar o sumo bem.

Para Kant, quanto mais pura a moralidade se apresentar ao coração humano, mais força ela vai exercer sobre ele (*idem*, p.551); por isso, pela virtude, devemos nos afastar de

⁹⁹ No entanto, deixa-se claro que nossa proposta não é a de análise de Wisniewski, e sim mostrar a possibilidade de uma leitura de aproximação. Tendo em vista, que os objetivos deste trabalho são de natureza diferente da proposta do autor mencionado; e, também, levando em consideração o campo conceitual pelo qual este autor se acerca - além do tempo que demandaria tal articulação -, nossa intenção aqui, ao mencionar esta nova leitura, é apenas apontar a uma nova possibilidade de ‘ver’, ou seja, repensar os conceitos de Kant por uma nova trilha.

todas as inclinações e interesses que prendam nosso coração e sejam um empecilho para a vontade na busca da santidade de adequar-se à lei moral. Como no mundo fenomenal nossa vontade é fraca e tendente às inclinações e interesses, a força dos arquétipos da ação moral como representações do sumo bem é de suma importância. Assim, se de um lado a liberdade é essencial para a vontade e, conseqüentemente, para com a moralidade kantiana; de outro, observa-se que, para alcançarmos o pressuposto máximo da moralidade, a santidade, devemos fazê-lo de forma progressiva pela prática da virtude; galgando e alcançando estágios de satisfação, na adequação de nossas contrapartes livres e condicionadas; o que para Kant, nada mais é do que a felicidade¹⁰⁰. Porém, devido à finitude que demarca o nosso ser e todas as coisas que nos cercam nesse mundo, o progresso da virtude é lento neste mundo e, conseqüentemente, a felicidade também será atingida. Entretanto, como em Kant a vida do homem sem felicidade seria uma vida absurda, o postulado de imortalidade é uma exigência prática. E, uma vez que ela é requerida como necessária, do ponto de vista prático, ela poderá ser encontrada apenas no *progresso ao infinito*, na direção desta adequação completa que é a perfeição, ou seja, na santidade.

Assim, a idéia de imortalidade é um postulado que reforça esse progresso ao moralmente melhor, um progresso que avança ao infinito para a realização de uma vontade cada vez mais santa. Essa jornada infinita, gradual e ascendente de conversão da vontade

¹⁰⁰ Para Kant, a felicidade é algo necessário ao ser razoável, e sua importância se dá primeiramente pelo acordo da nossa natureza finita com a pureza e a infinitude do sumo bem, representado pela moralidade; e, em segundo lugar, porque ela consiste no motivo determinante da nossa vontade no mundo - sem ela não podemos viver. Porém, ela não é pura, pois é condicionada pela satisfação dos nossos interesses e motivações - esse é o motivo pelo qual Kant criticou os sistemas que colocaram como o fim supremo destes a felicidade. Poderíamos dizer que em Wittgenstein existe essa conexão da satisfação do nosso microcosmo com o que não pode ser dito, o que está além? Não no sentido kantiano. Para Kant, a felicidade é adequação da sua vontade finita com a busca da santidade pela prática da virtude, portanto ela está marcada pela contingencialidade. Para Wittgenstein, a vontade finita, a psicológica, é um fato do mundo e a felicidade para ele é o sentimento que se dá na atemporalidade, decorrente da vida conforme o mundo é - independente de mim - e da vida correta vivida no presente ao: "só é feliz quem não vive no tempo, mas no presente" (DF 8.7.16).

para os “princípios” puros da razão é admitida tendo em vista o seu ponto final, a saber, a consumação da moralidade defendida por Kant (*ibidem*, p.391ss). A sua utilidade, enquanto postulado é inegável pois, o progresso infinito só é possível por uma personalidade infinita, isto é, por uma imperecível faculdade de determinação da vontade abster-se da matéria. A ‘esperança’ do agente em estar conforme os princípios incondicionados de determinação é o que concede suporte e perseverança a uma vontade que se quer santa (Herrero, 1991, p. 72).

O problema básico desse postulado kantiano, confrontado ao campo conceitual wittgensteiniano, é a pressuposição da “temporalidade” para que, pela prática da virtude, busquemos a santidade da vontade, condição para a realização do sumo bem. No *Tractatus* é bem clara a posição de Wittgenstein sobre esse tema:

A imortalidade temporal da alma humana – ou seja, sua sobrevivência eterna ainda após a morte – não apenas não está de modo algum assegurada, mas, acima de tudo, essa suposição absolutamente não se presta ao que com ela sempre se pretendeu. Pois há enigma que se resolva por obra de minha sobrevivência eterna? Pois não é essa vida eterna tão enigmática quanto a vida presente? A solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo (TLP 6.4312).

Para Wittgenstein, a *solução* dos nossos problemas não está no *tempo* e no *espaço* e sim pressuposta na atemporalidade do presente. O primeiro ponto a ser destacado, no paralelo entre os dois filósofos, é que a “imortalidade temporal” não está assegurada de forma alguma em Wittgenstein. O segundo ponto é que o sentido da vida, como mencionado anteriormente, não deve estar pressuposto na duração temporal da vida e, sim, na atemporalidade, mesmo estando no presente. É neste sentido que devemos viver o presente sem ficarmos presos no passado, e muito menos a ‘esperanças’ em um futuro

promissor¹⁰¹. Como terceiro ponto, se a ética está *fora* do tempo e do espaço, ela não pode estar embasada em um postulado de imortalidade como garantia de tempo necessário à prática da virtude para que se alcance o sumo bem. Não há razões para estabelecer esse vínculo, pois, como vimos na citação wittgensteiniana acima, “(...) a solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo”; e no espaço e no tempo os únicos problemas passíveis de solução são os da ciência natural (TLP 6.4321).

Neste aspecto, cabe mencionar a crítica que Drew Peirce¹⁰² faz a Kant, justamente, por este pressupor “proposições teológicas que não podem ser negadas ou afirmadas pela razão teórica” (2004, p.39), mas, dedutíveis transcendentemente de uma lei prática. Ele assim explicita o teor da sua crítica:

Mesmo não precisando ir tão longe e afirmar os postulados metafísicos de Kant como irracionais, posto que, em certo sentido, eles procedem da razão, podemos, entretanto, *questionar*¹⁰³ a justificação pela qual os postulados são estimados como necessários. (idem).

Não cabe aqui aprofundar o tema, pois não é o objetivo central deste trabalho. O que queremos ressaltar é que, enquanto justificativa, o postulado da *imortalidade* ao pressupor a duração temporal não tem sua razão de ser no corpo conceitual wittgensteiniano. Porém, no tocante ao seu poder enquanto crença e, assim, no poder de assentimento e convicção, analogamente temos a experiência *par excellence*, em

¹⁰¹ Este aspecto será retomado a seguir, quando explicitaremos como a ética é condição de sentido no mundo estando, assim, conectada a este.

¹⁰² Crítica que se encontra no artigo intitulado *Kant and the justification of moral beliefs* e publicado pela Revista Impulso Piracicaba, 15(38): 35-46, 2004.

¹⁰³ *Grifo nosso.*

Wittgenstein, que seriam experiências místicas e do “absoluto”, fonte do poder da mudança e da “convicção” no tempo e no espaço.

3.2.3.3 Existência de Deus

Como exposto, no sistema moral kantiano o homem tem de ser livre para que possa pôr em prática a sua moralidade. Por sua vez, no postulado da *imortalidade*, vimos que há de existir uma duração temporal que seja o suficiente, pelo progresso da vida virtuosa, para se possa alcançar a santidade da vontade em uma vida futura. Com este postulado, tem-se a garantia da realização da perfeição moral.

Assim, para que tudo isso seja perfeito, há de existir um Deus que garanta tudo isso. Esse Deus não pode ser objeto do saber nem do conhecimento objetivo, como a razão teórica demonstrou, mas, de uma esperança fundada filosoficamente. Por qual motivo o postulado de Deus seria importante? Ora, para Kant, todo homem está submetido à lei moral e toda ação pressupõe um fim, logo a razão prática pergunta pelo fim último, ou melhor, ela pergunta pelo sentido do agir autônomo e o concebe como o sumo bem, o absoluto. Contudo, o homem por pertencer ao mundo, imerso na condicionalidade das conexões naturais, não pode ser a causa da natureza nele contida nem ser o seu próprio fim; muito menos, então, ser a “causa” deste mundo, pois, segundo Kant, ele está limitado na sua condição de membro, próprio da natureza (2003, p. 201). Portanto, a sua causa e o seu fim devem ser buscados fora de sua condicionalidade, implicando, assim, na conseqüente necessidade do postulado da existência de Deus como causa de toda a natureza e como fonte do fundamento da observância. Além, é claro, de ser a garantia da

ponte que ligue a parte da natureza humana condicionada à sua contraparte transcendental, pela prática da observância dos princípios práticos, alcançando a virtude pura.

Enfim, é necessário postular a existência de Deus como condição de possibilidade de realização do sumo bem, ao qual, por sua vez, é o objeto do nosso querer ligado necessariamente à legislação moral da razão pura. E o que a razão pura não pode fazê-lo, devido ao limite da sua estrutura cognoscível e capacidade de conhecer, a razão prática tem-no necessariamente de postular. É deste modo que Kant viu-se obrigado, como ele menciona na introdução da *Crítica da razão pura*, a suprimir o saber para dar um passo à fé.

Tomando o postulado da necessidade da existência de Deus e nos atendo ao campo conceitual wittgensteiniano, o mesmo problema do postulado sobre a “imortalidade da alma” faz-se presente neste, ou seja, a questão da temporalidade. Para Wittgenstein, “Deus não se revela *no*¹⁰⁴ mundo” (TLP 6.432), porque este se resume, meramente, a fatos sem nexos causais e, além disso, como o mundo já está dado, ele independe do mais alto e, portanto, de mim. Assim, a única viabilidade do postulado é o seu poder de convencimento, isto é, de crença. E, neste sentido, ele só pode ser experimentado na ‘primeira pessoa’ e não pode ser descrito. O que se frisa aqui é que não se pode pressupor a existência de Deus *como causalidade* e, conseqüentemente, como pressuposto necessário da realização do sumo bem: primeiro porque ele não se revela no mundo e segundo porque o acesso a ele é do âmbito pessoal, a saber, pela crença. Por isso que a crítica de Peirce, da mesma forma que no postulado da imortalidade, aqui se apresenta. No entanto, o que fazemos questão de salientar é que, quando contrapomos os postulados da imortalidade e de Deus ao campo conceitual wittgensteiniano, não estamos pressupondo que Kant esteja afirmando a existência do ser de Deus e da imortalidade. Estamos cientes de que o que ele

¹⁰⁴ *Grifo nosso.*

pressupõe é a existência dos *conceitos* de Deus, da liberdade e da imortalidade como objetos de crença obrigatória a seres racionais como nós. Assim, o ponto nevrálgico é a justificativa de tal necessidade como crença *obrigatória*, isto é, pressupondo o dever e a universalização.

Após termos perpassado sinteticamente pelos três postulados kantianos e, paralelamente, confrontado à concepção de Wittgenstein; iremos, a seguir, ater-nos à questão dos postulados enquanto *crenças morais*, isto é, enquanto poder de convicção. Nesse intuito, pretende-se verificar qual a importância e o papel desses, como princípios subjetivos e determinantes de nossas decisões e ações práticas no mundo; contribuindo, assim, com a transformação de nosso modo de ser e viver no mundo, através de uma vida virtuosa. Exatamente, por estes aspectos é que tanto Kant como Wittgenstein vão identificar o seu campo moral à religião naquilo que esta se faz essencial, a saber, fazermos voltar para aquilo que é essencial: *encontrarmo-nos no sentido da totalidade*¹⁰⁵.

O que queremos defender, aqui, é que assim como na concepção moral kantiana, há a exigência da necessidade dos postulados, como poder de convencimento subjetivo para a adesão da vontade condicionada à prática moral, mesmo esta estando situada no mundo; o mesmo dar-se-á, com suas especificidades, na concepção wittgensteiniana. Ao dizer que a ética é condição do sentido no mundo, como a lógica; do fato, está se pressupondo, no campo da ação prática, a existência de determinantes *a priori* que condicionam o nosso agir prático, fazendo com que tenhamos um modo de ‘agir’ e ‘ver’ o mundo corretamente.

¹⁰⁵ Uma ressalva que se faz é que, em Kant, diferentemente de Wittgenstein, o aspecto da busca incessante da perfeição é essencial para vencermos as nossas inclinações e interesses. Em Wittgenstein, não devemos buscar e, sim, apenas não nos remetermos contra os limites do que somente poder ser dito, isto é, devemos aceitar nossa condição de limitados na totalidade, enquanto dizer e viver o mundo e a vida corretamente.

3.2.3.4 Os postulados como crenças morais

Kant aborda o tema sobre a crença na *Doutrina Transcendental do Método* na *Crítica da Razão Pura*. Ali, ele diz: “se tomar algo como verdadeiro é apenas subjetivamente suficiente, e é ao mesmo tempo tido como objetivamente insuficiente, então isso se chama *crer*” (*KrV*, p.650). Em outras palavras, uma crença proporciona *convicção*, mas não *certeza*. Kant vê os postulados como proposições teóricas, porém proposições não demonstráveis, enquanto inseparavelmente inerentes a uma lei prática que vale incondicionalmente *a priori*. Assim, o que se percebe é que a idéia de *certeza moral* é um tipo de certeza subjetiva e, por não ser objetiva, não pode ser demonstrável, dizendo em outras palavras, uma crença proporciona *convicção* e não *certeza*.

Da mesma forma que Kant, a crença para Wittgenstein tem um papel importante para a realização que no seu *Diário filosófico* ele denominou de “*consciência da singularidade da minha vida brota a religião (...)*”. O caráter religioso que os postulados têm, é analogamente ao que o místico vai ter: a partir das experiências de caráter absoluto, são tomadas como verdades subjetivas sem o poder da descrição objetiva, isto é, sem o caráter de prova – além de estas experiências contribuírem com o regramento da vida. Neste sentido, em *Conversas sobre estética, psicologia e crenças religiosas*, tem-se a seguinte afirmação: a crença inabalável “se revelará, não pelo raciocínio ou pelo apelo às bases comuns da crença, mas antes pelo fato de regradar-lhe toda vida” (1976, p.90). Aqui, convém ressaltar duas coisas: a primeira é a clareza de que existe uma diferença entre conteúdos que podem ser descritos e utilizados como provas e conteúdos que não podem sê-lo (os conteúdos a que se referem à fé religiosa estão entres esses); e o segundo é o fato de que a crença contribui com o regramento da vida e, assim, com o modo correto de ver e viver o mundo, como deve ser visto e vivido. Ambos os aspectos fazem parte do arcabouço

moral, tanto kantiano quanto wittgensteiniano: os postulados têm esse poder subjetivo, de caráter absoluto, ao dar bases sólidas à convicção e assentimento pessoal, sem o poder de conferir, a partir dos mesmos, certezas ou provas; o que, em Wittgenstein, a experiência mística terá o mesmo caráter. Assim, no aspecto proposicional, a certeza religiosa não tem sentido, pois, como diz Wittgenstein: “Aqui não falamos acerca de hipóteses, ou alta probabilidade. Nem acerca de conhecer” (1976, p.95). Dessa forma, a crença tem a ver com o que não se explica, mas com o que se experimenta profundamente, ou melhor, existencialmente: “Um homem lutaria desesperadamente para não ser arrastado para o fogo. Nenhuma indução. *Terror*¹⁰⁶. Isso constitui, por assim dizer, parte da substância da crença” (1976, p.94). Portanto, como observa Howard Caygill (2000, p.144), para Kant, a fé é um assentimento subjetivo, embora seus objetos possam ser pensados *a priori* (como idéias transcendentais), elas se tornam transcendentais quando objetos de uso da razão teórica.

A crença, no arcabouço da razão pura teórica, não tem importância e validade, porém, no reino da razão prática pura ela passa a ter o seu valor, como observa Kant: “Somente numa relação prática, entretanto, pode-se tomar como fé algo teoricamente insuficiente como verdadeiro. Essa finalidade prática é a *habilidade* ou a *moralidade*, a primeira para fins arbitrários ou contingentes, a segunda, contudo, para propósitos absolutamente necessários” (*KrV*, p.650s). Uma *fé moral*, portanto, *pode* produzir certeza num sentido peculiar: “Para isso é absolutamente necessário que algo aconteça, a saber, que eu cumpra a lei moral em todos os pontos” (*KrV*, p.654). Aqui, “a convicção não é uma certeza *lógica*, mas *moral*, e, posto que esta dependa de fundamentos subjetivos (de sentimento moral), não devo sequer dizer ‘É moralmente certo que há um Deus’, mas, antes, ‘Eu estou moralmente certo’ etc.” (*ibidem*). A idéia de *certeza moral* é, portanto, um

¹⁰⁶ *Grifo nosso.*

tipo de certeza subjetiva e tem grande importância para a sistematização kantiana da moralidade.

A importância dessa evidência subjetiva, e não objetiva, é o aspecto fundamental que o caráter ético representa tanto para Kant como para Wittgenstein. Ele não pode ser encontrado fora de nós, no mundo contingencial, nos fatos, nas leis naturais; mas ele é o princípio de uma experiência original por excelência subjetiva. Além do mais, essa experiência originária tem a configuração de divindade e, neste sentido, é a partir deste núcleo de experiência pessoal que se encontra a força do imperativo categórico wittgensteiniano, “*vive feliz!*”, vivendo e vendo corretamente no mundo. Por isso, não posso dizer sobre o conteúdo dessa experiência do valor absoluto; somente me é permitido mostrar os conteúdos dos valores pela minha vivência, pelo modo de ser e agir e pela minha postura diante da vida como um todo (limitada em suas dimensões). A crença refere-se a vivências e não podem ser comunicadas, pois o ato de comunicar pressupõe hipóteses, experiência, comprovação, etc.

Na *Crítica da razão prática*, Kant formula mais argumentos sobre o conteúdo das crenças morais. Ele diz que a própria possibilidade da moralidade requer a crença de seres morais racionais nos postulados de *Deus*, de *liberdade* e de *imortalidade*, entendendo-se o postulado como “uma proposição *teórica*, porém, não demonstrável como tal, uma vez que inseparavelmente vinculada a uma lei *prática a priori* incondicionalmente válida” (FMC, 5:122). A “lei *prática* incondicionalmente válida” mencionada por Kant é, naturalmente, o imperativo categórico. O fato de os postulados serem exigidos pelo imperativo categórico (a lei válida somente para seres de certo tipo subjetivo) parece ser consistente com o seu entendimento acerca de crenças morais na primeira crítica. O argumento dos postulados da razão prática pura não é um argumento que tenha como objetivo a comprovação da existência de Deus, de liberdade e de imortalidade, como dissemos anteriormente. A

finalidade deste é a de sustentar que os seres racionais, igualmente dotados de disposição moral, devem estar *subjetivamente certos* sobre essas coisas e a importância que isso traz para o fortalecimento de sua *fé moral*.

Outro aspecto que podemos ressaltar, da dimensão religiosa da crença, tanto kantiana quanto da wittgensteiniana, é a relevância do desejo da felicidade e a apetência de totalidade. Bem antes de Wittgenstein, Kant, por metodologias diferentes, especificara o objeto religioso como o objeto inteiro da vontade, ou seja, a exigência de totalidade que, para o filósofo de Königsberg, apresenta-se como a síntese da virtude e da felicidade¹⁰⁷. Nesse sentido, poderíamos dizer que o problema da religião estaria relacionado a um “esquematismo do desejo de uma totalidade”¹⁰⁸, na busca do bem supremo e, por isso, Cristo seria não somente o arquétipo do bom princípio, mas principalmente como o “exemplar do soberano bem”; e este esquematismo poderia ser traduzido como a reconciliação da razão (proibição) com a natureza (querer). Em Wittgenstein, esse fundo existencial de proposta ética também se desenrola entre o movimento de uma vontade que se revela ser, simultaneamente, uma orientação para a totalidade e, em contrapartida, limitação pela negação do espaço lógico e cuja unidade provém da síntese da dupla dimensão.

A importância desse movimento dialético está na superação da consciência-tribunal e de seus adereços tais como a culpa, a punição e a acusação; bem como, a renúncia ao ponto de vista pessoal na abertura ao todo, tal como ele é, como o encontro independente de mim. É a significação ética que se encontra, em Wittgenstein, a partir das negações da

¹⁰⁷ Este mundo não é o campo em que se deve promover a felicidade. Ela tem de estar relacionada ao campo da moralidade, ela deve ser somada à virtude que provém da lei moral para a promoção do sumo bem e, assim, como resultado tornando a humanidade digna da felicidade sempre em proporcionalidade à moralidade e não à facticidade.

¹⁰⁸ Pois, para Kant, enquanto seres finitos e carentes, o que nos resta é a luta incessante pela busca da perfeição, isto é, do sumo bem que no postulado de Deus representa a causa e o fim da totalidade de toda a natureza.

potência da vontade como causante e da normatividade; ou seja, é pela suspensão de sistemas éticos tradicionais como *dever*, *castigo* e *recompensa*, que comportam uma fundamentação em uma consciência moral, que teremos a conversão da vontade à lógica profunda do real de onde emerge a aceitação *compreensiva* da pluralidade diferencial do mundo e da vida como um todo.

Importante ressaltar, também, para a compreensão da concepção kantiana das *crenças morais*, a apresentação interpretativa de Drew Peirce. Ele ressalta a confusão que pode causar uma má interpretação do que seria essa crença dentro da concepção kantiana. Para Drew, a primeira falsa interpretação reside no fato de se fixar na noção de crença, como sendo equivalente à idéia de “acreditar que é *verdadeiro*”. Nesse sentido, por exemplo, crer em Deus seria acreditar *que Deus existe*. Porém, como ele ressalta, cair-se-ia no erro de se atentar contra a noção do compromisso de Kant com o que ele denominou de *noumeno*, restando, então, a conclusão de que essa não pode ser a noção kantiana de *crença*, pois não é possível conhecer nada sobre tais objetos, a saber, a *coisa-em-si*.

A segunda falsa interpretação seria procurar entender a concepção de *crença* a partir da teoria da verdade por coerência. Entretanto, ressalta Drew, para compreender as crenças morais kantianas neste âmbito, o imperativo categórico também teria de ter a condição de crença, segundo o pressuposto de tal teoria, visto ser isso o que justificaria o postulado de Deus, de liberdade e de imortalidade. Resta, então, para Drew, adotar uma última alternativa, que está relacionada à concepção de crença no sentido de *esperar* e não no sentido de crer. E, para reforçar essa tese, de que o ato de crer não implica na existência do que se crê, mas *espera-se* que o mesmo exista. A fundamentação da negação de tal assertiva é dada pelo próprio Kant quando este diz: “É *impossível* pela metafísica proceder por inferências seguras do conhecimento deste mundo ao conceito de Deus e à prova da sua *existência*” e, ainda, “é *absolutamente impossível* conhecer a *existência* deste ser, por

meros conceitos” (FMC, 5:138s). Assim, os postulados apontam, não para a realidade efetiva de uma entidade existente, mas, para necessidade que o ser humano tem, de experimentar algo subjetivamente como requisito da moralidade. Portanto, para que os seres racionais possam agir moralmente, os postulados são *conditio sine qua non* para tal e, assim, são de caráter transcendental.

Tomando como ponto de partida a concepção ética de Kant, e pondo-a ao lado da concepção de Wittgenstein, a concepção dos postulados é essencial na aproximação que se possa fazer entre os dois filósofos, principalmente no que se diz respeito à noção de ética. Pois, analogamente ao que os postulados representam para a moralidade kantiana, em Wittgenstein também temos alguns pressupostos básicos para a sua moralidade. Por um lado, temos o sujeito metafísico, Deus, a “*consciência da singularidade da minha vida*” e o respeito que devo ter pela mesma, dando a tonalidade desta aproximação; também a crença de que estes são essenciais para a compreensão do sentido da vida e do mundo como um todo; e, como consequência, a obtenção da visão correta da vida e do mundo como um todo, no respeito dos seus limites.

3.3 A ÉTICA E SUA CONEXÃO COM O MUNDO

Até o momento, nesta última parte, vimos que a ética wittgensteiniana adquire um status de valor absoluto e, por isso, ela não pode ser dizível; e aquilo que as pessoas geralmente chamam de ética são meramente fatos demarcados por valores relativos, fundados em critérios de medida pautados em avaliações, julgamentos e valores aceitos por todos. Mas, para Wittgenstein, isso não pertence à natureza da ética. A ética não pode ser exprimida proposicionalmente, de um lado, porque o seu caráter é de ‘primeira pessoa’ e o

sentimento do absoluto experimentado não pode ser redutível a proposições que só podem dar sentido a fatos contingenciais; porém, isso não quer dizer que a ética não possa ser mostrada e, por conseguinte, não tenha conexão com o mundo. Por outro lado, observa-se que a linguagem tem limites estruturais, vinculados à isomorfia entre mundo e linguagem.

Assim sendo, o sentido proposicional está fadado ao contingencialismo das ciências naturais, sendo vedado o seu alcance para além dos seus limites, pautados no ‘critério de verdade’, base da ciência. Entretanto, mesmo assim, a ética se mostra no mundo e, mais do que isso, ela se faz necessária como condição de sentido deste. Mesmo que a sua finalidade ultrapasse o mero descrever fatos, ela é condicionante do nosso viver e, assim, o sentido de nossas ações. Por este aspecto, ela é condição constitutiva do sentido da vida e do mundo.

Vimos, também, que o que nos faz tomar direções no mundo é o próprio agir intentado, agir que está pautado em um ‘núcleo ético’ e, por assim dizer, torna-nos diferente dos outros seres e coisas existentes no mundo; dignifica-nos ao capacitar-nos à “*consciência da nossa singularidade e independência*” do próprio mundo do qual fazemos parte. Do pressuposto, nesta terceira parte do último capítulo, iremos exemplificar como a ética pode ser condicionante do sentido da vida no mundo, ou seja, como está a conexão entre valor absoluto e mundo contingencial.

Para Wittgenstein, o processo moral está relacionado com a capacidade de o homem se desprender do mundo e de sua contingencialidade, e através da consciência do que ele pode e, ao mesmo tempo, do que o mundo lhe é independente. Neste pressuposto, ele deve “renunciar a uma influência sobre os acontecimentos” (DF 11.6.16), pois, como ele mesmo deixou claro, no *Tractatus*, “o mundo é independente da minha vontade” (TLP 6.373). Quando ele afirma que o mundo independe da vontade, não está declarada aí a morte do sujeito no mundo; ao contrário, posso fazer o que “*devo*” fazer, de forma correta, e sem *desejar* o que independe de mim. Dessa forma, não devo depositar esperanças no

mundo, no que ele não pode me dar. Como exemplo, tomemos toda a esperança e o estado de espírito em que se acercam as pessoas em vésperas de Ano Novo, Natal, ou qualquer outra festividade e acontecimento em que as pessoas esperam um mundo melhor, mais justo.

Nesse sentido, no mundo, não posso *esperar* algo de Deus que seja análogo a alguém que *espera* que um rádio funcione quando o liguemos, porque não é o mesmo ato de espera; ou como se *espera* que um copo de vidro fique totalmente em estilhaços quando chegar ao chão ao cair do 10º andar de um edifício, entre outros exemplos que poderiam ser aqui citados. Quando me ponho a “*esperar*” coisas do mundo e de Deus, como nos exemplos acima, estou depositando a esperança e a confiança no que não pertence ao mundo e, assim, a minha *espera* é do modo como se houvesse conexões causais entre todas essas partes; conseqüentemente, a minha *espera* já antecipa a satisfação da realização dos meus desejos.

Para Wittgenstein, o máximo que se pode precisar acerca da realização de nossos desejos ou esperanças que temos é a certeza de que tudo não passa de meras coincidências: “Ainda que tudo 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” (TLP 6.374). Posso querer mudar as pessoas, transformar o mundo, mudar os alunos e o ambiente onde vivo? Posso querer mudar o namorado ou a namorada; a esposa; a mãe; aquele vizinho chato; aquele colega de trabalho horroroso, insensível, fofoqueiro, e aquele ambiente negativo e pessimista que ‘paira no ar’; e ainda, se não posso querer mudá-los, então, posso querer que eles mudem? Posso, igualmente, querer controlar meus atos e minha vida buscando refúgio na bebida, nas drogas? Em síntese, posso desejar dar fim à vida, na intenção de que os problemas se acabem? A resposta é não. Tudo o que é o

mundo, independe de mim. O que me resta, então? Em Wittgenstein, tirando o mundo que independe de mim, resta o eu, que depende de mim, a minha singularidade. Que “eu” é este, se o próprio Wittgenstein afirmou: “O sujeito que pensa, representa, não existe” (TLP 5.631)? A resposta vem no aforismo subsequente, a saber, o *sujeito* que não pertence ao mundo, “mas é um limite do mundo” (TLP 5.632), pois o sujeito que faz com que eu tenha minha singularidade não pertence ao mundo e, por isso independe desse¹⁰⁹. É, justamente, por este sujeito que podemos agir no mundo, não no sentido dos exemplos acima, mas no sentido do microcosmo: “eu sou meu mundo” (TLP 5.63). O que cabe a esse sujeito, se tudo fora dele independe dele?

A primeira atitude a ser tomada pelo ser humano está no fato de o mesmo conscientizar-se “*da singularidade da sua vida*” no mundo; pois, se assim se faz, ao mesmo tempo conscientiza-se da existência da pluralidade de entes que fazem parte do mundo. A partir de então, minhas atitudes passam a estar relacionadas à negação da minha vontade enquanto fenômeno, isto é, devo renunciar ao que independe de mim – o que em parte é renunciar a mim mesmo. Muitos vêem nisso um ato passivo apenas. Mas, ao contrário, renunciar implica o “ato” de “não querer” o que se deseja, como por exemplo, o ato de renunciar às drogas, ao amor do amado por amor a ele, às bebidas, ao desejo de suicídio, etc., que demandam um esforço muito grande de superação, ou seja, demanda renúncia. Da mesma forma, que temos na renúncia o lado negativo do ato ético, simultaneamente, o lado positivo se mostra no comportamento expresso na minha própria vivência do renunciar, na minha conduta perante os atos; e, por conseguinte, são poder de convencimento, muito maior do que palavras e proposições.

Essas atitudes, que se referem à nossa vivência, e que muitos querem normatizar, é o que Wittgenstein condena quando ele diz: no mundo, “tampouco pode haver proposições

¹⁰⁹ Isso não quer dizer que não haja uma conexão entre ambos, o que seria impossível; pois, se existir um limite, o próprio termo pressupõe que este esteja numa relação com o espaço limitado.

na ética” (TLP 6.42). Pois, a ética está relacionada a valores, mas, como é sabido, os valores não podem ser “estados de coisas” no mundo; logo, o máximo que poderíamos exprimir de valor no mundo seriam aqueles fatos que não estariam relacionados com o absoluto e, sim, apenas ao modo relativo¹¹⁰. A atitude de renúncia, perante os fatos e atos como, por exemplo, o suicídio, as drogas, entre outros, estariam relacionados à vida como um todo, ou seja, ao sentido da vida. Desse modo, trata-se do sentido absoluto e não apenas do relativo.

É sabido, a partir do que já foi exposto, que, mesmo que não possamos “dizer” sobre a ética, nós podemos mostrá-la com o próprio ato ético no mundo, a partir de nossa conduta. Assim, através da própria vida vivida podemos mostrar e exemplificar como a ética é condição de sentido no mundo, como nos atesta o próprio Wittgenstein, citado por Bartley III em seu livro intitulado *Wittgenstein* (1987, p.71), quando o mesmo surpreendeu um habitante da aldeia em que ele exercia a penosa docência de crianças.

O fato é que Wittgenstein afirmou ao habitante da aldeia que ele era “evangelista”, mesmo sem ser cristão; e, para confundir ainda mais o morador, ele deixou claro que, com isso, sua intenção não era provar que ele era um “evangélico” (o que conotaria sua pertença à respectiva seita protestante). Nesta afirmação de Wittgenstein, encontra-se a fórmula pela qual se evidencia o que consideramos ser o ponto-chave de sua atitude perante a existência; isso, porque ela nos mostra que o “sentido” não deve estar nas proposições e muito menos podem ser mostrados pela sua estrutura, como o faz a lógica, ou apenas nas palavras; mas, neste ato existencial que é a própria vida, vivida no presente e conforme o mundo.

Em resumo, esse sentido que só pode ser experimentado na “primeira pessoa”, ligüisticamente é inexprimível, somente pode ser expresso pela conduta e não pela descrição. No exemplo mencionado, Wittgenstein deixa claro que o “ato” de ser cristão

¹¹⁰ Em *Conferências sobre ética* (2005), ele dá vários exemplos sobre como no mundo podemos ter valores relativos.

está relacionado às relações das pessoas com os dogmas e a transcendência. Não obstante, o ato de ser evangelista designaria um modo de ser conforme ao Evangelho, o que implicaria uma dimensão vivencial prática e salvífica¹¹¹, que ele exercia pedagogicamente com atos e postura; e não com palavras, descrições ou leis morais. Outro modo de ser evangelista é a função libertadora que a filosofia passa a ter, como forma positiva, através da reflexão sobre a linguagem ao desfazer “os nós do pensamento”¹¹²; a partir da própria ascese, suposta pela escalada das proposições do próprio livro o *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Estes são alguns dos aspectos que indicam a ética como condição do sentido no mundo, assim como a lógica; e, como tal, ela é transcendental porque é condição de possibilidade do modo correto e ‘ver’ e ‘viver’ o mundo adequadamente. Pois, mesmo que esta não possa ser afigurada nem descrita, ela é necessária como condição de possibilidade do “crescimento do mundo”, tornando-se um mundo feliz; ou da “diminuição do mundo”, tornando-se o mundo do homem infeliz. Acreditamos que este aumentar ou diminuir do mundo está relacionado ao ato de o homem assumir a sua própria humanidade pela conscientização de si no mundo. Quanto menos o homem se aproxima da consciência da sua singularidade, mais ele se imiscui à factualidade como os outros seres dependentes do mundo e, assim, deixa-se controlar pela sua parte factual e fenomenal, parte que Wittgenstein deixou claro estar nivelada com os outros entes no mundo: “uma pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, o meu corpo, estão todos no mesmo nível” (DF 12.10.16).

¹¹¹ Em uma carta de 24 de julho de 1915, a Ludwig von Ficker, Wittgenstein recomenda o livro de Tolstói, *o Resumo dos evangelhos*, como um palavra salvadora, pois este salvara sua vida quando estava esta depressivo, a serviço militar na Primeira Guerra Mundial.

¹¹² Conferir o livro *Zettel* (1981) de Wittgenstein §452.

Até o momento, salientamos quais aspectos caracterizam a transcendentalidade da ética wittgensteiniana, buscando esse aporte em Kant. Vimos a sua especificidade do “mostrar” com relação à lógica: uma delimitando a esfera do mundo dizível e a outra apontando, na unidade com a estrutura lógica do mundo, para o modo correto de viver a vida no presente e conforme o mundo como ele é. No intuito de concluir os objetivos deste trabalho, falta-nos ainda elencar de que forma a ética está presente no mundo, ou melhor, de que forma ele é condição do mundo para se tenha uma vida feliz, na harmonia da vida e do mundo como um todo limitado. Do pressuposto, a partir de alguns “modos” de vida, explicitaremos de que forma acreditamos que a ética não está somente restrita ao processo de projeção de nomes aos objetos, como vimos em Cuter. Mas, que o seu aspecto transcendental vai além do mero projetar nomes, ou seja, ela é condição da vida do homem no mundo. Ela é este núcleo do qual emana a consciência do modelo de ser e viver, propiciando atos intentados na própria ação vivida no presente e conforme os limites do mundo.

Estes elementos, ou melhor dizendo, estes modos de viver que elencaremos a seguir, tendo como fonte o núcleo ético de nossa consciência da singularidade – cada vez mais aumentada, na proporção da vida vivida corretamente – adquirem o status dos postulados kantianos ao imprimirem à consciência a convicção necessária do agir correto. Isto se evidencia pelo caráter místico dos mesmos e pela dupla exigência da ética wittgensteiniana: viver a vida no presente e de acordo com o mundo de forma correta e, assim, no final, estarmos em consonância com o imperativo categórico wittgensteiniano, “*Vive feliz!*” (DF 8.7.16).

3.3.1 Ética, renúncia e libertação

Acima, já indicamos ser a renúncia um dos primeiros passos de nossa ação ética perante o mundo. Isto porque ela tem tudo a ver com o princípio de nossa má ou boa conduta, a saber, a vontade.

Imaginemos um homem que não pudesse utilizar nenhum dos seus membros e, por isso, não pudesse, no sentido habitual, exercitar a sua *vontade*. Poderia, porém, pensar e *desejar* e comunicar a outrem os seus pensamentos. Poderia, portanto, fazer bem ou mal por meio de outro. É então claro que também para ele a ética teria validade, e ele é no *sentido ético* detentor de uma *vontade*. (*idem*, 21.7.16)

Esta é a passagem na qual ocorre, pela primeira vez, o aparecimento da palavra ética no *Diário filosófico* de Wittgenstein. E, no contexto mencionado, está claro que a ética encontra sua razão de ser, na relação da vontade com o mundo. Os textos dentre os dias 11.6.16 e 21.7.16 são o núcleo da nossa análise por conterem o resumo que nos remetem ao “sentido da vida”, ou seja, nos remetem para o que entendemos ser o núcleo da ética. Em síntese, estes apontamentos apresentam a relação que a vontade tem dialeticamente com o mundo, mediada pela renúncia, isto é, como o desenrolar que traz consigo a solução para o problema da vida. E qual seria o cerne deste problema? Na passagem, que consideramos ser a base desse núcleo ético, a resposta é clara: o “sentido da vida”¹¹³.

Assim, se o problema da vida é o seu sentido e se o sentido do mundo está em íntima conexão e interdependência com o bem e o mal, os quais, por sua vez, são tidos

¹¹³ Passagem que, já citamos anteriormente, remete-nos aos apontamentos do seu *Diário filosófico* do dia 11.6.16.

como meros atributos da vontade; conclui-se que o acontecimento ético, por excelência, reside justamente no acontecer do movimento da vontade, no respeito aos limites da linguagem e do mundo.

A partir dos apontamentos citados acima, fica claro o papel da vontade para com a nossa realização ou não, enquanto seres humanos: eis o motivo de ela ser o núcleo ético de nosso modo de ser e viver. Assim, o movimento desta vontade na sua relação com o mundo é que faz com que o indivíduo assuma o seu papel, de compreensão e de aceitação da sua singularidade, na pluralidade de coisas existentes no mundo; por conseqüência, pare de procurar outras finalidades para a própria existência. Como resultado deste ato, a partir da compreensão e da aceitação da sua finalidade, tem-se o apaziguamento do espírito, resultado do não querer mudar o mundo temporal e culminando no estado do qual podemos denominar de felicidade. Nesse estado, não há bem e mal: “Eu sou feliz ou infeliz, é tudo. Pode dizer-se: não há bem nem mal” (*ibidem*, 8.7.16).

É nesse sentido que, em Wittgenstein, a felicidade não é a mesma que Kant, pois ela não está restrita à satisfação de estarmos cumprindo as leis morais e adequando nossa parte *interesseira* e *inclinada* sentimentalmente, isto é, vida virtuosa na busca da perfeição. A felicidade da qual trata o imperativo “*vive feliz!*” é a de viver no presente em harmonia com o mundo, ou seja, ela é o resultado do viver correto no respeito à vida que deve ser vivida no presente e conforme o mundo. É o sentimento atemporal de contemplar o mundo sem problemas – já que a felicidade kantiana brota justamente da solução material dos problemas morais. Sendo a causalidade da vontade uma mera ilusão, visto “não existir nenhum elo causal” (TLP 5.136) entre mundo e vontade, o mundo impõe-lhe, em sua estrutura e seu acontecer; e esta, por sua vez, impõe-lhe como um fazer que se sabe condenado à experiência da frustração: “Eu não posso submeter os meus acontecimentos do mundo à minha vontade, mas, ao contrário, eu sou totalmente impotente” (*ibidem*,

11.6.16). Este reconhecimento é a consciência da impotência do homem frente ao mundo. Este primeiro nível corresponde àquilo que estamos denominando de libertação pela renúncia, pois o sujeito abdica dos seus projetos e de qualquer intervenção sobre o mundo.

A partir dessa renúncia, a vontade desvela-se como um ato de transcendência relativamente ao mundo, que é seu objeto intentado; e, em consequência, ela reconhece o seu modo próprio de ser livre, isto é, por este ato de transcendência ela torna-se, num certo sentido, independente dos acontecimentos do mundo, e nisso reside o seu poder. Entretanto, a força deste poder reside na compreensão de que eu não posso anular o mundo sem me anular, enquanto ente que quer. A minha vontade exige que o mundo seja para que ela possa ser, uma vez que ela é essa tomada de posição em relação a ele.

Assim, renunciar ao mundo pode ter vários significados. Tanto pode significar o ato de renunciar-se a si mesmo, como ao desejo de esperar que os fatos do mundo sejam justos, fato que se evidencia pelos exemplos: de se estar certo de que Deus seja a causa dos meus infortúnios (como provação) ou a causa das minhas bem-aventuranças; como, também, ao fato de se ter *esperanças* do tipo, Deus “*pode me carregar no colo*”, quando em momentos péssimos na minha vida. E, sendo um pouco mais drástico, renunciar significa libertar-se dos desejos de resolução dos ‘problemas’ da vida, através de atos que vão, na contramão, do que seja a própria vida, a saber, as drogas, vícios, e até mesmo o suicídio.

A libertação da vontade se dá na renúncia das formas ilusórias da representação que se define na sua relação com o mundo: libertação da crença da sua onipotência individual, que julga poder reduzir o outro ao seu bel prazer, e o concebe como meio para o projeto de sua vontade.

3.3.2 Ética como condição do mundo

A partir da noção anterior da ética, como uma experiência existencial profunda, seguem-se também outras afirmações de Wittgenstein que abordaremos neste item:

A ética não trata do mundo. A ética deve ser uma condição do mundo, como a lógica. (DF 24.7.16). [...]
 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*. Pode haver um mundo que não seja nem feliz nem infeliz? (*idem*).

Um aspecto que é básico para se entender a ética e que, talvez, muitos podem não aceitar é que ela é da ordem do relacional: num primeiro modo, isto é evidenciado pela relação entre a minha vontade e o mundo, marcado por renúncias, crescimento ou diminuição; e, num segundo modo, dá-se pela força dos exemplos e do impacto destes em nós, como sendo experiência do absoluto, de algo superior que nos fascina e nos torna dependentes. O questionamento a essa suposição de que a ética não pode tratar do mundo parte do princípio de que se ela não faz parte do mundo, como nos afirma Wittgenstein, que tipo relação seria essa? O problema está em ver a ética pelo “*olhar lógico-proposicional*”, limitado apenas pelos fatos do mundo. Ora, para Wittgenstein, mesmo que a ética não esteja nos fatos contingenciais, ela está presente na nossa *singularidade* da vida como um todo; e, assim é condição do mundo, na relação dialética entre a vontade do sujeito com o mundo. Uma relação dialética em que a vontade precisa renunciar ao mundo, para que o sujeito se conscientize da sua singularidade e alcance a sua “*finalidade da existência*”, mas, ao mesmo tempo, ela precisa do mundo para que este lhe propicie a “*consciência da singularidade*”. Assim, da imbricação entre o fazer, o desejar e o

representar resulta que o nosso posicionamento em relação ao mundo venha sempre contingenciada pelo nível de conscientização, que sempre acompanha a nossa experiência. É da consciência da unidade da minha existência, que se conhece na experiência do limite no jogo de resistência entre meu desejo e o mundo, que está o núcleo ético.

Nestes termos, quando se diz que a ética é condição do mundo, é porque ela é este núcleo que, paradoxalmente, está no cerne do conflito pelo qual passa o ser humano. Assim, a felicidade coincide com a consciência que o ser humano tem da pertença recíproca do sujeito e do mundo e com a impossibilidade de privilegiar quer um quer outro dos elementos da relação. O que Wittgenstein impele-nos e nos aponta é que a representação do mundo, mais impessoal, já traz em si, a marca mais profunda da subjetividade: de um ‘eu’ que se apropriou da sua verdade e, às quais, contrariamente a este, todas as outras representações subjetivistas do real são apenas formas que tornam o eu deficitário de si, e, assim, carentes dessa apropriação que só pelo conhecimento do mundo tem o seu lugar.

3.3.3 Ética e o “problema da vida”

Tomando os apontamentos de Wittgenstein, tanto no *Diário Filosófico* quanto no *Tractatus*, o “problema da vida” consiste em saber como é possível ser feliz; dada a natureza da condição humana, múltipla e contraditória, fechada nos limites da sua natureza e, também, no modo de viver e sofrer os seus sonhos e fracassos. Problema que Wittgenstein formulou da seguinte forma:

Suponhamos que o homem não pudesse exercer a sua vontade, mas tivesse de sofrer toda a miséria do mundo, o que é que o poderia tornar feliz?

Como pode o homem ser feliz, se não consegue impedir a miséria deste mundo? (DF 13.8.16).

As questões citadas são imediatamente respondidas por Wittgenstein, no conjunto de suas anotações que datam do mesmo dia: “A boa consciência é a felicidade que a vida do conhecimento consente. A vida do conhecimento é a vida que é feliz, apesar da miséria do mundo” (*ibidem*). Deixa-se claro, aqui, que não se deve subentender passividade ou um conformismo ético; ao contrário, pois o ato de assumir o mundo nesta perspectiva tem de significar o comprometimento essencial com a sua grandeza e miséria, a abertura à totalidade que só a vida do conhecimento possibilita, pela apropriação – principalmente na consciência do que é e deve ser a vida como um todo. E, esse comprometimento, está marcado por aquilo que acima denominamos de renúncia, pois, na radicalidade que pressupõe para a vida o ato de renunciar, já está imbricado o comprometimento.

O que se poderia perguntar, no entanto, é como posso assumir o mundo se pela renúncia eu tenho de negar o próprio mundo. Parece cairmos numa contradição, mas o que se evidencia é o paradoxo na qual nossa vida se insere, a saber, de sermos ao mesmo tempo parte do mundo e limite deste. Quando renuncio ao mundo, renuncio a mim enquanto desejo de ser o melhor ou o pior, de ser e ver bem e o mal como fazendo parte do mundo. Porém, assim como faço parte do mundo, no mesmo ato, pela renúncia tomo consciência da minha singularidade, “eu sou o meu mundo” (TLP 5.63), e pela “redenção” da vontade sou assunto do mundo, do qual meu corpo faz parte. Quanto ao aspecto do solipsismo, evidenciado pelo aforismo tractatiano acima, Bouveresse teceu o seguinte comentário: “o eu não poderia identificar-se com uma parte do mundo mais do que com outra, isto é, que

nada *no* mundo é especialmente importante ou despido de interesse para ele” (1973, p.124).

Acreditamos que o sentido ético realçado pela afirmação, “eu sou o meu mundo”, encontra-se da, também, na dialética em que me encontro na relação entre a vontade e o mundo, desembocando no compromisso responsável e consciente: a recusa de absolutizar a particularidade (incluindo o meu eu), a unidimensionar o mundo e a dividi-lo segundo meus desejos. Assim sendo, o homem feliz não é aquele que não quer, mas aquele que deseja de um modo diferente: “É possível querer bem, querer mal e não querer? Ou, só é feliz quem não quer? (...) Parece, por assim dizer, que tudo depende de *como* se deseja” (*idem*, 29.7.16).

O homem feliz é o homem comprometido com o seu mundo e com a sua própria humanidade. E, neste sentido, ele nos dá a libertação e a assunção do mundo, sobretudo, poderíamos dizer das formas que nos escravizam por intermédio de uma *procura incessante das satisfações* deste mundo. É aí que compreendemos a afirmação de Wittgenstein: “Só é feliz a vida que pode renunciar à comodidade do mundo. Para ele, as comodidades do mundo são apenas graças do destino” (*ibidem*, 13.8.16). Por tudo o que já afirmamos aqui, a vida do homem feliz somente ocorrerá quando este conceber a assunção do mundo, tornando-se independente deste através da sua singularidade. Assim, pela conscientização, ele saberá identificar que a sua ação no mundo é contingencial e, por consequência, não supervalorizará os fins e os resultados, redimensionando o significado para além do que são meramente fatos. Nesse intuito, ele encontra-se no apaziguamento, por viver a vida correta. A felicidade do homem feliz é esta que ascende pela vida consciente.

3.3.4 A ética e o mundo visto *sub specie aeternitatis*

Em 7.10.16, Wittgenstein escrevia “(...) a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*” (DF). Temos nessa afirmação, subentendida, a dupla exigência da ética: a primeira é que a vida deve ser *vivida no presente*, “só é feliz quem não vive no tempo, mas no presente”; a segunda é que a vida deve ser *vivida de acordo com o mundo*, “para viver feliz, devo estar em consonância com o mundo (...) tal significa «ser feliz»” (DF 8.7.16). Mas o que isso tem a ver com o mundo visto *sub specie aeternitatis*? E o que significa viver no presente? Para Wittgenstein, as duas questões se implicam: “Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade então vive eternamente quem vive no presente” (TLP 6.4311).

Viver no presente é viver, segundo a afirmação de Wittgenstein, não no tempo, mas atemporalmente. O risco que se incorre é fazer uma má interpretação do que realmente ele quis dizer; isto é, compreender indevidamente que devemos fugir da realidade e buscar a felicidade estando fora do mundo e da vida, como que em uma vida dúbia. Fazer essa análise é incorrer no erro, pois o que deve ser considerado não é a dubiedade do modo de viver, que é segmentado, mas viver na totalidade que a vida abarca, no respeito aos seus limites. Este viver atemporal, no presente, exige uma “conversão” da vontade ao mundo e à vida, propiciando a osmose das duas “divindades”, que Wittgenstein, afirmou nos dividir: “Há duas divindades: o mundo e o meu Eu independente” (*idem*, 8.7.16). Essa atemporalidade do homem feliz, enquanto vida no presente, é a dimensão a que ele tem acesso pelo fato de poder conhecer as coisas *sub specie aeternitatis*. Isto acontece quando ele se conscientiza das estruturas essenciais do ser do mundo, como totalidade, e as representa como ação intentada.

Partindo deste princípio da “*consciência da singularidade da vida*”, viver a vida no presente consistirá em fazer coincidir os seus projetos com a forma lógica atemporal da substância do mundo. Pois esta é a natureza que corresponde à visão *sub specie aeternitatis*, a qual é contraposta à visão ordinária que temos “o modo habitual de observação vê os objetos como a partir do seu meio, a consideração *sub specie aeternitatis*, a partir de fora” (*ibidem*, 7.10.16). Este caráter do exterior, ou seja, do ‘*a partir de fora*’, traduz-se na ausência de relações espaços-temporais em que nos encontramos, quando envolvidos com os objetos.

A visão ordinária é uma visão prática, caracterizada por um aspecto acentuadamente subjetivo. Em contraste com esta, a visão *sub specie aeternitatis* é a possibilidade de ver o objeto como a obra de arte; ou seja, ver o objeto “*com espaço e tempo, ao invés de no espaço e no tempo*” (*ibidem*) e, ao mesmo tempo o mundo, como a vida boa, que podemos concluir ser a visão do mundo como totalidade limitada. Ver o objeto com o espaço e o tempo, de acordo com o que Wittgenstein afirmou nas suas anotações, é vê-lo sob a perspectiva do que o condiciona, que o determina e que está sempre presente em toda e qualquer visão, do objeto e do mundo, seja qual for o tempo e o lugar em que ele possa aparecer. Essa visão de ver o objeto com o tempo e espaço, que por sua vez é vê-lo *sub specie aeternitatis*, é a “tal conexão que existe entre a arte e a ética” (*ibidem*), afirmada por Wittgenstein no seu *Diário filosófico* e no *Tractatus*, quando ele afirma: “Ética e estética são uma só” (TLP 6.421).

Outro aspecto relevante a ser mencionado é que a visão *sub specie aeternitatis* não pode ser desvinculada do místico, pois como podemos ver no *Tractatus*:

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa. (TLP 6.52).

Texto que deve ser confrontado com as anotações do dia 6.7.16¹¹⁴, no seu *Diário filosófico*, onde se percebe claramente que existe uma contradição entre a insatisfação do desejo que se perpetua e a serenidade da vida feliz da qual fala Dostoievski. Este homem seria aquele que não precisaria mais procurar qualquer finalidade fora da existência, porque a encontrou na visão do mundo *sub specie aeternitatis*, fato que lhe proporciona a serenidade, meta a ser alcançada. Por isso, ele vai ser incansavelmente infeliz, já que sempre está em busca de um objeto que está fora de si, tornando-se um incansável insatisfeito, e um eterno *desejante*.

Nesta busca incansável, nem mesmo a ciência pode ajudá-lo, pois esta só trata daquilo que está no mundo e, portanto, a solução de todos os problemas científicos não resolveria o “nosso problema”. Esses problemas somente desaparecerão quando houver uma conexão entre as duas espécies de visão: a vida do mundo *sub specie aeternitatis*, a que chamamos visão ética e estética do mundo e a visão científica das coisas. A visão científica só recebe o seu sentido da questão fundamental do sentido do mundo e da vida. Ambas as questões, a científica e a metafísica¹¹⁵ (ética, sentido da vida e do mundo), têm a mesma raiz: a “consciência da singularidade da minha vida”. E é a partir dessa raiz que “julgamos” o mundo e “medimos as coisas”: “*Eu* tenho de julgar o mundo, de medir as coisas” (*ibidem*, 2.9.16). Assim, o problema da vida desaparecerá quando compreendermos que o que se pode perguntar e questionar são somente as questões científicas, entretanto, isso somente será alcançado por quem consegue ver o mundo estética e eticamente. Aí está

¹¹⁴ Citação que se encontra mencionada na parte anterior do trabalho.

¹¹⁵ É, neste sentido, que podemos entender a afirmação de Wittgenstein em *Notas sobre lógica*: “A filosofia consiste na lógica e na metafísica” (DF, p. 155).

o caráter transcendental da ética. Ela é a condição de possibilidade de solução do problema da vida, na visão correta do mundo e da vida como um todo.

3.3.5 A ética e o “medo” da morte

Na parte anterior, vimos que a visão correta do mundo e da vida enquanto totalidade é a visão *sub specie aeternitatis* e, também, que o fundamento desta visão demarca a dupla exigência da ética, a saber, viver a vida no presente e conforme o mundo. E, ainda, que a característica fundamental do viver no presente e conforme o mundo, não é viver fora do mundo, mas com o tempo e espaço no mundo. Portanto, quem vive a vida com o tempo e o espaço, porém no presente, alcança a libertação do que nos prende no mundo e nos faz aterrorizar perante a morte, impedindo-nos de sermos felizes.

Para a vida no presente não há morte.
A morte não é um acontecimento da vida. Não é um fato do mundo.
Se por eternidade se entender não uma infinita duração temporal, mas a atemporalidade, então pode dizer-se que vive eternamente quem no presente vive. (*ibidem*, 8.7.16)¹¹⁶.

Segundo o que Wittgenstein mencionou em 7.10.16, o modo de ver habitual vê os objetos como se entre eles. Esse tipo de visão faz com que consideremos a *minha* morte a nível factual, idêntica à morte dos outros, causando-me pânico e terror. Este medo da morte como um fato entre os outros fatos, como algo que esteja acontecendo *no* tempo e *no*

¹¹⁶ Aqui, cabe ratificar a diferença entre Wittgenstein e Kant, que já apontamos quando abordamos a questão do núcleo ético. Como vimos, o postulado kantiano *de immortalidade* é o pressuposto necessário, na busca pela perfeição da vida moral, de uma temporalidade suficiente para a prática virtuosa. Por sua vez, em Wittgenstein, o tempo não pressupõe a infinita duração temporal como em Kant, mas a sua atemporalidade no presente.

espaço, é o modo de considerar as coisas como o faz o olhar vulgar ordinário. Porém, a partir da outra visão, a da condição transcendental onde a vida como um todo é vida no presente, não pode existir morte. E por que não pode existir a morte? Porque, como bem observa Bouveresse,

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 homem feliz à de homem infeliz, ou vice-versa, o meu mundo torna-se, sem no entanto sofrer uma mudança 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’ (1973, p.125).

A partir desse aspecto é que se deve entender a afirmação de Wittgenstein: “A morte não é um acontecimento da vida (...) ela não é um fato do mundo”; pois a vida é pulsão, mudança, e mesmo na mudança a vida ainda continua a ser preservada, continuo com o meu corpo, por exemplo. Ao contrário, na morte tudo cessa, tudo se aniquila. Por conseguinte, ela não pode ser parte da vida porque, senão não haveria vida. Se parto do princípio de que “o mundo e a vida são uma e a mesma coisa” (TLP 5.621), e de que “eu sou o meu mundo” (*idem*, 5.63); essa relação de pertença mútua entre *eu-mundo-vida* faz com que o homem, além de perceber a diferença entre o mundo do feliz e do infeliz, também perceba que a morte não tem nenhum significado, enquanto portadora de uma atitude ética de alteração da vida; muito menos, qualquer alteração de natureza fenomenal. Por isso, que não posso ver sentido na morte e buscar a morte como princípio da vida. A morte simplesmente é cessação.

Se o bom ou o mau querer tem um efeito sobre o mundo, só o pode ter sobre os limites do mundo, não sobre os fatos, sobre o que não é representado através da linguagem, mas pode somente ser mostrado na linguagem.

Em suma, o mundo tem assim de se tornar outro.

Ele deve, por assim dizer, crescer ou minguar como um todo. Como através do acréscimo ou decréscimo de um sentido.

Tal como na morte, o mundo não se altera, mas deixa de ser. (*ibidem*, 5.7.16).

A morte não pode ser representável, porque “meu mundo” é “minha vida”, e na minha vida não há espaço para a cessação definitiva. Para Kant, da mesma forma, o suicídio não é um ato correto porque atenta, em contradição, para com aquilo que deveria ser o fim de qualquer ação moral, ou seja, a preservação da vida. No sentido kantiano, a contradição se assenta no fato de que o mesmo sentimento que serve para manter a vida, no caso do suicida, serve para destruir a vida; e, assim, na realização do ato, contradigo a forma da lei da natureza, pela qual devo agir de forma que a máxima de minha ação possa ser tomada como lei universal da natureza. Ora, se o fim da natureza é a busca da perfeição pela felicidade e pela prática virtuosa, o bem supremo, toda a luta incansável que tal busca pressupõe, seria em vão. Logo, não posso querer que a minha representação da morte, como solução dos meus problemas, seja universalizável, pois a vida racional é o fim que deve transcender os elementos materiais que, por conseguinte, estão determinando este sentimento de aniquilação. Em Wittgenstein, a vida justifica-se si mesma e não posso representá-la porque isso atesta a ineficácia da nossa *singularidade* enquanto ente que tem consciência e que deve buscar a harmonia com o mundo, no mundo, e não fora dele. Assim, quem teme a morte ou quem procura representá-la, como o suicida, segundo Wittgenstein, está incapacitado de viver a vida: “o medo perante a morte é o melhor sinal de uma vida falsa, isto é, má” (*ibidem*, 8.7.16), porque projeta como mudança o próprio fim. Esse que está incapacitado é o que não é feliz; como também o que não vive no

presente, não tem a visão correta, não vê o mundo *sub specie aeternitatis* e, por fim, o que não tem *consciência da singularidade da sua vida*.

3.3.6 A ética e o “pecado elementar” – o suicídio

No item anterior, quando analisamos o temor da morte, vimos quão desastrosa é a vida que se deixa levar por tal representação, pois estes apontam nada mais e nada menos do que para a incapacidade de assumir a vida na sua singularidade e vivê-la como ela deve ser vivida, conforme as suas duas exigências como já mencionamos: *no presente* (feliz) e *de acordo com o mundo*. Além disso, vimos também que a morte nada mais é do que o aniquilamento do ser. Ao *desejar* a morte desejo o cessar de tudo e me afundo no abismo da profunda transgressão, que somente um ser humano fora de si, de sua própria consciência singular pode fazê-lo, devendo estar absorto em sua maledicente fraqueza, em sua falsidade existencial. Pelo exposto até o momento, não fica difícil saber por que, nos apontamentos de 10.1.17, Wittgenstein afirma ser o suicídio um “pecado elementar”:

Se o suicídio é permitido, então tudo é permitido.
Se algo não é permitido, então o suicídio não é permitido.
Isto esclarece a essência da ética. Pois o suicídio é, por assim dizer,
o pecado elementar. (DF).

É explícita a relação da afirmação que existe entre a vida e a ética, de forma profunda e íntima na passagem citada. E são óbvias as razões pelas quais Wittgenstein considera o suicídio um pecado. Para ele, o suicídio é um ato de profunda transgressão a uma lei importante, essencialmente necessária à realização do nosso fim. E que lei é esta?

O imperativo categórico: “Vive feliz!” (*ibidem*, 8.7.16). Neste caso, em Wittgenstein, lei e finalidade se identificam.

A princípio, parece existir uma condenação de se tomar a ética como norma, uma lei que seja necessária para conduzir nossas ações. Entretanto, o imperativo categórico, em Wittgenstein, é em “primeira pessoa”; além, é claro, de Wittgenstein nem se propor a formular uma teoria ética: “É claro que a ética não se *pode* expressar!” (*ibidem*) e, ainda, “É, pois, de novo, claro que não pode existir uma tal característica que se deixe *descrever*” (*ibidem*). Seu fundamento não está no irrestritamente bom kantiano nem tem como fundo a racionalidade, mas, o núcleo e fonte do viver, a própria vida, e o seu caráter de auto-sustentação, sem por que nem para quê:

Digo isto recorrentemente, que a vida feliz é boa, a infeliz má. E se *agora* me interrogar: mas por que tenho eu justamente de viver feliz, tal parece-me ser por si uma pergunta tautológica; aparentemente, a vida feliz justifica-se por si própria, é a única vida correta. (*ibidem*, 30.7.16).

Esse imperativo diz respeito à própria vivência deste modo de ser, porém, mesmo não tendo o caráter de prescrição universal, ele indica para algo essencial: o respeito à vida na sua *singularidade* e totalidade limitada. Esta vida, que se justifica por si mesma, é a que deve ser vivida no presente e conforme o mundo como ele é. Assim sendo, o suicídio não se torna apenas uma renúncia do mundo e, sim, o aniquilamento do mundo e da vida, dada a identidade que os demarca.

Mas qual o significado da utilização do termo religioso, “pecado elementar”? Estaria nas entrelinhas dessa denominação uma pressuposta religiosidade de Wittgenstein? Se tomarmos genericamente a expressão, apenas a palavra “pecado” estaria dentro de uma

conceituação religiosa, e esta seria uma atitude de “transgressão voluntária¹¹⁷ da lei de Deus”; por sua vez, ele se subdivide em dois, mortal e venial, e não se aplicariam à denominação de Wittgenstein. Para a Igreja, o pior de todos os pecados, o mortal, comete-se quando, “com pleno *conhecimento* e pleno *consentimento*”, transgredimos, em matéria grave, uma lei importante e necessária à consecução do nosso fim: “O pecado mortal requer pleno *conhecimento* e pleno *consentimento*. Pressupõe o conhecimento de caráter pecaminoso do ato e de sua oposição à lei de Deus. Envolve, também, um consentimento suficientemente deliberado para ser uma escolha pessoal”. (CNBB, 1988, p.498). Nesse sentido, poder-se-ia pensar o suicídio de forma análoga em Wittgenstein, pois com ele transgredimos a lei básica do nosso viver, que é necessária ao nosso fim, “Viver Feliz!”. Outro aspecto a que nos remete essa analogia é a idéia de Deus, já que, para ele, Deus seria essa vontade estranha da qual pareço depender¹¹⁸ e, esta, por sua vez, estaria identificada ao sentido da vida.

Portanto, quando não cumpro o mandamento de “*viver feliz!*”, que significa primeiramente tomar *consciência da singularidade da minha vida* e, em segundo lugar viver conforme o mundo e a voz de Deus, o resultado é a transgressão dupla do mandamento da vida. Assim, quando se intenta acabar com o problema da vida, na contradição de fazê-lo aniquilando a própria vida, analogicamente, no mesmo ato, obtêm-se um afastamento de Deus, na desobediência à sua vontade; visto que esta deveria ser a

¹¹⁷ Se tomarmos apenas esta noção, já temos uma grande diferença entre a doutrina da Igreja e Wittgenstein, pois para este o suicídio não é algo voluntário. Para Wittgenstein, o suicida é aquele que é surpreendido pelo seu próprio ato, uma vez que em sua essência este é profundamente contraditório com a natureza do nosso desejo. Em sua carta a Paul Engelmann, datada de 21.6.20, ele assim o expressa: “*Eu sei que o suicídio é sempre algo de repugnante. Porque de nenhum modo se pode querer a própria destruição. E todo aquele que alguma vez tenha imaginado o que se passa quando uma pessoa se suicida, sabe que o suicídio é sempre um ato que consiste em roubar de surpresa as suas próprias defesas. Mas nada é pior que chegar ao ponto de se deixar apanhar de surpresa por si próprio*”. (ENGELMANN, 1970, p.29).

¹¹⁸ Esta idéia está presente nos apontamentos de Wittgenstein, no *Diário filosófico*, que data do dia 8.7.16 e que, anteriormente, já foram citados do corpo deste trabalho.

finalidade da minha existência, a saber, louvir a voz divina (estranha, mas potente) e assumi-la com a vida vivida. O suicídio seria, então, a recusa de me identificar com a “vontade alheia” da qual “pareço depender” e, na qual, equivale a desobedecer a Deus. Assim, o que caracterizaria o pecado seria a transgressão da “lei importante e necessária ao nosso fim” – “Vive feliz!” – e o “afastamento de Deus”, ou seja, a recusa do mundo e da vida.

E o que caracterizaria o “elementar” do pecado? Ora, Wittgenstein tem por princípio que a vida por si mesma se justifica, tornando-se a base do viver. Como já vimos, também, a morte não pode ser um evento da vida, pois ela significa apenas o cessamento do ser. Portanto, o “elementar” estaria caracterizado pelo pressuposto básico de nossa existência, isto é, do que se *deve* fazer enquanto se tem a capacidade de conscientização e, assim, ser feliz. A idéia de morte é uma representação falsa e uma contradição, pois parte-se do pressuposto de que a consequência ‘lógica’ de tal ato é o desaparecimento dos problemas que me incomodam. O equívoco é crasso, já que nada seria resolvido. Pois, tendo em vista que a vida não mudaria nem se transformaria numa outra vida, melhor ou mais justa, ou wittgensteinianamente falando, mais correta e harmônica com o mundo e com a vida vivida no presente, apenas se dissiparia do ato de ser. Portanto, a morte não existe e não posso incorrer no erro de querer mudar a vida pelo aniquilamento da mesma.

3.3.7 A ética e a felicidade

No final do aforismo 6.422 do *Tractatus*, Wittgenstein expõe o motivo pelo qual a sua concepção ética não pode tornar-se uma teoria e, assim, não poderemos verificar na realidade sua causalidade. A ética não está relacionada às consequências do meu ato; por

isso, ele vai afirmar: “A ética nada tem a ver com punição e recompensa” (TLP). Ou seja, não posso analisar a ética como se estivesse analisando os fenômenos naturais; a sua natureza tem a ver com o fato de que “o meu mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo (...) minguar ou crescer como um todo” (TLP). Então, quando agimos no mundo, como saber se o que fiz foi algo bom ou ruim? O que Wittgenstein faz é nos convidar a mudar o foco desta pergunta. Não é no mundo que devo procurar a moralidade. Nesse sentido, não tenho como saber precisamente (isto é prescritivamente) o que devo fazer e como devo agir. Não temos como antecipar uma ação moralmente boa ou má; muito menos, a partir das conseqüências das ações, estabelecer um *critério* que possa ser denominado de *justo* para julgar se uma ação foi moralmente boa ou não, como um critério a ser adotado em todas as situações idênticas. Isto, porque a moralidade não está no que devo saber (antecipar) ou no que vou conseguir ou não após uma ação no mundo. A chave do entendimento está no que ele disse, a saber, que “a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável” (TLP 6.422). Não obstante, essa recompensa a que ele se refere está diretamente conectada ao como “o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo” (*idem*) e esta, por sua vez, aponta para o “mundo do feliz” que é diferente do “mundo do infeliz” (*ibidem*, 6.43). Com isso, em Wittgenstein, aportamos no que seria a essência da uma vida vivida no presente e em harmonia com o mundo para o qual o seu imperativo categórico aponta: “*Vive feliz!*” (DF 8.7.16).

Tendo em vista o objetivo deste trabalho, um fato que é relevante mencionar aqui é o que Hans-Johann Glock salientou no *Dicionário Wittgenstein* sobre este ponto que é uma das discordâncias entre Kant e Wittgenstein. Segundo o autor, Wittgenstein adota a distinção entre vontade boa e vontade má; também, de forma kantiana, ele adota a concepção de que as conseqüências de uma ação, no que toca à ética, são irrelevantes. Porém, a distinção está no espírito com a qual a ação é realizada. Para Kant, como vimos, a

ação deve ser *por respeito à lei* e, assim, será boa; e, para Wittgenstein, a ação boa é identificada com o *ser feliz*¹¹⁹ e, ao contrário, a ação má com o *ser infeliz* (DF 29.7.16). E é justamente sobre esta vida feliz e sua relação com a ética que iremos abordar agora e, expor brevemente, em que sentido ela é condição de uma vida feliz no mundo.

Pode-se dizer que dentro do campo conceitual wittgensteiniano se obtêm duas formas de aplicação do termo ‘felicidade’; e, obviamente, as duas estão relacionadas com o mundo dos fatos e mundo dos valores respectivamente. De um lado, a felicidade “mundana” que está relacionada com pequenos êxitos ou triunfos como se pode perceber nos exemplos a seguir: o triunfo social, os avanços no trabalho, o sucesso na carreira, alguma “bênção divina” recebida, um gesto de carinho, um presente recebido, ou uma boa ação realizada, objetivos de um plano de vida, trabalho ou estudos concretizados, entre outros. Mas, o que é comum em todos os exemplos citados é que eles estão relacionados com a vida factual e empírica humana, e, para Wittgenstein, não é aí que reside a felicidade da *vida feliz*. A felicidade para ele tem a ver com a ação moral, não a que antecipa ou julga as ações pelos atos praticados, mas a ação que é vivida no presente e faz com que o mundo de quem a experimente cresça ou diminua. Por isso, ele mencionou: “o mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz” (TLP 6.43). Essa felicidade, antes de tudo, é inexpressável: primeiro, porque é subjetivamente e na própria ação que me sinto maior ou menor; e, segundo, porque a linguagem natural configurada, para dar conta da realidade, não pode ser empregada para falar do que está além dela.

Em resumo, poderíamos dizer, a partir dos aforismos mencionados, que existe um modo de ser feliz que não é identificado à felicidade empírica, retratada pelo homem sorridente, bem apessoado e abastado, ou do triunfador. A vida que realmente importa, isto é, a vida boa e feliz, independe desta. Então, que vida é a vida feliz? No *Diário filosófico*,

¹¹⁹ Que no fundo significa *respeito* aos limites da vida correta.

Wittgenstein, assim, responde: “só é feliz a vida que pode renunciar à comodidade do mundo” (DF 13.8.16). Dessa forma, a vida feliz é o “ato” com o qual não me torno dependente dos prazeres do mundo, podendo tanto desfrutá-los como recusá-los; porque, em última instância, ela é o nosso modo de viver e encarar o mundo, na consciência de quem sou perante o mundo e na ciência do que independe de mim e do que posso fazer para se ter uma vida correta. Por isso é que a moralidade está conectada perfeitamente com a liberdade e independência do mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao final deste trabalho e as conclusões de que nos acercamos estão todas relacionadas ao sentido *amplo* que a vida tem de ter; sentido que é demarcado muito mais pela *vivência* do que por meras concepções morais de vida, regras, preceitos ou modelos morais que são estabelecidos prescritivamente. Neste pressuposto, faço minhas palavras as palavras de Willian James, “*A filosofia vive nas palavras, ao passo que a verdade jorra em nossas vidas de maneiras que excedem a formulação verbal*”. A vida no seu todo vai muito mais além do que pode ser estabelecido por essas concepções dizíveis e justificáveis. Ao encontro do que nos pede o *Tractatus*, no que se refere ao sentido da vida, nada podemos *dizer* e o que nos resta e devemos fazer, por consequência, é silenciar perante fatos e acontecimentos. Pois, como evidenciamos no primeiro capítulo, o mundo resume-se ao conjunto de fatos existentes, e o que posso significar aí é apenas o que pode ser enunciado proposicionalmente pela linguagem; já que mundo e linguagem têm estruturas isomorfas. E a ética? No que diz respeito à sua prescrição, o seu limite está dado, e o que se intentar *dizer* será considerado mero absurdo. Do pressuposto, as proposições de ética nada podem dizer do mundo, pois são intentos de transcender na linguagem o limite da própria linguagem e, portanto, do mundo. Assim, *aquilo* que dá sentido ao mundo não pode fazer parte dos fatos e não pode ser dito por proposições, visto as proposições não poderem expressar ‘o mais alto’¹²⁰.

Outrossim, vimos que como a vida não se resume a fatos, a ética ultrapassa o sentido proposicional, ou a mera prescrição, porque a sua natureza está relacionada ao

¹²⁰ Cf. TLP 6.42 e DF 08/07/1916.

absoluto. Desse fato, a ética concerne ao reino do pessoal, isto é, a vivência dos atos intentados na ‘primeira pessoa’ e, do fato, transcende à contingencialidade do mundo. Conquanto, do mencionado, o paradoxo que se instaura é que aquilo que oferece o sentido completo ao mundo é precisamente aquilo que desde a perspectiva lógica carece de sentido; porque o místico não pode ser formulado mediante proposições, senão, somente mostrado através de pseudoproposições¹²¹. E é por isso que Wittgenstein denomina a sua ética de transcendental (TLP 6.421).

Neste sentido, no segundo capítulo evidenciamos que, pelo termo “transcendental”, Wittgenstein se aproxima de Kant, mas não totalmente. Isso porque, diferentemente de Kant, o “transcendental” wittgensteiniano não está relacionado à ciência do conhecimento do *a priori* e, também, não tem como base o “sujeito” cognitivo; porém, por outro lado, na linha kantiana, o “transcendental” é utilizado porque indica que algo *a priori* é condição de possibilidade daquilo que é fato. Assim, vimos que tanto a ética como a lógica são transcendentais, porque tratam do sentido. E, como a natureza da ética não é a dos fatos e, sim a conexão “com o mais alto” expressando a *experiência do absoluto*, Wittgenstein a denomina de “transcendental”; e, isto implica que, mesmo ela não estando no mundo, está no limite, é a condição da nossa existência. Dessa forma, o “ser” ético não pode se restringir apenas ao fato lingüístico de um mero projetar de nomes a objetos do mundo, como o faz Cutler. A sua força reside naquilo que ela tem de comum à lógica, isto é, na distinção entre o que se pode ‘dizer’ e o que se ‘mostra’, imprimindo às nossas ações o *dever* de respeitar os limites da vida e do mundo, sendo assim a condição da existência humana. De um lado, porque ambas não podem afigurar fatos do mundo e, assim, nada dizerem de si e dos fatos, e apenas se mostram na evidência do respeito aos limites; de outro lado, porque imprimem à existência o “*dever*” de ser feliz pela vida *clara e correta*.

¹²¹ Cf. TLP 6.41.

Assim, chegamos ao último capítulo do trabalho dissertativo, no qual evidenciamos em que aspecto pode-se dizer que a ética é condição de possibilidade do mundo; ou seja, de que forma ela se transforma em ponte de ligação entre aquilo que é “*independente de mim*” e aquilo que me define enquanto ser livre e autônomo, a saber, a “*consciência da minha singularidade*” – evidenciando sua condição de possibilidade. Neste ponto, para uma melhor compreensão da conexão entre o mundo e o que não pode ser dito com sentido pela linguagem, tomou-se como ponto de apoio a existência, em Wittgenstein, de um ‘núcleo ético’. ‘Núcleo’ que o faz aproximar-se dos aspectos fundamentais da ética kantiana, principalmente no que diz respeito à importância dos postulados da liberdade, alma e Deus como força de *convicção*; porém, distinguindo-se de Kant, naquilo que os mesmos têm por diferença básica, a saber, o ‘pisso sólido’ racional e cognitivo kantiano¹²². Assim, evidenciou-se, em Wittgenstein, que à ética é negada a forma prescritiva de ser; com efeito, o máximo que ela poderia alcançar é aquilo que Wisnewiski denominou de “*ética como clarificação*”. Mas, como vimos, também, além de mostrar-se no mundo como clarificação lingüística, a ética torna-se a condição necessária do processo de “*conscientização da singularidade*” do ser humano, evidenciando a nossa finalidade existencial, pois, se somos um ser que se difere dos outros seres existentes; primeiro, necessitamos conscientizar-nos desse fato e, após assumirmos isso, implica, a saber, sermos *responsáveis* pela vida, vivendo corretamente o mundo e a vida: respeitando os seus limites, vivendo no presente atemporalmente, de forma correta e conforme ao mundo como ele é.

A ética, portanto, está fundamentada na ação que privilegie a vida feliz. E o caminho para essa felicidade está na própria vida vivida: devemos renunciar ao que nos impede de sermos autônomos e mais humanos e, conseqüentemente, transforme-nos em

¹²² Que em Wittgenstein será a lógica.

cativos de ‘viver’ uma vida de esperanças, fundamentada no que ‘independe de mim’. Ao contrário, ser feliz significa ser livre do que nos torna *meramente* prisioneiros da vida heterônoma, significa não esperar de forma passiva e inesperada as ‘graças do destino’ ou a realização da vontade de um ser exterior e/ou superior a mim, e que extrapole às minhas forças; significa, também, que tenho de demandar um esforço necessário o suficiente, para que, através dos meus próprios passos, da minha própria assunção, eu trilhe o caminho que me leve à serenidade da contemplação do mundo *sub specie aeterni*. Se assim o fizer, estarei imprimindo, com a minha própria atitude, as marcas da minha singularidade na minha relação com os outros e com o mundo. É aí que está a importância do aspecto transcendental da ética, para Wittgenstein.

Por sermos um ser diferente dos outros dos quais nos relacionamos, precisamos *significar* nossa ação quando agimos; precisamos saber o que fazer e o porquê fazer; visto que a ética está relacionada ao fato de, mesmo estando num mundo que independe de mim, o sentido se faz necessário para que não caiamos na tentação de cometer o “pecado elementar”, o de *viver* para a “morte”. Assim, pelo aspecto da “transcendentalidade”, tenho a garantia de que a vida é maior do que os problemas que me prendem no tempo; a vida humana é uma vida digna quando pautada na liberdade de agirmos na vontade boa. Por isso, a ética não pode resumir-se a fatos, porque aí estaríamos abandonados nas “graças do destino” – do que é ‘causal’ e, *em si*, não necessita de sentido.

A ética, então, é condição do sentido: primeiro, porque ela é o pressuposto da existência humana e, assim, teremos as condições necessárias e básicas de cumprir a finalidade da nossa existência: viver bem e, de fato, cumprir o dever que me estabelece o imperativo ético wittgensteiniano: “*vive feliz!*”.

Por fim, a ética é condição da vida, porque por ela temos a garantia da *cura* do que nos molesta; porque ela é a *terapia* da visão de uma vida enferma, que distorceu os fatos de

uma vida que deveria estar pautando-se no modo correto de ‘ser’ e ‘viver’ no mundo; enfim, porque a ética é, também, *esclarecimento*: do que *é* o mundo que independe de mim, de quem seja “eu”, do que posso e do que independe de mim; para que, assim, eu possa compreender melhor o mundo e, então, viver o mundo e a vida de forma responsável e correta. Logo, viver autonomamente e feliz!

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5.ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALLISON, Henry E. **El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa**. Barcelona: Anthropos, 1992.

ARREGUI, Jorge Vicente. **Acción y sentido en Wittgenstein**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1984.

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

AUDI, Paul. **Supériorité de l'éthique: de Shopenhauer à Wittgenstein**. Paris: Puf, 1999.

BARRETT, Cyril. **Ética y creencia religiosa en Wittgenstein**. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

BARTLEY III, W.W. **Wittgenstein**. 2.ed. Madrid: Catedra 1987.

BOUVERESSE, Jacques. **Wittgenstein : la rime et la raison**. Paris: Minuit, 1973.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Trad. Álvares Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHAUVIRÉ, Christiane. **Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

CNBB. **Catecismo da Igreja Católica**. São Paulo: Loyola, 1988.

CRAMPE-CASNABET, Michèle. **Kant: uma revolução filosófica**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

CRARY, A. **The new Wittgenstein**. London/N.Y.: Routledge, 2001.

DALL'AGNOL, Darlei. **O sentido ético das Investigações filosóficas de Wittgenstein**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 33-41.

_____. **Ética e linguagem: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein**. 3 ed. Florianópolis:UFSC; São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

_____. **Wittgenstein and ethical inquiry: a defense of ethics as clarification**. Notre Dame Philosophical Reviews, v. 1, 2008.

ENGELMANN, P. *Lettere di Ludwig Wittgenstein*. Firenze: Nuova Italia, 1970.

FANN, K.T. **El concepto de Filosofía em Wittgenstein**. Madrid: Tecnos, 1975.

FAUSTINO, Silvia. **A experiência indizível: uma introdução ao *Tractatus de Wittgenstein***. São Paulo: UNESP, 2006.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário de Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

HACKER, P.M.S. **Insight and Illusion**. Oxford: Clarendon Press, 1972.

_____. **Wittgenstein - Connections and Controversies**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

HALLER, Rudolf. **A ética no pensamento de Wittgenstein**. Estudos Avançados, 1991, vol.5, n. 11, ISSN 0103-4014.

_____. **Wittgenstein e a filosofia austríaca: Questões**. São Paulo: Editora da USP, 1990.

HERRERO, F. J. 1991. **Religião e história em Kant**. São Paulo, Loyola.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Barcelona, Editorial Herder, 1986.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 3.ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. **Crítica da razão prática**. Edição bilíngue, com reprodução da primeira edição original alemã de 1788. Tradução baseada nessa edição, com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LANDIM, M. L. **A liberdade em Kant**. Revista Brasileira de Filosofia, São Paulo, Instituto Brasileiro, 1996.

LOPARIC, Zeljko. **Sobre a responsabilidade**. Rio Grande do Sul: EDIPUCS, 2003.

MORENO, Arley Ramos. **A propósito da noção de "Estética" em Wittgenstein**. In: *Manuscrito*, Vol. 8, 2 (1987).

MORENO, Arley Ramos. **Wittgenstein através das imagens**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p. 112.

PEIRCE, Drew. **Kant and the justification of moral beliefs**. In: *Impulso Revista de Ciências Sociais e Humanas*. Vol.15, nº38, Piracicaba: UNIMEP 35-46, 2004.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Nova Cultural, São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1991.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade: ensaios**. São Paulo: Ática, 1981.

_____. **Introdução à edição brasileira**. In.: KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Edição bilíngue, com reprodução da primeira edição original alemã de 1788. Tradução baseada nessa edição, com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ROJO, Roberto. **Lo Trascendental y el language en el Tractatus**. In: *Revista Latinoamericana de Filosofia*, Vol. XIV, N° 2 (Julio 1988).

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *A essência da proposição e a essência do mundo*. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2001, pp 11-128.

SHIELDS, Philip. **Logic and sin in the writings of Ludwig Wittgenstein**. Chicago: Chicago University Press, 1993.

SMITH, Kemp. **A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"**. Humanities Press, 1962.

STEGMÜLLER, W. **A filosofia Contemporânea**. V. 1, São Paulo: EPU, 1977.

STENIUS, Erik. **Wittgenstein's Tractatus: A Critical Exposition of its Main Lines of Thought**. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

WEBER, T.. **Razão teórica e razão prática**. Veritas, Porto Alegre: PUCRS, 1997, 42(4): 913-921.

WEININGER, Otto. **Sexo y caracter**. Buenos Aires: Losada, 1942.

WISNEWSKI, J. Jeremy. **Wittgenstein and ethical inquiry: a defense of ethics as clarification**. Continuum, 2007.

WITTGENSTEIN, L. *Diario Filosófico (1914-1916)*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986.

_____. **Estética, psicologia e religião: palestras e conversações**. São Paulo: Cultrix, 1976.

_____. **Conferências sobre ética**. Trad. de Darlei Dall'Agnol, In: *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3.ed, Florianópolis:UFSC; São Leopoldo: UNISINOS, 2005.

_____. **Cultura e valor**. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Ed.70, 1986.

_____. **Fichas (Zettel)**. Trad. Ana Berhan da Costa. Lisboa: Ed.70, 1981.

_____. **Filosofia**. Trad. António Zilhão. Revista Internacional de Filosofia, V.XVIII, n.2, p.1-37. Campinas: Ed. CLE/Unicamp, 1995.

_____. **Investigações Filosóficas**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EDUSP, 2001.