

A ÉTICA DO TRACTATUS

João Vergílio Gallerani Cuter

USP

I

É bem sabido que, no *Tractatus*, propriedades e relações internas são, a um só tempo, constitutivas da possibilidade do sentido e essencialmente avessas a qualquer tipo de expressão proposicional. São, portanto, “transcendentais” no sentido mais amplo da palavra. Estão fora do campo do dizível, mas não em virtude de uma completa exterioridade em relação a esse campo. Elas são fundamento daquilo que transcendem e, neste sentido, são imanentes à linguagem naquilo que esta tem de universal e necessário. Mostram-se nela, embora não possam ser ditas. Ser um nome, ser um objeto, ser uma proposição elementar, ser um estado de coisas, ser um fato, ter a mesma forma lógica que tal fato, ter as mesmas possibilidades combinatórias que tal objeto, ser implicada por tal proposição, ser componente de tal fato - tudo isto são coisas que podemos “ver”, mas das quais não podemos “falar”.

Mas se a transcendência vem marcada, no *Tractatus*, por essa imanência com respeito à linguagem; se a cidadania, nos limites do mundo, só é concedida àquilo que, a título de condição de possibilidade do sentido, é constitutivo dos limites do pensamento, então devemos reconhecer de pronto uma dificuldade no tratamento dos valores. Qual é a relação existente entre os valores e o sentido? Se a ética e a estética são, de fato, transcendentais, elas devem ser indizíveis, mas devem estar também envolvidas de algum modo nas condições de possibilidade do sentido. Qual seria a natureza desse envolvimento?

Há elementos na superfície do texto que parecem sugerir uma relação puramente negativa e hipotética. A ética e a estética parecem depender da atribuição de propriedades a fatos. É isso, ao menos, o que sugere a estrutura superficial da linguagem, quando adjetivamos um quadro de “belo”, e uma ação de “boa”. Mas, de duas, uma. Ou bem a análise dessas sentenças nos conduz a uma usual função de verdade das proposições elementares, ou bem chegamos a uma atribuição irreduzível de propriedades a fatos. Neste último caso, estaremos diante de um contra-senso; no primeiro, diante da descrição de um fato que, em si mesmo, não é bom, nem belo. Creio que é isto que Wittgenstein está querendo dizer ao afirmar que “no mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor - e se houvesse, não teria nenhum valor” (6.41). Se uma proposição tem sentido, ela descreve um fato, e se o fato descrito se traduz, na linguagem cotidiana, na atribuição de um valor, esta atribuição deve ser, novamente, a mera descrição de um fato - será a descrição de um estado psicológico, de uma tendência social, de um fato histórico, e, como qualquer descrição, poderá ser verdadeira ou falsa. Se verdadeira, será uma contingência, algo que é assim, mas poderia não ser. Sinto tal coisa diante da mentira, mas poderia não sentir. Reagimos de tal modo diante de certas músicas, mas poderíamos não reagir. O suposto valor, reduzido a fatos, carece de todo e qualquer valor.

É isto que parece sugerir a relação “puramente negativa e hipotética” a que nos referimos. O *Tractatus* não estaria se comprometendo com a existência de valores absolutos, mas apenas dizendo que não é possível falar significativamente a respeito deles. *Caso* exista um valor que “tenha valor” e não seja apenas uma contingência psicológica, histórica ou social, então esse valor deve estar fora do mundo. *Caso* ele exista, bem entendido... Pois nada nos garantiria a existência, nos limites do mundo, de qualquer valor.

A primeira coisa que pretendo fazer, neste artigo, é mostrar que essa interpretação é insuficiente. Por mais que seja reconfortante e nos desobrigue de um longo itinerário interpretativo, ela nos deixa desassistidos quando tentamos entender alguns dos mais famosos aforismos da parte final do *Tractatus*. Tudo aquilo que deveria constituir a culminação de um livro altamente articulado em suas

partes, transformar-se-ia em postulação gratuita, ou empréstimo indevido de filosofemas alheios. O que é, afinal de contas, para Wittgenstein (e *não* para Schopenhauer) essa “vontade portadora do que é ético”, que se contrapõe à “vontade enquanto fenômeno” (6.423)? E essa recompensa imanente (6.422), capaz de tornar o mundo dos felizes, por assim dizer, mais amplo? Seria apenas uma hipótese? Será mesmo necessário admitir que o *Tractatus* culmina numa série de postulações tão grandiloqüentes quanto gratuitas e inarticuladas com o restante da obra? A situação dos valores fica ainda mais frágil, no contexto da interpretação apofática, quando confrontada com a vermelhidão de um som. Um som não *pode* ser vermelho, pois sentenças do tipo “tal som é vermelho” *não têm sentido*. Se tudo que o *Tractatus* tem a dizer a respeito dos valores é que as proposições da ética não fazem sentido, fica difícil encontrar um traço que distinga a ética (devidamente sanada de suas pretensões de sentido) de meros absurdos inseqüentes. Será que existe, no final das contas, uma “audição portadora de vermelhidão”, que só pode ser contemplada, mas não descrita? Haverá uma “felicidade inefável” associada ao mundo dos que conseguem ouvir o vermelho, por oposição à “infelicidade” daqueles que são surdos para a cor? É claro que não. É preciso, portanto, ir em busca de outras possibilidades interpretativas.

Recuemos ao plano mais básico de todo o edifício do *Tractatus*: aquele no qual se dá a constituição do sentido. Veremos ali a “imagem agostiniana da linguagem” levada às últimas conseqüências. O pressuposto mais geral de todo livro é justamente aquela aparente trivialidade que as *Investigações Filosóficas* tratarão de pôr em xeque - “palavras designam objetos, e sentenças são concatenações de tais designações”. O *Tractatus* todo pode ser visto como uma tentativa de ser coerente com este pressuposto, levando ao limite as noções de “palavra”, “objeto”, “sentença” e “concatenação”. Se o sentido sentencial pressupõe a nomeação, não devemos imaginar que a nomeação possa depender, por sua vez, de articulações sentenciais prévias. Ao contrário do que acontece na linguagem cotidiana, um nome, no *Tractatus*, não traz (nem poderia trazer) consigo nenhum vestígio de descritividade. Nomes designam objetos logicamente simples, e tais objetos jamais poderiam ser descritos. Podemos, isto sim, descrever as concatenações em

que tais objetos podem (segundo a categoria a que pertençam) comparecer. Podemos atribuir-lhes propriedades “externas”, “acidentais”, mas não podemos imaginá-los como o resultado de concatenações prévias, de acidentalidades. Tanto sua existência quanto sua inserção categorial são propriedades “internas”, essenciais ao objeto, e não podem ser descritas. Se o vermelho fosse um objeto, não faria sentido dizer que ele existe, nem que ele pode combinar-se com superfícies, mas não com sons.

A idéia de “concatenação” passará também, no *Tractatus*, por uma transformação radicalizadora. Nem toda concatenação de nomes seria considerada por nós uma concatenação sentencial. Nas diversas línguas, concatenações são permitidas ou proibidas por regras que, tomadas em si mesmas, são perfeitamente arbitrárias - usos e costumes, como quaisquer outros. No plano das reações psicológicas, a estranheza ocasionada pela seqüência de sinais “este som é vermelho” não difere essencialmente daquela que se produz (em determinadas épocas, culturas, grupos sociais, pessoas e ocasiões) diante de uma coloração inusitada, ou de um acorde dissonante. A diferença só se estabelece quando nos lembramos que seqüências de sinais são utilizadas para dar uma forma sensorialmente perceptível ao pensamento, e que, no pensamento, não vigem convenções arbitrariamente pactuadas, mas apenas possibilidades e impossibilidades lógicas, que não dão lugar à escolha. O pensamento é livre para pensar *o que* quiser, mas não *como* quiser.

Apesar disso, o pensamento não é algo dado. É algo *feito*. Creio que é necessário levar a sério o verbo “fazer”, usado por Wittgenstein ao afirmar que “fazemos imagens dos fatos” (2.1). Figurações são produtos de uma *atividade*. Essa atividade não diz respeito à produção do fato que será usado como imagem (pois, como veremos mais adiante, vontade alguma seria capaz de produzir um “fato”), mas sim à *projeção* dessa imagem sobre o mundo. Sem atividade, não há projeção, pois nada é, por sua própria natureza, nome de coisa alguma. A ligação entre nome e objeto não é imanente ao nome, nem ao objeto. É uma necessidade *instaurada*. Tentemos compreender melhor o que isso significa.

A ligação entre os átomos do pensamento e os objetos do mundo está, é claro, circunscrita aos limites dados no espaço lógico. Num certo sentido, o pensa-

mento, em sua totalidade, é o espaço lógico, já que, ao contrário do mundo, ele é uma apresentação do espaço total das possibilidades factuais. O mundo é apenas um recorte no interior desse espaço. Enquanto espaço de possibilidades, o pensamento deve incorporar a rede categorial subjacente às concatenações possíveis de objetos. O que for possível ligar no mundo, *deve* estar ligado no pensamento, e o que não for possível, *não pode* estar ligado. O pensamento é, assim, uma projeção ortogonal das possibilidades lógicas de concatenação. É importante perceber, no entanto, que essa projeção deve ser *estabelecida*. Ela deve ser *produzida*. Um fato, antes de ser projetado no mundo, não simboliza coisa alguma. É apenas mediante a vinculação de suas partes constituintes com objetos que um fato passa a ser figuração de um fato possível. Não quero dizer com isso que a natureza do fato-figura seja indiferente. No pensamento, átomos de uma determinada categoria são, por sua própria natureza, nomes de objetos de uma categoria determinada. Mas a determinação lógica cessa nesse ponto. No interior das categorias, as vinculações estão essencialmente *indeterminadas*.

É mais fácil compreender este ponto se recorrermos a um exemplo. Suponha-se que *a* e *b* sejam dois objetos pertencentes à mesma categoria lógica, ou seja, que a um estado de coisas de que *a* seja constituinte sempre possamos associar um estado de coisas diferindo do primeiro *apenas* pela presença de *b* no lugar de *a*. Sejam *a* e *b* dois elementos do pensamento associados aos objetos *a* e *b* respectivamente. No pensamento, *a* e *b* serão os *nomes* desses dois objetos, e devem possuir, portanto, o mesmo “parentesco lógico” que une os objetos nomeados. Pensamentos em que um aparece são pensamentos em que o outro poderia aparecer, e vice-versa. Será, porém, que está “inscrita na natureza de *a*” a relação afigurante (“*abbildende Beziehung*”, como a chama Wittgenstein) que faz desse átomo um nome do objeto *a*, e não de *b*, por exemplo? Não seria perfeitamente possível imaginar o isomorfismo entre pensamento e mundo estabelecido exatamente sobre as mesmas bases, exceto pelo fato de que, agora, vincularíamos *a* ao objeto *b* e *b* ao objeto *a*? O isomorfismo seria menos legítimo neste caso que no outro? É claro que não, e é exatamente isso que queremos dizer ao afirmar que “nenhum objeto é, por sua própria natureza, nome de coisa alguma”. Um nome tem que obedecer

a restrições categoriais, mas, no interior de uma categoria, não obedece mais a restrição nenhuma. Não está “por si só” projetado num objeto, à exclusão de todos os outros. Um átomo do pensamento só se transforma em “nome” quando este espaço de indeterminação é transposto, e uma escolha intracategorial é feita. Esta escolha é “livre”, na medida em que é logicamente imotivada. De um ponto de vista lógica, tanto faz qual escolha será feita. A feitura mesma da escolha, porém, é logicamente necessária, já que, sem ela, a nomeação (e, portanto, a articulação do sentido) não se perfaz.

Quem é, no entanto, esse sujeito cuja atividade institui sentido instituindo as ligações (parcialmente indeterminadas) entre nomes e objetos? Examinemos, antes de mais nada, a natureza das ligações instituídas. Qual é o estatuto lógico da ligação entre nome e objeto nomeado? Não estamos aqui diante de algo que seja da ordem dos fatos. A ligação entre nome e objeto não pertence ao mundo, pois é uma ligação interna e, uma vez instituída, necessária. Suponhamos, com efeito, que essa ligação possuísse a contingência de um fato. Neste caso, ela poderia ser descrita por pensamentos nos quais deveríamos unir um átomo ao nome *desse átomo* - algo que, na linguagem de sinais exteriormente perceptíveis, assumiria a seguinte forma: “ ‘a’ é nome de a”. Ocorre, porém, que, na constituição do sentido dessa proposição (ou do *pensamento* correspondente, conforme se prefira), a ligação *afirmada* está logicamente *pressuposta*. Suponhamos, com efeito, uma linguagem constituída, com todas as “relações afigurantes” entre nomes e objetos já estabelecidas. Nessa linguagem, “ ‘a’ é nome de a” só será falsa, caso não tiver o sentido que tem. Para ter “esse” sentido, é necessário que seu último termo (isto é, “a”) designe o objeto que designa (isto é, *a*). É necessário, enfim, que a sentença “ ‘a’ é nome de a” seja verdadeira. Como no interior de uma linguagem nenhum nome pode “deixar de ter o sentido que tem”, devemos admitir que a proposição “ ‘a’ é nome de a” *não pode* ser falsa. Mas tampouco é uma tautologia, já que sua necessidade nada tem a ver com as funções de verdade. Como toda proposição ou é uma tautologia, ou é uma contradição, ou é uma proposição contingente, só nos resta concluir que “ ‘a’ é nome de a” *não é uma proposição* - não descreve nada, nem é construída a partir de proposições elementares por meio de operações de verdade.

A nomeação não pode ser descrita e, nessa medida, não é um fato. Está fora do mundo. Mas é condição de possibilidade do sentido e deve, assim, ser posta na conta daquelas circunstâncias que definem os limites do sentido. Na terminologia do *Tractatus*, a nomeação é algo que ocorre nos “limites do mundo”, e é transcendental naquele sentido forte da palavra: não pode ser descrita pela linguagem, mas está absolutamente pressuposta em seu exercício. Ao mesmo tempo, como vimos, ela é necessariamente produzida por uma *ação* e, mais do que isso, por uma *escolha* que deve cobrir as lacunas do espaço intracategorial. Esta ação, e a liberdade que faz esta escolha, são também transcendentais. São algo que a linguagem é incapaz de descrever, mas sem o que a linguagem não poderia existir. A constituição do sentido não se daria sem a intervenção, portanto, de um *sujeito transcendental* colocado no limite do mundo, da mesma forma que o olho fenomenológico está colocado no limite do espaço visual. Assim como o olho fenomenológico é aquilo que, por definição, não pode ser visto, mas apenas vê, o sujeito transcendental do *Tractatus* não pode ser descrito, nem nomeado, mas é responsável por esse atividade que, associando nomes a objetos, permite a projeção do pensamento sobre o mundo.

Nomear não é, por certo, a única atividade transcendental exigida para garantir a possibilidade da articulação do sentido. Apenas com a nomeação, não saímos ainda do âmbito excessivamente estreito das proposições elementares. É bem certo que cada proposição elementar já traz consigo tanto a possibilidade do falso quanto a do verdadeiro; e é também verdade, por isso, que a totalidade de tais proposições já deve conter em si qualquer possibilidade assertível. Sem as operações de verdade, no entanto, ficaríamos restritos à possibilidade de afirmar a ocorrência isolada de estados de coisas. Para que a possibilidade de asserir uma função de verdade das proposições elementares se inaugure é necessária a intervenção de uma atividade tão inefável quanto a nomeação. Os sinais sensorialmente perceptíveis da negação são fatos como quaisquer outros, e podem ser descritos. É isso que fazem legitimamente nossas gramáticas ao nos explicarem as regras do jogo quando se trata da palavra “não”. As convenções da linguagem não são, ainda aqui, mais misteriosas que as convenções da moda ou da culinária,

nem muito mais estáveis. Se tentarmos, porém, falar a respeito daquilo que tais convenções realizam no âmbito do pensamento, estaremos condenados, ou bem à paráfrase, que repõe o problema, ou bem ao contra-senso, caso tentemos dizer que tipo de efeito “a negação” tem sobre “o sentido”. Operações de verdade, como nomeações, não ocorrem no mundo, mas fora dele, e pressupõem também uma fonte de atividade postada nos limites do mundo.

A lista das atividades do sujeito transcendental não pára aqui. Seria preciso mencionar, ainda, as atividades de seleção formal subjacentes à quantificação e às séries numéricas. O ponto envolveria uma incursão demorada nos meandros técnicos do *Tractatus*, o que iria emaranhar um pouco o fio da exposição. Darei apenas as indicações suficientes para que o leitor perceba a que estou me referindo aqui. A quantificação não é, como se sabe, uma operação de verdade usual. Nada é mais desencaminhador do que pensar nos quantificadores como conjunções ou disjunções infinitas, pois isto daria a impressão de que o infinito, no *Tractatus*, pode legitimar-se assim, muito facilmente, e sem mais preâmbulos. Falso. O infinito só se legitima, para Wittgenstein, na presença de uma identidade ou diferença formal que o sustente. A identidade formal é constitutiva das variáveis; a diferença, das séries; e ambas - variáveis e séries - são imprescindíveis para a constituição do campo do dizível.

Uma variável proposicional é aquilo que obtemos quando retiramos de uma proposição uma ou mais de suas partes constituintes. No caso mais típico, retiramos um nome, e tomamos o lugar vazio como um espaço de preenchimento aberto a qualquer nome que pertença à mesma categoria do nome retirado. Podemos, agora, considerar a totalidade das proposições que se formam a partir de um tal preenchimento, e aplicar sobre essa totalidade uma operação de verdade, afirmando-as simultaneamente, por exemplo. O resultado dessa operação será análogo àquilo que expressamos por meio de quantificadores e letras variáveis, dizendo que “para todo o x de tal e tal tipo, tal coisa acontece”. A totalidade sobre a qual aplicamos a afirmação simultânea pode ter infinitos membros, mas o que lhe deu cidadania lógica não foi de modo algum essa infinitude. Muito pelo contrário. Foi necessária a presença, aqui, de uma identidade formal sancionando a sele-

ção infinitária. Essa identidade formal assumiu a forma, neste caso, de um determinado traço categorial. O que forneceu uma base de sustentação para a atividade seletiva que antecedeu a afirmação simultânea foi a categoria dos nomes compatíveis com um determinado lugar vazio. Tanto a seleção quanto a operação de verdade subsequente devem ser postas a cargo de um sujeito transcendental. *Devem ser feitas, mas não podem ser feitas no interior do mundo*, pois não são fatos.

Séries de formas (*Formenreihen*) são constituídas, não por uma identidade, mas por uma diferença formal que se repete. Especificações numéricas organizam-se em séries desse tipo. “Não há ninguém nesta sala”, “há exatamente uma pessoa nesta sala”, “há exatamente duas”, “exatamente três”, e assim por diante, são afirmações que compõem uma progressão recursivamente definível. A recursão fica bem clara quando explicitamos a estrutura quantificacional envolvida nos membros da série: “não existe um $x...$ ”, “não existe um x e um $y...$, mas existe um $x'...$ ”, “não existe um x , um y e um $z...$, mas existe um x' e um $y'...$ ”, e assim vai. As proposições da série são *diferentes* entre si, mas a diferença existente entre elas *é a mesma*. A diferença, por assim dizer, se repõe a cada degrau. A diferença existente entre a primeira e a segunda proposições, por exemplo, poderia ser descrita mencionando-se a introdução de duas variáveis num certo ponto da estrutura; mas é exatamente por essa característica que a segunda proposição difere da terceira, a terceira da quarta, e assim por diante. Séries formais são (potencialmente) infinitas. Mais uma vez, porém, não temos aqui uma infinitude desgovernada, mas uma “boa infinitude”, assentada sobre traços essenciais da linguagem. É isso que permite aplicarmos às séries formais um mecanismo seletivo perfeitamente análogo àquele que resulta na quantificação. Mecanismos deste tipo - e só eles - permitem-nos a expressão de proposições como “há mais pessoas nesta sala que naquela” e “há infinitas pessoas nesta sala”¹. O importante, para nossos propósitos, é perceber que, embora bem mais complicados, tais mecanis-

(1) Os detalhes técnicos são dados em meu artigo “A aritmética do *Tractatus*”, *Manuscrito*, vol. XVIII, n° 2, 1995.

mos são perfeitamente semelhantes à negação e à quantificação por serem imprescindíveis e indescritíveis a um só tempo. Mais uma vez, só um sujeito transcendental poderia pô-los em movimento. Não é no mundo que os mecanismos de contagem se articulam, mas fora dele.

II

Na primeira parte deste artigo, procuramos evidenciar que o “sujeito transcendental” não precisa ser imaginado, no *Tractatus*, como um acréscimo logicamente imotivado. Uma relação tão básica quanto a nomeação não poderia ter lugar sem a intervenção de uma escolha, de uma vontade que não pode ser confundida com nenhum estado ou processo psicológico encontrável no interior do mundo. Figurações devem ser feitas, e deve haver um sujeito dessa feitura. A linguagem pressupõe a operação de um sujeito que, fora do espaço e do tempo, nomeia, nega e agrupa infinitas proposições para submetê-las a determinadas operações formais. Um tal sujeito não se confunde, é claro, com o falante, que nasceu em tal e tal dia, mora em tal lugar, e que, mediante processos pedagógicos perfeitamente descritíveis, aprendeu a exercer as atividades (também descritíveis) que chamamos de “falar uma língua”, ou, de maneira mais geral, de “seguir uma regra”. Ele não é, enfim, esse sujeito intramundano que, no interior das diversas situações da vida, segue as regras do português quando quer descrever, pedir, perguntar, reclamar, etc. Tudo isso é parte do mundo, e não poderia comportar as exigências que a linguagem faz para se constituir. As línguas humanas, na sua variedade, são apenas um jogo de sons, tão pouco misteriosas, em si mesmas, quanto o xadrez, ou as transformações algébricas. Há regras, e somos adestrados para segui-las. Quem as segue, é recompensado; quem as viola, é punido.

O sujeito transcendental, pelo contrário, não fala, nem escuta. Ele constitui sentido, projetando nomes sobre objetos. O jogo social prescinde dele. Podemos perfeitamente imaginar uma população de autômatos fazendo os mesmos ruídos

que fazemos, e em situações semelhantes, sem imaginar que exista ali qualquer “sentido”. Nem é preciso, aliás, imaginar um mundo diferente do nosso. Podemos vasculhar o quanto quisermos o universo dos fatos, e jamais encontraremos algo que possamos chamar de “doação de sentido”. O que encontramos no *interior* da vida é tão-somente um comércio sonoro inscrito no tempo, apenas um pouco mais sofisticado, talvez, que o dos pássaros e o dos golfinhos. E de nada adiantaria, neste ponto, irmos buscar refúgio na interioridade dos estados e processos “mentais”. Encontraremos ali apenas um amontoado de fatos logicamente desconexos que, como quaisquer fatos, podem ser descritos. Descrevemos nossos sonhos, nossas dores, nossas angústias, e tais descrições serão verdadeiras ou falsas, conforme o caso. Só isto já exhibe a distância existente entre o pensamento, tal como o entende a psicologia, e o Pensamento, tal como deve ser entendido pela lógica. Um eu psicológico (ou simplesmente um corpo) pode dizer, pensar, acreditar, ou seguir uma regra; mas só um Eu transcendental tem a capacidade de constituir sentido.

A vontade do eu psicológico, por outro lado, aparece, do ponto de vista da lógica, como uma vontade impotente, incapaz de estabelecer as conexões que deseja. Ela está voltada para o mundo. Almeja a realização de certos estados de coisas, e a não-realização de outros. Ela mesma se apresenta como um conjunto de estados e processos que se agrupam nas diversas modalidades da dor e do prazer. Como, no entanto, a lógica garante a independência dos estados de coisas, nossos desejos e aversões ficam desde o início apartados daquilo a que se dirigem. A única coisa que meu desejo pode garantir é o que já estava contido nele, aquilo que, pelo próprio fato de o desejo existir, se realiza. O resto, só posso esperar que aconteça, fiando na boa sorte e no acaso. O princípio da causalidade de certo nos reconforta, mas, sob análise, revela-se apenas a projeção sobre o mundo de nossas expectativas, hábitos e inclinações. Para quem se coloca nesse posto de observação anterior à própria articulação discursiva, a fé inabalável no nascimento do Sol a cada dia só pode parecer um fato entre outros, que pode vir acompanhado ou não daquilo que é esperado, sem que a ordem eterna e imutável do universo sofra com isso o menor arranhão.

E o que merece ser chamado de “ordem eterna e imutável do universo” não é da ordem dos fatos. Não é, numa palavra, a harmonia das esferas, nem a infinita perfeição dos organismos. Tudo isso poderia ser diferente do que é, e pode mudar a qualquer instante, sem que a grande Ordem se quebre. A ordem lógica revelada (ou, antes, anunciada) no *Tractatus* não diz respeito aos fatos, mas sim aos *objetos*. Não é um “cosmos”, mas uma estrutura categorial. É isso que não muda jamais, permanecendo sempre idêntico a si mesmo. Nosso mundo, ou qualquer outro mundo, é sempre um recorte contingente no interior de um espaço de possibilidades que é, por sua vez, absolutamente necessário. O “espaço lógico”, no jargão tractariano, não é nada senão a totalidade das possibilidades de combinação de objetos em estados de coisas. Associando um “sim” e um “não” a cada uma dessas possibilidades, temos a descrição de um mundo possível. Num deles, o Sol nascerá amanhã; noutra, a humanidade irá esperar, em vão, a satisfação de suas expectativas mais comezinhas. O espaço lógico, porém, permanece. As possibilidades realizadas são imponderáveis, mas as realizáveis são eternamente idênticas. Se eu quiser que o mundo seja como sempre foi, estarei pondo minha felicidade nas mãos do imponderável. Se a minha vontade estiver voltada, porém, para o espaço lógico, ela terá, no próprio ato de desejar, a realização do desejo. Mas é claro que já não estamos falando, aqui, de uma vontade, mas sim da Vontade. E é claro, também, que ela não será minha, mas Minha.

Isso fica mais claro quando explicitamos a *identidade* existente entre os objetos e o espaço lógico. Os objetos *são* o espaço lógico. Cada objeto traz, como propriedades internas, suas possibilidades e impossibilidades de vinculação a outros objetos para a formação de estados de coisas. Dado um objeto, estará dada também a totalidade dos estados de coisas de que esse objeto pode ser componente. Se todos os objetos forem dados, teremos o espaço lógico. Além disso, cada objeto contém em si a determinação de todos os outros. Para nos convencermos disto, bastará lembrar que “*p* ou *q*” é parte do sentido de *p*, já que a proposição “se *p*, então *p* ou *q*” é uma tautologia. Um objeto componente do fato descrito por “*p*” deve conter em si a possibilidade desse fato, vale dizer, a possibilidade de entrar na concatenação que, ocorrendo, torna “*p*” verdadeira. Essa possibilidade é

uma propriedade interna do objeto. Como, no entanto, “*p* ou *q*” é parte do sentido de “*p*”, a possibilidade de qualquer outro estado de coisas já deve estar, digamos assim, prefigurada em “*p*”. Nenhuma proposição pode ser dada sem que todas as outras sejam dadas também, e é por isso que, num único objeto, já deve estar prefigurada *toda* a ordem categorial subjacente a qualquer mundo possível. O espaço lógico é uma estrutura fechada que não comporta invenções, nem acréscimos de qualquer tipo, e cumpre todos os requisitos do Uno parmenidiano: é absolutamente idêntico a si mesmo, absolutamente imutável e absolutamente perfeito. É esse o espetáculo que o sujeito transcendental tem diante de si e pode, se quiser, contemplar.

É exatamente na contemplação dessa ordem eterna subjacente ao exercício da linguagem que Wittgenstein via a única via possível conducente a uma felicidade 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. É bem verdade que, por tudo que dissemos, a linguagem talvez devesse ser vista como indissociável dessa contemplação mística. Com efeito, seria impossível investir uma única proposição de sentido sem projetá-la nessa rede de objetos de que a substância do mundo é composta. O jogo social da linguagem, como já vimos, passa ao largo da produção genuína do sentido, mas isso obviamente já não vale para o exercício solitário da linguagem, para a “compreensão” desse idioleto que só eu entendo, e no qual devo ir traduzindo cada uma das sentenças significativas que escuto ou pronuncio. Compreender é projetar nomes sobre objetos, formando imagens de possibilidades factuais eternamente inscritas no espaço lógico, e envolve, portanto, um contato necessário com a Eternidade. Não poderíamos, então, identificar a contemplação do mundo *sub specie aeterni* com a mera produção de um discurso significativo? A linguagem já não seria, por si só, um exercício de ascese? Não seríamos todos constitutivamente “felizes”, pelo simples fato de compreendermos aquilo que falamos?

A linguagem é, sem dúvida, indissociável do Místico, mas não da *contemplação* mística. No exercício da linguagem, a ordem imutável do espaço lógico é meio, e não fim. A finalidade da linguagem é descrever o mundo, é “fazer apostas” sobre o

que irá acontecer. Os objetos não são contemplados em si mesmos, em suas possibilidades de concatenação. Interessam-nos apenas as concatenações efetivas. Queremos saber se haverá ou não uma batalha naval amanhã, e, para isso, vasculhamos o baú da memória, em busca de analogias e probabilidades. Todo esse trabalho envolve outros tantos juízos, nos quais a atividade projetiva do sujeito transcendental está, como sempre, pressuposta. Mas em nenhum momento a Eternidade, sobre a qual o sujeito projeta suas figurações, é um ponto de chegada. No espaço lógico, o que encontramos é apenas uma possibilidade, e não uma efetivação. A possibilidade transforma-se, então, na mera expectativa de um fato. Não nos contentamos com ela, pois o que nos interessa é saber se ela irá se realizar, ou não. A possibilidade não é, para o falante, um preenchimento, mas uma espécie de falta, de carência de complementação. A Eternidade do espaço lógico está sempre aí, diante de nós, mas a contingência nos distrai, e passamos ao largo.

A contemplação mística é, na verdade, uma espécie muito particular de “suspensão do juízo”. Não se trata, aqui, de uma sensação íntima (psicológica) de indecisão diante de razões igualmente frágeis para crer ou descrever. No que diz respeito ao universo dos critérios mundanos, quase sempre teremos razões suficientemente boas para irmos numa direção ou noutra, sem nos abandonarmos a uma paralisia decorrente de exigências empíricas imoderadas. Se nossas ambições estão mesmo imersas no universo dos juízos, devemos ao menos ter a sabedoria de nos contentarmos com o tipo de satisfação que os juízos podem oferecer. Se queremos, porém, escapar à precariedade da contingência, e ter acesso àquilo que a ciência natural jamais poderá alcançar, devemos suspender todo e qualquer juízo. Devemos *sair* do âmbito do juízo, e visar a Eternidade, não mais como um meio, mas agora como um fim em si mesmo. A intencionalidade do sujeito transcendental deve ser submetida, portanto, a um redirecionamento, a um novo “uso”. Ela deve parar de “compreender” para apenas “ver” aquilo que sempre esteve pressuposto na compreensão lingüística. Deve, numa palavra, parar de projetar para *projetar-se* no espaço lógico.

Esta projeção de si mesma no espaço eterno das possibilidades pode ser justamente chamada de “vontade”, desde que não pensemos, aqui, na vontade

fenomênica. Esta última, como diz Wittgenstein, “só interessa à Psicologia” (6.423), que é perfeitamente capaz de instituir um discurso significativo a seu respeito. Há uma outra vontade, porém, a respeito da qual nada podemos falar, pois envolve a consideração de algumas das condições de possibilidade da produção do sentido. Mais especificamente, envolve o sujeito transcendental, sem o qual as figurações não teriam *como* se projetar, e o espaço lógico, sem o qual as figurações não teriam *sobre o que* se projetar. Esta Vontade, ao contrário da primeira, reúne as condições para ser a portadora daquilo que é genuinamente ético, vale dizer, de um Bem que coincida com o Ser absoluto e não tenha, portanto, nenhum tipo de oposto. Quando “desejo” contemplativamente aquilo que é, e não poderia deixar de ser, não tenho como me ver frustrado em minha “aspiração”. A contingência continuará desafiando sem parar seu espetáculo incerto de dores e prazeres, e minha vontade fenomênica continuará exercendo o seu mister, traçando planos e fazendo apostas, cumprimentando um conhecido e atravessando a rua. A “Vontade portadora do Ético” nada tem a ver com todo esse espetáculo, do qual a vontade fenomênica não é propriamente espectadora, mas parte integrante. Sem se preocupar em descrever aquilo que “aparece” na cena atual da vida, toma isso que aparece como a realização de uma possibilidade, desfocando a realização, para focalizar a mera possibilidade - o ocorrer de “algo”, não importa o quê. O Mundo, não importa qual. A Vida que não se opõe à morte, nem termina, pois é atemporal.

É a respeito desse absoluto que o discurso filosófico tenta, sem sucesso, discorrer. Ao tentar fazer uso das palavras para descrever aquilo que está, por sua própria natureza, fora do âmbito de toda a descrição possível, a Filosofia promove, na verdade, um duplo afastamento de seu próprio objeto. Na linguagem cotidiana, sadiamente empregada, o Absoluto está sempre presente na forma de um horizonte de referência do qual a contingência constantemente me distrai. Na filosofia, até mesmo esse horizonte desaparece. Fica apenas uma aspiração vazia sustentada por um discurso que, incapaz de submeter-se aos critérios (eficazes em seu próprio âmbito) das ciências naturais, perde-se nos meandros da diafonia, e acaba conduzindo o Absoluto à vala comum das crenças sem fundamento algum. É exatamente por isso que o mais conseqüente tratado de ética escrito no

século XX termina com aquele famoso mandamento, que deve ser entendido como uma admoção para que nos afastemos do discurso filosófico, mas apenas para garantirmos um acesso silencioso e reverente àquele Bem Supremo que a Filosofia, desde Parmênides, sempre perseguiu.

RESUMO

A ética do Tractatus não pode ser corretamente entendida sem o reconhecimento do papel desempenhado na lógica pelo sujeito transcendental. O elo entre nomes e objetos, ao mesmo tempo que não pode ser descrito, deve ser criado de algum modo, e somente um sujeito transcendental teria condições de criá-lo. O sujeito transcendental deve ser visto como uma intencionalidade operando fora do mundo, e "visando" a substância do mundo, o mundo sub specie aeterni. Pelas mesmas razões, só podemos conceber a felicidade absoluta como um visar puro e não-instrumental dessa ordem atemporal.

Palavras-chave: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, filosofia analítica, lógica, ética, estética.

ABSTRACT

Tractarian Ethics cannot be correctly understood without recognition of the logical role played by the transcendental subject. The link between names and objects cannot be described, but must be created somehow. Only a transcendental subject could create it. The transcendental subject must be an intentionality working outside the world, and "meaning" the substance of the world, the world sub specie aeterni. By the same token, absolute happiness can only be conceived as a pure, non-instrumental "meaning" of this atemporal order.

Keywords: Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, analytical philosophy, logic, ethics, esthetics.

Recebido em 07/2003
Aprovado em 11/2003