

Sobre o Jovem Wittgenstein e a Filosofia Crítica: Schopenhauer no *Tractatus*¹

Luiz Henrique Lopes dos Santos

USP/UFRJ/PPGLM/CNPq

No prefácio ao *Tractatus*, Wittgenstein declara que lhe é indiferente o que alguém já tenha pensado sobre aquilo de que trata o livro. Essa indiferença parece ser corroborada pelo fato de que o livro contém poucas referências nominais a outros pensadores, muitos deles mencionados meramente *en passant*, como Darwin, Hertz e Kant. Na verdade, apenas dois filósofos, ambos contemporâneos ao *Tractatus*, são ali nomeados em contextos de discussão doutrinária: Frege e Russell.

No entanto, em *A essência da proposição e a essência do mundo*², ensaio introdutório à segunda tradução brasileira do *Tractatus*³, defendi a ideia de que a relevância filosófica do livro só pode ser adequadamente compreendida se ele for situado no contexto geral da história da filosofia – mais precisamente, como um ponto de confluência de duas tradições filosóficas milenares. Uma delas, que chamei de *tradição lógica*, tem como eixo o projeto de fazer da investigação lógica da estrutura essencial do pensamento e da linguagem o ponto de apoio para se atacar a questão metafísica de saber qual é a estrutura ontológica do mundo. A outra, que chamei de *tradição crítica*, tem como eixo o projeto de fazer o futuro de toda metafísica depender de uma resposta à questão preliminar de saber o que se pode legitimamente pretender conhecer, dada a natureza dos instrumentos de que dispõem, para conhecer o que quer que seja, os sujeitos de conhecimento.

No ensaio, sustentei que a inserção do *Tractatus* na tradição lógica se deu por meio da relação direta com o pensamento de Frege e Russell, relação que vinculou indiretamente o livro, é quase certo que à revelia de Wittgenstein, a um autor que muito provavelmente ele nunca leu: Aristóteles. E ali tratei extensamente dessa relação direta com o pensamento de Frege e Russell e de como ela inseriu o livro no interior da tradição lógica. É, porém, curioso que o *Tractatus* não contenha nenhuma referência explícita ao autor que, ao menos do ponto de vista biográfico⁴, certamente foi a porta de entrada do jovem Wittgenstein na tradição crítica. Trata-se de Schopenhauer.

1 Versão revista e aumentada de conferência proferida no evento *100 anos de Tractatus Logico-Philosophicus*, em setembro de 2021.

2 Santos 2017

3 Wittgenstein 2017

4 Cf. von Wright 1955, p. 530: “Se me lembro bem, Wittgenstein disse-me que tinha lido *Die Welt als Wille und Vorstellung* na juventude e sua primeira filosofia fora um idealismo epistemológico schopenhaueriano.”

A presença do pensamento de Schopenhauer no campo de atenção da reflexão filosófica de Wittgenstein que resultou no *Tractatus* é atestada não só pelas inúmeras referências claras – explícitas e implícitas, mas todas elas claras – a Schopenhauer nos chamados *Cadernos 1914-1916*⁵, mas também pela presença de várias teses literalmente schopenhauerianas nos *Cadernos 1914-1916* e no *Tractatus*, algumas delas enunciadas em primeira pessoa, outras como alvos de considerações críticas. E julgo que o modo e o significado da apropriação dessas teses pelo jovem Wittgenstein são temas que importa ao estudioso do *Tractatus* explorar, por duas razões principais.

A primeira delas é o fato de que esses temas são especialmente pertinentes para a compreensão de partes do livro que, embora já tenham sido tratadas em vários trabalhos, têm sido as menos estudadas pelos comentadores, e até mesmo subestimadas por muitos deles. É o conjunto dos aforismos que tratam do solipsismo (o grupo 5.6) e toda a parte final, que trata principalmente da ética (os grupos 6.4 e 6.5). Uma segunda razão é que, dada a natureza especialmente hermética desses grupos de aforismos, o esforço para compreendê-los acaba por estimular uma reflexão metodológica fecunda sobre a maneira como se pode melhor sondar o que o livro pretende nos dar a conhecer; por conseguinte, também sobre a maneira como se pode aceitavelmente reproduzir, por meio de um texto em estilo corrido e argumentativo, o que Wittgenstein nele optou por exprimir em estilo sincopado e oracular.

De modo geral, tomar certas liberdades com um texto filosófico parece-me ser não apenas um direito, mas um dever e um destino do intérprete interessado em fazer mais do que parafraseá-lo. A toda investigação realmente fecunda em história da filosofia, cabe explicitar pressupostos e implicações das teses que compõem o sistema investigado, assim como notas características de conceitos envolvidos nessas teses, que o próprio autor do sistema não explicitou, ou não explicitou inteiramente, ou não explicitou tão sistematicamente quanto seria desejável para a melhor compreensão do sistema como um todo. Uma vez introduzidos no sistema, conceitos e teses ganham como que vida própria, passando a manter entre si relações que muitas vezes escapam da consciência do autor.

Sendo assim, compete ao intérprete de um texto filosófico explicitar, na base do que o autor efetivamente disse, o que ele efetivamente não disse, mas *poderia* ter dito; e, o que é pior, do ponto de vista da historiografia mais ortodoxa, compete-lhe explicitar o que o autor efetivamente não disse, mas *deveria* ter dito, a fim de que os conceitos e teses por ele formulados se apresentassem mais claramente definidos, articulados e plausivelmente justificados. Essa diretriz metodológica implica que toda interpretação realmente fecunda de um texto filosófico deve ser uma reconstrução racional, uma reconstrução que não dispensa, portanto, a intervenção de uma dose considerável de imaginação criadora.

Se isso vale para textos filosóficos em geral, então vale especialmente para o *Tractatus*, que consiste em uma sequência de aforismos cuja articulação interna é tudo menos evidente. É certo que os aforismos se apresentam ordenados em uma estrutura em árvore, estrutura indicada pela numeração decimal de seus nós e respectivos ramos. No entanto, nem sempre é evidente a relação que Wittgenstein pretende que ramos mantenham com seus nós. Em alguns casos, essa relação parece ser de justificação de um ramo por seu nó; em outros, parece ser de justificação de um nó por algum ou alguns de seus ramos, em outros, parece ser de elucidação direta ou metafórica do sentido de ramos por seus nós ou nós por seus ramos; e não são poucos os casos em que a relação admite, à primeira vista, ser caracterizada de diferentes maneiras, cada uma delas favorecendo uma maneira distinta de interpretar os aforismos em causa.

5 Wittgenstein 1998b

Em outras palavras, uma reconstrução racional do que o *Tractatus* pretende nos dar a conhecer requer uma alta dose de imaginação criadora. Comparo o trabalho de propor essa reconstrução racional ao de completar, com o auxílio de um estoque inicial de pastilhas soltas, a composição de um mosaico em que já se pode, de início, identificar uma figura incompletamente composta, a fim de se obter, como resultado final, uma figura harmoniosa e com o menor número possível de lacunas. Ao intérprete do *Tractatus* compete completar a figura incompletamente desenhada pela letra dos aforismos, dispondo, para tanto, de um estoque inicial de teses e argumentos que julgue plausível supor que Wittgenstein aceite ou estivesse disposto a aceitar. Sua tarefa é encontrar, nesse estoque, as pastilhas que melhor lhe pareçam se encaixar nas lacunas do mosaico incompleto que é seu ponto de partida.

Essa analogia tem a virtude de ressaltar que, em princípio, nada garante que haja uma única maneira de completar o mosaico a fim de se obter uma figura harmoniosa e com o menor número possível de lacunas, nem sequer que, das várias maneiras possíveis, uma se revele ser, por algum critério objetivo, a mais plausível. Nesse caso, qual delas o intérprete deveria privilegiar? Não creio que haja uma resposta objetiva a essa questão. No que me diz respeito, o critério de escolha será relativamente subjetivo: escolherei caridosamente a reconstrução racional que *me* parecer conduzir ao resultado filosoficamente mais interessante – à luz, é óbvio, das questões e assuntos filosóficos que mais *me* interessam. É o que pretendo fazer aqui, ao procurar identificar onde, como e por que se pode dizer que Schopenhauer está presente de algum modo filosoficamente relevante no *Tractatus*.

Em primeiro lugar, tratarei de identificar, no estoque das pastilhas – teses e argumentos – que me estão disponíveis para a reconstrução racional do que Wittgenstein pretende nos dar a conhecer nos aforismos sobre o solipsismo e a ética, aquelas que ele tomou ou pode ter tomado emprestado de Schopenhauer, particularmente de *O Mundo como Vontade e Representação* (MVR)⁶, e identificar em que contextos entendo que essas pastilhas podem ser pertinentes para essa reconstrução. Em segundo lugar, tratarei de mostrar que essas pastilhas, ao serem deslocadas de seu contexto original ao contexto do *Tractatus*, mudam radicalmente de sentido. Finalmente, tratarei de mostrar que essas mudanças de sentido ensinam algo importante a respeito da singularidade de cada um dos dois contextos filosóficos, singularidade que acabará por se revelar responsável tanto pelas mudanças como por sua radicalidade. Desse modo, por contraste com a natureza singular do projeto crítico de Schopenhauer, acredito que se poderá aprender alguma coisa a respeito da natureza singular do projeto crítico que anima o *Tractatus*.

Para a compreensão da peculiaridade do modo da presença de Schopenhauer no *Tractatus*, pode ser útil atentar para uma anotação feita por Wittgenstein em seu diário, em 1931:

“Creio que há algo de verdadeiro em minha ideia de que meu pensamento é apenas reprodutivo. Creio que nunca inventei uma linha de pensamento, mas linhas de pensamento sempre me foram fornecidas por alguém mais e apenas fiz uso delas apaixonadamente para meu trabalho de clarificação. (...) O que eu invento são novas comparações”⁷

Entendo que essa observação autobiográfica caracteriza com perfeição o que faz Wittgenstein, nos aforismos sobre o solipsismo e a ética, com teses e argumentos que encontra em MVR: apropria-se e serve-se deles para seus próprios fins, conferindo-lhes novos sentidos. Por meio dessa apropriação distorciva, o percurso crítico de Wittgenstein no *Tractatus* desemboca em uma visão dos temas tradicionais da metafísica e da ética muito diferente daquela em que desemboca o percurso crítico de Schopenhauer em MVR. A meu ver, essa diferença entre

6 Schopenhauer 1911

7 Wittgenstein 1998a, p.16.

os resultados decorre de duas diferenças essenciais e interdependentes entre os percursos que neles desembocam.

A primeira diferença consiste no fato de que Schopenhauer formula e desenvolve a questão crítica no registro da epistemologia e o jovem Wittgenstein o faz no registro da lógica. A segunda diferença consiste no fato de que Schopenhauer se move no quadro do que chamo uma ontologia bidimensional e hierárquica: uma ontologia que, tal como as de Platão, Aristóteles e Kant, por exemplo, postula haver uma modalidade de seres plenos – aqueles que são o que são em si e por si mesmos – e uma modalidade de seres parasitários – aqueles que são o que são não em si e por si mesmos, mas em virtude de uma relação de dependência ontológica com os seres da primeira modalidade. Wittgenstein, por seu lado, move-se no quadro de uma ontologia unidimensional e igualitária, em que não se distinguem modalidades de seres de acordo com seu pretensão maior ou menor grau de independência e perfeição ontológicas.

Consideremos, de maneira deliberadamente enviesada e seletiva, alguns aspectos da trama de pensamento que se desenrola em *MVR*, com o único propósito de identificar as pastilhas que Wittgenstein pode ter ali encontrado para compor, no *Tractatus*, o mosaico sobre o solipsismo e a ética.

A tese fundamental de *MVR* já está dada no título do livro: há um único mundo, mas ele tem dois lados, correspondentes aos dois graus de ser postulados pela ontologia bidimensional que baliza o pensamento de Schopenhauer. O mundo tem um “lado exterior”⁸, fenomênico, que consiste na totalidade das representações de um sujeito de conhecimento. Essa totalidade é o mundo como representação. Nesse contexto, a palavra “representação” (*Vorstellung*) deve ser entendida em seu sentido estritamente epistemológico: uma representação é um evento subjetivo por meio do qual um sujeito de conhecimento tem notícia do que existe e acontece objetivamente no mundo. E o mundo tem também um lado interior, numênico, que consiste naquilo que existe em si e por si mesmo, a vontade enquanto coisa em si, de que as representações do sujeito de conhecimento e esse próprio sujeito são, de algum modo, manifestações. É o mundo como vontade.

O primeiro ato da trama que se desenrola em *MVR*, exposto em seu Livro Primeiro, é a primeira caracterização do mundo como representação. No essencial, é uma caracterização de índole kantiana. Toda representação tem uma face subjetiva e uma outra objetiva. Toda representação é representação de objetos por um sujeito. Entretanto, o termo “sujeito” é, para Schopenhauer, ambíguo. Ele pode referir-se ao “puro sujeito de conhecimento” e também ao que podemos chamar de sujeitos empíricos.

O modelo da concepção mais geral do puro sujeito de conhecimento adotada por Schopenhauer é o eu transcendental kantiano, o que Schopenhauer reconhece expressamente no apêndice ao primeiro volume de *MVR*, dedicado à crítica da filosofia kantiana.⁹ O puro sujeito de representação e conhecimento é aquilo que representa tudo, aquilo que conhece tudo, mas não é representado nem conhecido por nada. O puro sujeito de representação nunca pode se fazer objeto de representação. Em sentido estrito, o puro sujeito de representação não se confunde com os objetos que exercem a faculdade de representar, coisas que, sendo corporais, podem ser representadas como objetos entre outros. Em sentido estrito, o puro sujeito de representação é o puro agente de uma “função do cérebro”¹⁰ dos seres corporais que exercem a faculdade de representar, os sujeitos empíricos de conhecimento. É essa função que, estando integralmente encarnada em cada um desses sujeitos, faz de cada um deles um ser capaz de representar.

8 Schopenhauer 1911. Band I, §7, p. 36.

9 Cf. Schopenhauer 1911. Band I, Anhang, p. 535.

10 Schopenhauer 1911. Band II, Kapitel 1, p. 4.

Ecoando o tratamento kantiano da unidade sintética da apercepção, na Analítica Transcendental, e a crítica kantiana da conversão ilegítima da unidade sintética da apercepção em objeto de conhecimento, na Dialética Transcendental, Schopenhauer concebe o puro sujeito de representação e conhecimento como o puro agente de uma função transcendental de unidade, por meio da qual a multiplicidade dada na intuição sensível se unifica e, ao lhe serem impostas as formas subjetivas a priori do tempo, do espaço e da causalidade, figuras particulares do princípio de razão, se converte em objetos particulares de representação. Fonte da atividade conformadora dos objetos da intuição, o puro sujeito de representação não pode, contudo, conformar a si próprio como objeto de uma intuição. Para salientar essa impossibilidade, Schopenhauer recorre a metáforas de que Wittgenstein irá se apropriar no *Tractatus*.

O puro sujeito de representação e conhecimento é, para Schopenhauer, o ponto de convergência das linhas representativas que constituem a representação unitária de um objeto e *não é nada mais do que isso*. Ele é “o ponto cego na consciência, assim como (...) o *olho* tudo vê, exceto a si mesmo”¹¹; é “como que o *centro sem extensão* [itálicos meus] da esfera de todas as nossas representações, para o qual convergem seus raios”¹², “o foco no qual convergem os raios da atividade cerebral”¹³. E ele é o correlato necessário da totalidade dos objetos de representação: o macrocosmo é o microcosmo.¹⁴ *Ponto sem extensão*, porém, esse correlato é necessariamente exterior à totalidade dos objetos e necessariamente isento de submissão às formas subjetivas a priori – tempo, espaço e causalidade – por meio das quais, no próprio ato de representar, esses objetos se constituem.

O segundo ato da trama, exposto no Livro Segundo de *MVR*, é a primeira caracterização do mundo como vontade. No primeiro ato, o puro sujeito de conhecimento, no caso do ser humano, se apercebe como desvinculado da pessoa capaz de representar, dotada de um corpo, que o puro sujeito representa como um corpo entre outros, sem nenhuma posição privilegiada na relação de representação. No segundo ato, o puro sujeito de representação, até então desencarnado, se apercebe também como um sujeito de vontade. Uma experiência não representativa, mas da ordem do sentimento, ensina ser ele o sujeito das ações que representa como movimentos de um corpo – um corpo que agora, por senti-lo como submisso à sua vontade, ele passa a reconhecer como *seu* corpo, em contraste com os demais corpos, que ele percebe estarem fora do controle de sua vontade.

Essa experiência *sui generis*, esse sentimento, Schopenhauer chama de *Gemeingefühl* – palavra que se refere ao que chamamos de sensação cinestésica, a sensação que se tem dos estados do próprio corpo, inclusive do esforço muscular envolvido nos movimentos corporais voluntários. O que esse sentimento mostra ao sujeito não é um objeto de sua representação, correlato objetivo de um eu que lhe impõe, por obra dessa correlação, as formas necessárias de toda objetividade, mas é algo, uma vontade, que não se distingue das atividades volitivas que o sujeito sente como suas nem é conformado por nada que o sujeito lhe imponha a priori.

Na verdade, conclui Schopenhauer, o que esse *Gemeingefühl* revela, a vontade, não é nada menos do que uma realidade que é o que é em si e por si mesma, coisa em si que se manifesta fenomenicamente nos dois polos inseparáveis da representação que uma coisa capaz de representar faz de si mesma: de um lado, o puro sujeito de representação, de outro lado, um objeto de representação, um indivíduo representado como algo dotado de um corpo. Por meio desse *Gemeingefühl*, o sujeito, enquanto manifestação fenomênica da coisa em si, apreende-se como

11 Schopenhauer 1911. Band II, Kapitel 41, p. 560.

12 Schopenhauer 1911. Band I, Anhang, p. 535.

13 Schopenhauer 1911. Band I, Anhang, p. 536

14 Cf. Schopenhauer 1911. Band I, §29, p. 193.

agente de uma função de um sujeito individual encarnado, um indivíduo espacial e temporalmente localizado e submetido à lei da causalidade. No caso do ser humano, o sujeito se apreende como uma pessoa dotada de sensibilidade, intelecto e vontade.

No entanto, pondera Schopenhauer, não seria crível que apenas os sujeitos empíricos fossem manifestações fenomênicas de uma realidade em si e por si, tudo o mais se reduzindo a fantasmas, coisas com o mesmo estatuto ontológico do que aparece em nossos sonhos. Seria esse o estatuto dos objetos de nossas representações, se não estivessem ancorados em alguma coisa em si. Essa âncora é postulada por Schopenhauer como indispensável para que o idealismo transcendental não descambe em idealismo empírico e, finalmente, em idealismo absoluto. O realismo empírico, compatível com o idealismo transcendental, sustentado por Kant e apropriado por Schopenhauer, implica admitir que os objetos de nossa representação sejam o resultado do encontro de uma coisa em si com um sujeito, que impõe a esse resultado suas próprias formas *a priori* de representação. O que Schopenhauer critica em Kant é precisamente a incoerência de conceber esse encontro como uma ação causal, já que a lei da causalidade nada mais seria que uma forma *a priori* das nossas representações, com jurisdição restrita ao domínio dos fenômenos.

Schopenhauer concebe o que é real em si e por si mesmo não como *causa* da realidade fenomênica, mas como algo que *se manifesta* em tudo o que aparece como sujeito e objeto de representações. Por analogia, conclui que tudo no mundo como representação manifesta uma realidade independente, que deve ser concebida segundo o modelo do que apreendo como sendo minha vontade – como um impulso, uma força independente da sensibilidade, do intelecto e da razão.

“Spinoza diz (*Epist.* 62) que, se uma pedra, ao voar pelos ares após um impulso, tivesse consciência, pensaria estar voando por vontade própria. Eu apenas acrescento que a pedra teria razão. Impulso é, para ela, o que, para mim, é motivo, e o que nela aparece como sendo coesão, gravidade, persistência no estado adquirido é, segundo sua essência intrínseca, o mesmo que reconheço em mim como vontade, e a pedra, se lhe fosse dado o conhecimento, também ela reconheceria como vontade.”¹⁵

Em suma, a totalidade dos fenômenos manifesta, no espaço e no tempo, que são os princípios de toda diversidade e toda diferenciação, uma realidade essencialmente una e indiferenciada, anterior a toda distinção entre sujeito e objeto e, portanto, anterior a toda representação e a toda posição intelectual e racional de fins. A essa realidade, posso, por extensão, chamar de vontade do mundo, desde que fique bem claro que *minha* vontade racionalmente motivada não é nada mais que uma manifestação fenomênica dessa realidade intrinsecamente não racional: o mundo como vontade.

Infelizmente, essa parte da trama não termina bem para os sujeitos empíricos, que acabam pagando um preço alto pelo fato de que, em cada um, a vontade do mundo se manifesta como uma vontade individual, a vontade de um indivíduo entre outros, também portadores de suas próprias vontades individuais. O mundo como vontade, descomprometido com qualquer padrão de harmonia e racionalidade, manifesta-se no mundo como representação, em que tudo se diferencia, se individualiza e interage segundo uma causalidade inexorável. O resultado é a proliferação de vontades individuais cegas e, no caso dos seres dotados de consciência, sempre insatisfeitas, já que cada um deles é continuamente acometido por uma série interminável de desejos, um novo desejo surgindo tão logo, por sorte, aconteça de o anterior ser satisfeito. Além disso, as múltiplas vontades individuais em que a vontade do mundo se estilhaça ao

15 Schopenhauer 1911. Band I, §24, p. 150.

manifestar-se no espaço e no tempo inevitavelmente se limitam, se entrecrocamos e se destroem. Em suma, a manifestação fenomênica da vontade obriga os sujeitos empíricos a viverem em estado de natureza hobbesiano, em que a regra é a dor e a infelicidade.

Como para Wittgenstein, para Schopenhauer a palavra “ética” remete aos valores que definem a boa vida, a vida que permite ao sujeito ético realizar plenamente sua natureza; em outras palavras, a vida que permite alcançar a felicidade, no sentido que os antigos emprestavam à palavra *eudaimonia*. Mas como seria possível viver uma vida feliz em um mundo necessariamente cruciante, um mundo em que a razão é impotente para atrelar as vontades individuais a uma dinâmica de ações harmônicas? Schopenhauer encontra a resposta a essa pergunta nas prescrições éticas de certas religiões orientais. Delas, a mais fundamental é a da autonegação da vontade individual, que propicia a absorção das diferentes vontades dos sujeitos empíricos na realidade una e indiferenciada que é a vontade do mundo, realidade que é a essência e o fundamento absoluto de todos esses sujeitos e de todos os fenômenos do mundo.

Um vislumbre da possibilidade dessa relação eticamente valiosa entre o sujeito empírico e o lado absoluto do mundo é oferecido no terceiro ato da trama, a segunda caracterização do mundo como representação, exposta no Livro Terceiro de *MVR*. Essa relação pode ser vislumbrada na experiência estética.

Nessa experiência, diz Schopenhauer, o sujeito entra em uma relação cognitiva *sui generis* com os objetos do mundo. Ela é *sui generis* na medida em que é uma relação em que a particularidade desses objetos, decorrente de sua localização particular no tempo, no espaço e na teia da causalidade, é posta em suspensão, em benefício das matrizes ontológicas universais e imutáveis de que se postula que os fenômenos particulares sejam realizações fugazes e diversificadas. Schopenhauer aproxima essas matrizes das ideias platônicas: são as espécies imutáveis de que os seres vivos são exemplares particulares e mutáveis, as figuras imutáveis de que os corpos físicos são exemplares particulares e mutáveis, as leis naturais imutáveis de que o comportamento dos fenômenos físicos são exemplos particulares e mutáveis. Na experiência estética, um particular espacial, temporal e causalmente diferenciado é intuído como mero espécime de uma realidade paradigmática. Trata-se decerto de uma realidade ainda fenomênica, porque ainda concernente ao mundo como representação, mas uma realidade a cuja singularidade é irrelevante qualquer referência a localizações espaciais, temporais e causais particulares. Ela é, por isso, uma realidade apta a manifestar do modo mais imediato a coisa em si no mundo como representação.

Um objeto só interessa ao sujeito de vontade individual na medida em que se insere na articulação espacial, temporal e causal dos processos de satisfação dos desejos desse sujeito, de modo que, uma vez neutralizada essa inserção pela experiência estética, o sujeito nela intervém, *enquanto ela dura*, como puro sujeito de conhecimento. Na experiência estética, tudo o que confere a seu sujeito o estatuto de objeto no mundo é posto fora de jogo. O sujeito contempla então o objeto como se ele, sujeito, estivesse fora do tempo e do espaço, e também fora do circuito dos desejos a que o condena sua vontade individual. Na apreensão intuitiva das ideias, em que consiste a experiência estética, diz Schopenhauer, o sujeito deixa de ser indivíduo, pois “o indivíduo perdeu-se nessa intuição; ele é, sim, *puro sujeito de conhecimento*, sem vontade própria, impassível e atemporal. (...) Era precisamente isso que Spinoza tinha em mente ao escrever: *mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* (*Eth. V, pr. 3 I, schol.*).”¹⁶

No entanto, a experiência estética é apenas um vislumbre da possibilidade de autonegação da vontade individual. Nela, a vontade não é propriamente negada, mas posta fora de

16 Schopenhauer 1911. Band I, §34, pp. 210-211.

jogo, posta em suspensão, porque feita irrelevante, e posta em suspensão de maneira precária, porque apenas enquanto sobrepujada pela soberania temporária de uma experiência *sui generis* do mundo como representação. A autonegação efetiva da vontade, que define a modalidade eticamente mais valiosa da vida do sujeito no mundo, deve ser um ato da própria vontade. Essa autonegação é o tema do quarto ato da trama, a segunda caracterização do mundo como vontade, exposta no Livro Quarto de *MVR*.

Em um primeiro momento, a vontade individual reconhece sua identidade com todas as demais vontades individuais, na medida em que são todas manifestações da mesma vontade do mundo, una e indiferenciada, e com elas se relaciona no modo da compaixão, da empatia, e do altruísmo. É no segundo momento, no momento da experiência mística, que se alcança, pela via da ascese, a culminância da vida ética. Nesse momento, o sujeito, por meio da anulação voluntária de seus desejos, nega sua vontade fenomênica – que é a de ser impulso de viver e satisfazer desejos – e deixa assim que ela seja absorvida pela vontade do mundo, aquém de toda e qualquer vontade individual e, também, de toda representação e, conseqüentemente, também de toda conceitualização. O que realmente importa para a ética, o valor absoluto, é essencialmente inefável.

O ponto de partida para se obter uma resposta à questão de saber que elementos e aspectos da trama de pensamento que se desenrola em *MVR* são apropriados, e de que modo interesseiro são apropriados, no *Tractatus*, é o reconhecimento da diferença entre os registros nos quais Schopenhauer e Wittgenstein formulam e desenvolvem a questão crítica: o registro da epistemologia, no caso de Schopenhauer; o registro da lógica, no caso do jovem Wittgenstein.

Na esteira da filosofia kantiana, Schopenhauer formula a questão crítica como uma questão epistemológica: uma vez que esse mundo só nos é dado a conhecer por meio de nossas representações sensíveis e intelectuais, e dada a natureza e a forma dessas representações, quais devem ser a estrutura categorial e o estatuto ontológico do mundo que podemos representar e conhecer? Com base na resposta a essa pergunta, Schopenhauer procede ao escrutínio crítico das pretensões da metafísica: conhecer a estrutura essencial e os fundamentos absolutos de tudo o que existe em si e por si mesmo.

Já o registro do *Tractatus* é lógico. O jovem Wittgenstein parte do reconhecimento aparentemente tautológico de que o que entendemos pela palavra “mundo” é o que concebemos como sendo um mundo, ou seja, aquilo sobre o que pensamos quando pensamos sobre a realidade. Ora, Wittgenstein compartilha, *via* Russell, o postulado aristotélico de que o pensamento é essencialmente discursivo e proposicional, uma modalidade de discurso apofântico, verdadeiro ou falso, de modo que aquilo sobre o que pensamos quando pensamos, de modo verdadeiro ou falso, sobre a realidade, o mundo, é a totalidade do que se pode representar proposicionalmente.

Assim sendo, a questão crítica passa a ser, no *Tractatus*, também uma questão lógica: uma vez que o mundo é aquilo que podemos representar por meio de proposições verdadeiras, e dada a forma essencial de toda representação proposicional, ou seja, dada a forma lógica geral da proposição, qual deve ser a estrutura categorial do mundo e qual pode ser seu estatuto ontológico para que ele possa ser representado proposicionalmente? Com base na resposta a essa questão, Wittgenstein avalia então criticamente as pretensões da metafísica como ciência: conhecer a estrutura essencial e os fundamentos absolutos de tudo o que existe em si e por si mesmo.

Na ordem das razões do *Tractatus*, que defendo não coincidir com a ordem das matérias, o primeiro passo do percurso crítico é a especificação da estrutura essencial do discurso proposicional. Eis resumidamente como reconstruo essa especificação em *A essência da proposição e a essência do mundo*.

O eixo da especificação é a tese da bipolaridade essencial da proposição: toda proposição significa na exata medida em que define algo que pode ser o caso no mundo e também pode não ser o caso no mundo, um fato possível, e assevera que esse fato realmente é o caso no mundo, ao invés de não ser o caso no mundo, ou que não é o caso no mundo, ao invés de ser o caso no mundo. Por sua própria essência, portanto, toda proposição é logicamente contingente.

O passo seguinte, ainda na ordem das razões, é o traçado de uma distinção absoluta entre as condições de sentido de uma proposição (as condições necessárias e suficientes para que a proposição defina a possibilidade fatural cuja realização ou não realização no mundo a torna verdadeira ou falsa) e sua condição de verdade (a realização efetiva dessa possibilidade fatural no mundo). Apoiado na tese da bipolaridade da proposição e no pressuposto de que o sentido logicamente relevante de uma proposição são *todas* as suas condições de verdade, Wittgenstein sustenta que nenhuma condição de sentido de uma proposição pode ser condição de verdade de si mesma ou de qualquer outra proposição. Daí infere que quais sejam as possibilidades fatuais que uma proposição qualquer pode asseverar que se realizam ou não se realizam no mundo é algo absolutamente independente da verdade ou falsidade de qualquer proposição. O conjunto dessas possibilidades fatuais, Wittgenstein chama de *espaço lógico*, cuja existência e constituição não são, por definição, realizações de possibilidades fatuais em detrimento de sua não realização, não são logicamente contingentes e não podem ser proposicionalmente representadas.

Em seguida, Wittgenstein estabelece que o espaço lógico deve ser decomponível em possibilidades elementares, indefiníveis em termos de possibilidades mais simples. Essas possibilidades elementares constituem o sentido das proposições logicamente não analisáveis, as chamadas *proposições elementares*. Sem a admissão da existência de proposições absolutamente elementares, a definição do sentido de uma proposição estaria condenada a um regresso infinito e essa proposição não teria um sentido determinado. Na medida em que toda relação de implicação lógica entre proposições pressupõe que uma condição de verdade de uma proposição possa ser também uma das condições de verdade de outra proposição, Wittgenstein conclui então que proposições elementares são logicamente independentes umas das outras, isto é, da verdade ou falsidade de uma ou mais proposições elementares não se pode inferir logicamente a verdade ou falsidade de nenhuma outra proposição elementar.

O passo seguinte consiste em mostrar que toda proposição elementar é uma concatenação imediata de nomes de objetos absolutamente simples e assevera que essa concatenação, que Wittgenstein chama de *estado de coisas*, realmente existe no mundo. Com efeito, argumenta Wittgenstein, a existência no mundo de algo complexo consiste em estarem seus componentes combinados no mundo de certo modo, ao invés de não estarem assim combinados no mundo. Portanto, a existência de um complexo é condição de verdade de uma proposição e não pode ser condição de sentido de nenhuma proposição. No entanto, é uma condição de sentido de uma proposição elementar que todos os nomes que a componham sejam nomes de objetos existentes. Logo, nenhum nome que componha uma proposição elementar pode nomear um complexo. Pela mesma razão, a existência de todo objeto simples é logicamente necessária, assim como as possibilidades categoriais de sua combinação com outros objetos simples em estados de coisas possíveis. Essa existência e essas possibilidades combinatórias são condições de sentido de proposições elementares e, nessa qualidade, não podem ser fatos contingentes, cuja existência no mundo uma proposição poderia asseverar.

A bem dizer, todo objeto é simples. Em sentido ontologicamente estrito, não existem objetos complexos. Uma proposição que aparentemente contenha um nome de algo complexo é logicamente redutível, por meio de definições contextuais, a uma proposição que contém referência apenas a objetos simples. Sendo assim, proposições nunca podem ocorrer em outras

proposições como supostos nomes dos fatos possíveis que exprimem, já que fatos são complexos e não podem, por conseguinte, ser nomeados no contexto de proposições completamente analisadas. Proposições apenas podem ocorrer em outras proposições como bases de operações extensionais de construção de funções de verdade. Toda proposição é, portanto, uma função de verdade de proposições elementares – lembrando-se que proposições elementares são funções de verdade de si mesmas.

Daí Wittgenstein extrai duas conclusões, que se revelam ser particularmente relevantes para seu tratamento do solipsismo e da ética no *Tractatus*. Em primeiro lugar, o espaço lógico, o conjunto total das possibilidades fatuais, é inteiramente determinado pelo conjunto das possibilidades fatuais elementares, os estados de coisas possíveis, conjunto que, por sua vez, é inteiramente determinado pelos objetos simples que existem e por suas possibilidades de combinação uns com outros em estados de coisas possíveis.

Em segundo lugar, se toda proposição é uma função de verdade de proposições elementares, existem apenas dois tipos de fatos possíveis que uma proposição pode asseverar. Uma proposição elementar assevera a existência no mundo de um *estado de coisas*, que é uma concatenação imediata de objetos simples; uma proposição não elementar assevera que não se realizam no mundo certas possibilidades conjuntas de existência e não existência de elementos de uma dada classe de estados de coisas e, portanto, que alguma das demais possibilidades se realiza – o que Wittgenstein chama de *situação*. Dado que, por definição, um fato possível é aquilo cuja existência no mundo uma proposição pode asseverar e nenhuma proposição pode asseverar a existência de propriedades de fatos ou relações entre fatos, nenhum fato possível pode consistir em outro fato possuir alguma propriedade ou outros fatos manterem entre si alguma relação.

Nenhum fato, por exemplo, pode consistir em um fato manter com outro uma suposta relação causal. O conceito de causalidade não pode ter nenhum conteúdo fatural. A forma das proposições causais é um recurso simbólico pragmaticamente justificável para a representação conveniente de uma certa espécie de regularidades contingentes que se observam nos acontecimentos do mundo, de modo que há decerto um sentido ordinário em que cabe dizer que algo foi causa de algo. Entretanto, em sentido estrito, nada é causa de nada, a crença no nexos causal entre fatos, decreta Wittgenstein, é pura superstição. E veremos que tampouco a realização de um ato de representação proposicional, por envolver relações entre fatos e objetos, pode ser tomada como a ocorrência de um fato no mundo.

A especificação da essência da proposição completa-se, no *Tractatus*, com a adição da tese da figuratividade da proposição. A possibilidade fatural cuja realização ou não realização é o sentido de uma proposição, sua condição de verdade, tem uma forma. Essa forma é definida pelos modos de concatenação possível dos objetos simples que compõem os estados de coisas correspondentes às proposições elementares de que a proposição é uma função de verdade, e também pelo modo como a realização ou não dessa possibilidade fatural é determinada extensionalmente pela existência ou inexistência dos estados de coisas correspondentes a essas proposições elementares. A tese da figuratividade da proposição é a tese de que toda proposição com sentido é ela própria um fato, um fato cuja forma – a forma lógica da proposição – é a mesma forma do fato possível de cuja existência ou não no mundo depende a verdade ou falsidade da proposição. A proposição é uma figuração do que ela representa na exata medida em que é um fato que compartilha com o fato possível que ela representa sua própria forma.

Uma consequência disso, também especialmente relevante para o tratamento do solipsismo no *Tractatus*, é ser condição essencial de possibilidade da representação proposicional – verdadeira ou falsa – do mundo que a forma da linguagem, entendendo-se por linguagem

a totalidade das proposições com sentido, seja a própria forma do espaço lógico. Na medida em que o mundo é a totalidade dos fatos possíveis que realmente existem, ou seja, na medida em que o mundo é uma circunscrição no interior do espaço lógico, a forma essencial da linguagem é necessariamente a forma essencial do mundo. Em suma, o espaço lógico define tanto a estrutura essencial do mundo como a estrutura essencial da linguagem, na medida em que define a totalidade do que pode existir e também a totalidade do que se pode representar proposicionalmente.

O espaço lógico exhibe em si mesmo a armação formal comum ao mundo, ao pensamento e à linguagem e constitui o fundamento absoluto e total comum do mundo, do pensamento e da linguagem. Nessa medida, sua existência e constituição não são fatos entre outros, nem podem ser proposicionalmente representados. Sobre o espaço lógico nada se pode *dizer*, mas ele se *mostra*, a quem compreende a linguagem, como condição de sentido de todas as proposições que dizem algo sobre o que quer que seja.

Há uma semelhança estrutural evidente entre teses sustentadas em *MVR* e teses sustentadas no *Tractatus* no que concerne à relação entre o mundo e sua representação. Assim como há, segundo *MVR*, uma correlação formal essencial entre a representação subjetiva dos objetos e esses próprios objetos, na medida em que a atividade subjetiva de representação impõe aos objetos suas próprias formas a priori (tempo, espaço e causalidade), há, segundo o *Tractatus*, uma correlação formal essencial entre a representação proposicional do mundo – a linguagem e o pensamento – e o próprio mundo, na medida em que mundo, linguagem e pensamento compartilham a mesma forma. Essa semelhança é, porém, apenas estrutural, pois essas teses ganham nos dois contextos sentidos diferentes e são neles adotadas por razões diferentes. É o que deixam claro os aforismos do *Tractatus* sobre o solipsismo.

Ao interpretar, no modo da reconstrução racional, o sentido desses aforismos, distingo neles dois movimentos argumentativos.¹⁷ A premissa básica do primeiro deles é formulada nas duas primeiras frases de 5.61:

“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.”

O espaço lógico delimita ao mesmo tempo o campo *total* do que se pode logicamente representar proposicionalmente e o campo *total* do que pode existir como fato no mundo. A lógica não traça nenhum limite entre o que logicamente pode e o que logicamente não pode existir no mundo, pela razão trivial de que pode existir no mundo *tudo e apenas* o que não é logicamente impossível supor que exista no mundo. Nada há que possa ser dito além do que é logicamente possível existir no mundo, de modo que o espaço lógico, de que o mundo é uma circunscrição interna, é uma totalidade sem exterior cuja forma coincide necessariamente com a forma lógica da linguagem e do pensamento.

Dessa premissa, Wittgenstein deriva, em 5.62, com o auxílio de uma segunda premissa, a conclusão do primeiro movimento argumentativo que distingo nos aforismos sobre o solipsismo.

“Essa consideração fornece a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade.

17 Por não saber fazer melhor, ao expor minha reconstrução do sentido dos aforismos do *Tractatus* sobre o solipsismo, sigo muito de perto, por vezes literalmente, o texto de Santos 2017, pp. 97-100.

O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra.

Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo.”

O mundo é essencialmente *meu* mundo –“o microcosmo”, diz Wittgenstein no aforismo 5.63, ressoando Schopenhauer. É isso que o solipsismo vislumbra e é inteiramente correto. No entanto, ao pretender dizer o que vislumbra, enreda-se em contrassensos, pois o que vislumbra não pode ser dito, ainda que se dê a conhecer por outra via: é algo que se mostra, como condição de sentido de tudo o que se pode ser dito.

Tal como reconstruo o argumento que conduz a essa conclusão, da premissa básica, que afirma que os limites da linguagem coincidem com os limites do mundo, Wittgenstein infere que os limites da linguagem são os limites do *meu* mundo com o auxílio de uma premissa implícita: *a* linguagem é *minha* linguagem. Aceita essa premissa, pode-se concluir que há uma correlação essencial entre o mundo e minha linguagem e, portanto, nesse sentido, *o* mundo é essencialmente *meu* mundo.

O único indício textual da intervenção dessa premissa implícita no argumento de 5.62 é a observação de que *a* linguagem é a única linguagem que eu entendo. Para esclarecer essa observação e mostrar como ela fundamenta a premissa implícita, sou obrigado a lançar mão de meu estoque de pastilhas a fim de preencher as lacunas na argumentação que a letra dos aforismos do grupo 5.6 não permite preencher.

Pastilhas importantes concernem à estrutura dos atos de representação proposicional, tal como esmiuçada nos aforismos do grupo 3 do *Tractatus*. Representar proposicionalmente o mundo, de modo verdadeiro ou falso, é projetar a realidade em um sinal proposicional, a face material e sensível da proposição. Essa projeção pressupõe que nomes sejam correlacionados a objetos no mundo e ela consiste em asseverar que objetos estão no mundo, uns para os outros, assim como seus respectivos nomes estão na proposição, uns para os outros. A projeção pode ser relativamente simples, comparável à projeção ortogonal em geometria, como no caso das proposições que Wittgenstein chama de completamente analisadas. Ela pode também, como no caso das proposições da linguagem comum, ser muito complicada, envolvendo a aplicação sucessiva de regras semânticas e definições contextuais.

Em qualquer caso, porém, a forma da proposição, que a teoria da figuração afirma ser idêntica à forma do fato possível cuja existência no mundo é sua condição de verdade, não é a forma do sinal proposicional, tomado em sua pura materialidade. A forma da proposição é a que resulta da aplicação das regras de projeção ao sinal proposicional, tomado como um fato sintático, o fato de que sinais parciais de tais e tais categorias sintáticas, definidas pelas regras de projeção a eles associadas, estão combinados de tais e tais maneiras sintaticamente admissíveis. É pelo ato de projeção regrada da realidade no sinal proposicional enquanto fato sintático, ato que Wittgenstein diz ser o de *pensar* um sentido proposicional, que esse sinal se converte em símbolo e se faz uma proposição.

A projeção da realidade no sinal proposicional consiste, pois, em correlacionar o sinal enquanto fato ao símbolo proposicional enquanto fato e correlacionar esse fato simbólico com a realidade por meio da correlação entre os nomes que ocorrem na proposição e os objetos que eles nomeiam. No entanto, o *Tractatus* estabelece que nenhum fato possível pode consistir em relações cujos termos sejam também fatos, de modo que a projeção da realidade no sinal proposicional não pode ser ela própria um fato. O ato que institui uma proposição como proposição não é algo que se possa representar proposicionalmente, mas é algo que apenas se mostra ao

agente no próprio ato dessa instituição, no próprio ato do uso significativo dos sinais e no próprio ato do entendimento da proposição. Nessa medida, entender a linguagem do outro não é apreender o suposto fato em que consistiria o ato pelo qual o outro projeta a realidade nos sinais proposicionais que produz, mas é fazer *minha* a linguagem do outro, projetar por mim mesmo a realidade nesses sinais, apropriar-me dos sinais do outro e fazer deles *meus* símbolos. Nesse sentido, a linguagem é essencialmente *minha* linguagem, a única que eu entendo, e o mundo é *meu* mundo, essencialmente correlacionado à *minha* linguagem. É isso o que o solipsismo vislumbra e é inteiramente correto.

No entanto, ao apresentar-se como uma *teoria* filosófica, definida pela pretensão de dizer o que por si mesmo não pode ser dito, o solipsismo, afirma Wittgenstein, vem a ser nada mais que um contrassenso. Para compreender o que fundamenta essa afirmação, retiro de meu estoque de pastilhas uma caracterização particular do conceito tractariano de sujeito metafísico, que faz dele o produto da apropriação distorcida do conceito schopenhaueriano de puro sujeito de conhecimento – tributário, por sua vez, do conceito kantiano de eu transcendental.

A proposição é um fato, mas o ato de projetar a realidade em um sinal proposicional, que o converte em símbolo, não é um fato e, portanto, é ele próprio inacessível a uma representação proposicional. Projetar a realidade no sinal proposicional é algo que apenas se dá a conhecer em ato, no modo do mostrar-se. O ato de pensar, no sentido técnico estabelecido no *Tractatus*, comporta como que uma reflexividade não representativa, o que faz dele um análogo próximo do que Kant chamou tecnicamente de *apercepção*: a consciência da representação que se dá no próprio ato de representar, quando a atividade representativa se reconhece em seu produto, a representação. Nessa medida, trata-se de uma reflexividade irreduzivelmente subjetiva, por meio da qual um sujeito não se mostra como objeto entre outros, mas como nada mais que o ponto de convergência das linhas de projeção que fazem do sinal um símbolo.

Em suma, ao extrair as consequências da tese de que toda proposição é função de verdade de proposições elementares, enunciada no aforismo 5, Wittgenstein dissolve, no grupo de aforismos 5.6, o conceito de sujeito de pensamento e representação, entendido como algo no mundo que entra em uma relação com fatos e objetos do mundo ao projetar a realidade em sinais proposicionais. Esse pretense sujeito, diz Wittgenstein, é simplesmente uma quimera.

No entanto, Wittgenstein diz também que há um sentido em que o eu importa à filosofia: o sentido em que cumpre reconhecer que o mundo é *meu* mundo. No que importa à filosofia, o eu não é substancial, mas é originariamente *adjetivo*, pois se mostra originariamente por meio do possessivo “meu”, ou seja, por meio da relação interna entre o mundo e *minha* perspectiva representativa sobre o mundo. Nessa relação, não se pode, contudo, isolar nenhuma *coisa* particular que confrontasse o mundo. Para ilustrar essa impossibilidade, Wittgenstein apropria-se, em 5.633, de uma metáfora schopenhaueriana.

“Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?

Você diz que tudo se passa aqui como no caso do *olho* [itálicos meus] e do campo visual. Mas o olho você realmente *não* vê.

E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho.”

Analogamente ao que ocorre no caso da relação entre o olho e o campo visual, tudo que, em meu mundo, o caracteriza como meu é a acessibilidade essencial a meu pensamento de tudo que nele está ou pode vir a estar – da totalidade dos objetos e dos fatos possíveis. Se descrevo tudo o que, no ato de projeção proposicional, se pode descrever, sobra um resíduo, precisamente aquilo que faz ser uma projeção proposicional a conjunção dos fatos nela envolvidos, e isso é

algo que apenas se mostra no ato dessa projeção. Esse resíduo não objetivável, que Wittgenstein chama de vida, coincide com a acessibilidade do mundo e ele concentra tudo o que faz o mundo ser o meu mundo. O mundo e a vida são essencialmente inseparáveis, são uma coisa só.

Esse é o ponto de partida de um segundo movimento argumentativo que encontro nos aforismos sobre o solipsismo. Para exprimir sua conclusão, em 5.64, Wittgenstein põe a seu serviço outra metáfora schopenhaueriana:

“Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um *ponto sem extensão* [itálicos meus] e resta a realidade coordenada a ele.”

Os contrassensos do solipsista resultam da mesma espécie de confusão pela qual Kant responsabiliza o surgimento dos paralogismos da psicologia racional: a confusão entre o puro sujeito de representação e o sujeito que é objeto de representação, o sujeito que pertence à realidade empírica. Há decerto um sentido ordinário em que podemos formular proposições com sentido que aparentemente dizem que eu representei isso e você representou aquilo. No entanto, uma vez completamente analisadas, revela-se que essas proposições não contêm referências a mim e a você, na qualidade de sujeitos empíricos, mas apenas a objetos simples, entre os quais os componentes dos sinais proposicionais, proposições e pensamentos envolvidos no que chamamos de “nossas” representações. Nesse sentido ordinário, pode-se dizer que minha linguagem contrasta com tua linguagem - no sentido empírico desses possessivos, em que eles remetem à relação entre um sujeito empírico, algo complexo a ser dissolvido pela análise lógica das proposições que a ele parecem se referir, e a linguagem de que ele faz uso. Nesse sentido, porém, o solipsismo é trivialmente falso: “eu entendo tua linguagem”, “tu entendes minha linguagem” são proposições não completamente analisadas significativas e verdadeiras.

É no sentido transcendental que minha linguagem é única, mas nesse sentido não há um possessivo distinto de “meu”. Levando-se às últimas consequências o que de inteiramente correto o solipsismo vislumbra, não se pode concluir que haja no mundo um *objeto* entre outros que seja o portador de um ponto de vista sobre o mundo de que este dependa essencialmente para existir e ser o que é. O que de inteiramente correto o solipsismo vislumbra não torna a realidade dependente de algum objeto, *em contraste com* outro objeto ou nada.

O que o solipsismo vislumbra e se mostra reflexivamente nos atos de representação proposicional é ser o mundo essencialmente limitado por *uma única* perspectiva projetiva *sem con-correntes possíveis*. Por ser única, dispensar um portador e consistir em uma propriedade interna que permeia o espaço lógico, essa perspectiva não se acrescenta ao mundo como algo de que este dependesse para existir. O mundo é absolutamente independente. A “verdade” do solipsismo desemboca necessariamente na “verdade” do realismo.

Esse segundo movimento argumentativo evidencia em que medida o transplante de teses schopenhauerianas do registro epistemológico para o registro lógico do *Tractatus* altera radicalmente o sentido dessas teses. O puro sujeito de representação de MVR é, nas palavras de Schopenhauer, uma das “metades essenciais, necessárias e inseparáveis” do mundo como representação.¹⁸ Tomado como agente de uma função do cérebro de sujeitos empíricos, ele, tanto quanto os objetos de sua representação, “pertence ao mero fenômeno”¹⁹, habita o mundo como representação e manifesta, nesse mundo, tanto quanto os objetos de representação, a realidade independente que é o mundo como vontade. O puro sujeito do conhecimento é decerto um

18 Schopenhauer 1911. Band I, §2, p. 6.

19 Schopenhauer 1911. Band II, Kapitel 2, p. 22.

habitante privilegiado do mundo como representação, na medida em que, por estar encarregado de impor suas formas a priori de representar aos objetos que representa, vem a ser um constituinte da realidade empírica de que todos os demais constituintes dependem para existir e ser o que são. No entanto, nem por isso, diferentemente do sujeito metafísico do *Tractatus*, deixa de pertencer ao mundo de que é condição transcendental de existência, o mundo como representação

Desse modo, por habitar o mundo como representação, o eu transcendental de *MVR*, diferentemente do sujeito metafísico do *Tractatus*, não tem o estatuto de condição transcendental da totalidade do *espaço lógico*. Em *MVR*, a realidade empírica é uma circunscrição em um *espaço epistemológico*, aquele de que o puro sujeito de conhecimento é condição transcendental, uma circunscrição no interior do domínio do que se pode *conhecer representativa e conceitualmente*. Assim, nada impede que se conceba, como o fazem Kant e Schopenhauer, a totalidade desse espaço epistemológico como sendo, por sua vez, uma circunscrição em um espaço lógico mais abrangente, que inclua também uma realidade existente em si e por si mesma, certamente incognoscível, porém concebível como a coisa em si de que a realidade empírica seria um fenômeno, uma aparição, uma manifestação, nas palavras de Schopenhauer.

O compromisso de Schopenhauer, assim como o de Kant, com uma ontologia bidimensional e hierárquica funda a caracterização de suas filosofias críticas como uma conjunção de idealismo transcendental e realismo empírico. Já Wittgenstein, operando no registro lógico, pode elaborar uma filosofia crítica (e, em algum sentido relevante, transcendental) inteiramente descomprometida com qualquer espécie de ontologia bidimensional, uma filosofia que, dispensando a dicotomia entre idealismo transcendental e realismo empírico, pode apresentar-se, como um realismo não transcendente, mas ainda assim transcendental.

A distinção entre o modo de formulação da filosofia crítica por Schopenhauer no registro epistemológico e o modo de sua formulação pelo jovem Wittgenstein no registro lógico, que resulta na distinção entre a ontologia bidimensional de *MVR* e a ontologia unidimensional do *Tractatus*, é também relevante para a compreensão de como Wittgenstein, nos aforismos do *Tractatus* que concernem à ética, se apropria envezadamente de teses e movimentos argumentativos de Schopenhauer.²⁰ Entre os postulados que alicerçam a reflexão ética desenvolvida nesses aforismos, há três que Wittgenstein compartilha com Schopenhauer.

Em primeiro lugar, ambos postulam que a ética, no sentido da palavra que importa à filosofia, diz respeito a valores absolutos, o que obviamente pressupõe que haja valores absolutos, em contraste com valores relativos. Em segundo lugar, como Schopenhauer, Wittgenstein atribui à vontade o estatuto de portadora original dos valores absolutos. Em terceiro lugar, como Schopenhauer, Wittgenstein postula que o bom exercício da vontade é aquele que permite ao sujeito ético realizar-se plenamente; em outras palavras, é aquele que lhe permite viver uma vida feliz. No entanto, de acordo com minha reconstrução racional do que os aforismos sobre a ética pretendem mostrar, esses postulados, ao serem transplantados do contexto epistemológico de *MVR* ao contexto lógico do *Tractatus*, mudam radicalmente de sentido. Nessa reconstrução, valho-me de pastilhas que encontro nos *Cadernos 1914-1916* e na conferência sobre a ética, pronunciada por Wittgenstein em algum momento entre o final de 1929 e o final de 1930.²¹

O primeiro postulado sustenta diretamente o grupo de aforismos 6.4-6.421. A ética concerne a valores, mas apenas a valores no sentido absoluto da palavra. Em um sentido relativo,

20 Também por não saber fazer melhor, ao expor minha reconstrução do sentido dos aforismos do *Tractatus* sobre a ética, sigo muito de perto, por vezes literalmente, o texto de Santos 2017, pp. 100-105.

21 Wittgenstein 1965

diz Wittgenstein na conferência sobre a ética²², tem valor o que serve a determinado fim, mas é apenas relativamente a esse fim que se pode dizer que tem valor. Nesse sentido, algo ter ou não valor é um fato no mundo, logicamente contingente e passível de representação proposicional, como são todos os fatos no mundo. À ética, porém, interessa apenas o que tem valor no sentido absoluto da palavra, o que tem valor necessária e incondicionalmente, por si mesmo e não por outra coisa. Assim, o que tem absolutamente valor não o tem por acaso, não pode ser um fato no mundo que tenha absolutamente valor e, portanto, nenhuma proposição pode *dizer* que o tenha e nenhuma proposição tampouco pode *dizer* que não o tenha. No que importa à filosofia, proposições e fatos têm todos igual valor – a saber, nenhum. No que importa à filosofia, simplesmente não existem proposições éticas. A ética é inefável.

O segundo postulado sustenta diretamente o grupo de aforismos 6.422-6.43. Os predicados por meio dos quais se atribui valor aplicam-se ordinariamente a ações praticadas no mundo, que se dizem melhores ou piores conforme sejam mais ou menos desejáveis seus fins, suas consequências premeditadas. Ora, isso obviamente pressupõe que ações praticadas no mundo possam ter consequências, efeitos, no mundo. Há decerto um sentido ordinário em que esse pressuposto é trivialmente verdadeiro. No sentido ontológico estrito, porém, o único que interessa à ética, ele não tem sentido.

Para que a responsabilidade por um acontecimento pudesse ser atribuída a uma ação, seria preciso que a ação tivesse sido a causa do acontecimento e, portanto, este pudesse não ter acontecido se não houvesse acontecido a ação. Entretanto, se tudo no mundo acontece de maneira puramente contingente e, no sentido ontológico estrito, nada é causa de nada, não há ação que possa ser julgada boa ou má por seus efeitos, pois estritamente nenhuma os teria. Ao recusar conteúdo fatural ao conceito de causalidade, o *Tractatus* descarta essa concepção ordinária do que seja o valor ético das ações. O mundo é independente de minha vontade; mesmo que ocorra tudo o que eu deseje que ocorra, será apenas por uma graça do destino.

O terceiro postulado alinhava o grupo de aforismos 6.43-6.45 e articula-os aos anteriores. Há o que tenha valor absoluto. O que a ética visa é correto, mas não pode ser dito, é algo que apenas se mostra. O que há de absolutamente bom ou mau em uma ação deve ser algo que, quando descrevemos tudo que se deixa descrever na ação, necessariamente escapa a essa descrição. O que faz de um fato entre outros uma ação é a vontade que anima essa ação. O que pode ter valor é a vontade – mas não a vontade como fenômeno, a vontade empírica, que uma descrição psicológica pode encontrar como marca distintiva dos atos que chamamos de voluntários, mas algo que, nessa descrição, se mostra necessariamente como um resíduo inefável. Podemos chamá-lo (Wittgenstein não o faz) de vontade metafísica, que se manifesta na valorização ou não, no sentido absoluto, do que realmente tem ou não valor absoluto.

O valor absoluto é o sentido ético da vida, aquilo para que se deve viver, o que define a boa vida, a vida feliz. O sentido da vida não pode, pois, ser um fato do mundo entre outros. Os fatos pertencem à formulação do problema, não à sua solução. O problema é: como se deve viver, *dado que* existem os fatos que existem, não importa quais sejam? E a hipótese de que o sentido da vida esteja em outro mundo não faz mais que deslocar o problema. Se há outra vida após a morte, qual seria o sentido dessa outra vida? O sentido da vida só pode ser intrínseco à própria vida. O que tem valor é a vida – não a vida fisiológica e psicológica, que se pode descrever, mas a vida que se mostra nas ações como vontade metafísica. A solução do problema da vida é sua dissolução: a vida simplesmente não precisa de fundamento para ter valor.

22 Cf. Wittgenstein 1965, pp. 5-8.

Os fatos são independentes de minha vontade e minha vontade é independente dos fatos. A vontade é independente dos fatos, mas não é independente da existência do mundo. A única condição da vida é que o mundo exista - não que exista este mundo, em vez de outro, mas que exista um mundo, não importa qual, em vez de nada. A existência do mundo tem o valor que tenha a vida. A vida como vontade deve estar em correlação essencial com a existência do mundo, um valor absoluto. Tanto quanto a vida como essência do pensamento, a vida como essência da vontade é inseparável do mundo. São uma coisa só.

O valor absoluto é o dado absoluto da existência do mundo como condição da existência da vontade. O sentimento desse dado absoluto não é o reconhecimento de um fato, mas o sentimento de que os objetos existem, não importa como se concatenem em estados de coisas realmente existentes. Não importa à ética como o mundo seja, mas que ele seja. Não há conhecimento de fatos éticos, mas experiência ética, experiência do que tem valor absoluto. A experiência ética é o sentimento do que, no mundo, é fundamento absoluto de sua existência, independentemente do que nele ocorra: a substância do mundo.

A substância do mundo é a totalidade dos objetos, dados não como objetos quaisquer, mas como *estes* objetos determinados que necessariamente existem. A totalidade dos objetos não é uma totalidade indefinida, uma totalidade aberta, mas uma totalidade determinada, uma totalidade limitada. A experiência do valor é o sentimento do mundo como totalidade limitada, como uma positividade completamente determinada sem concorrentes possíveis. O fundamento absoluto do mundo é aquilo em que consiste o valor da vontade e do mundo. A isso, há quem chame Deus. O sentimento da solidariedade essencial da vontade com Deus, enquanto essência e fundamento do mundo, é o sentimento místico.

Como em *MVR*, a passagem à dimensão ética é, no *Tractatus*, a passagem ao plano da vontade metafísica por meio de um processo de depuração da vontade empírica. No *Tractatus*, contudo, essa passagem não é, como em *MVR*, a passagem do plano da aparência ao plano de uma suposta realidade essencial subjacente, mas é a passagem do plano dos fatos contingentes ao plano da matriz essencial *intrínseca* a esses fatos. No *Tractatus*, essa passagem culmina na experiência ética por excelência, cujo modelo é certamente a experiência estética, tal como concebida em *MVR*. Schopenhauer definiu a experiência estética, para ele *um vislumbre precário da experiência ética*, como a suspensão da vontade individual, empírica, por meio da contemplação das formas inteligíveis eternas dos fenômenos particulares e mutáveis. Wittgenstein apropriou-se dessa definição, mas distorcivamente: *a experiência ética por excelência* é a contemplação da forma inteligível comum ao pensamento e ao mundo, que é a estrutura do espaço lógico, *fundamento absoluto do mundo*, por meio da suspensão da vontade empírica.

Para o jovem Wittgenstein, a experiência estética mais completa é também a experiência ética por excelência, de modo que a experiência estética deixa de ser uma *preparação* para a culminância da boa vida – para a salvação, nas palavras de Schopenhauer – e passa a ser ela própria a culminância da vida feliz. A culminância da boa vida não implica a autonegação da vontade fenomênica, mas tão somente o reconhecimento de sua irrelevância ética. Ela não resulta na absorção do sujeito em uma realidade subjacente ao mundo da representação, mas, em algum sentido, na redução do sujeito da vontade a um ponto sem extensão, a uma pura atitude diante do mundo. “A vontade”, anota Wittgenstein em 4.11.1916, “é uma tomada de posição em relação ao mundo”.²³

Essa atitude consiste em desconsiderar como eticamente irrelevantes a existência ou inexistência contingente de estados de coisas, que definem os valores relativos com que se ocupa

23 Wittgenstein 1998b, p. 87.

a vontade empírica. Ela consiste em contemplar, no mundo, tão somente o que há de essencial e absoluto, algo que não está oculto sob a camada dos fenômenos, mas se mostra em plena luz, como a armação lógica intrínseca do espaço das possibilidades fenomênicas. E ela consiste, como se lê na conferência sobre a ética²⁴, em maravilhar-se com a existência dessa positividade necessária que é a existência de um mundo, não importa qual, em vez de nada. É isso que o *Tractatus*, apropriando-se da expressão que Schopenhauer já havia emprestado de Spinoza, caracteriza como a intuição do mundo *sub specie aeterni*: o sentimento místico. O que se mostra no sentimento místico é nada mais e nada menos que a face ética do que se mostra na lógica da linguagem como sendo a forma essencial do mundo. No final das contas, ética, estética e lógica acabam sendo uma coisa só.

Em suma, ao fazer uso próprio de teses e movimentos argumentativos que encontra em *MVR*, transpondo-os do registro epistemológico ao registro lógico, o jovem Wittgenstein pode sustentar que há uma harmonia essencial *a priori* entre o mundo e sua representação proposicional e, ao mesmo tempo, abster-se de aderir à ontologia bidimensional que distingue e ordena hierarquicamente a coisa em si e seus fenômenos, sem com isso descambar para uma modalidade radical de idealismo subjetivo. Em outras palavras, ele pode sustentar uma modalidade de perspectivismo que, longe de implicar qualquer espécie de relativismo, é inseparável de uma modalidade estrita de realismo – certamente não um realismo transcendente, mas um realismo transcendental.

E também por desenvolver seu projeto no registro lógico, desobrigando-se de aderir à espécie de ontologia bidimensional que Schopenhauer herda de Kant, o jovem Wittgenstein pode apropriar-se distorcivamente de teses éticas de Schopenhauer e delas derivar consequências essencialmente distintas daquelas expostas em *MVR*. Ele pode, na esteira de Schopenhauer, recusar que a representação proposicional do mundo comporte uma suposta metafísica dos costumes, afirmar a infabilidade da ética e tomar como seu objeto inefável, como a portadora de valor absoluto, uma vontade que não habita o mundo dos fatos representáveis, mas se mostra como o produto da depuração da vontade empírica. Pode fazê-lo, todavia, sem com isso impor a autonegação dessa vontade empírica como uma condição da vida eticamente plena.

Identificando a essência e os fundamentos absolutos do mundo com a armação essencial comum à linguagem, ao pensamento e ao mundo, e fazendo assim da ética, estética e lógica uma coisa só, o jovem Wittgenstein pode, em particular, poupar o sujeito ético do destino trágico a que Schopenhauer o condena: o de poder alcançar a felicidade apenas passando a viver por completo no mundo como vontade, tomado em sua universalidade, necessariamente por meio da dissolução difícil e dolorosa de sua vontade empírica individual, tal como exercida no mundo como representação.

Referências

- Santos, L.H.L. 2017. A essência da proposição e a essência do mundo. In: Wittgenstein 2017, pp. 9-105.
- Schopenhauer, A. 1911. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ed. Paul Deussen. Zwei Bände. Piper Verlag: München.
- Von Wright, G.H. 1955. Wittgenstein, a biographical sketch. *The Philosophical Review*, vol. 64, nº 4, pp. 527-545.
- Wittgenstein, L. 1965. A lecture on ethics. *The Philosophical Review*, vol. 74, nº 1, pp. 3-12.

24 Cf. Wittgenstein 1965, p.8.

Wittgenstein, L. 1998a. *Culture and Value*. Ed. G.H. von Wright, H. Nyman and A. Pichler. Revised second edition. Blackwell: Oxford.

Wittgenstein, L. 1998b. *Notebooks 1914-1916*. Ed. G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe. Second edition. Blackwell: Oxford.

Wittgenstein, L. 2017. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. Ed. Bilingue. Terceira edição, terceira reimpressão. EDUSP: São Paulo.

Resumo

Ainda que Schopenhauer não seja nominalmente referido no *Tractatus*, não há dúvida razoável de que ele esteja ali presente, particularmente nos aforismos sobre o solipsismo e a ética. Nesses aforismos, Wittgenstein apropria-se de várias teses e movimentos argumentativos que encontra em *O Mundo como Vontade e Representação*, mas faz uso deles para seus próprios fins filosóficos. Ao serem deslocados de seu contexto original ao contexto do *Tractatus*, eles mudam radicalmente de sentido e são incorporados a um percurso crítico lógico que resulta em uma visão dos temas tradicionais da metafísica e da ética muito diferente daquela que resulta do percurso epistemológico de Schopenhauer em *O Mundo como Vontade e Representação*. A análise minuciosa desse deslocamento distorcivo pode, por contraste, ensinar algo importante a respeito da singularidade de cada um desses percursos críticos.

Palavras-chave: Wittgenstein, Schopenhauer, solipsismo, ética.

Abstract

Although Schopenhauer is not mentioned by name in Wittgenstein's *Tractatus*, there is no reasonable doubt that he is there, particularly in the aphorisms about solipsism and ethics. In these aphorisms, Wittgenstein appropriates several theses and argumentative movements that he finds in *The World as Will and Representation*, but uses them for his own philosophical purposes. When displaced from their original context to the context of the *Tractatus*, their meaning changes radically and they are incorporated into a logical critical path that results in a vision of the traditional themes of metaphysics and ethics very different from the one that results from Schopenhauer's epistemological path in *The World as Will and Representation*. The detailed analysis of this kind of distorting displacement can, by means of contrast, teach us something important about the uniqueness of each of these critical paths.

Keywords: Wittgenstein, Schopenhauer, solipsism, ethics.