

A TAREFA POSITIVA DA ÉTICA TRACTARIANA¹

Janyne SATTLER²

RESUMO

Como pensar numa tarefa positiva para a ética e para a filosofia dentro do espírito negativo, destrutivo e auto-implosivo do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein? Como sequer pensar numa filosofia e numa ética que permaneçam para além do seu silêncio imposto? O objetivo deste artigo é, justamente, propor a possibilidade dessa positividade e de uma tarefa pedagógica que passe pela compreensão da filosofia como meio para uma visão correta do mundo, a qual seria uma visão desde a moralidade e que é a perspectiva da vontade no mundo amplo do indivíduo feliz.

Palavras-chave: Wittgenstein, ética, visão de mundo.

THE POSITIVE TASK OF TRACTARIAN ETHICS

ABSTRACT

How to think a positive task to ethics and philosophy in the context of the negative, destructive and self-imploding spirit of Ludwig

⁽¹⁾ Este trabalho é resultado das pesquisas realizadas pelo Programa de Iniciação Científica com o apoio do CNPq sob orientação do professor Dr. Darlei Dall'Agnol.

⁽²⁾ Mestranda em Filosofia na área de Ética e Filosofia Política pela UFSC.

Wittgenstein's Tractatus logico-philosophicus? How even to think philosophy and ethics after his imposed silence? This article proposes the possibility of this positivity and of a pedagogical task which passes through the understanding of philosophy as a means for a correct view of the world, which would be the view of this morality, the perspective of will in the broad world of happy individual.

Keywords: *Wittgenstein, ethics, world view.*

I

O que precisa ser posto de início, é que o que o *Tractatus* está exigindo para a filosofia e para a ética não é um silêncio tão absoluto que exija de nós um mutismo em relação a todas as coisas e que se estenda para além do calar doutrinário e de fundamentação sobre o falar cotidiano e ordinário, incluídos neste os próprios juízos morais. O que a principal distinção da obra realiza – a distinção entre dizer e mostrar – é a separação entre expressões factuais e científicas de um lado e expressões que não devem visar a uma pretensão de verdade de outro, colocando no domínio do mostrável todas as proposições que não cumprem as condições de dizibilidade e que não podem ser verdadeiras ou falsas. Mas isto não quer dizer que o que já não é dizível, nestes termos, não possa ser expresso de alguma forma, ou que fique numa exclusão desvalorizada, de menor importância. Não há uma hierarquização entre proposições e pseudo-proposições, nem a pretensão de um cientificismo. Ainda que a visão do *Tractatus* sobre o que pode ser dito com sentido seja muito menos generosa do que em sua obra posterior, o que fica para o domínio do mostrável pode ter uma função ainda mais necessária para a vida, de um ponto de vista moral, do que tem o domínio do dizível. E será a partir disso, que é o que mais importa

para Wittgenstein³, que a filosofia e a ética, pensadas como atividades, poderão ser positivas. O que, por sua vez, é negativo quanto à concepção de filosofia do *Tractatus*⁴ é a consequência de não se poder mais fazer filosofia como até então era entendida – como ainda se faz, diga-se de passagem – e de não restar mais teoria alguma sobre coisa alguma: tudo torna-se contra-senso e é posto para fora dos limites do dizível. É esta restrição da tarefa filosófica ao âmbito da análise de proposições que é sua parte negativa: pela análise da linguagem, mostrar que as proposições da filosofia são sempre e só contra-sensos, nada dizem, não restando aí senão o desfazer daquilo que pretende dizer o que já se mostra.

Agora, é justamente desde a tarefa negativa de análise, que destrói a filosofia e que expõe os contra-sensos como aquilo que diz o que já se mostra, que resulta sua contraparte positiva, profundamente ligada à ética. O que se pretende mostrar aqui, é que esta tarefa negativa da filosofia é imprescindível a qualquer possibilidade de uma sua tarefa positiva e ética, porque é desde a análise da linguagem que temos a compreensão de que esta linguagem está sendo muito mal empregada; a compreensão de que nossos problemas filosóficos, ao se desmembrarem pela análise, são apenas más formações lingüísticas e não verdadeiros problemas; compreensão lógica, com profundas implicações éticas, de se perceber que, no fundo, nunca houve tais problemas. Neste sentido, embora o aforismo 6.53 – o qual trataremos mais adiante – seja o mais importante do ponto de vista de nossa

⁽³⁾ Podemos buscar apoio para esta maior importância nas observações de Engelmann quanto às diferenças que separam o *Tractatus* do positivismo, ao dizer que “o positivismo sustenta – e esta é sua essência – que aquilo que podemos falar é tudo o que importa na vida. Enquanto que Wittgenstein crê ardentemente que tudo aquilo que realmente importa na vida humana é precisamente aquilo sobre o que, desde seu ponto de vista, devemos guardar silêncio.” (Apud DALL'AGNOL 1995 p. 177).

⁽⁴⁾ Mas, entenda-se: a oposição “positivo-negativo” está sendo tomada aqui apenas como recurso metodológico, sobre aquilo que o *Tractatus* limita e restringe e aquilo que pretende salvaguardar, e não como juízo de valor sobre utilidade-inutilidade de cada domínio.

questão pedagógica aqui, o aforismo seguinte, 6.54, é neste momento adequado para mostrar, nas palavras do próprio Wittgenstein e em relação à sua própria filosofia ainda extremamente impregnada de metafísica e pseudo-proposições, que é apenas a partir da purificação da filosofia sobre si que se pode começar a viver o mais felizmente possível, segundo uma boa vontade exercitada e aprendida ao revés daquela negatividade do expurgo primeiro. Daí, a prescrição do aforismo transcrito abaixo valer tanto para as “outras” filosofias, quanto para a filosofia do próprio *Tractatus*:

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

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

A purificação e o silêncio postos sozinhos e como via única, chegam ao fim de si mesmos esvaziados e inférteis. Se a tarefa filosófica ordenada no último aforismo do *Tractatus*, a do calar-se, não possibilitar uma “terapia” para o viver e o sentir da experiência ética, então ela nada mais faz do que esvaziar os sujeitos e deixá-los à mercê de um niilismo ou de um pessimismo (se é que mesmo isso seria possível neste vazio), ou de uma anulação completa da vontade e da vida. É certo que há discordâncias quanto ao uso do termo “terapia” aplicado à primeira obra de Wittgenstein. Aqui, porém, concordamos com as idéias das novas leituras que têm sido feitas por autores como James Conant e Cora Diamond⁵, os quais insistem numa continuidade entre o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas* exatamente pela terapia ética que há em suas tarefas filosóficas. No que podemos, no entanto, discordar, é no modo como esta terapia se realiza em uma e outra obra e na proposta de se considerar o *Tractatus* como completamente absurdo, no sentido

⁽⁵⁾ CRARY, A. & Rupert, R (eds.). The new Wittgenstein. London: Routledge, 2000.

da expressão “*piggly wiggle tiggly*.” O que esta terapia realiza não passa pelo reconhecimento do absurdo e do sem sentido como um mero balbuciar ou rosnar ou gargarejar que não deixa ver mais nada – ainda que fosse como exemplo de um absurdo que não se deve repetir em filosofia –, mas naquele reconhecimento dito acima, que implica uma compreensão muito mais profunda dos limites da linguagem e da nossa teimosia de intentar contra eles, ou seja, no reconhecimento dos *contra-sensos* (e não dos *absurdos*), que nos dão a parte do inefável em tudo o que ele tem de ético, estético, lógico, religioso e que nos possibilita uma vida feliz a partir da visão correta do mundo.

Agora, para compreendermos o que Wittgenstein está então propondo como uma visão correta do mundo, devemos nos concentrar, primeiramente, em suas concepções éticas mais fundamentais: a vontade portadora do bem e do mal como limite do mundo e as ações encerrando uma virtude nelas mesmas, a vida feliz como a problemática e como vivida *sub specie aeterni*. Todas concepções que carregam um forte significado estoíco. Daí a felicidade que se almeja ao se poder ver o mundo corretamente, não ser uma felicidade entusiástica, que viva de êxtases, mas uma verdadeira tranqüilidade da alma. Tratemos melhor cada um destes pontos, antes de voltarmos à conclusão expressa no aforismo acima e de mostrarmos suas implicações quanto à possibilidade de ensino que encerra em si.

VONTADE E AÇÕES

Talvez o mais árduo à compreensão da vontade no *Tractatus*, seja nossa tendência a a considerarmos fenomenal e psicologicamente, e não exatamente como quer Wittgenstein que a compreendamos: como limite do mundo (6.43). Esta vontade, que não se situa nem no mundo dos fatos – e daí nada poderemos *dizer* dela no sentido de estabelecermos por deliberações quaisquer critérios para as ações que dela resultam – nem fora do mundo, mas que se põe como limite é o próprio sujeito volitivo, portador do bem e do mal. Ou seja, ser a vontade

um limite, significa que não pode alterar o mundo mesmo, seus fatos e suas casualidades (6.43); mas que também não pode trazer os motivos das ações de nenhum tipo de transcendência; e que, “*portadora do que é ético*” (6.423), só pode ser dita uma má vontade ou uma boa vontade em relação às ações, alterando a si mesma ou os limites do mundo.

Este é o motivo de se dizer, no aforismo 6.422, que a recompensa ou a punição de uma ação não podem se dar no mundo dos fatos, mas que devem estar na própria ação: a ação realizada segundo a boa vontade como limite do mundo, traz em si mesma uma “espécie de consequência” – já que não podemos falar de “consequência” em sentido estrito – que é a felicidade de quem age. Formalmente, portanto, a boa vontade é já a felicidade que, ao alterar seus limites, faz do mundo “*um outro mundo*”, aquele visto com bons olhos, mais amplo do que o mundo do infeliz. Porque, claro, alterando-se a vontade a si mesma, “*o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.*” (6.43).

Se não compreendermos a vontade neste sentido e tentarmos tratá-la como fenômeno psicológico, facilmente emergirão acusações de conformismo à ética tractariana, ainda da mesma maneira com que se acusa o estoicismo quando de uma leitura superficial, a qual não leva em conta a profundidade da ligação entre felicidade e virtude, resolvendo-as numa só e mesma coisa, como para Wittgenstein no caso da felicidade e da boa vontade. Agir conforme a boa vontade é justamente agir bem e, poderíamos dizer, desinteressadamente ou, apenas, no interesse da própria vontade ou felicidade que com ela coincide. Claro que ainda restam as argumentações em torno do individualismo e do solipsismo, este talvez mais problemático que aquele e que deixaremos de lado no presente trabalho, visto que não chega a comprometer a intenção positiva implicada na tarefa pedagógica da filosofia e da ética⁶.

⁽⁶⁾ Ainda que exigindo uma argumentação mais completa e mais detalhada – o que pode ser feito também noutra ocasião – pode-se dizer que o solipsismo como posto no *Tractatus* não contraria a ética wittgensteiniana nos seus pontos mais importantes: a vontade portadora do que é ético, como limite do mundo, é a vontade do sujeito volitivo (não metafísico e, portanto, transcendental).

Quanto ao individualismo, entendido no sentido comum como um egoísmo e um agir apenas em prol de si mesmo, podemos responder tal como em relação ao conformismo, já que a boa vontade que se expressa nas ações as faz corretas conforme o sentimento de felicidade ou tranqüilidade que as acompanha ou, o que é mais preciso: a atitude correta perante o mundo e a vida, em sendo a atitude própria do feliz, naturalmente cuida para que as ações se realizem também em conformidade aos demais viventes. Novamente, agir bem – o que inclui agir bem e de boa vontade também em relação aos outros – é já o exercício da virtude e a felicidade, e quem não o fizer será punido por sua própria infelicidade. Eis, assim, o aforismo 6.422: “(...) Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável).”

É claro que, tal como para o estoicismo, a felicidade e o exercício da boa vontade dependem apenas de cada um. Mas isto, mais uma vez, não é o mesmo que limitar-se à importância de sua própria felicidade, tornando-se um egoísta; nem é o mesmo que dizer que, dependendo apenas de si mesmo, se possa, então, abandonar a um conformismo. Que a felicidade dependa apenas de cada um, significa dizer que a compreensão e a atitude – o modo de se olhar para o mundo – é que dependem apenas do próprio esforço e vigilância constante. Porque, se a vontade não altera nada no mundo, nem traz resquício algum de um lugar sobrenatural que a determine, mas que só se altera enquanto limite do mundo, ela não pode depender de nada que venha de fora ou de dentro do mundo, mas só de si mesma. *Ela* deve ter a vontade de alterar-se, se é que se pode falar assim. E isso de fato acresce uma responsabilidade individual pela felicidade ou tranqüilidade da alma que é, novamente, carregada em tintas estoicas, mas que não impede a possibilidade do ensino e da aprendizagem ético-filosófica para a vida e a visão correta que dela podemos ter. Exploraremos melhor essa questão nos pontos que se seguem.

VIDA VIVIDA *SUB SPECIE AETERNI* E APROBLEMATICAMENTE

A distinção entre dizer e mostrar, como já dito, separa os domínios da dizibilidade e da mostrabilidade, pondo neste último tudo o que concerne ao Místico. Portanto, tudo aquilo que fere os limites da linguagem significativa, ainda assim, mostra algo. As tautologias, por exemplo, mostram como se estrutura a linguagem, embora nada digam e sejam sem sentido. Mesmo as proposições bem construídas da linguagem mostram o sentido das proposições. E, embora as pseudo-proposições da filosofia nada digam e devam ser “banidas” da linguagem, os contra-sensos em que incorrem mostram algo de extrema importância para a ética: tentando dizer o que se mostra, mostram justamente que há um domínio tal que é o do indizível, do inefável, do *quê* do mundo. A distinção dizer/mostrar, portanto, põe de um lado a linguagem com sentido para dizer o *como* do mundo, os fatos, e de outro lado o domínio do Místico, para mostrar *que* há mundo: “O Místico não é como o mundo é, mas que ele é” (6.44); “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o Místico” (6.522).

E isso é importante para a ética porque, ao colocar as coisas em seu devido lugar, possibilita aquela visão correta do mundo que é o fim da vida feliz. O que, por assim dizer, “cabe” no domínio do místico, é o que fica fora do mundo – mas sempre, então, como limite e nunca no sentido de um “outro” mundo além deste – e que, por isso, é condição de possibilidade seja para sua existência seja para seu sentido. Nosso acesso a isso, portanto, não é o acesso igual ao das coisas que podemos descrever empírica ou cientificamente, mas é desde um sentimento místico, “o sentimento do mundo como totalidade limitada”, a visão do mundo *sub specie aeterni* (6.45).

Compreender o mundo como totalidade limitada é compreendê-lo como limitado a fatos, à sua casualidade, a tudo o que acontece, mas que poderia muito bem não acontecer. Eis porque o valor não pode estar no mundo e não pode ser dito de nada que seja factual,

porque contingente. O valor “*deve estar fora do mundo*” (6.41). O próprio sentido do mundo deve estar fora dele. E a compreensão do mundo como totalidade limitada possibilita não mais procurarmos este sentido e este valor através de pesquisas filosóficas que pretendam dar uma explicação e um motivo para a existência das coisas e do mundo. Qualquer sentido que há, qualquer valor, é de todo indizível, impossível de se colocar em definitivo como a resposta que há tanto tempo procurávamos. Vemos isso na miríade de sistemas éticos e ontológicos da história da filosofia⁷, que não chega a responder ao nosso anseio pelo sentido do mundo, ainda que permita mostrar este anseio mesmo e os seus limites. Por isso, o sentimento místico de totalidade limitada, não é tanto um sentimento de compreensão como uma iluminação espiritual ou um baque súbito, mas é a compreensão que se tem, afinal, de que as respostas para as perguntas que formulamos não têm sentido e nada respondem, porque as perguntas elas mesmas não o têm, são mal formuladas, propõem enigmas e charadas que nem existem: “Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder” (6.5) e isso só cabe à ciência, não à filosofia ou à ética. A compreensão do mundo como totalidade limitada, assim, resulta na compreensão de que estas perguntas e problemas desaparecem porque não existem, porque são pseudo-perguntas e pseudo-problemas e, neste sentido, é uma compreensão que pode ser ensinada em alguma medida, como se verá abaixo.

A vida aproblemática passa por essa compreensão dos problemas, não só como inalcançáveis, mas como inexistentes. E isso, podemos dizer, estende-se, inclusive, pela vida ordinária e em relação aos problemas que nos concernem mais diretamente, com o que nos reaproximamos do estoicismo. E podemos pensar, já que é uma compreensão que é condição para a felicidade, que também os problemas cotidianos de nossa vida devem ser tratados dessa maneira,

⁽⁷⁾ Mas, então, não apenas da história da filosofia, senão também da história das ciências, das teologias e todo espaço próprio ao fazer metafísico.

ou seja, devem poder ser dissolvidos quando insolúveis⁸. Mas é claro que o que principalmente importa para Wittgenstein fazer desaparecer quanto a uma possível vida feliz, são os aparentemente imensos e profundos problemas da filosofia. Daí percebermos que a mais infeliz das criaturas é o filósofo metafísico; e quem pretende, como nós, iniciar os caminhos da filosofia, está caminhando pela via errada, pela via principalmente *moralmente* errada. Filosofar, quando não é apenas atividade e quando procurar teorizar e doutrinar a vida e o sentido da vida, é um erro punido pela infelicidade. A filosofia como tal faz o mundo se apequenar e ainda indicadora de má vontade, de incompreensão quanto à facticidade do mundo, incompreensão de que no mundo não há quaisquer soluções, porque tampouco há nele quaisquer problemas.

É o mesmo que dizer que mundo e vontade são mutuamente independentes, no sentido explorado acima quanto à vontade como limite. Ainda, o sentimento místico passa pela compreensão dessa independência: nem o que ocorre no mundo pode afetar minha vontade no sentido de fazê-la crescer ou decrescer e então não posso ser infeliz por coisas que ocorrem e que não posso mudar; nem a vontade pode interferir nos fatos do mundo para tentar mudar nada, estando fora dele e fora da contingência, não podendo isso me fazer mais ou menos feliz. O cerne dessa compreensão ampla do mundo como totalidade limitada, como um sentimento moral, que implica uma vida feliz, é o desaparecimento dos problemas (6.521) e o desaparecimento da ilusão que a

⁽⁸⁾ A dissolução dos problemas cotidianos – no sentido estóico daquilo que nos tira a possibilidade de uma vida tranqüila – refere-se, aí, tanto à compreensão de que são pseudo-problemas os que nos estão fora do alcance resolver e que não dependem de nós, quanto à compreensão de sua “dimensão temporal”: como se verá a seguir, nem os problemas de sentido do mundo e da vida (ou da morte), nem os problemas mais concretos desta vida, podem ser postos como problematização futura. Isso não significa não se poder pôr mais nenhum objetivo, nenhuma meta de vida ou planejamento quanto ao futuro. Mas significa não se dever vivê-los em lugar do presente e do que nele se dá agora. Também não significa um comodismo: há que se fazer o que for preciso para a realização dos planos de vida. Só não se deve viver a realização futura antes dos planos, como quem sonha acordado, como quem se alimenta de ilusões e se esquece de que está vivo agora.

filosofia ajudou a criar, de que nossa vontade pode interferir no curso do mundo e de que depende de nós e da nossa capacidade e especialidade humanas responder pelo sentido de nossa existência. Mas a experiência desse sentido, aqui, deve ser o silêncio do outro sentido, aquele das proposições significativas, e realizar-se plenamente como sentimento místico, como experiência ética por excelência e como atitude perante o mundo. Tudo isso, por fim, pode ser expresso apenas no que não pretende a veracidade científica ou comprovada quando comparada ao mundo. As expressões do mostrável podem se dar na realização artística, na fé religiosa que se contenta com a profundidade da sua experiência mística, nos exemplos de comportamento e vida que se coadunam com os juízos morais que põem à compreensão a inescapável moralidade humana.

Esta moralidade que “jaz” sob a finalidade da vida na busca da sua felicidade/tranquilidade contraposta à morte, é a que guia (ou que deveria guiar) nossas ações e atitudes pelo caminho correto da felicidade/tranquilidade em si mesmas. Neste sentido, não pode haver outro caminho nem outra visão para o objetivo da vida que não a visão correta do mundo. E, então, há sim uma positividade possível para a ética, mesmo esta que fica além dos muros altos da linguagem significativa. Positividade que, mais do que resultar em, consiste na vida vivida aproblematicamente. E, aqui, além da negação da existência dos problemas filosóficos e de quaisquer outros problemas que nos concernem como viventes de um mundo casual e contingente na visão do mundo *sub specie aeterni*, trata-se da negação dos problemas temporais, ou melhor, daquilo que se problematiza no passado e no futuro e, também, na eternidade infinita que se espera para a compensação que houvesse depois da vida, com a morte. Porque viver aproblematicamente é também viver atemporalmente. A vida vivida “sob o modo da eternidade” como entendida por Wittgenstein, não é aquela da eternidade iniciada em um ponto absoluto e continuada para sempre. Sobretudo não é o tempo que dura para além de nossa própria existência presente. A eternidade, neste sentido, é o presente, é o viver atemporal, excluído

todo o tempo que não seja o do momento. A eternidade cabe toda na vida vivida no presente. Mas isso tudo não se encerra apenas naquela noção tornada trivial, de se viver o dia e tudo o que este oportuniza, expressa no dizer “*carpe diem*”, talvez uma idéia não tanto atemporal e eterna do presente, mas por demais imediata da vida. Ao contrário disso, a noção de eternidade como atemporalidade, requer que o seu sentido, desde a visão *sub specie aeterni*, seja à toda e completa compreensão do místico, da totalidade limitada do mundo, dos próprios limites do sujeito volitivo no tempo e no espaço. Viver a eternidade como presente ou, simplesmente, viver a vida no presente, significa uma vida que já não se põe como problemas os eventos passados e futuros, os quais não são passíveis da influência da vontade, tal como nenhum evento do mundo, dado que são, como já dito, mutuamente independentes. Conformer-se – mas não como um conformista – quanto ao que já passou e, por isso, não pode ser modificado; não lamentar-se das coisas que se foram e se fizeram no tempo e estão aquém do presente. A impossibilidade de se reviver estritamente o passado a fim de não repetir os erros e de agora fazer o que não se fez (mas, ainda assim, vivê-lo no presente como constante lamentação), leva a uma infelicidade à constatação dessa incapacidade que não encontra remédio senão naquela compreensão da atemporalidade. Da mesma forma como compreender-se como encerrado na eternidade do presente em relação ao futuro: tudo o que ainda se espera alcançar, o que ainda não veio – e não virá nunca, porque o futuro é sempre futuro e nunca presente – e que é aguardado como condição para a felicidade, torna toda felicidade presente possível uma esperança, nunca completa. Quem vive o futuro, vive infeliz. E, então, tanto pelo que espera quanto pelo que teme⁹, seja em relação às mínimas dores e temores da vida¹⁰, com o que voltamos a encontrar o estoicismo, seja pelo que aparece o mais

⁽⁹⁾ Spinoza, por exemplo, dá uma definição de esperança e medo que se resumem uma à outra.

⁽¹⁰⁾ Ver nota 6.

gravemente: o medo da morte. A morte, inevitável, pode ser a maior impossibilidade e infelicidade de uma vida presente. Todavia, uma vida aproblemática, na compreensão da sua atemporalidade, por ser atemporal, por ser sem tempo e, por isso, sem fim, não sofre a perspectiva de um fim que nem há. A morte, segundo Wittgenstein, é uma ilusão tão despropositada quanto todas as demais ilusões metafísicas que nos tiram a possibilidade de uma vida tranqüila e amena. Ora, se o sujeito volitivo é limite do mundo, não está no mundo e só pode alterar a si mesmo enquanto limite, a vida que se acaba não se acaba na própria vida e, por isso, diz ele que “a morte não é um evento da vida. A morte não se vive” (6.4311). E o mundo, apenas acaba. Afinal, como limite, a morte não acontece no mundo. A morte ela mesma é um limite, e não modifica nada em relação à vida que vivemos corporalmente no mundo. A atemporalidade dessa vontade, que não começa nem termina – mas que é em si mesma eterna – não se põe o mistério do surgimento e sentido da sua existência primeira, nem o mistério do seu fim, porque sequer se poderia dizer um “primeiro” e um “final.” De qualquer forma, o sentido da vida não se encontra na sua origem nem na desilusão de seu fim, mas na compreensão de que entre passado e futuro, já se deu toda a eternidade e felicidade da vida. Assim, tanto a compreensão da vontade como limite do mundo, independente dele, quanto a compreensão da vida atemporal, possibilitam uma perspectiva aproblemática da vida, que é a perspectiva moralmente correta para o viver feliz. Em suma: não problematizar para viver tranquilamente; não problematizar significa não esperar nem temer nada.

Para além das acusações de conformismo, a visão desde a ataraxia e de apatia da moralidade e felicidade humanas talvez ainda choque nossas vidas apaixonadas, como à visão do mais tenro estoicismo. Talvez sequer se queira uma vida tão pacata e serena. Mas a verdade é que a experiência do sentimento místico é, de fato, um sentimento; e indizível; que se vive por inteiro e que, então, já não espera uma satisfação alheia. A indignação à apatia é já um sintoma de

infelicidade¹¹. E a tranqüilidade da alma é a única visão correta do mundo, a atitude moralmente exemplar.

II

A partir de tudo o que foi dito acima, tomamos aqui a própria perspectiva estoica sobre a felicidade na contramão da negatividade de sua apatia como uma positividade a que tende a moralidade. Além disso, porém, o que nos resta inquirir, com os indícios que já temos com estes conceitos morais e com o aforismo 6.54, é se é mesmo e como seja possível que a filosofia e a ética assim como delimitadas por Wittgenstein, possam dar conta de um ensino e de uma aprendizagem também positivas na seqüência de suas atividades negativas. Porque, tanto a filosofia quanto a ética parecem passar por uma limpeza, uma purificação e um aparar as asperezas que culminam em expressões sem sentido à análise filosófica e em ataraxia à experiência ética. Mas, como já dito acima, isso não pode ser tudo, não pode terminar no puro silêncio.

Que um ensino de filosofia seja possível e permissível mesmo e por causa do método prescrito pelo *Tractatus*, constata-se na tríade final de aforismos, dependentes um do outro, que colocam, justamente, o modo correto de fazer filosofia como condição para uma vivência ética. Transcreveremos abaixo o aforismo 6.53, destacando a parte que nos interessa quanto à possibilidade da questão pedagógica:

⁽¹¹⁾ Como já sugerido na nota 6, a ética tractariana não tem apenas na ataraxia o seu ideal de felicidade – como o ideal do sábio, que busca a quietude absoluta da alma – mas também na apatia. Esta apatia não pode ser tomada, contudo, no sentido de uma eliminação de paixões (e também por isso se diz a seguir que a experiência ética não pode terminar no puro silêncio), mas talvez mais proximalmente a um controle e a uma vigilância das paixões que refletem mais diretamente na felicidade ou infelicidade humanas – medo e esperança, por exemplo - e no exercício da primeira como exercício de virtude. Ainda, digo “indignação à apatia” desde um ponto de vista de quem recusa que seja possível a impassibilidade seja diante dos problemas metafísicos, de sentido do mundo e da vida, seja diante dos problemas ordinários que tomam a vida presente e não no sentido de uma apatia absoluta, que tenda para a indiferença e para a insensibilidade.

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

Vemos aqui que, apesar das limitações impostas pela concepção de sentido no *Tractatus*, à filosofia ainda é possível uma tarefa pedagógica. No entanto, esta tarefa também tem um sentido bastante restrito e uma finalidade que não é aquela pensada para o ensino de filosofia regularmente aplicada às instituições escolares, a qual versa sobre conteúdos, histórias, sistemas, versões, réplicas e todas as demais orientações metafísicas, mesmo aquelas que pretendem uma leitura crítica do mundo, por serem, ainda, teorias. O ensino desta filosofia, aqui, não pode ter o caráter doutrinário de qualquer tipo de metafísica, nem consistir no acúmulo de proposições que pretendam dizer o quê do mundo, como aquele que se vê nos cadernos de lições dos professores e alunos. Aqui, o ensino deve ser sempre e só atividade, ou seja, a atividade de “*mostrar*” as infrações aos limites da linguagem, segundo as condições de possibilidade do dizível. É isso o que já está dito, também, no aforismo 4.112, quanto à concepção de filosofia mesma para Wittgenstein e o que a ela é permitido: “(...) A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. (...) Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos.” Por isso, realmente, a filosofia não pode nem deve dizer coisa alguma. O seu método é a atividade de análise das proposições, não para corrigi-las ou torná-las mais precisas, mas para reduzi-las à compreensão de que são pseudo-proposições.

O que a filosofia deve ensinar, primeiramente, é o fazer a análise. Este método destrutivo que é o do próprio fazer filosófico é também o método que deve ser aplicado no ensinar-se a filosofia. Neste

sentido, ainda não saímos do âmbito negativo, já que ensinar a desmembrar tudo, a separar tudo, a fazer não restar mais nada, é ainda ensinar apenas a perceber o quão iludidos estávamos na insistência da metafísica, o quão enganados estávamos quanto às respostas esperadas para nossas angústias de viventes de um mundo que não se deixa explicar pelas teorias da filosofia, o quão incompreensivelmente nos portamos até agora em relação aos limites de nossa linguagem. Esta percepção da ilusão, do engano e da incompreensão, poderia levar ao extremo desespero, tanto pela impossibilidade agora vista de quaisquer respostas, quanto pelo abandono em que se é deixado, como seres moralmente infratores merecedores de castigo. Eis o mal-estar e a insatisfação desta aprendizagem, a “*sensação*” de não estarmos aprendendo nem ensinando filosofia, resultando num desespero ético que é ele mesmo ainda ilusório. E é por isso que o ensino da filosofia não pode resumir-se ao seu método; este método correto de nada dizer, de mostrar as confusões da linguagem, de fazer-se pura atividade, tem que ter uma finalidade para além de si, tem que poder levar a um comportamento correto e a uma atitude correta perante o mundo, e não à desilusão total, ao pleno desespero. E é por isso, novamente, que nossa questão pedagógica não pode resumir-se a isso, não pode resumir-se ao aforismo 6.53. E isso é óbvio: o *método* tem que poder ser um *caminho* para algo de positivo. (Do contrário, quase poderíamos preferir ficar com o auto-engano da metafísica). Ou seja, a finalidade pedagógica – que é uma finalidade ética – tem que *passar* por este método negativo, a fim de realizar-se.

Isso nos leva de volta ao aforismo 6.54. O processo de aprendizagem da filosofia deve poder ser superado. Quer dizer, o método que é posto no aforismo anterior não apenas destrói as pretensões de dizibilidade da metafísica, mas apaga os próprios passos do caminho. Este processo é, então, como uma escada de mão única, que só ascende. Ou melhor, talvez devêssemos dizer, que este processo *deveria* ser uma escada apenas ascendente, já que nossa fraqueza humana poderia voltar a insistir contra os limites da linguagem e, então, seria um processo contínuo, inclusive para os mesmos

sujeitos, que deveriam estar sempre vigilantes. É certo que também podemos pensar que este seja o caso e que seja o que mais comumente ocorre – afinal, nós mesmos ainda continuamos a fazer metafísica e a frequentar aulas tradicionais de filosofia, mesmo depois de Wittgenstein! Porém, a intenção do método de ensino de filosofia é exatamente o de colocar-se como a escada pela qual subimos, derrubando cada degrau anterior. Porque esta intenção, como já observado, não é aquela do acúmulo de conhecimento, mas é uma intenção *ética*. O processo de aprendizagem da filosofia *deve*, pois, ser superado; deve poder levar muito além da própria escada: a clarificação das proposições e o seu reconhecimento como contra-sensos deve ser uma escalada “através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim, dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). (...)” O dever implicado no ensino da filosofia possibilita a realização daquela intenção ética. Do contrário, se este processo, pelo menos em sua intenção e prescrição, não fosse apenas o método, superável e dispensável ao chegar ao final, não poderíamos falar no alcance da plena experiência ética, a visão correta do mundo: “Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.” Embora ainda possamos pensar que esta tarefa ético-pedagógica da filosofia seja uma tarefa sem fim, não mais no sentido de que cada um poderá continuamente voltar a descer alguns degraus na sua tentativa de compreensão correta do mundo, mas no sentido de que enquanto houver um ser humano – que tenda a lutar contra os limites da linguagem – esta tarefa é necessária à moralidade, ainda assim, para cada um individualmente, esta tarefa deve ser cumprida na sua totalidade e esgotada de uma vez, a fim de se poder viver a vida feliz em sua plenitude; para cada um, o processo de aprendizagem que leva à visão correta do mundo, tem que ser acabado, tem que ter um fim. Claro que o dever que está implicado aí é, também, em grande medida, um ideal tão árduo quanto o ideal estoico, o ideal do sábio, que muito poucos vivenciam. Porém, isso reforça ainda mais a importância de uma tal tarefa pedagógica, com vistas ao seu fim moral: ensinar os outros a ver o mundo corretamente.

Claro que ainda podemos perguntar, como Wittgenstein, em relação ao cumprimento da tarefa de ensino e em relação à finalidade

da visão correta do mundo: "(...) e daí, se eu não o fizer?" (6.422). E daí se eu não tiver uma visão correta do mundo? Bom, a resposta a isso é muito simples: se não houver uma visão correta do mundo, não haverá também felicidade. E ser feliz é, então, não apenas o fim moral do ensino da filosofia e da própria ética, mas é também o critério para saber se esta compreensão de mundo foi alcançada, para saber se o ensino passou pelo método correto e realizou-se por inteiro e finalmente, para saber se a aprendizagem superou o vazio e o desespero e chegou à sua positividade. Neste sentido, a tarefa pedagógica que se mostra através dos aforismos expressos, tem uma finalidade ainda mais forte e assustadora do ponto de vista do compromisso e dever impostos, - tanto para quem ensina quanto para quem aprende - do que sugere dizer apenas que se ensina os outros a ver o mundo corretamente: o fim moral é ensinar o outro a ser feliz! Ensinar a compreender o mundo como totalidade limitada, *sub specie aeterni*, a problematicamente, atemporalmente. Ensinar a viver com a serenidade estoica de quem compreendeu que os enigmas, problemas e dores do mundo e de seu sentido estão fora do domínio dizível, que só podem ser solucionados se vividos como sentimento místico. Ensinar, por fim, que a tranquilidade da alma é apenas questão de se desfazer os mal entendidos com que nos habituamos tão excessivamente, que já nem parecem mal entendidos.

Ensinar a felicidade ou a tranquilidade da alma, aqui, tem o sentido de ensinar a vivê-la, de ensinar a ética como atividade mesma, ou seja, como a moralidade que é nossa inextricavelmente. E, por mais que isso pareça reduzir a ética à sua parte aplicada, ou à sua parte diretamente prescritiva – como a prescrição de uma maneira de viver – essa aparente “redução” é toda das conseqüências tiradas do *Tractatus* e suas distinções dizer / mostrar, dizível / indizível, que é tudo a que se pode ainda permitir à ética, depois do silêncio imposto pelo aforismo 7: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” Mais uma vez, o calar exigido não é absoluto. É o calar de tudo aquilo que pretende dizer a veracidade infringindo as condições de sentido que só as proposições empírico-científicas respeitam. É o calar, principalmente, da filosofia e todos os seus domínios inventados e teorizados ao longo

de sua história: as mais diversas ontologias, epistemologias, estéticas, políticas e éticas. O silêncio da ética que aqui se pede, é o silêncio de toda e qualquer ética que tenha pretensões de verdade, que se erga como sistema moral, como teoria sobre o dever-ser, como teoria sobre o que é a ética. A Ética com letra maiúscula não deve existir. O que pode ser dito “ética” aqui é somente segundo sua transcendentalidade, e não sua expressão sistemática (6.421). Por isso, a ética que se “reduz” às prescrições de um modo de vida, abriga toda a Ética que não pode ser dita. Neste sentido, as próprias prescrições deste modo de vida não podem ser *ditas*, mas apenas mostradas. Assim sendo, não havendo uma moralidade que possa ser traduzida ou transposta à uma ética, não havendo uma ética que se possa colocar em proposições, a única possibilidade de ensino da ética é sua própria atividade, aquilo que se mostra através do ensino da filosofia, através da experiência ética na compreensão correta do mundo como fim pedagógico.

Podemos dizer, então, que a ética se ensina pelo ensino da filosofia, pela compreensão da inexistência dos seus problemas e pelo alcance assim possibilitado da visão correta do mundo. Tudo isso pelo que se mostra da atividade mesma. E é essa a resposta à segunda parte da pergunta em questão neste artigo, do *como* seja possível um ensino de ética (e filosofia) na austeridade tractariana. Pela mostrabilidade. Mostrar que se incorre em contra-sensos a cada nova apresentação de pretensa metafísica (6.53). Este mostrar não é, como já dito, único. Mas é recorrente, uma atividade que se repete. O ensino se dá pela atividade de mostrar o que fazer, - no caso, analisar as proposições e compreendê-las como sem sentido ou, mais ainda, compreendê-las como falsos problemas e falsas soluções para ver o mundo sem elas - de mostrar várias vezes, se for preciso, de servir de exemplo na própria atividade. Porque ensinar que a filosofia nada deve dizer, não consiste em, por exemplo, dizer ou escrever as palavras “a filosofia nada deve dizer” e exigir isso de quem está aprendendo; mas consiste em mostrar o próprio fazer da análise e o próprio desfazer da filosofia; em mostrar pela atividade, pelo exemplo que ela dá, mesmo que este exemplo deva ser

tomado pela sua negativa, por aquilo que *não* deve ser feito. E este é o sentido do exemplo do próprio *Tractatus* e do exemplo de Wittgenstein. O exemplo da obra quanto ao reconhecimento do seu caráter ainda metafísico, do reconhecimento das suas proposições como contra-sensos como todas as demais proposições filosóficas com pretensões de verdade, um reconhecimento que deve servir não apenas para quem o lê, mas para o próprio autor. Wittgenstein teria usado de sua própria escada – tendo-a jogado fora - para viver uma vida mais tranqüila longe da filosofia. A auto-anulação da obra, portanto, é o exemplo da maneira correta de se realizar a tarefa filosófica: a partir de sua negatividade, o aprendizado da vida feliz como o que pode ser construído de positivo sobre aquilo que foi tornado asséptico. É por isso que Wittgenstein diz: “(...) quem *me* entende acaba por reconhecê-las [as proposições] como contra-sensos (...)” (6.54, grifo meu). Quer dizer, não apenas a compreensão da obra, mas a compreensão do exemplo que nos dá o autor através do *Tractatus*, da atitude que aí se encerra, uma atitude perante o mundo que nos mostra o que também nós devemos fazer para viver uma vida aproblemática e o que não devemos fazer se queremos ser felizes. É neste sentido que o *Tractatus* pode ser dito ele mesmo um *ato ético*, uma realização de uma postura que o autor já possui e que devemos, então, reconhecer¹². Coerente com essa atitude ética que nos é mostrada como exemplo e que resultaria numa tarefa pedagógica dada em suas etapas – a negativa, em primeiro lugar e a positiva que se lhe segue como postura ética mesma frente ao silêncio – é o fato de haver, então, uma obra composta de duas partes: o próprio *Tractatus*, escrito e lido como tal por nós e pelo autor, e uma parte apenas vivida, não escrita, mas que, para Wittgenstein, é a parte que realmente

⁽¹²⁾ Corroboram para isso os autores de “La Viena de Wittgenstein”, quando dizem que “el *Tractatus* a ojos de su familia y sus amigos era algo más que meramente un libro de ética; era un acto ético, que mostraba la naturaleza de la ética.” (JANIK, A . & Toulmin 1983: p. 27); também Patrick Loobuyck refere-se ao *Tractatus* não apenas como um livro que se põe como tarefa central a ética, mas que é ele mesmo um “*ethical deed*.” (LOOBUYCK 2005: p.386).

importa e que faz a diferença quanto à experiência ética por excelência¹³, da qual nada pode ser dito significativamente; daí, novamente, também a coerência quanto à retirada de Wittgenstein da filosofia após a conclusão daquela primeira parte.

A tarefa ético-pedagógica da filosofia – o ensino positivamente possível da ética apesar da sua indizibilidade – é a que mais perfeitamente se realiza nas atitudes de cada um conforme a visão correta do mundo. É através das minhas atitudes que poderei ensinar o que é correto ou não a um outro. Claro que mantida a possibilidade dos juízos morais, apesar de posta no domínio do mostrável – ou possíveis justamente porque guardados da casualidade neste domínio – temos também que levar em conta o que a expressão desses juízos mostra. O sem sentido dos juízos morais não é o mesmo do sem sentido dos contra-sensos ou de outros tipos de pseudo-proposições. Nada dizem, mas mostram a própria moralidade humana, o inescapável de sermos morais, como condição mesma de nossa existência. Mostram, na sua expressão, que há algo tal como a moralidade, e que há critérios de certo e errado dados junto das nossas próprias ações e comportamentos, os quais são os objetos de nossos juízos de valor e dever-ser. Não julgamos no vazio, mas da observação do que damos exemplos como certo e errado a partir das conseqüências de felicidade e infelicidade que formalmente acompanham as ações. O que os juízos morais mostram, é o que deve ou não ser feito para esta conseqüência não empírica, não factual. Quando dizemos “você não devia ter feito isso”, o que estamos expressando mostra que há uma maneira certa de fazer isso que estava em questão e que sabemos qual seja, que nos faz mais felizes. Porém, ainda que seja assim, ainda que os juízos morais mostrem o que deve ou não ser feito, eles não podem ser expressos isoladamente, como se partissem de um sistema essencialmente dado, platônico, reminescente. Não há um lugar transcendente que guarde as verdades morais

¹³ Conferir, nas palavras do próprio Wittgenstein, em “Briefe an Ludwig von Ficke.” Aqui, retiramos um trecho citado, novamente, em “La Viena de Wittgenstein”: “Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta em el más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante.” (p.243).

passíveis de serem transmitidas ou expressas em juízos. Não há juízos tirados de uma lista universal e imutavelmente válida de deveres. Como não há uma validade intrínseca nos juízos em si mesmos, que se postule pelo simples expressar. O que os juízos mostram não é dado pelos próprios juízos. Daí não se poder expressá-los isoladamente: a expressão de um juízo moral deve poder mostrar que o comportamento a que se refere é coerente com ele, deve poder expor o exemplo que ensina, deve poder mostrar a atitude perante o mundo, sem contradizê-la.

Neste sentido é, de fato, a atitude que conta mais¹⁴. A atitude frente aos problemas que não se pode resolver, frente à falta de respostas para a busca do sentido do mundo e da vida, frente ao tempo que não volta e ao tempo que não veio ainda, frente ao medo da morte e à esperança de uma felicidade sempre futura, frente à independência que há entre a vontade e o mundo, e à conformação deste como totalidade limitada. É a atitude diante disso tudo que aparece como exemplo para os outros e que os ensina como viver, porque é segundo essa atitude que se mostra a felicidade ou a infelicidade. Ou seja, a atitude é um exemplo que ensina, porque mostra que tipo de vida e que tipo de compreensão de mundo pode fazer mais feliz e menos feliz. É pelo comportamento do feliz que se pode aprender como ser feliz também. É por isso que a questão pedagógica aqui é um processo dado em duas vias, a do ensino e a da aprendizagem. Ou seja, não apenas há aquele que se dispõe a servir de exemplo para ensinar um outro – como Wittgenstein teria feito com o *Tractatus* e sua auto-anulação – mas há aquele que se dispõe a seguir o exemplo, porque compreende que a felicidade só pode ser buscada por si mesmo, ainda que no que o outro mostra ao ensiná-lo. Contudo, tanto quem ensina quanto quem aprende deve ter a responsabilidade da

¹⁴ Claro que aqui deixamos de lado algo que também pode ser muito interessante quanto às práticas pedagógicas elas mesmas, mas que podemos vir a explorar mais em um trabalho futuro. Dizem respeito ao modo como esse ensino poderia se dar, quanto a um “conduzir” do aluno pelos domínios da mostrabilidade, com a arte, a literatura, os contos de fada, a música...

compreensão da independência mútua quanto ao alcance da sua própria tranqüilidade.

BIBLIOGRAFIA

- AYER, A.J. **Wittgenstein**. New York : Random House, 1985.
- COSTA, C.F. **Filosofia Analítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- CRARY, A. & Rupert, R (eds.). **The new Wittgenstein**. London: Routledge, 2000.
- CUTER, J.V.G. A ética do Tractatus. **Analytica**. V. 7, n.2, 2003. p. 43-58.
- DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem**. Uma introdução ao *Tractatus de Wittgenstein* (2ed). São Leopoldo/Florianópolis: Edunisinos/Udufsc, 1995.
- _____. **The rise of analytic philosophy**. (Resenha: GLOCK, H.) *Cogito*. V. 12, 1998b. P.228-9.
- _____. G. E. Moore. In: DEMATTEIS, P.B. (ed.) **British Philosophers 1800-2000**. New York: The Thompson Gale, 2002a. P. 155- 162.
- DELGADO, P.L.S.M. **Introducción a Wittgenstein**. Sujeto, mente y conducta. Barcelona: Herder, 1986.
- FREGE, G. On *Sinn* and *Bedeutung*. In BEANEY, M. **The Frege Reader**. Oxford: Blackwell, 1997.
- GLOCK, H-J. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- JANIK, A. & Toulmin, S. **La Viena de Wittgenstein**. Madrid: Taurus, 1983.
- KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967

LOOBUYCK, P. Wittgenstein and the shift from noncognitivism to cognitivism in ethics. **Methaphilosophy**, n.3, April 2005. p. 381-399.

NORONHA MACHADO, A. A terapia metafísica do Tractatus de Wittgenstein. **Cadernos Wittgenstein** n.2, São Paulo: 2002. p. 5-57.

RAILTON, P. **Moral Discourse & Practice**. New York / Oxford : Oxford University Press, 1997. p.201-225.

MOORE, G.E. **Principia Ethica**. Revised Edition. Cambridge : University Press, 1993.

MONK, R. **Ludwig Wittgenstein**. The duty of genius. New York / London. Penguin Books, 1990.

SANTOS, L.H.L. A Essência da Proposição e a Essência do Mundo. In: WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Edusp, 1993. p. 128.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WITTGENSTEIN, L. **Werkausgabe in 8 Bänden**. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1989.

_____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad., apres. e ensaio introd. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.