

A Totalidade do mundo: Considerações sobre o silêncio nas éticas de Schopenhauer e de Wittgenstein

Vilmar Debona

Doutorando em Filosofia pela USP, Mestre e Graduado em Filosofia pela PUCPR e professor de Filosofia na PUCPR.

E-mail: v.debona@pucpr.br

RESUMO

Neste texto analisamos alguns aspectos da presença de um mundo tomado como totalidade nas teorias éticas de Schopenhauer e de Wittgenstein. Desse modo, aspiramos apontar certos distanciamentos entre os pressupostos que designam a esfera de ação do sujeito ético em ambos os pensamentos.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer; Wittgenstein; sujeito, totalidade; silêncio.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Text untersuche ich einige Aspekte der Präsenz von einer Welt, die in den ethischen Theorien von Schopenhauer und Wittgenstein als Gesamtheit dargestellt wird. So möchte ich eine Distanzierung zwischen den Voraussetzungen zeigen, welche die Sphäre der Tat des Ethiksubjekts in diesen Gedanken bezeichnen.

SCHLÜSSELWÖRTER: Schopenhauer, Wittgenstein, Subjekt, Gesamtheit, Schweigen

1. Considerações preliminares

A hipótese que norteará o presente estudo é a de que, ao possibilitarem uma reflexão sobre o ético-místico, Schopenhauer e Wittgenstein encontram-se distantes no que tange àquilo que estabeleceram como parâmetro ou condição para a possibilidade de um silêncio do sujeito. Dito de outro modo, nossa indagação lapidar pode ser fixada da seguinte forma: *qual é o exercício que realiza o sujeito, em ambos os pensamentos, para chegar ao silêncio?* Ao pretendermos responder a esse questionamento firmaremos uma posição que não permite tomar Wittgenstein e Schopenhauer como próximos simplesmente porque ambos reservaram, direta ou indiretamente, um espaço para o elemento contemplativo em seus pensamentos. De acordo com nossa análise, é justamente nesse ponto que as duas filosofias nos oferecem argumentos para podermos distanciá-las. Quando se trata do “silêncio”, pois, defendemos que existem estratégias argumentativas dos dois filósofos que legitimam filosoficamente nossa leitura. Desse modo, não basta a constatação de que o pano de fundo da noção de “totalidade” assemelha, por si só, os dois pensamentos.¹

¹ No caso de Wittgenstein, restringir-nos-emos à análise de algumas passagens do *Tractatus Lógico-Philosophicus* (Edusp, 1994), enquanto que para o caso de Schopenhauer, serão citadas passagens de *O mundo como vontade e como representação* (Unesp, 2005), mas também das obras *Sobre o fundamento da moral* (Martins Fontes, 2001) e *Metafísica do belo* (Martins Fontes, 2003).

Se Schopenhauer fornece uma base para se pensar a moralidade, indicando inclusive um método empírico para a ética, Wittgenstein não nos fornece base alguma, restringindo-se em identificar a ética ao aspecto metafísico da vontade, do sentimento e da experiência valorativa. Eis, ao nosso ver, uma das consequências do fato de Schopenhauer ter insistido em *descrever eticamente o mundo* mesmo após indicar que o sujeito da totalidade pode vislumbrar uma instância avessa a conceitualizações, dada a uma intuição essencialmente a-conceitual. Esse é um ponto em que Wittgenstein se distancia de Schopenhauer, dado que esse prolongou a descrição valorativa do mundo para além da contemplação que pode se dar tanto na estética quando na ética.

2. A totalidade

Nesse ínterim, o filão que instiga e perpassa nosso estudo tem seu mote no aforismo 6.45 do *Tractatus* que afirma: “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade-limitada. O sentimento do mundo como totalidade-limitada é o sentimento místico”.² Sem pretender aprofundar o peso das influências, consideramos essas afirmações em paralelo com a concepção de Schopenhauer que divisa um sujeito das ciências naturais e um puro sujeito da ética. Uma passagem que evidencia tal concepção pode ser a seguinte:

Quando, elevados pela força do espírito, abandonamos o modo comum de consideração das coisas, cessando de seguir apenas suas relações mútuas conforme o princípio de razão [...] quando não mais consideramos o onde, o quando, o porquê e o para quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu quê [...] *de um só golpe* a coisa particular se torna a Idéia de sua espécie e o indivíduo que intui se torna puro sujeito do conhecer.³

O fato de o homem, segundo Schopenhauer, ser a mais perfeita manifestação da vontade, da própria essência do mundo, nos faz compreender que a natureza da vontade irracional carrega uma matriz ética, pois o mundo é concebido (metafisicamente) como dor e tal consciência *pode* levar à renúncia daquela mesma vontade. A possibilidade da renúncia, seja pela contemplação estética ou mediante um ato compassivo é, no caso, *intuitiva* e encontra-se fora do princípio de razão que para tudo tenta encontrar uma causa. Assim, tomamos a noção de totalidade em Schopenhauer diretamente ligada ao conceito de negação da vontade, pois é essa que, independentemente de sua intensidade, extrapola o mundo individualizado do princípio de razão e, concomitantemente, é resultado de uma consideração (possível) que iguala todos os seres mediante o filtro da Vontade cósmica. Anterior ao recorte ético do mundo como totalidade, há em Schopenhauer um distinto espaço para o tratamento da estética. E o conceito primordial, para tanto, é o de *intuição estética*. Essa espécie de intuição⁴ caracteriza o conhecimento do belo que, por sua vez, se dá por meio do alcance das Idéias com a

² WITTGENSTEIN, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, p. 140.

³ SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*, p. 246-47.

⁴ Segundo Schopenhauer, diferentemente da *intuição estética*, a *intuição empírica* é apresentada fundamentalmente como o momento em que o sujeito do conhecimento, ao fazer uso do entendimento, trabalha as meras sensações oferecidas por seu próprio corpo e passa a buscar, a partir do efeito, a causa das mesmas. Assim, em *O mundo...* é dito: “Toda intuição empírica, e grande parte da experiência, vai exclusivamente da consequência ao fundamento” (SCHOPENHAUER, 2005: § 15). Uma análise panorâmica da questão permite afirmar ainda que a intuição empírica em Schopenhauer, mediante seu caráter imediato e anterior à reflexão, pode ser identificada no momento em que o sujeito do conhecimento reconhece os dois lados do mundo, a saber, quem intui o mundo em sua forma empírica identifica-o, por um lado, como representação e, por outro, como vontade.

contemplação do que a natureza oferece ou de uma obra de arte. Essa última engendraria, em sua natureza, um modo privilegiado de *contemplação estética* capaz de estabelecer condições favoráveis para uma supressão do conhecimento submetido às formas do entendimento. Tal característica outorgaria à intuição estética a adjetivação de “intuição pura”; e isto seria, para o pensador alemão, contemplar o mundo em sua totalidade. Além disso, a natureza do conhecimento dela advindo revelaria uma verdade por inteiro diferente daquele conhecimento da intuição empírica. Nessa esfera de “pureza” entre contemplador e objeto contemplado, chegar-se-ia a um limiar em que os contornos do eu fenomênico estariam abafados e o *interesse*, próprio do conhecimento racional-científico, perderia seu posto para um certo *desinteresse* do sujeito pelo objeto de sua contemplação.

Em primeira instância, poderíamos afirmar que o contemplador próprio da estética schopenhaueriana seria semelhante ao sujeito da ética tractariana, porque ambos se deparariam com uma limitação dos conceitos frente ao “quê” do mundo. Estaria estabelecida, já num primeiro nível de negação da vontade em Schopenhauer (e, quiçá, somente aqui) uma semelhança entre o espaço ocupado pelo silêncio em ambos os pensamentos. Mas, conforme dito, para o filósofo de Frankfurt esse é apenas “o primeiro nível do silêncio”.

O oposto do sujeito ético, para Schopenhauer, é o sujeito da ciência que opera em vista do “como” do mundo e que nunca alcançará o “quê” de tal mundo, já que nunca pode esgotar a explicação do mesmo. O sujeito da ciência está, assim, limitado a explicar os fenômenos em sua representação; o todo do mundo (semelhante à totalidade do *Tractatus*) está reservado ao sujeito ético que, ao desvencilhar-se do princípio de razão, atua intuitivamente e vislumbra o seu “que”.⁵ Sublinhemos, nesse ínterim, a ocorrência da intuição do mundo para o sujeito ético e atentemos para a intensidade de tal intuição, ou, então, para a sua manutenção. O que está em jogo aqui é o fato de, mesmo em se tratando de uma intuição súbita e avessa aos conceitos, os valores ainda serem indicados ou ditos. Eis um dos argumentos que nos permitirão ver como e porque as consequências de uma visão do mundo enquanto totalidade acarretam divergências entre os dois pensadores. No caso de Schopenhauer, precisamos observar que a intuição e o entendimento do mundo como uma totalidade permitem a fundação da ética e, se os valores não podem ser prescritos - como acontecia no caso de seu mestre Kant - eles ainda fazem parte do mundo; o silêncio só advém e permanece quando as “tentativas” que chegam até à resignação ética sucumbem, o que identificamos na figura do asceta. Há, portanto, um longo percurso que ainda pode ser percorrido pelo sujeito (que toma o mundo como *totalidade* mediante uma *intuição*) entre a sua constatação de que a essência do mundo é uma só e a sua decisão de renúncia total ao querer incessante.⁶ Destaquemos: é exatamente durante esse percurso possível que se dá, em Schopenhauer, a fundamentação da ética.⁷

⁵ Mais adiante, comentaremos essa diferença entre o “que” e “como” presente no *Tractatus*.

⁶ Partimos do pressuposto de que a negação da vontade em Schopenhauer é uma decisão consciente e constantemente retomada por aquele sujeito ético que a assume. Para tanto, temos como norte o conceito de clarividência da razão (*Besonnenheit der Vernunft*), anunciado no final do Livro IV de *O mundo*. Tal conceito, quando somado às afirmações de Schopenhauer de que o sujeito retoma sua negação constantemente e refreia intencionalmente seu querer nos autoriza a percebermos um papel proeminente da razão no pensamento schopenhaueriano. Além daqueles argumentos, o próprio subtítulo do último livro da obra magna do filósofo alemão nos remete a tal ideia: “alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida”. O conectivo *ou* indica que não se trata de algo ocorrido *per accidens*, mas de uma opção tomada via conhecimento do todo da vida. Essa tese, no entanto, já mereceu nosso tratamento num trabalho posterior que, em breve, será publicado em forma de livro.

⁷ Não daremos maior ênfase na questão de como Schopenhauer critica a ética prescritiva kantiana e, em contraposição à mesma, indica uma ética descritiva a partir do sentimento da compaixão. Apenas acenaremos para o fato de que a fundação de tal ética se dá sob o pano de fundo da constatação do mundo como uma totalidade, ao que se pode chegar mediante o reconhecimento de uma única essência volitiva presente em todos as espécies e seres. Neste ponto, seria

Em termos schopenhauerianos, o conceito que está no centro dessa discussão é o de *negação da vontade*. Com ela, desabrocha uma espécie de *conhecimento do todo da vida*, por sua vez detentor de uma índole *intuitiva* a ponto de se chegar a um *conhecimento místico*. Trata-se de uma intuição “pura”, alheia às formas do princípio de razão, e existem *graus* de tal negação. Ora, é justamente essa gradação que nos possibilita tratar do silêncio em Schopenhauer como avesso àquele de Wittgenstein. Não há razões para discutirmos a possibilidade de uma limitação da atuação do sujeito ético em ambos os pensamentos: o elemento contemplativo é o desfecho das duas éticas e se presta para “dizer” que, quando visto sob a ótica da totalidade, o mundo é imensurável. Porém, em vista do nosso objetivo, essa é uma constatação primária. Muito além disso, aspiramos indicar que esse elemento contemplativo, o estatuto do próprio silêncio, apesar de estar presente nas duas filosofias, não pode ser tomado como se fosse um elemento estritamente idêntico.

3. Negação da vontade e silêncio em Schopenhauer

De acordo com Schopenhauer, conforme anunciamos, há um nivelamento da negação da vontade, claramente indicado, que se inicia com a estética, mediante a contemplação; pode ser intensificado na ética compassiva e, por fim, atinge seu ápice na ascese total. Ora, é justamente devido a essa gradação que poderíamos interpretar também, em Schopenhauer, uma “gradação do silêncio”. Haveria o “silêncio”: a) da contemplação estética; b) da supressão do eu egoístico na ética; e c) da intensificação da negação na ascese. Quando tomamos a filosofia de Schopenhauer conforme ela está disposta, esses graus conduziram a um único *Nichts*, o nada silencioso que pode advir, mas somente após um processo. Assim, esse estado que caracteriza o sujeito ético (ou, para Wittgenstein, portador da ética) como contemplador, e que faz silêncio diante do mundo, é o mesmo em relação a Wittgenstein; porém, com a substancial diferença de que para esse último pensador, não existe uma gradação. Em Wittgenstein há apenas um silêncio advindo da constatação de que o mundo é.⁸ Atentemos, pois, para a mencionada gradação schopenhaueriana.

A) Conforme já mencionamos, no texto *Metafísica do belo a intuição estética* apresenta-se como uma forma especial de conhecimento por meio do qual se pode acessar límpida e puramente as Ideias platônicas, espécies da natureza expostas em fenômenos. Nessa intuição do contemplador estético se dá, ao mesmo tempo, a negação da Vontade em seu grau mais primário, já que ela dura apenas alguns instantes. No entanto, mesmo caracterizando-se como passageira e repentina, essa “intuição pura” do mundo proporciona uma indiferença entre o “eu” e a realidade externa; a verdade é aí revelada pela beleza.⁹ Essa “intuição pura” e estética, tema que ocupa todo o Livro III de *O mundo*, dá-se, num primeiro momento, por meio de uma mudança prévia no sujeito do conhecimento, sob a forma de uma *súbita intuição*. Com essa forma de intuição, passa a existir a possibilidade – embora sempre como exceção – de a Ideia vir a ser conhecida e, por isso,

possível, também, considerarmos que essa essência do mundo denominada Vontade por Schopenhauer estaria em consonância com o que Wittgenstein chamou de “substância atemporal” do mundo.

⁸ Não obstante as diferenças de propósitos, é curioso que tanto *O mundo como vontade e como representação* quanto o *Tractatus* têm seus últimos parágrafos dedicados ao silêncio. Não pretendemos determo-nos, entretanto, em discussões que tratam ou não o final da última obra como um apêndice frouxamente ligado ao restante do livro.

⁹ De acordo com Barboza, “compreendemos o mundo ao ler uma bela poesia, ao ver uma bela estátua grega ou romana, ao fruirmos um belo Rafael ou Vermeer, ao ouvirmos um Brahms ou Beethoven, ao nos perdermos num belo panorama marítimo ou montanhoso” (BARBOZA, In: SCHOPENHAUER, 2005, p. 14).

tornar-se objeto de um sujeito; porém, isso só pode ocorrer com a *supressão da individualidade* no sujeito cognocente, ou seja, com a anulação do próprio princípio de razão. Ora, é com a ocorrência dessa supressão do indivíduo que “intuição pura” (que também pode ser denominada de conhecimento estético anômalo) e “puro sujeito” encontram-se imbricados.

A capital diferença entre um conhecimento submetido ao princípio de razão e um conhecimento advindo da contemplação ou intuição estética reside no fato de o primeiro estar sempre enredado em relações, seja com o corpo do indivíduo cognocente, seja com outros objetos; relações essas postas justamente por aquele princípio. O modo de conhecer próprio do indivíduo pode ser suprimido no caso em que o conhecimento aparece de forma pura e límpida (puramente objetivo), ou seja, quando a Ideia é apreendida. Tem-se aí o *conhecimento estético*. Nesse caso, o indivíduo que conhece deve mudar completamente e sua vontade tornar-se inteiramente “acalmada”. Assim, uma transição do conhecimento submetido ao princípio de razão (e à Vontade) para o conhecimento da Ideia e concomitantemente à negação da Vontade, é uma passagem, em termos schopenhauerianos, *do indivíduo para o puro sujeito do conhecer*, justamente aquele que não mira o *como* e o *porquê* do mundo, mas o seu *quê*. Quando isso ocorre, o conhecimento se liberta, por instantes, da servidão da Vontade; o indivíduo cessa de conhecer, na relação das coisas, tão somente os motivos de sua vontade, não é mais interessado e, por isso, torna-se puro sujeito do conhecimento destituído de Vontade. Ora, aqui está o centro do discurso: no âmbito da estética, esse estado de conhecimento chama-se *intuição estética* das coisas; no âmbito da ética, como explicitaremos a seguir, denomina-se *compaixão* e *ascetismo*.

B) Na esfera ética, Schopenhauer aponta o fundamento da moral no sentimento da *compaixão*. O fato de o sofrimento do outro tornar-se o motivo da minha ação, evidencia a identidade que passa a ser estabelecida entre eu e ele; assim é que a barreira do *principium individuationis* pode ser suprimida. Frente a isso, assinalemos: a razão e os conceitos não podem dar conta desse fenômeno, por isso ele se apresenta com traços de um mistério. Não podemos esclarecê-lo mediante fórmulas e proposições logicamente corretas e criteriosamente construídas; podemos, no máximo, apontar para esse acontecimento e *descrevê-lo* enquanto parte do mundo como representação e como vontade. De acordo com a obra *Sobre o fundamento da moral*, a vivência ética de quem ultrapasa o Véu de Maya e, portanto, leva em conta o todo do mundo, considera que não há mais diferença entre o “eu” e o “outro”. Com efeito, a partir do pano de fundo metafísico da Vontade enquanto essência universal, a *compaixão* é tomada como a terceira motivação das ações.¹⁰ Ela, ao invés de ser motivação anti-moral, como são o egoísmo e a malevolência, é vista como a motivação moral por excelência. Com isso, ela se torna a base da ética por meio da qual cada indivíduo reconhece a sua essência no outro. É a chamada *Mitleidsethik*. Schopenhauer vê nesse sentimento o motivo pelo qual uma ação pode ter valor moral; e, por isso, a ética pode ser descrita. Esse processo se origina no campo da Vontade pela supressão imediata e momentânea da diferença entre o eu e o não-eu. Passa-se, com isso, a ver além do Véu de Maya que, numa relação egoística, restringe a consideração do sujeito aos seus interesses. Assim, teríamos, ao contrário de um

¹⁰ Segundo o pensador, há três motivações principais para as ações humanas: a) o *egoísmo*, que sempre quer o seu próprio bem e é ilimitado; b) a *maldade*, que deseja o mal ao outro e pode chegar até a mais torpe crueldade; c) a *compaixão*, que deseja o bem estar do outro e pode chegar à nobreza e à generosidade.

conhecimento submetido ao princípio de razão, um outro conhecimento independente de tal princípio, que consegue ir além das formas da individuação e *ver o todo*.¹¹

C) Ainda na esfera ética, o *ascetismo* possibilita uma intensificação da renúncia e, por conseguinte, uma maior exigência do silêncio. Trata-se, em verdade, do último estado de negação da moral descritiva schopenhaueriana. O filósofo insere, no último livro de *O mundo*, a possibilidade de uma visão do *todo da vida*, atmosfera a que chega o asceta depois de ter considerado o mundo do ponto de vista do querer e sua vontade ter se virado. Se a contemplação do belo e o sentimento da compaixão já eram exceções, a ascese é mais ainda. Mas é esse elemento que nos permite chegar à última tentativa de verificação do estatuto do “silêncio” em Schopenhauer. Ao descrever a raridade dessa negação total, um rompimento do último laço delgado que liga o sujeito com o mundo, o pensador afirma:

[...] se nos mostra, em vez do ímpeto e esforço sem fim, em vez da contínua transição do desejo para a apreensão e da alegria para o sofrimento, em vez da esperança nunca satisfeita e que jamais morre, constituinte do sonho de vida do homem que quer; em vez de tudo isso, mostra-se a nós *aquela paz superior a toda razão*, aquela completa calma oceânica do espírito, aquela profunda tranqüilidade [...]¹²

Ora, diante disso, basta inserirmos que, caso quiséssemos descrever o que acontece nesse rompimento total com o mundo, necessitaríamos do conhecimento de tal ocorrência. Mas já que é impossível conhecermos para depois transmitirmos a experiência e, além disso, de tal conhecimento só aquele que o experimentou sabe, então também os conceitos, filhos prediletos da capacidade racional humana, findam-se. Advém, ademais, o silêncio em sua mais legítima forma schopenhaueriana. Assim, seriam suficientes as palavras do próprio Schopenhauer: “para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, esse mundo tão real com todos os seus sois e vias lácteas é – *Nichts*”.¹³

4. Wittgenstein e o silêncio do *Tractatus*

Que na filosofia de Wittgenstein ressoam elementos da ética schopenhaueriana parece ser consensual. Exemplo disso é a própria concepção de um mundo como totalidade possibilitada mediante a perspectiva de um sujeito *puro* ou *transcendental*. Outra identidade parece ser evidente se considerarmos o aforismo 3.221, que diz respeito àquela diferença entre o “quê” e o “como” do mundo: “Aos objetos só posso dar nomes. Os sinais são os seus mandatários. Só posso falar deles, não posso exprimi-los. Uma proposição só

¹¹ Desse modo, por ter considerado que o bom comportamento moral se dá na compaixão por todos os seres vivos e não se restringe aos seres racionais, Schopenhauer se torna um dos pioneiros da chamada ética animal. Por esse conceito ele entende a significação das ações morais humanas em relação aos animais, motivadas pelo reconhecimento da *essência comum* a todos os seres.

¹² SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e como representação*, p. 518-9.

¹³ Idem, p. 519.

pode dizer *como* uma coisa é, não o *que* ela é.”¹⁴ O filósofo toma essa diferença enquanto aquilo que se pode “dizer” e aquilo que se pode “mostrar”. A linguagem, na esfera do “como”, são as coisas; e o silêncio consiste no “que” delas próprias. A partir das questões do “quê” e do “como” do mundo e do argumento (citado no início) do mundo tomado como uma totalidade limitada e *sub specie aeterni*, já teríamos motivos suficientes para afirmarmos que, quando comparado com o que acontece em Schopenhauer, o silêncio tractariano surge de um processo mais curto e direto, não dando margens, por exemplo, à fundação de uma ética entre a constatação de que o mundo é (e, no caso, possui uma única essência) e o que estamos permitidos a fazer diante de tal constatação. Mas, para esclarecermos nossa meta, é preciso que atentemos para outros elementos.

Sabemos que, para Wittgenstein, tanto a ética quanto a lógica são transcendentais. Sem nos demorarmos nos meandros dessa questão, é fundamental observar que somente por intermédio de um sujeito transcendental é que estamos autorizados a tomar o mundo sob o ponto de vista da totalidade, seja dos fatos, das coisas ou da linguagem. Assim, o sujeito metafísico fornece a possibilidade de falarmos, em filosofia, de um mundo como totalidade, e também de um mundo *com* ética.¹⁵ Nesse contexto, no aforismo 6.423, Wittgenstein diferencia uma “vontade portadora do ético” de uma “vontade fenomênica”, que só interessa à Psicologia.¹⁶ Interessa-nos, nesse ínterim, o sujeito portador do ético. Para poder falar em ética e valor, no entanto, temos de levar em conta uma noção que é cara ao *Tractatus*. Trata-se da concepção que toma os fatos do mundo como fortuitos, acidentais; todos os acontecimentos situam-se num mesmo nível e todas as proposições factuais são relativas ao mesmo acaso. Por isso não há no mundo dos fatos nenhum valor. Caso haja algum valor que tenha valor, segundo Wittgenstein, ele deve se situar fora de todo acontecer casual. Ora, o valor do mundo relaciona-se intrinsecamente com o sujeito da vontade; tal sujeito e tal vontade não estão no mundo, mas em seu limite. Assim, caso o sujeito da vontade não existisse, não poderia existir também um “eu” como centro do mundo e que é portador da ética.¹⁷

Por esse viés, Wittgenstein nos fornece a chave que permite tomar a noção de valor diretamente relacionada ao sentimento do mundo como totalidade limitada, ao que o filósofo atribui um aspecto místico. Para tanto, basta lembrarmos do aforismo 6.45: “A contemplação do mundo *sub specie aeterni* é a sua contemplação como um todo limitado. Místico é sentir o mundo como um todo limitado”.¹⁸ A ética de Wittgenstein concerne a valores e a sentimentos de um eu que não é passível de representação pela linguagem logicamente articulada; bem e mal não podem ser nomes de coisas que formam estados de coisas no mundo. Dessa perspectiva, a vontade do sujeito não é a vontade psicológica (da representação), porque sendo essa assimilável aos movimentos do corpo e, por isso, a fatos observáveis, passa a ser objeto da ciência empírica. Isso faz com que essa vontade - que para Schopenhauer seria a vontade particular, microcós mica e própria do indivíduo - não interesse à filosofia. Aliás, a filosofia só pode tratar do eu num sentido não psicológico e esse eu consiste justamente no eu metafísico, que está no limite do mundo. Mas como a filosofia poderia tratar deste eu? Wittgenstein afirma:

¹⁴ WITTGENSTEIN, *Tractatus*, p. 42.

¹⁵ Como observa Faustino, “o sujeito metafísico é a figura transcendental da subjetividade que vai fornecer ao primeiro Wittgenstein a perspectiva transcendental da lógica e da ética (FAUSTINO, 2007, p. 264).

¹⁶ WITTGENSTEIN, *Tractatus*, p. 139.

¹⁷ Nos *Notebooks*, Wittgenstein afirma: “Seria possível dizer (à la Schopenhauer: não é o mundo da representação que é bom ou mau, mas o sujeito da vontade” (NB, p. 79).

Se eu escrevesse um livro *O mundo tal como o encontro*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. Este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele não se poderia falar neste livro.¹⁹

Essa metáfora nos permite entender que se há o que pode ser *descrito*, há também o que só pode ser *mostrado*. O corpo que escreveria o livro, assim como seus acontecimentos mentais, poderiam ser descritos. No entanto, o sujeito, que se encontra aqui isolado (embora não anulado) está fora do âmbito da descrição. Tal sujeito “não existe” na medida em que não faz parte do mundo factual, não pode ser descrito. Isso, porém, não significa que a ele não esteja reservado um lugar no limite do mundo. Existe, por um lado, um sujeito que pensa e representa, mas esse mesmo sujeito (metafísico) está possibilitado a descrever ou a contemplar.²⁰ Seguimos, aqui, a interpretação do professor J. V. Cuter que afirma a necessidade de tomarmos aquela “vontade portadora do ético” (não-fenomênica) associada ao “sujeito que pensa e representa” e que não está no mundo; e, além disso, que essa mesma vontade, com seu caráter transcendental, dirige-se ao mundo não para representá-lo, mas meramente para contemplá-lo *sub specie aeterni*, a fim de tomar o mundo a partir de sua *substância* atemporal. Assim, tais sujeitos, aquele que dá sentido ao mundo e aquele que contempla a eternidade, podem ser tomados como uma única coisa com diferentes atribuições.

Nesse ínterim, cabe-nos indicar que o empreendimento da filosofia designado por Wittgenstein consiste em reconhecer o que ela está apta a realizar. Sua única tarefa reconhecida é desenvolver o exercício analítico. Esse trabalho deverá ser aplicado às linguagens científicas a fim de que mostrem seu sentido. Deve haver um sentido da lógica, da matemática e da ciência natural. Porém, as linguagens metafísicas, conforme atesta a proposição 6.4 e seguintes, devem se mostrar com falta de sentido, o que faz com que a filosofia culmine no silêncio místico. Assim, se a filosofia, utilizando-se da linguagem, marca os limites do pensamento, ela está permitida a fazer isso somente até onde a realidade pode ser referida. Mas há uma realidade situada para além de tal referência, o outro lado do limite, a própria mística. Segundo o filósofo, a descrição deve reconhecer seus obstáculos e permanecer dentro deles, renunciando a ultrapassá-los.²¹ Assim, se estamos convencidos de que não existe nenhuma possibilidade, para além da lógica, como então podemos afirmar a existência deste algo que está fora dela? A vontade não fenomênica se dirige, a quê? Uma possível leitura da problemática pode se dar, conforme identificamos no interior do próprio *Tractatus*, mediante a ótica do mundo como totalidade limitada. Ora, desse modo voltamos à distinção entre o “quê” e o “como” do mundo: conforme já referimos no início (Cf. 6.44), “o místico não é como o mundo é, mas que ele é.”²² Ao místico interessa que um mundo existe por oposição ao nada, e não que nesse mundo ocorrem tais fatos. Dessa forma, já que descrever o mundo é tarefa do sujeito que pensa e representa (no âmbito da vontade fenomênica); e se isso

¹⁸ WITTGENSTEIN, *Tractatus*, p. 140.

¹⁹ WITTGENSTEIN, *Tractatus*, p. 100.

²⁰ Conforme indica Cuter, este sujeito pode ser isolado como um pano de fundo do dizível. Ou seja, é algo que, por não poder ser dito, só pode ser mostrado. Isso, porém, não implica em afirmar que a linguagem é desprovida de sujeito; ao contrário, não só existe o sujeito que pensa e representa, como ele é também uma condição de possibilidade de todo pensamento e de toda representação (Cf. CUTER, 2006, p. 188).

²¹ “Existe, no entanto, o inexprimível. É o que se *revela*, é o místico” (WITTGENSTEIN, *Tractatus*, p. 141).

²² *Idem*, p. 140.

significa atentar apenas para uma parte dele, então a única coisa a que o sujeito (portador da ético) está apto a realizar é estabelecer um contato silencioso com a totalidade; não faz sentido perguntar pelo que; não há espaço para atividades valorativas posteriores à tal constatação, e disso decorre, pois, o silêncio.

5. Considerações finais

Tanto em Schopenhauer quanto em Wittgenstein presentifica-se um silêncio frente à constatação do “quê” do mundo. No entanto, verificamos a impossibilidade de tomarmos esse dado como proporcionador de uma proximidade de ambas éticas. Ao contrário, estamos certos de que o ocorrido anteriormente ao “silêncio”, no que concerne aos pressupostos de ambos os pensamentos, acarreta significativas dissonâncias entre eles. Tudo baseia-se nas “justificativas” ou nos motivos (que a nosso ver são díspares) pelos quais os dois pensadores acolheram o elemento da contemplação em suas filosofias. Não chegamos ao “nada” schopenhaueriano como limite do dizível e ao “mostrar” tractariano pelos mesmos motivos. Chegamos ao silêncio por intermédio de fatores relativos à ética de cada filosofia: 1) pela contemplação do belo, pela compassiva anulação da diferença entre o “eu” e o “outro”, ou então pelo ascetismo extremado, em Schopenhauer; 2) e pelo vislumbre contemplativo de que o mundo é algo alheio às tentativas de atribuições de sentido a esse mesmo mundo, em Wittgenstein. O fato de a intuição ser um elemento comum a ambos os pensamentos, que permite ver o mundo sob a ótica da totalidade, ou então o simples fato de que tanto Schopenhauer quanto Wittgenstein falam do limite do dizível frente ao místico, *não* nos permite traçarmos uma linha horizontal que nivela os “resultados” de tal concepção como iguais. Ademais, se por um lado admitimos que para ambos os pensamentos a escada da filosofia, ao final, precisa ser arremessada fora, por outro lado evidenciamos que nela se subiu com propósitos diversos, além do que, certamente, a partir dela diferentes horizontes foram observados.

Referências

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. 2ª ed. Revista e ampliada. São Paulo: Edusp, 1994.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Metafísica do belo*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

CUTER, J. V. *Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?* Revista Dois Pontos, Curitiba-São Carlos, vol. 3, 171-192, abril, 2006.

FAUSTINO, S. *Schopenhauer, Wittgenstein e a recusa da razão prática*. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, vol. 19, n. 25, p. 255-272, jul./dez. 2007.