
SCHOPENHAUER, WITTGENSTEIN E A RECUSA DA RAZÃO PRÁTICA

*Schopenhauer, Wittgenstein, and the
refusal of practical reason*

Sílvia Faustino

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professora Adjunta da
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia.
Salvador - BA. e-mail: silviasaes@terra.com.br

Resumo

Admitindo como ponto de partida que o primeiro Wittgenstein herda de Schopenhauer a radical dissociação entre o campo da representação lógica do mundo e a dimensão da vontade humana, este trabalho tem como objetivo mostrar de que maneira a apropriação, em campo inédito, daquela radical dissociação, termina por produzir, na obra-prima de Wittgenstein, o mesmo resultado originalmente alcançado pelo mestre alemão: a recusa de uma razão prática de feição kantiana.

Palavras-chave: Schopenhauer; Wittgenstein; Vontade;
Representação; Razão prática.

Abstract

Assuming as starting point that the first Wittgenstein inherits from Schopenhauer the radical separation between the logical representation of the world and the dimension of human will, this paper aims to show in what way the adoption, in a new domain, of that radical separation, turns out producing, in Wittgenstein's first book, the same result originally obtained by the German thinker: the refusal of a practical reason with Kantian features.

Keywords: *Schopenhauer; Wittgenstein; Will; Representation; Practical reason.*

Introdução

No Prefácio à Segunda Edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant declara que vê a utilidade de sua crítica, simultaneamente, como negativa e como positiva. A utilidade negativa consistiria em evitar que ultrapássemos com a razão especulativa os limites da experiência, pela imposição de uma restrição ao uso teórico da razão; a utilidade positiva consistiria em anular o obstáculo que restringe ou ameaça aniquilar o uso prático da razão. Para Kant, “há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa”.¹ A utilidade positiva da crítica consistiria, pois, em assegurar um território legítimo para a moralidade, no qual a razão pura possa instituir uma legalidade para as ações humanas, assegurando-lhes um sentido moral, sem conflito de jurisdição com a razão teórica. Como se sabe, Schopenhauer refutou a fundamentação racional da moral efetuada por Kant ao ter recusado a legalidade da razão prática, a forma imperativa da ética, os conceitos de dever, de lei e obrigação moral. Também se sabe que Schopenhauer teve nisso seus seguidores, entre eles, Nietzsche e Wittgenstein que, por diferentes que sejam suas épocas e projetos, acabam negando, de maneira muito clara, por

¹ KANT. Prefácio à segunda edição: CRP B XXV. NB= Notebooks 1914-1916.

motivações obliquamente herdadas do mesmo mestre, aquela utilidade positiva com a qual o próprio Kant tinha caracterizado o seu empreendimento crítico. Inserindo-se nessa ampla temática, este trabalho tem, contudo, limites bem precisos e modestos: trata-se de indicar quais são os pressupostos comuns nas estratégias argumentativas de Schopenhauer e de Wittgenstein que permitem aproximá-los na recusa de uma razão prática de estilo kantiano. Dizendo de modo mais restrito, trata-se de encontrar as raízes schopenhauerianas da célebre recusa de Wittgenstein em reconhecer um discurso significativo na ética – no *Tractatus Logico-Philosophicus* ele afirma que não pode haver proposições com sentido na ética (T 6.42).

I

O primeiro passo consiste em indicar que, tanto em Schopenhauer como em Wittgenstein, a recusa da razão prática kantiana é preparada no próprio campo da representação do mundo (que seria equivalente ao da razão teórica kantiana), que é caracterizado em oposição à dimensão da vontade (que seria equivalente à da razão prática kantiana). A análise do campo da representação do mundo nesses dois autores será unilateral e enfocará apenas as características que favorecem a comparação. No caso de Schopenhauer, o enfoque será dado a alguns traços de sua concepção da faculdade da razão e, no caso de Wittgenstein, alguns traços de sua concepção da linguagem significativa.

Para Schopenhauer, a razão é uma faculdade essencialmente lógica e unicamente responsável pela formação de conceitos abstratos, que são representações tiradas das representações sensíveis ou intuitivas, sendo por isso chamados de representações de representações.² Como é a razão (e não o entendimento) que forma esses conceitos, ela também é designada de faculdade de abstração. Para formar as representações abstratas, a razão decompõe as representações sensíveis em seus elementos, apreendendo-os isoladamente, como distintas propriedades, passíveis de serem combinadas em diversas relações. Schopenhauer sempre salienta que essa operação de formação dos

² SCHOPENHAUER. *Mundo como vontade e como representação*, 2005, § 9; *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, 1946, § 26. As obras serão identificadas pelas siglas:

MVR = Mundo como vontade e como representação.

Q = *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*.

CFK = Crítica da filosofia Kantiana.

T = *Tractatus logico-philosophicus*.

conceitos abstratos acarreta necessariamente a perda do caráter intuitivo das representações do entendimento que foram seu ponto de partida, do mesmo modo que a água, decomposta em seus elementos, perde sua fluidez e sua visibilidade. Conseqüentemente, a formação de um conceito abstrato pela razão tem por condição a perda do que é dado intuitivamente pelo entendimento e, nesse processo de abstração, o conceito assim formado apreende sempre menos do que aquilo que fornece a intuição. Por isso, quanto mais se eleva, por abstração, um conceito, mais ele elimina, menos ele pensa (em termos de conteúdo). Os conceitos mais elevados, os mais gerais, são os mais vazios e mais pobres; no limite não são mais do que “casca”. Representações abstratas, tais como “ser”, “essência”, “coisa”, “devir”, etc., são, de acordo com Schopenhauer, “aborrecidas e tediosas até sufocar” (Q § 26).

Embora sejam sublimadas e acarretam a perda do valor intuitivo das representações, as representações intuitivas escapariam à consciência e não poderiam servir para operações intelectuais se não fossem, pela razão, “fixadas e mantidas por sinais sensíveis arbitrariamente escolhidos: as palavras” (Q § 26). Para Schopenhauer, as palavras que fixam conceitos – e que ele distingue dos nomes próprios – designam sempre representações gerais e jamais objetos sensíveis. A função fundamental da razão consiste em fazer passar todo o mundo representado em conceitos abstratos e isso ela só consegue realizar por meio da *linguagem*. Por isso, de acordo com Schopenhauer, pelo estudo da linguagem, podemos nos tornar conscientes de todos os mecanismos de operação lógica da razão. Enquanto a lógica é considerada como a disciplina natural da razão ou “teoria da razão” (Q § 34), a linguagem é considerada como “o primeiro produto e instrumento necessário da razão” (MVR I, § 8). Inspirando-se em Cícero, que aproxima *ratio* e *oratio*, Schopenhauer desenvolve sua concepção de razão como uma faculdade para a qual somente é possível um conhecimento abstrato, discursivo, refletido, ligado às palavras e mediato. Tal conhecimento tem uma natureza oposta ao conhecimento intuitivo, imediato, sensível, do qual também participa a espécie animal, e toda a caracterização que Schopenhauer faz da razão vem da distinção, por ele traçada, entre entendimento e razão ou entre representações intuitivas e representações abstratas.³ Sem entrar no mérito dessa distinção, o que nos interessa de perto é notar que essa concepção da razão como uma faculdade essencialmente lógica, abstrata, e unicamente capaz de operações formais,

³ O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. Maria Lúcia Cacciola (2004) mostra a relevância dessa distinção para o projeto filosófico de Schopenhauer.

visa a solapar a concepção kantiana da razão como uma faculdade legisladora de princípios, mandatos ou imperativos morais para as ações. Em Schopenhauer, o uso da razão se restringe ao aspecto meramente lógico e teórico relativo ao campo dos fenômenos, um uso prático apenas no sentido de ser dirigido à técnica, mas nunca no sentido de um uso moral. Eis a razão por que uma “irmã gêmea” da razão teórica, que determine a vontade *a priori* e atue num campo extra-representacional, seja algo que ele não pode aceitar.

Agir racionalmente significa, para Schopenhauer, simplesmente agir conforme leis da lógica, utilizando conceitos gerais e guiando-se por representações abstratas – nada a ver, portanto, com a moralidade. Nenhuma decisão racional tem valor moral intrínseco, já que esta pode ser tanto boa quanto má e servir tanto aos virtuosos quanto aos malvados e injustos. Schopenhauer sugere que Kant, tal como a escolástica, teria erroneamente pretendido reabilitar o “*nous praktikós*” de Aristóteles, sem ter bem entendido que, para o estagirita, a razão prática era concebida como exclusivamente dirigida para a técnica, e não, como quer Kant, como fonte e origem inegável do sentido ético da conduta humana.⁴ Ele afirma que uma “crítica da razão”, no “seu” sentido, não passaria de uma “investigação da relação do pensamento abstrato ao intuitivo, por meio da descida da universalidade indeterminada do primeiro até a firme determinação do segundo”.⁵ No entender de Schopenhauer, a razão, que nos distingue dos animais, tem credenciais exclusivamente lógicas e cognitivas; é um valioso meio de facilitação para a ciência e suas maiores virtudes estão na simplificação e fixação do conhecimento.

Assim como a razão abstrata de Schopenhauer se limita à representação do mundo fenomenal, conforme as leis da lógica, a linguagem significativa, para o primeiro Wittgenstein, limita-se à figuração lógica dos fatos. No *Tractatus*, a linguagem é concebida pelo seu poder de representar o mundo, apenas enquanto mundo dos fatos; tudo o que concerne a valores (éticos, estéticos ou religiosos) cai no campo do que não pode ser dito, isto é, no campo da linguagem dos fatos, a única considerada significativa pelo *Tractatus*. A linguagem compõe-se de proposições que representam fatos, estados de coisas ou situações possíveis no mundo; as proposições moleculares são funções de verdade de proposições elementares, e as proposições elementares são concatenações imediatas de nomes que substituem objetos (coisas), sendo concebidas como figurações imediatas da realidade. O mundo referido pelo

⁴ SCHOPENHAUER, 1980, p. 165.

⁵ SCHOPENHAUER, 1980, p. 140.

Tractatus poderia ser completamente descrito por proposições verdadeiras da ciência natural, de modo que são as proposições factuais da ciência natural que servem de paradigma à lógica da linguagem (T 6.53). Embora as proposições elementares representem o mundo diretamente, possuindo forma e conteúdo específicos, no cálculo proposicional elas perdem toda e qualquer especificidade, a fim de que possam ser manipuladas pela lógica matemática. No interior do cálculo proposicional, elas compõem-se como letras sentenciadas necessariamente vinculadas aos dois valores de verdade, o verdadeiro e o falso, e, vazias de conteúdo, perdem toda a relação direta que têm com a realidade por meio do significado dos nomes, que são seus constituintes.

Sem negar as diferenças que separam Schopenhauer de Wittgenstein – pois uma coisa é representar o mundo pela consciência abstrata e outra coisa é representá-lo pela linguagem factual –, é possível encontrar em ambos uma postura metodológica em comum: a vinculação da ética com a vontade e a concepção da vontade como um traço essencial do ser humano, considerado como originalmente independente de toda e qualquer condição intelectual. Nos dois pensadores, a ética também se vincula ao sentimento: ao sentimento moral em Schopenhauer e ao sentimento do mundo como totalidade limitada em Wittgenstein. Na *Crítica da Filosofia Kantiana*, Schopenhauer louva Rousseau por ter tirado da razão a sede dos impulsos morais, e Aristóteles por ter mostrado que as virtudes têm sua sede na parte da alma desprovida de razão (CFK, p. 167). Nessa mesma linha, os filósofos que comparamos partilham da convicção de que o que há de ético em nós não pode ser tratado pelo mesmo meio utilizado para o entendimento e a expressão da racionalidade científica. Deste modo, não é possível que o significado ético das ações humanas, da vida e do mundo provenha da mesma fonte de onde brota a lógica da razão (em Schopenhauer) e a lógica da linguagem (em Wittgenstein). A lógica é fria e é da ordem do cálculo; a ética se vincula à vontade e envolve a nossa primordial afetividade.

É importante notar que a cisão entre a lógica e a ética não admite qualquer tipo de continuidade; não há passagem inferencial de uma para a outra, pois não se trata de dois campos passíveis de serem submetidos a um mesmo plano de consideração, digamos, a um mesmo olhar. Por mais que se recue na análise, não se encontrará uma raiz comum de princípios entre ambas. O problema de um conflito de jurisdição que Kant tanto quis evitar (entre a razão teórica e a razão prática) jamais teria lugar em Schopenhauer ou em Wittgenstein, pela simples razão de que não há campo algum de jurisdição para a ética. Lógica e ética não provêm da mesma *arché*.

Precisamente por essa razão que, para Schopenhauer, é um erro a identificação do eu, entendido como o núcleo essencial do ser humano, com o intelecto, entendimento ou razão. Ao comentar esse básico desacordo em relação à concepção filosófica tradicional do eu, Günter Zöllner explica que, na visão de Schopenhauer, o intelecto nem é o único nem necessariamente o fator mais importante do eu, já que há um outro traço essencial: a vontade.⁶ Ao lado do entendimento e da razão, a vontade desponta como traço essencial da subjetividade humana, cujo traço característico mais importante é o de ser independente das condições intelectuais, não estando submetidas a elas de nenhuma maneira. A independência original da vontade e a conseqüente autonomia com relação à razão tem como contrapartida a anulação do terreno onde se veria uma possível fundamentação racional da ética. Ou seja, há um lado essencial do eu que não é passível de ser filosoficamente fundamentado na razão, precisamente, por não ser passível de ser legislado por ela. Ora, esse mesmo esquema geral de argumentação se encontra no *Tractatus*, de Wittgenstein. As proposições com sentido são figurações de estados de coisas possíveis no mundo. Como os sentimentos, os valores e o sujeito ao qual se vinculam não têm, por assim dizer, uma densidade ontológica ou (o que vem a dar no mesmo *Tractatus*) uma realidade capaz de ser captada pela linguagem factual, anula-se completamente o campo onde se poderia tratar discursivamente da vontade humana, dos sentimentos, dos valores e do eu intrinsecamente ligado a tudo isso. Enquanto a filosofia de Schopenhauer redefine o eu, essencialmente, como intelecto e como vontade, correlacionando-o às perspectivas do mundo como representação e como vontade, o primeiro Wittgenstein defende que a ética deve ser a condição do mundo, tal como a lógica. (NB, p. 77, 24.07.16). A ética é transcendental (T 6.421) como também é a lógica (T 6.13). Ambas figuram como condição de possibilidade e limite da representação do mundo pela linguagem.

II

Em outro trabalho, estabeleci uma analogia entre a distinção schopenhaueriana entre o como (*wie*) e o que (*was*) do mundo e a distinção wittgensteiniana entre o que pode ser dito e o que pode ser mostrado na

⁶ ZÖLLNER, 1999, p. 19.

linguagem que representa o mundo.⁷ Argumentei que, no *Tractatus*, o mundo em seu *was* nada mais é que a substância do mundo, que se mostra numa intuição do mundo *sub specie aeterni* (T 6.45). E que a face lógica do solipsismo pode ser entendida apenas se levarmos em consideração uma relação interna que o livro estabelece entre o sujeito metafísico – figura transcendental da subjetividade no *Tractatus* – e a substância do mundo. Agora, gostaria de aprofundar essa analogia ao expor que a perspectiva do mundo em seu *was*, no *Tractatus*, contém alguns traços característicos similares aos que Schopenhauer atribui à vontade em si (que ele distingue da vontade humana), na qualidade de uma essência ou natureza interna aos fenômenos, presente tanto no mundo orgânico como no inorgânico. Creio ser possível enunciar que assim como há uma metafísica imanente vinculada à vontade em si de Schopenhauer, há uma metafísica imanente vinculada ao mundo em seu *was* (a substância do mundo) no *Tractatus*. É preciso, contudo, muito cuidado: Wittgenstein não qualifica o *was* do mundo como vontade em si. Mas independentemente disso, é fácil notar que o que ele está supondo com a noção de substância do mundo é algo muito parecido com as *qualitas occulta*, com a *forma substantialis* ou com os caracteres essenciais de que fala Schopenhauer no livro II de *O Mundo como vontade e representação*, pois ele afirma, no *Tractatus*, que o que determina, em cada coisa, as suas possibilidades de combinação com outras em estados de coisas é, literalmente, a sua “natureza” ou suas “propriedades internas” (T 2.0123 e 2.01231). Nessa medida, pode-se dizer que os traços comuns entre a vontade em si de Schopenhauer e o mundo em seu *was* (a substância do mundo) do *Tractatus* são:

1. A unidade: assim como a vontade em si de Schopenhauer é una, a substância do mundo do *Tractatus* é una e tanto a primeira como a última são independentes de “como” (*wie*) o mundo seja.
2. Assim como a vontade em si de Schopenhauer se vincula à essência ou natureza interna (“*inneres Wesen*”) do que pode ser representado, a substância do mundo do *Tractatus* se vincula à natureza dos objetos e suas propriedades internas (T 2.0123; 2.01231).

⁷ FAUSTINO, 2006 (especialmente capítulo 2, na parte intitulada “O *wie* e o *was* em Schopenhauer”).

3. Assim como para Schopenhauer a vontade em si não depende da vontade humana, para Wittgenstein a substância do mundo e as necessidades metafísicas a ela vinculadas são independentes da vontade humana.
4. Assim como para Schopenhauer a vontade em si não é causa do fenômeno, a substância do mundo não é causa do mundo no *Tractatus*.

Ao explicitar o conceito de vontade como “natureza interna” em Schopenhauer, C. Janaway declara que a explicação metafísica unificada que Schopenhauer busca oferecer é algo que a explicação científica jamais poderia obter.⁸ Com efeito, não parece compatível com a visada da ciência admitir, por exemplo, que um tigre, um girassol ou um organismo unicelular têm, no nível mais fundamental, a mesma natureza interna. Para Schopenhauer, contudo, tanto no mundo orgânico quanto no inorgânico – onde subjazem os processos de gravitação, magnetismo ou formação de cristais – haveria manifestações dessa vontade em si (ou metafísica), sendo a vontade humana apenas mais uma nessa multiplicidade de modos de objetivação da vontade. A explicação científica do mundo é sempre incompleta e requer, no entender de Schopenhauer, uma fundação metafísica que forneça minimamente uma explicação da natureza interna subjacente ao mundo fenomênico. Embora se admita que Schopenhauer nunca tenha resolvido completamente o problema em torno do porquê devemos chamar essa natureza interna ou essência do mundo de vontade, é clara a sua insistência em que ela não pode ser entendida como uma causa, pois embora seja correto presumir que a força que atrai a pedra ao solo venha de sua natureza interna, nada nos autoriza presumir que possamos explicar por meio da indicação de algum “motivo” ou “razão” para que isso seja assim, pois a vontade em si não é nem tem um fundamento racional. De modo bastante similar, no *Tractatus*, a totalidade das coisas que constitui a substância do mundo não pode ser concebida como causa do mundo, que é definido como a totalidade dos fatos. Embora as coisas tenham natureza e propriedades internas que determinam as possibilidades lógicas de seu aparecimento em estados de coisas, não há nenhuma “razão” ou “motivo” que explique por que o mundo está assim e não de outra maneira, isto é, por que tais e tais possibilidades factuais se efetivaram e outras não. Que o *was* do mundo não seja a causa do *wie* do mundo significa: *que* o mundo seja, não explica *como* ele seja.

⁸ JANAWAY, 1999, p. 144.

Quanto ao sujeito metafísico do *Tractatus*, ele é essencial ao sistema, pois é somente por seu intermédio que se pode falar de um ponto de vista da totalidade: seja a dos fatos, seja a das coisas, seja a da linguagem. Que sejam destacadas três idéias interligadas do livro: a idéia de que a linguagem compõe-se de proposições elementares que são logicamente independentes (T 5.134; 5.135) a idéia de que os estados de coisas são independentes uns dos outros (T 2.061; 2.062), e a idéia de que não há um nexo causal entre os acontecimentos do mundo (T 5.1361). Diante dessas idéias, cabe perguntar: Como se pode garantir o próprio teor cosmológico da noção de mundo? Como poderíamos falar de *um* mundo se o que temos não passa de estados de coisas completamente independentes e desconectados uns dos outros? É assim que o sujeito metafísico vem a ser o único ponto – embora sem extensão (T 5.64) – que pode fornecer ao sistema a condição formal de unificação do imenso mosaico. É somente do ponto de vista dessa unidade que se pode em filosofia falar de um mundo como totalidade, que é a única perspectiva pela qual também se pode em filosofia falar de um mundo *com* ética, isto é, *com* um valor ético. O sujeito metafísico é a figura transcendental da subjetividade que vai fornecer ao primeiro Wittgenstein a perspectiva transcendental da lógica e da ética.

Para Wittgenstein, tudo o que acontece no mundo é fortuito, acidental; tudo é como é e acontece como acontece, estando os acontecimentos todos no mesmo nível; todas as proposições factuais têm o mesmo valor relativo do acaso, por isso não há *no* mundo dos fatos nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, diz Wittgenstein, ele deve estar fora de todo acontecer casual. Mas, como tudo o que acontece no mundo se deve ao acaso, o valor e o sentido não-casual do mundo deve estar fora dele (T 6.41). O valor do mundo está intrinsecamente vinculado ao sujeito da vontade, sujeito este e vontade esta que não se encontram *no* mundo, embora estejam em seu limite como pressupostos de sua existência. Nos *Notebooks*, Wittgenstein afirma que se o sujeito da vontade (*das wollende Subjekt*) não existisse, não haveria aquele centro do mundo que nós chamamos de eu e que é portador da ética (NB, p. 80, 05.08.16). Ainda nos *Notebooks*, ele 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, 02.08.16). Isso indica que é pelo sujeito da vontade que se pode falar de bem e mal, de belo e feio, enfim, de valores éticos e estéticos, já que a ética e a estética são uma só (T 6.42). Mas essa identificação entre sujeito da vontade e os valores apresenta ainda um outro traço bem característico: a experiência ética da vontade é a experiência valorativa que,

por seu turno, encontra-se irremediavelmente vinculada aos sentimentos de felicidade ou infelicidade: “Eu sou feliz ou infeliz, isto é tudo. Pode-se dizer: bem ou mal não existem” (NB, p. 74, 08.07.16). Ao exhibir a redução de toda a questão dos valores a uma questão dos sentimentos de felicidade e infelicidade, este aforismo mostra que é somente na chave do sentimento que os valores existem, que eles têm uma dimensão genuína na existência humana, embora não tenham a densidade ontológica dos fatos que são representáveis pela linguagem logicamente articulada. A linguagem que espelha o mundo dos fatos nada pode dizer sobre essa experiência valorativa, nem sobre esse eu portador da vontade ética, já que as proposições factuais não podem exprimir “nada de mais alto” (T 6.42). Que todas as proposições tenham o mesmo valor relativo do acaso indica que, por elas, todos os fatos são como que acaçapados na fria irrelevância que o tratamento bipolar dos cálculos lógicos exige.

Mas essas elucidações têm um limite, já que não é fácil depreender, do estilo lapidar da escritura do primeiro Wittgenstein, o que vem a ser esse sentimento de felicidade e infelicidade que ele une à ética. Há, no entanto, fortes indícios de que a experiência do valor é intrínseca ao sentimento do mundo como totalidade limitada, que ele qualifica de sentimento místico (T 6.45). Creio que esse aspecto místico tem a ver com a inexplicável identificação do sujeito metafísico – que está fora do mundo – com o próprio mundo. Tanto a lógica como a ética, que são afirmadas como transcendentais, exigem a perspectiva do solipsismo, isto é, exigem que o eu se identifique com o mundo sem, contudo, nada impor sobre ele: nem categorias ou formas lógicas nem a sua vontade. Do ponto de vista lógico, o eu do solipsismo simplesmente reflete as determinações ontológicas da substância do mundo, e isso tem como resultado imediato que não se pode isolar um sujeito que tenha funções lógicas de representação, já que todas as condições de possibilidade da representação do mundo devem estar prejudicadas na substância mundo. Identificado à substância do mundo, o sujeito metafísico não pode desempenhar o papel classicamente a ele atribuído como fonte da legalidade: do ponto de vista lógico, a relação interna com o mundo destitui o sujeito da centralidade que ele tinha nas filosofias modernas clássicas. Do ponto de vista ético, o eu solipsista não está em melhor situação, pois, embora o mundo seja seu mundo, este independente de sua vontade (T 6.373). E, supondo que tudo o que desejássemos acontecesse, isso seria, diz Wittgenstein, uma “graça do destino”, pois não há nenhum vínculo – nem lógico nem físico – entre a vontade e o mundo que o garantisse (T 6.374). Tal como Schopenhauer, Wittgenstein discordaria do modo superior da

faculdade de desejar de Kant, entendida como a faculdade de ser, pelas suas representações, a causa da realidade dos objetos dessas representações.⁹ Schopenhauer e Wittgenstein não podem aceitar nem a idéia de que há uma causalidade da vontade expressa numa faculdade de desejar superior em que a representação pura de uma lei fosse intermediária entre o sujeito e sua vontade, nem que a vontade se submeta a uma legislação dada *a priori* por uma faculdade da representação.

O sentimento de existir pelo qual o sujeito metafísico verte valor ao mundo como totalidade se dá na chave de uma coincidência ou não-coincidência da sua vontade com o mundo existente, que é apenas um entre todos os mundos possíveis. Feliz é aquele que se identifica com um mundo que coincide com o que sua vontade considera como o mais valioso de todos os mundos possíveis; e infeliz – alternativa bem mais fácil de ocorrer – é aquele que se identifica com um mundo que não é o que sua vontade ética considera como o melhor. Na chave solipsista, o sentimento ético pelo qual o sujeito verte valor à inexorável faticidade do mundo é o mesmo pelo qual dá a si próprio seu valor, já que se encontra identificado ao mundo. É preciso, no entanto, atentar para o seguinte: ao exigir a perspectiva do mundo como totalidade, a ética exige a figura de uma subjetividade não-psicológica e concerne a uma vontade não-psicológica. O próximo passo será apresentar a distinção wittgensteiniana entre a vontade psicológica e a vontade ética à luz de algumas adesões ao pensamento de Schopenhauer sobre o mesmo assunto.

III

Que a ética seja transcendental significa que ela é a condição existencial da vida humana que tem valor. Mas a vontade que é fonte do valor e é considerada por Wittgenstein como portadora do que é ético não pode ser a vontade psicológica. Pode-se conceber o conceito wittgensteiniano de vontade psicológica na linha do que Schopenhauer disse sobre a vontade humana ligada ao indivíduo, que participa do mundo e das formas do fenômeno. Para Wittgenstein, a vontade psicológica – a vontade como fenômeno, segundo suas palavras – se manifesta no corpo e nos movimentos corporais. Isso fica claro no aforismo em que ele menciona o livro *O mundo tal como o encontro...*

⁹ KANT. Primeira e segunda *Introdução à Crítica do Juízo*, parte III.

(T 5.631) em clara referência à perspectiva do mundo como representação, de Schopenhauer. Nesse aforismo, Wittgenstein afirma que, embora uma investigação sobre o corpo e sobre os membros que se submetem à vontade seja um método que procura isolar o sujeito, a própria aplicação de tal método revelaria que não se pode falar “só” desse sujeito, em detrimento do que efetivamente aparece: os seus movimentos corporais. Essa investigação mostraria então que “num sentido importante”, não há sujeito algum.

O ponto pacífico do acordo entre ambos os filósofos seria o de não conceber a vontade psicológica apenas como um estado mental do agente, separável de suas manifestações corporais (isto é: fenomenais, para Schopenhauer; factuais, para Wittgenstein). Como Schopenhauer deixa claro no livro II d’*O mundo como vontade e representação*, todo ato da vontade do sujeito é necessariamente ao mesmo tempo um movimento de seu corpo, de modo que a ação do corpo nada mais é que o ato da vontade objetivado. Como explicita C. Janaway, ao salientar a natureza corporal da vontade humana, Schopenhauer impede que o ato da vontade e a ação do corpo sejam concebidos como se estivessem em uma relação de causa e efeito.¹⁰ Quanto a este ponto, há um grande acordo entre os filósofos, pois, para Wittgenstein, a identificação entre o ato da vontade psicológica e a ação do corpo institui entre eles uma relação interna, um vínculo conceitual que impede o tratamento dos termos da relação separadamente, como se estivessem numa relação externa, como é o caso da relação causal.

Um princípio capital de toda a filosofia de Wittgenstein, que se mantém desde os primeiros até os últimos escritos é o de que há uma relação interna – conceitual – entre as vivências psíquicas e suas exteriorizações ou comportamentos expressivos em geral. A relação interna entre ato volitivo e ação corporal será fundamental para o estabelecimento do comportamento como critério de significação das proposições psicológicas, de modo que é de grande importância, para todo o desenvolvimento da obra posterior de Wittgenstein, esse aforismo do *Tractatus* de inspiração schopenhaueriana. Para o primeiro e para o último, Wittgenstein se aplicaria o que Janaway diz a respeito de Schopenhauer: que não há volições entendidas como ocorrências de algo mental e não-físico ou mental e não-corporal.¹¹ É, portanto, de Schopenhauer que Wittgenstein herda e mantém, sem nenhuma modificação e por toda sua trajetória intelectual, a concepção não-dualista da vontade psicológica. Aliás, o fato de ter concebido o comportamento como critério de significação em suas reflexões

¹⁰ JANAWAY, 1999, p. 141-142.

¹¹ JANAWAY, 1999, p. 141-142.

sobre a gramática dos conceitos psicológicos é o que levou muitos estudiosos a qualificar o segundo Wittgenstein de *behaviourista*. Mas, tal como Janaway declara acerca de Schopenhauer, também para Wittgenstein se aplicaria o dito de que, embora decisões ou intenções da vontade se originem no “escuro recesso de nossa interioridade”, elas “sempre entrarão no mundo perceptível ao mesmo tempo como movimentos corporais”.¹² É dessa mesma convicção que Wittgenstein considera inútil a perspectiva do mental desvinculado do corporal. Assim, a visão antidualista concernente à vontade humana de Schopenhauer está na raiz do conceito de vontade psicológica do *Tractatus* e de todos os outros escritos de Wittgenstein.

Para a discussão que nos concerne, porém, é preciso reter o seguinte: sendo assimilável aos movimentos do corpo e, portanto, a fatos observáveis no “mundo tal como o encontro”, a vontade psicológica passa a ser objeto da ciência empírica, o que acarreta a perda de qualquer interesse que ela poderia ter para a filosofia. A filosofia nada tem a dizer do sujeito psicológico; ele é objeto de estudo da psicologia, e esta mantém com a filosofia a mesma relação que qualquer outra ciência empírica (T 4.1121). A filosofia só pode falar “não psicologicamente do eu”: o eu filosófico, esclarece Wittgenstein, não é o ser humano, nem o corpo humano ou a alma humana *de que trata* a psicologia, é o sujeito metafísico que está no limite e não é parte do mundo (T 5.641). Uma das marcas características do *Tractatus* consiste na assumida irrelevância do sujeito psicológico (que pode ser objeto da ciência e do conhecimento científicos) para a filosofia. Essa irrelevância é afirmada tanto no âmbito da representação como no âmbito da vontade.

No âmbito da vontade, o eu psicológico perde a importância na exata medida em que aparece vinculado internamente ao corpo, de modo que falar dele implica, na perspectiva do *Tractatus*, falar do corpo e dos movimentos corporais, que são tomados como sinais necessários e suficientes de sua expressão no mundo dos fatos. No âmbito da representação, o eu psicológico é abolido por não ter sido reservado para ele nenhum papel. Na lógica exclusivamente extensional do *Tractatus*, não há lugar para relações entre o sujeito psicológico, tomado como um indivíduo isolado, e as proposições. Verbos psicológicos ou intencionais, tais como “crer”, “julgar”, “pensar” são desconsiderados pela análise lógica, pois a proposição diz o que diz, tem o sentido que tem unicamente pela relação que os seus constituintes mantêm com os constituintes da realidade afigurada. E, no âmbito do *Tractatus*, isso ocorre de maneira completamente independente de um

¹² JANAWAY, 1999, p. 142.

sujeito particular “A” crer (ou não) no que uma proposição em uso diz.¹³ As proposições aparecem no cálculo veritativo-funcional como ocorrências estritamente extensionais, sem que as aparentes relações intencionais ou psicológicas envolvendo as chamadas “formas proposicionais da psicologia” (T 5.541) devam ser incorporadas na explicação do sentido. Sujeitos psicológicos não são, portanto, constituintes do sentido proposicional e, indo ao seu encaixe, nada mais encontraríamos que a contraparte psíquica da própria figuração lógica produzida pelo uso referencial de um sinal proposicional. Isso faz parte da concepção de que a estrutura da linguagem reflete a estrutura do mundo sem que nenhum sujeito ou consciência psíquica seja pressuposto como *fonte* do sentido. Não há, pois, uma psicologia da representação que seja relevante para a filosofia. Se há constituintes psíquicos do pensamento – e Wittgenstein não o nega –, eles têm a mesma relação com a realidade que têm os constituintes dos sinais proposicionais, que são as palavras da linguagem. Mas essa “alma composta” por constituintes psíquicos interessa somente à psicologia (T 5.5421). Assim, o que se vê no *Tractatus* é a dissolução do eu psicológico: ele se dissolve no corpo (ponto de vista da vontade psicológica) e na extensionalidade do sentido proposicional (ponto de vista da representação). Em ambas as situações, o eu e a vontade psicológicos jamais poderiam responder pelo ponto de vista que exige a visão do mundo como uma totalidade, que é a visão da ética.

IV

A recusa da razão prática de feição kantiana passa, em Schopenhauer e em Wittgenstein, tanto pela noção de representação como pela noção de vontade. Como críticos de uma moderna visão do mundo que busca *tudo* explicar, eles crêem que o campo da ética envolve um núcleo cuja inteligibilidade não pode ser capturada pelo princípio de razão (em Schopenhauer) nem pela linguagem dos fatos (em Wittgenstein). Schopenhauer faz a crítica à moral kantiana como uma moral racional, Wittgenstein nega o próprio sentido das proposições éticas: a ética concerne a valores e sentimentos de um eu que não pode ser representado pela linguagem logicamente articulada, e bem e mal não são nomes de coisas que compõem estados de coisas no mundo. O que ambos os filósofos recusam é a extensão da racionalidade que serve de princípio à representação do mundo ao campo da ética, pois sentimentos e valores

¹³ Conforme T.: 5.541; 5.542 e 5.5421.

que não são domesticáveis pela racionalidade lógico-discursiva. Como observa G. Zöllner (1999, p. 23) Schopenhauer une o lado afetivo e o lado volicional do eu, aliando a distinção kantiana entre a faculdade de desejar e a faculdade do sentimento de prazer e desprazer. Wittgenstein, na mesma linha, afirma a identidade entre ética e estética: os valores do bem e do mal, do belo e do feio remetem a uma esfera de afetividade primordial, a um sentimento indizível.

De maneira análoga a Schopenhauer, que condena a moral prescritiva e o imperativo categórico de Kant, Wittgenstein retira da lei moral o papel de fonte do valor intrínseco. Para ele, a obediência à lei que diz “você deve...” visa, antes de tudo, a recompensa pela boa ação e a fuga da punição. Ou seja: age-se conforme à lei tendo em vista as *conseqüências* da ação, o que, a seus olhos, retira o valor moral intrínseco da própria ação (T 6.422).

Como o objetivo desse artigo não é simplesmente apontar semelhanças entre Schopenhauer e Wittgenstein, mas vê-las no contexto de uma relação profícua de herança filosófica mais ou menos sistemática, a fim de legitimar a tarefa, cumpre pontuar algumas discrepâncias entre eles que devem ser levadas em conta quando se considera a questão ética:

- 1) A vontade seria um outro lado eu, o seu lado não-racional, para Schopenhauer. Mas, no *Tractatus*, a vontade ética, ao ser vivida na chave do sentimento do mundo como totalidade limitada, embora não tenha uma fonte intelectual, não seria completamente refratária a uma intuição do mundo *sub specie aeterni*, que é a intuição do mundo como totalidade limitada (T 6.45). O sentimento do mundo como totalidade não se origina da intuição do mundo como totalidade, mas não lhe seria avesso, posto que, presumivelmente, seria sob o pano de fundo de todos os mundos possíveis, fornecido pela intuição, que o mundo verdadeiramente existente se imporia como um dado absoluto. Ou seja: o sentimento de existir no mundo como totalidade limitada não se origina da intuição, mas não seria por isso “irracional”. Conseqüentemente, a vontade ética não pode ser nem uma força cega, nem um ímpeto. Pelo contrário, o sentimento a ela vinculado é compatível com uma intuição lógica da totalidade das possibilidades factuais do mundo.

- 2) Não haveria, no pensamento do primeiro Wittgenstein, uma primazia da vontade, mas apenas a recusa de uma primazia do intelecto pela afirmação da lógica e da ética como transcendentais.
- 3) Enquanto Schopenhauer fornece uma base para se pensar a moralidade,¹⁴ propondo, inclusive, um método empírico para a ética, Wittgenstein não fornece base nenhuma, suas concepções são precariamente estabelecidas em breves aforismos, não indo além de identificar a ética à dimensão metafísica da vontade, do sentimento e da experiência valorativa.
- 4) Enquanto Schopenhauer vincula a moralidade à humana psicologia, Wittgenstein deixa claro que o aspecto ético da vontade deve desconsiderar a vontade como fenômeno, que interessa somente à psicologia e não à filosofia (T 6.423).
- 5) Enquanto o significado moral de uma ação, em Schopenhauer, reside somente na relação com o outro, no *Tractatus* de Wittgenstein, a ética pertence ao eu solipsista em relação direta com o mundo; e, no único aforismo em que se menciona a recompensa e a punição éticas de uma ação, estas são convertidas em sentimentos do agradável (ligado à recompensa) ou do desagradável (ligado à punição), não requerendo senão o sentimento do próprio sujeito da ação.
- 6) Schopenhauer preocupou-se em preservar um sentido de liberdade que pudesse dar fundamentação ao sentimento humano de responsabilidade,¹⁵ mas, no *Tractatus*, não há sinal dessa preocupação; o sentimento vinculado à ética não enfrenta senão a inexorável faticidade do mundo, que ocorre completamente à revelia da vontade humana.

Para finalizar, é bom dizer que a recusa da razão prática de Kant, em ambos os filósofos, reside na concepção de uma *absoluta neutralidade ética* da razão (em Schopenhauer) e da linguagem factual (em Wittgenstein). Ambos concordariam ser possível viver uma vida inteiramente racional sem um sentido ético, bem como num mundo inteiramente explicado pela ciência, mas destituído de valor ético. De acordo com essa visão, portanto, a única promessa que a razão lógica, discursiva, instrumental pode nos garantir é a de um mundo desencantado.

¹⁴ Sobre a moralidade em um sentido mais estrito em Schopenhauer, ver artigo de Cartwright, D. E., "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality".

¹⁵ JANAWAY, 1999, p. 157.

Referências

CACCIOLA, M. L. M. O intuitivo e o abstrato na filosofia de Schopenhauer. In: SALLES, J. C. **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

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

JANAWAY, C. **Cambridge companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University, 1999.

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

SCHOPENHAUER, A. Crítica da filosofia kantiana. Tradução brasileira de Maria Lúcia Cacciola. In: **Schopenhauer**. São Paulo: Abril, 1980. (Coleção Pensadores).

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução brasileira de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. **De la quadruple du principe de raison suffisante**. Tradução de Franc. J. Gibelin. Paris: VRIN, 1946.

WITTGENSTEIN, L. **Notebooks 1914-16**. 2. ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe (Ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1979.

_____. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução brasileira de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: USP, 1993.

ZÖLLER, G. Schopenhauer on the Self. In: JANAWAY, C. **Cambridge companion to Schopenhauer**. Cambridge: Cambridge University, 1999.

Recebido em: 14/08/2007

Received in: 08/14/2007

Aprovado em: 30/08/2007

Approved in: 08/30/2007