

# ATIVIDADE PEDAGÓGICA E O *TRACTATUS* : ESTOICISMO, LITERATURA E RESPONSABILIDADE MORAL

JANYNE SATTTLER

(*Université du Québec à Montréal - Canadá*)

## Resumo

O objetivo deste artigo é mostrar que a atividade filosófica concebida num contexto pós-*Tractatus* não deve ser apenas uma atividade de análise lógica da linguagem, mas deve ser igualmente caracterizada como ética e pedagógica. A compreensão da possibilidade – e mesmo da necessidade – de um *ensinar* se dá, sobretudo, através da compreensão da ética de Wittgenstein como uma ética estoica, cujos elementos nos permitem visualizar estratégias pedagógicas já aí presentes: exortações, imperativos, exemplos, mas também juízos morais e literatura. É claro que tais estratégias só podem ser mostradas, e é por isso que, de acordo com as condições radicais do *Tractatus*, a sua autoridade é dada apenas através de sua expressão *individual*.

## Abstract

The aim of this paper is to show that philosophical activity for a post-*Tractatus* context should not only be the activity of logical analysis of language, but should be thought of, at the same time, as an ethical and pedagogical activity. To understand the possibility – and even necessity – of *teaching* we have to understand Wittgenstein's ethics as a stoical ethics containing some elements which already have a pedagogical note: exhortations, imperatives, examples, but moral judgments too and literature. Of course, given the *Tractatus* radical conditions, these strategies can only be shown, and this is why their authority is only conveyed by *individual* expression.

## 1. INTRODUÇÃO

No dia 17 de dezembro de 1930, ao longo de mais um dia de discussões que ao fim e ao cabo resultaram no que conhecemos hoje como a obra *Wittgenstein e o Círculo de Viena*, Wittgenstein teria falado a propósito da ética num tom ainda bastante próximo daquele dado com o *Tractatus Logico-Philosophicus*, negando aí todo interesse e possibilidade de se *teorizar* a ética. Ele diz: “A ética não se pode ensinar. Se eu pudesse explicar a alguém a essência da ética somente através de uma teoria, então a ética não teria valor algum.”<sup>1</sup> Sabemos que essa mesma atitude está presente no *Tractatus*, onde a ética é transcendental e não pode ser *dita*, e onde toda suposta “proposição ética” é um contra-senso se pretende dizer o que já se mostra *necessariamente*.<sup>2</sup> O mesmo, aliás, é válido para todo o “domínio filosófico” e palavras tais como teoria, doutrina, obra filosófica, proposição filosófica, são doravante alheias à atividade e ao fim da filosofia. Contudo, contrariamente às primeiras leituras positivistas e afins, sabemos hoje também que nada disso significa para Wittgenstein uma rejeição ou uma ridicularização daquilo que fica para além do domínio do dizível; pelo contrário, como fica claro na carta enviada a Ficker em 1919, aquilo sobre o que não se pode falar é justamente aquilo que mais importa e que fica, desta forma, resguardado no silêncio.<sup>3</sup>

Diante disso, pretender falar de “pedagogia” no *Tractatus* não parece fazer nenhum sentido. *Die Lehre*, que no parágrafo 4.112 é traduzido como *teoria*, pode igualmente significar *ensinamento*; neste caso Wittgenstein estaria afirmando, como acima, que “a filosofia não é um ensinamento” – especialmente no sentido de uma formação determinada visando a aquisição de conteúdos e habilidades filosóficas específicas. No entanto, e este é o objetivo deste artigo, isto não nos impede de pensar em uma “atividade pedagógica”, ou melhor, isto não nos impede de pensar que a filosofia enquanto atividade (4.112) seja caracterizada como ética e pedagógica.

Claro, *ensinar* só pode ser tomado aqui no mesmo sentido que *mostrar*. Dadas as restrições do *Tractatus*, este ensinar só pode ser pensado como indizível, constituindo-se como ato, num sentido então quase ostensivo; ao mesmo tempo, no que toca à ética, ele é também passível de ser expresso por meios tais como exemplos, (falados ou não), obras literárias e juízos morais.<sup>4</sup> É desta maneira que devemos compreender a expressão “ensinar filosofia” tal como ela aparece no parágrafo 6.53, como estando ligada à mostrabilidade:

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. (Grifo nosso).

Contudo, esta filosofia enquanto atividade não é possível senão após o *Tractatus*. Ao falar do “método correto”, Wittgenstein não está pensando em seu próprio método, nem no próprio *Tractatus*. O *status* de suas proposições é um problema à parte e que justifica sua existência como obra, ela também, metafísica. É precisamente este o sentido da metáfora da escada e o que torna sua auto-refutação muito menos problemática do que supõem vários de seus comentadores. O *Tractatus* deve ser compreendido como uma obra meramente transitória visando estabelecer o método correto da filosofia pós-*Tractatus*.<sup>5</sup>

E é deste modo que devemos compreender este “ensinar filosofia.” Por um lado, como vemos neste parágrafo 6.53, isto está relacionado à análise lógica da linguagem, à crítica da linguagem, que mostra o contra-senso das “proposições filosóficas”, ao revelar nossas ilusões e nossas pretensões metafísicas.<sup>6</sup> Por outro lado, isto também está relacionado àquilo que se mostra através da visão correta do mundo desde o ponto de vista da ética – e é por isso que o parágrafo 6.53 deve ser lido juntamente com o 6.54. Como ficará mais claro no tópico seguinte, a visão correta do mundo de que se fala aí não é uma visão apenas *logicamente* correta, mas é uma visão também *moralmente* correta. Nesse sentido, a filosofia como atividade deve poder ser caracterizada igualmente como *lógica* e *ética*. Senão, como a simples análise lógica da linguagem poderia dar conta da visão correta do mundo em seu sentido mais global?

Assim, as estratégias pedagógicas de que tratarei a seguir visam a realização da filosofia enquanto atividade em prol desta visão correta do mundo. Contudo, dado que a perspectiva adotada aqui é *ética* e não *lógica*, restringir-me-ei justamente à parte ética da atividade filosófica.

## 2. ESTOICISMO

Note, antes de mais nada, que se há aí qualquer coisa a ensinar isso significa que o *Tractatus* não deve ser tomado unicamente sob seu aspecto negativo, como uma obra demolidora que não deixa para trás senão um terreno limpo. Pelo contrário, a limpeza operada sobre a linguagem e suas severas condições de legitimidade não deveriam servir senão à edificação silenciosa de um outro *sentido*: o mais profundo e imprescindível sentido da vida. Mas é claro que este aspecto positivo da obra não pretende (e não deve) fazer nenhum tipo de apelo a uma *verdade proposicional*. Esta qualificação me parece necessária tendo em vista o que se lê ao final do Prefácio: “Por outro lado, a *verdade* dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva.” Ora, esta verdade de que fala Wittgenstein não pode ser pensada em termos proposicionais: para começar porque, sob análise, suas proposições revelam-se como contra-sensos, destituídas da característica bipolaridade necessária ao sentido; elas não são, portanto, nem verdadeiras nem falsas. A “verdade dos pensamentos comunicados” deve antes estar relacionada à compreensão global da obra e de seus objetivos, mas também a esta compreensão dita *mística* que não sabe (e não deve) expressar-se na linguagem; ela seria, assim, sobretudo uma “verdade vivida,” uma “verdade vista”: o alcance da visão correta do mundo.

Trata-se, não obstante, ainda assim, de uma *verdade*. Algo de “intocável e definitivo” nos é mostrado com o *Tractatus*.

Portanto, no que toca à ética, esta verdade engendra uma caracterização positiva de seus elementos: saber, por exemplo, qual é a correção moral envolvida na visão *correta* do mundo, qual é a atitude correta em detrimento de outra, qual a maneira correta de se viver – e também a de se morrer – e assim por diante. É esta caracterização positiva da visão correta do mundo que nos dará toda a ética de Wittgenstein e a sugestão que eu gostaria de fazer neste sentido é a de que nós só podemos realmente compreendê-la se a compreendermos como uma ética estóica. Da mesma maneira, é somente ao considerarmos-la assim que somos capazes de compreender os objetivos do próprio *Tractatus* e ao mesmo tempo a sua transitoriedade e o seu descarte final.

No entanto, isso não significa necessariamente proceder a um rastreamento de suas possíveis influências estóicas ao percorrermos autores ou leituras que Wittgenstein teria feito à parte Schopenhauer, Kierkegaard e Kraus, por exemplo. Ainda que uma tal investigação pudesse nos

ajudar, ela não é decisiva para o que se pretende – ou seja, caracterizar a ética de Wittgenstein *como uma ética estoica*. Além disso, não contamos realmente com informações definitivas a respeito deste tipo de influência exceto por relatos esparsos de impressões deixadas em Wittgenstein por certos textos ou peças de teatro de teor estoico.<sup>7</sup> Neste sentido, as fontes mais prováveis de uma tal influência poderiam ser as obras literárias de Tolstói, Dostoiévski e Tagore, por exemplo.<sup>8</sup> Contudo, neste caso, não contamos senão com a apreciação estética de Wittgenstein sobre estes autores, algo que não pode, *tout court*, validar uma “tese.” Mais uma vez, a questão da “origem” de seu estoicismo é menor em relação àquilo que proponho aqui compreender.

Sem pretender ser aqui exaustiva, já que para tal é necessária uma investigação que dê conta tanto da concepção de contra-senso quanto da concepção de ética passando pela lógica e pela estrutura do próprio *Tractatus*<sup>9</sup>, eu gostaria de elencar a seguir alguns dos pontos mais salientes para a caracterização da ética de Wittgenstein como estoica, fazendo uso do *Tractatus*, obviamente, mas também de outras obras do mesmo período ou que lhe sejam ainda próximas em essência, como o *Diário Filosófico*, os *Diários Secretos*, a *Conferência sobre Ética* e a coletânea citada no início deste artigo, *Wittgenstein e o Círculo de Viena*. Ao final deste cenário espero deixar claro que o próprio estoicismo já nos disponibiliza certas estratégias para a atividade pedagógica.

Na *Conferência sobre Ética* Wittgenstein nos fornece uma descrição do que pode ser a ética ao desdobrar a definição dada por Moore no *Principia Ethica*: “Ética é a investigação geral do que é bom”; cada um destes desdobramentos aparece, por sua vez, de maneira mais ou menos clara, em todas as outras obras citadas acima. Aqui ele diz:

Agora, ao invés de dizer que a “Ética é a investigação do que é bom” eu poderia ter dito que a ética é a investigação daquilo que tem valor, ou daquilo que realmente importa, ou eu poderia ter dito que a ética é a investigação sobre o sentido da vida, ou sobre o que faz a vida valer à pena de ser vivida, ou sobre a maneira correta de se viver.<sup>10</sup>

Mas agora as perguntas que possivelmente nos vêm à mente são: O que é exatamente que dá valor à vida? O que faz a vida valer à pena de ser vivida? Qual é a maneira correta de se viver? Qual é o “critério,” ou o “conteúdo,” da maneira correta de se viver, e o que a faz correta em relação ao seu oposto? Ou seja: Qual é o critério de correção e de sentido que está presente numa investigação sobre o que é a ética?

Para começar a responder a estas perguntas eu gostaria de citar duas passagens esclarecedoras que encontramos no *Diário Filosófico*. No dia 6.7.16 Wittgenstein diz:

E neste ponto Dostoiévski tem perfeitamente razão, quando diz que aquele que é feliz cumpre o fim da existência. Ou poderíamos ainda dizer que cumpre o fim da existência aquele que não tem necessidade de outro fim além da própria vida. Quer dizer, aquele que

está satisfeito.<sup>11</sup>

Note, em primeiro lugar, que é esta satisfação (ou este *contentamento*, outra possível tradução para *befriedigt*) o que dá valor e sentido a esta vida que se vive por ela mesma e não por alguma outra coisa trazida “de fora” da vida. Mas note ainda que esta vida vivida por ela mesma é a *vida feliz*. Isso significa que o valor e o sentido da vida são vividos numa vida que é feliz. Claro, esta felicidade, por sua vez, não significa nada mais que a satisfação de sua própria vivência – com o que fechamos o círculo. E já que as coisas são assim, esta vida feliz e satisfeita não pode ter nenhum aspecto *problemático*. A sequência do trecho acima citado aparece igualmente no *Tractatus* no parágrafo 6.521: “Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema.” Como argumentarei a seguir, o *problemático* pode assumir diversos aspectos, mas está aqui relacionado especificamente com uma vida *vivida* na eternidade (lembre-se de que eternidade para Wittgenstein significa atemporalidade): “Mas podemos viver de forma tal que a vida deixe de ser problemática? Que *vivamos* na eternidade e não no tempo?” Neste sentido, a vida feliz está ligada a uma certa atitude para com a vida e para com o mundo, uma atitude *não-problemática*: ela exige uma certa compreensão do mundo como independente daquela satisfação; ela exige, portanto, uma resignação que em termos estoicos pode ser dita uma resignação quanto “àquilo que não depende de nós.” Esta maneira de se pensar a vida feliz é coerente com o mundo composto de fatos e de acaso que é o mundo do *Tractatus*.

Agora, que a vida feliz esteja ligada a uma certa atitude poderia nos levar a pensar que ela é meramente opcional e que poderíamos muito bem ter uma outra atitude (moral) para com o mundo sem que isso fosse de modo algum condenável; afinal, qual é realmente o problema em se escolher uma vida infeliz? Este poderia ser o sentido da seguinte observação de Wittgenstein: “Eu sou feliz ou infeliz, e isso é tudo” (8.7.16). Mas as coisas não parecem ser bem assim. O segundo trecho do *Diário Filosófico* que eu gostaria de citar aqui vem acrescentar à vida feliz uma *correção moral*: escolher uma vida infeliz é moralmente injustificável. Cito:

Volto sempre de novo ao fato de que, simplesmente, a vida feliz é boa, e a vida infeliz é má. E se eu me pergunto *agora*: mas precisamente *por que* devo eu viver feliz, então isso me parece por si só uma questão tautológica: parece que a vida feliz se justifica por ela mesma, que ela é a única vida correta (30.7.16).

Neste sentido a felicidade é identificada com a correção moral nos mesmos termos em que a tranquilidade da alma é identificada com a virtude na ética estoica. Se ser infeliz é uma escolha, ela é uma escolha moralmente incorreta. Eu *devo* querer ser feliz; do ponto de vista da moralidade, esta é a única escolha possível, a única atitude ou visão de mundo correta. Por outro lado, já que esta é uma relação intercambiável, a *correção* aí engendrada – e todas as suas facetas – é a felicidade

ela mesma.<sup>12</sup>

Assim, esta vida feliz, esta vida que vale à pena ser vivida, não é vazia de conteúdo. Com os tópicos enumerados abaixo pretendo mostrar os pontos de contato que nos permitem caracterizar a ética de Wittgenstein como uma ética estoica, listando sobretudo os elementos que a constituem como uma *vida não-problemática*.<sup>13</sup> É verdade que Wittgenstein nega ser possível fornecer um critério objetivo que faça a distinção entre uma “vida harmoniosa” – que ele identifica com a vida feliz nas observações do dia 30.7.16 do *Diário* – e uma vida infeliz: “É claro novamente que aqui não pode haver uma tal marca que se deixe *descrever*.” E ele acrescenta: “Esta marca não pode ser física, mas apenas metafísica, transcendente” (30.7.16). Isso deve, portanto, ser tomado no mesmo sentido daquela “verdade vivida” de que eu falava anteriormente. Assim, é claro que mesmo que estes elementos sejam encontrados no próprio Wittgenstein, a ressalva é a de que são metafísicos e de que não podem ser descritos objetivamente para fins de verdade ou ciência ou teoria ou coisa do gênero. O que se lê abaixo, portanto, é tudo aquilo que se mostra ou que deve ser mostrado:<sup>14</sup>

1. A compreensão de que o mundo é composto de fatos contingentes e de que a vontade é independente do mundo e de que, assim, devemos renunciar ao desejo de “influenciar sobre os acontecimentos” (11.6.16, 6.373); que a vontade, sendo independente do mundo, é a única que pode ser boa ou má, já que bem e mal não podem ser encontrados num mundo totalmente contingente onde os fatos são “neutros” em relação ao valor ético (6.41). 2. Que a morte não é um acontecimento da vida e que ela não altera nada no mundo, este apenas deixa de existir (5.7.16, 8.7.16, 6.431, 6.4311); a partir daí devemos compreender que a morte não é problemática e que não temos razão alguma para temê-la. 3. Mas a partir daí somos levados a compreender também que a vida deve ser vivida no tempo presente; e isso significa, na verdade, uma vida vivida na eternidade, – ou desde o ponto de vista da eternidade – aqui sinônimo de atemporalidade e não de eternidade infinita (6.7.16, 14.7.16, 6.4311); viver no presente significa nada temer ou esperar, o medo e a esperança constituindo-se assim em elementos de uma vida infeliz, sobretudo se este medo é o medo da morte. 4. A crença em Deus como realização do sentido da vida e como conformidade da própria vontade à vontade de Deus, o qual Wittgenstein parece identificar ao mesmo tempo ao destino e ao mundo como totalidade quando se trata do homem enquanto microcosmo (11.6.16, 8.7.16, 12.10.16, 6.45); além disso, estar de acordo ou conformar-se com o mundo como ele é significa desde já ser feliz. 5. Que a vontade é portadora do bem e do mal e que as ações são boas ou más de acordo com uma boa ou má vontade, também porque “é impossível querer sem agir” (11.6.16, 21.7.16, 4.11.16, 6.43); isso também significa que não há recompensas ou punições “físicas,” “empíricas”, mas que elas estão na ação ela mesma (30.7.16, 6.422). 6. Finalmente, – e de novo, sem que isso seja um quadro exaustivo das possíveis características estoicas da ética de Wittgenstein – a intuição do mundo *sub specie aeterni*, a experiência de que há um mundo, uma experiência que está ligada ao mesmo tempo à estética, à ética e à atitude religiosa (7.10.16, 20.10.16, 6.45). Claro que esta experiência nada



tem a ver com uma “experiência empírica”; trata-se na verdade da experiência ética por excelência da qual Wittgenstein fala na *Conferência sobre ética*.

Agora, dado que a vida feliz é boa e que a vida infeliz é má, e dado que a vida feliz é a única vida correta, me parece acertado dizer que cada um destes componentes da vida feliz não é apenas recomendado, mas é *moralmente obrigatório*: “O homem não pode tornar-se feliz sem mais nem menos (14.7.16).”<sup>15</sup> Claro, poderíamos sempre perguntar, como o faz Wittgenstein no parágrafo 6.422: “e daí, se eu não o fizer?” Já que nada disso constitui-se teorica ou normativamente, “uma lei ética da forma ‘você deve’” não tem implicações quanto às suas consequências empíricas, e neste caso pareceria completamente livre de qualquer tipo de coerção. Então, como pensar que esta maneira de viver seja moralmente obrigatória? Que tipo de coerção pode estar aí presente? Na verdade, a resposta à pergunta “e daí, se eu não o fizer” só pode ser algo do tipo: bem, se você não o fizer, se você não seguir as recomendações para uma vida correta, você será infeliz.”<sup>16</sup> E dado que perguntar a razão pela qual devo ser feliz é tautológico, tal resposta pareceria levar evidentemente à justificação de seu caráter obrigatório, ou seja, tal resposta contaria com o elemento coercitivo nela mesma. Claro, o argumento parece redundante e enfrenta os mesmos problemas que encontramos na ética estoica quando se trata da identificação entre virtude e felicidade: agir virtuosamente é já agir felizmente; viver de acordo com os preceitos da lista acima é já viver no contentamento; é o próprio engajamento pela sua realização que já é feliz.

Note que esta coerção deve finalmente partir de cada um, desde a sua própria compreensão de que as coisas devem realmente ser assim. O apelo moral, a obrigatoriedade da felicidade, não é um apelo argumentativo, mas é um apelo ao convencimento. Trata-se, para cada um, de convencer-se de que a maneira correta de se viver é a maneira feliz. Já no *Diário Filosófico* vemos que em muitos casos Wittgenstein faz uso de imperativos e exortações, mas isto é ainda mais evidente no *Diário Secreto*:

Faça o teu melhor! Tu não podes fazer mais: e sê sereno. Diz-te que os outros se bastam a si mesmos. Porque os outros não te ajudarão, ou então por um tempo muito curto apenas. (Tu lhes serás então insuportável). Ajuda-te a ti mesmo e ajuda aos outros com toda tua força. E sê com isso tranqüilo. Mas quanta força é necessária para si mesmo e quanta para os outros? É *difícil* viver bem!! Mas a vida boa é bela. Que tua vontade, não a minha, seja feita!<sup>17</sup>

Estamos diante de um exercício de auto-persuasão. Não há aí argumentos, nem justificações, mas antes um apelo à consciência, um apelo a uma atitude; através destas exortações Wittgenstein quer convencer-se de sua “verdade”; e mais do que nunca é uma “verdade vivida,” uma “verdade” que se vê: “a vida boa é bela”, uma apreciação semelhante àquela de 30.7.16 do *Diário Filosófico*. Dizer mais do que isso é supérfluo, porque isso se mostra.

E é com isso então que podemos vislumbrar as estratégias disponíveis para a atividade pedagógica a partir desta caracterização estoíca: convencimento, auto-persuasão, exortações, imperativos, recomendações, exemplos e conselhos.

Considere, por exemplo, este trecho das *Meditações* de Marco Aurélio:

Rebaixa-te, minha alma, rebaixa-te! Não terás mais ocasião de honrar a ti mesma, que breve é a vida de cada um, a tua está prestes a terminar e tu, em vez de respeitares a ti mesma, colocas nas almas dos outros a tua felicidade. (...) Em todos os teus atos, ditos e pensamentos, procede como se houvesse de deixar a vida dentro de pouco.<sup>18</sup>

É característico das obras estoícas, sobretudo em seu período romano, que elas sejam endereçadas a alguém, seja a um discípulo ou a si mesmo. Enquanto uma “filosofia da felicidade” ou do “como viver”, a moralidade se faz presente como um ideal pessoal, individual, onde ser feliz é ser o mais possível sem falhas.<sup>19</sup> Mas nem por isso o crescimento moral pessoal deve ser restrito a si mesmo ou constituir-se egoisticamente; pelo contrário, é parte deste crescimento a responsabilidade de mostrar aos outros o caminho para a virtude, e por ali mesmo, para a felicidade; aliás, esta responsabilidade é parte da própria virtude.<sup>20</sup> Esta é a preocupação comum de Sêneca, Marco Aurélio e Epiteto, por exemplo; e é por isso que seus escritos tomam frequentemente a forma de imperativos: “lembre-se”, “diga-se”, “siga”, “pense.” O objetivo é o aperfeiçoamento do caráter tanto do outro quanto o seu próprio, e isto só pode ser feito se o que se tenta mostrar for dado a partir de si mesmo, da própria experiência e do próprio exemplo. O ideal de moralidade estoíca não apenas é um ideal pessoal, como é ensinado através de sua própria individualidade. Afinal, é também assim que os imperativos das obras estoícas adquirem a sua autoridade.

Ora, Wittgenstein se coloca nos mesmos termos em relação à ética. Mesmo que para ele a ética seja tudo o que vimos acima, e que ela seja essencialmente uma ética estoíca, composta dos respectivos elementos positivos elencados, isto jamais será possível de se dizer para além de sua *expressão individual*. Ainda dentro do espírito do *Tractatus*, podemos compreender isso com a continuação do trecho de *Wittgenstein e o Círculo de Viena* citado no início deste artigo. Por uma questão de clareza, cito aqui o trecho integralmente:

Se alguém me disser qualquer coisa que seja que apareça como *teoria*, então eu responderei: Não, não! Isso não me interessa. Mesmo que a teoria fosse verdadeira, ela não me interessaria – ela jamais seria *aquilo* que eu procuro.

A ética não se pode ensinar. Se eu pudesse explicar a alguém a essência da ética somente através de uma teoria, então a ética não teria valor algum. Ao final da minha conferência sobre ética eu falei em primeira pessoa: creio que isto é algo extremamente essencial. Aqui, nada mais se deixa constatar; eu só posso distinguir-me enquanto individualidade e falar em primeira pessoa. *Para mim* a teoria não tem valor algum. Uma teoria não me dá nada.<sup>21</sup>



Trata-se, pois, de falar em primeira pessoa, de se dar em exemplo. É por isso que a indizibilidade da ética não proíbe a sua expressão “despretensiosa” em relação a toda a filosofia, ou a sua expressão pessoal. Não se trata, para a moralidade, de um silêncio absoluto. O silêncio do *Tractatus* visa a filosofia, mas não os indivíduos como tais; pelo contrário, como argumentarei ao final, um tal silêncio absoluto seria em certos casos imoral.<sup>22</sup> Wittgenstein nos dá mais um exemplo desta expressão individual ao falar da religião – ou da atitude religiosa – dizendo ainda que “não interessa absolutamente se as palavras [da religião] são verdadeiras ou falsas ou contra-sensos,” mas que o que importa é a atitude ou a tendência “por trás” da fala religiosa, ou o que ela *mostra*: “E aqui o essencial é que isto não é uma descrição sociológica, senão que eu falo *por mim mesmo*.”<sup>23</sup> Assim, é o indivíduo que deve *se colocar à frente* e, à maneira dos trechos citados anteriormente, questionar uma certa atitude ou outra, apelar à consciência, exprimir-se por imperativos. Note que o verbo alemão *hervortreten*, traduzido acima como *distinguir-se* significa igualmente *adiantar-se* ou *pôr-se em evidência*, e que *Persönlichkeit* ou *individualidade* carrega também o sentido de *personalidade*, ou de um *caráter particular*.

O que eu gostaria de argumentar aqui é que esta é uma maneira de se *mostrar* ou *ensinar* a ética que expõe o indivíduo mesmo como critério – assim como o sábio é o critério para o estoicismo. E é claro que é através deste indivíduo que se verá a maneira correta de se viver e que, neste caso, não é unicamente a sua fala em primeira pessoa que servirá de exemplo, mas a sua vida como um todo; é a sua vida que se coloca em evidência e que é coerente com as suas exortações e conselhos. Novamente, é esta individualidade que dá às estratégias pedagógicas a sua autoridade.

Mas, certamente, não apenas porque ela é uma autoridade, mas porque ela é transparente em relação à felicidade que a correção moral engendra. Falar em primeira pessoa não é suficiente se esta fala não mostrar o valor intrínseco da maneira correta de se viver – e, como vimos acima, as exortações de Wittgenstein a si mesmo tanto quanto as exortações dos estóicos o fazem. Dito de outro modo: nenhuma estratégia será suficientemente persuasiva se aquele que fala não exibir sua própria tranqüilidade. A autoridade da individualidade não está portanto ligada ao *dever tout court*, como não o estão os imperativos por ela proferidos. As exortações capazes de ensinar devem poder levar, quando de sua realização, à recompensa que lhes é devida: “O essencial aqui é: o outro é movido a fazer alguma coisa. Um dever só tem, portanto, sentido quando há alguma coisa por trás do dever que lhe dê ênfase – uma força que puna ou recompense. Um dever em si mesmo é um contra-senso [*unsinnig*].”<sup>24</sup> Mas, é claro, não se trata aí da *consequência* da ação: “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.)” (6.422). Em termos estóicos: a virtude é sua própria recompensa, é ela que torna a alma tranqüila.

Assim, o motivo persuasivo encontra-se muitas vezes em exemplos “não falados”, ou no simples fato de colocar em evidência a sua própria maneira de viver ou sua reação às circunstâncias;

neste sentido é o indivíduo ele mesmo que serve de imperativo. Mas para o caso da atividade pedagógica estes exemplos pessoais de vida podem ser mostrados através de estratégias tão simples como narrativas; aqui, o imperativo é o seguinte: “siga este exemplo.” E esta é mais uma vez uma característica das obras estoicas, nas quais abundam histórias sobre seres humanos exemplares e suas ações virtuosas. Eis o que lemos em *Da Tranqüilidade da Alma*, por exemplo:

Quando lhe foi anunciado o naufrágio no qual tudo o que possuía foi tragado pelo mar, nosso Zenão disse: “A fortuna quer que eu filosofe mais desembaraçadamente.” Um tirano ameaçava o filósofo Teodoro de mandar matá-lo e mesmo de privá-lo da sepultura: “Tu podes,” disse-lhe este, “dar-te este prazer: existem aí 2,7 decilitros de sangue, sobre os quais tens todos os direitos; quanto à sepultura, és estranhamente ingênuo, se crês que me aflijo por apodrecer sobre ou debaixo da terra.”<sup>25</sup>

Por outro lado, os exemplos também podem ser dados devido ao seu aspecto negativo, do qual devemos então querer nos dissociar; o tom de acusação e desprezo empregado por Sêneca, por exemplo, mostra que uma má postura diante da vida ou que a incompreensão daquilo que realmente importa engendra necessariamente a infelicidade:

Para todos os doentes o caso é o mesmo: tanto tratando-se daqueles que se atormentam por uma inconstância de humor, seus desgostos, sua perpétua versatilidade e sempre amam somente aquilo que abandonaram, como aqueles que só sabem suspirar e bocejar. (...) Há, enfim, inúmeras variedades do mal, mas todas conduzem ao mesmo resultado: o descontentamento de si mesmo.<sup>26</sup>

O objetivo dos exemplos assim como o objetivo das exortações e imperativos é levar a uma atitude correta perante o mundo e a vida, mostrando que essa correção moral é a única condizente com a almejada tranqüilidade da alma. Note mais uma vez que isso *se vê*, e que a estratégia pedagógica não nos convence a pensar por argumentos, mas nos convence a *ver* que as coisas são assim; em seguida, com o quadro todo diante de nossos olhos, devemos nos persuadir a manter esta atitude com toda a constância e força possível. E, para tal fim, entre todos os imperativos usados este é talvez o mais apropriado: “Persuade-te, pois, de que toda situação está sujeita a mudanças e de que tudo o que cai sobre os outros pode igualmente cair sobre ti.”<sup>27</sup>

Concluindo, as primeiras estratégias pedagógicas passíveis de serem exploradas num contexto pós-*Tractatus*, no contexto de uma filosofia como atividade, passam pelas estratégias empregadas pela própria ética estoica – e lembre-se de que a ética de Wittgenstein é aqui considerada igualmente *como uma ética estoica*: persuasão, convencimento, imperativos, narrativas, exemplos; o importante aqui é que tais estratégias nos permitem respeitar os critérios do próprio *Tractatus* ao serem *mostradas*, mas não *ditas*, ao não pretenderem a legitimidade da linguagem tal como concebida por Wittgenstein.<sup>28</sup>

No tópico seguinte eu gostaria de ampliar o âmbito de alcance destas mesmas estratégias ao

incluir a literatura.

### 3. LITERATURA

A maior parte dos estudos sobre Wittgenstein e a literatura trata de algo bastante diferente do que pretendo fazer aqui. O livro *The Literary Wittgenstein* é um bom exemplo disso: trata-se aí de considerar as obras mesmas de Wittgenstein como literatura ou, pelo menos, como contendo elementos literários importantes que podem por sua vez nos levar a uma compreensão mais profunda de sua filosofia, através de seu estilo, por exemplo; ou que podem nos ajudar a chegar a uma melhor compreensão teórica da própria literatura.<sup>29</sup> Uma constante nos artigos desse livro é a tentativa de “aplicar” a filosofia de Wittgenstein à literatura, visando compreender a linguagem literária ou tentando torná-la “legítima” – já que, de acordo com o *Tractatus* pelo menos, ela faz parte do domínio do contra-senso e do indizível.

O foco de tais artigos é principalmente o chamado “segundo Wittgenstein”, mas o próprio *Tractatus* e obras como *Cultura e Valor* também aparecem.<sup>30</sup> Uma observação deste último parece paralisar vários de seus autores: argumentações mais ou menos complexas e originais tentam dar conta de seu teor e sentido ao explicar a filosofia como literatura e vice-versa. Contudo, não lhes ocorre o mais simples: que literatura e filosofia não são intercambiáveis no sentido em que pretendem e que teorizar sobre literatura é um erro grave, e que tentar “aplicar” a filosofia de Wittgenstein para tal função é não compreendê-lo em absoluto.<sup>31</sup> Alguns autores fornecem eles mesmos estes dados enquanto evidência, mas apenas para provar a visão contrária.

A observação de *Cultura e Valor* em questão é a seguinte:

Creio ter resumido minha posição para com a filosofia ao dizer que: na verdade, deveríamos tão só *poetizar* a filosofia. Ao que me parece, isso deve evidenciar até que ponto meu pensamento pertence ao presente, ao futuro ou ao passado. Pois com isso eu também me reconheci como alguém que não pode tudo aquilo que desejaria poder.<sup>32</sup>

Este trecho aparece nos textos de, por exemplo, Marjorie Perloff, David Schalkwyk, Timothy Gould e Bernard Harrison, e cada um destes autores tenta dar sentido à expressão “poetizar a filosofia” tendo como guia a seguinte pergunta: como Wittgenstein ele mesmo realizou esta tarefa? Ou ainda: Como esta nova forma de “apresentar” a filosofia foi realizada por Wittgenstein em suas obras?<sup>33</sup> Suas respostas passam em geral pela “qualidade literária” das *Investigações* ou do *Tractatus*, dados, entre outras coisas, a sua forma aforística ou o amplo uso de exemplos, mas elas podem chegar até o ponto em que o estilo de Wittgenstein seja justificado como “literário” por conter “pequenas narrativas” ou por “contar uma história.”<sup>34</sup>

Mas se o estilo de Wittgenstein é realmente um estilo “literário,” o que fazer da observação final do trecho citado acima? Os únicos autores realmente preocupados em responder a esta pergunta são Marjorie Perloff e David Schalkwyk. Perloff questiona: “And why should as rigorous a thinker as Wittgenstein declare that he himself is not quite up to the task of formulating this new role for philosophy?” Contudo, sua resposta e consequente investigação não deixam de enveredar pelos mesmos caminhos escolhidos pelos outros autores:

To understand what he meant by the proposition that “One should only do philosophy as a form of *poetry*,” we must, accordingly, look elsewhere – not at what Wittgenstein *said* about the poetic but at the example his own writing provides.<sup>35</sup>

Mas, e por que não considerar exatamente o contrário? Quer dizer, muito simplesmente: que Wittgenstein não é um poeta ou um escritor e que assim não está apto a realizar esta tarefa. Schalkwyk considera esta alternativa – para descartá-la em seguida – ao citar um outro trecho de *Cultura e Valor* onde Wittgenstein afirma:

Assim como eu não posso escrever versos também só posso escrever prosa *até um certo ponto* e não além disso. Minha prosa vai até um limite bem determinado e eu tampouco posso ultrapassá-*lo* quanto posso escrever um poema. Meu aparelho foi feito *assim*; e eu só tenho este aparelho à minha disposição. É como se alguém dissesse: neste jogo eu só posso alcançar *este* grau de perfeição e não *aquele*.<sup>36</sup>

Claro que esta resposta só pode ser considerada se a primeira observação for compreendida corretamente: “deveríamos tão só *poetizar* a filosofia” não significa escrever filosofia como poesia ou em forma de poesia, ou ainda em forma de narrativa, mas significa que tudo aquilo que é importante para a filosofia pode ser encontrado na poesia *enquanto poesia*. Significa, na verdade, não mais *filosofar*, mas *apenas poetizar*; é este o sentido estrito da expressão em alemão: “Philosophie dürfte man nur *dichten*.” Para isso, devemos levar em conta a distinção entre dizer e mostrar e compreender as restrições impostas à filosofia a partir do *Tractatus* – mas mesmo em termos das *Investigações* esta interpretação é ainda válida.<sup>37</sup> A poesia – ou a literatura de modo geral – mostra aquilo que a filosofia gostaria de dizer e que acaba resultando em contra-senso e que é, por esta razão, coibido ao silêncio. Este é o sentido do comentário que Wittgenstein faz a propósito da poesia de Uhland:

A poesia de Uhland é grandiosa e verdadeiramente bela. E é assim: enquanto não se tenta expressar o inexpressável, então nada estará perdido. Contudo, o inexpressável está – inexpressavelmente – contido nisto que é expresso.<sup>38</sup>

Se é assim, a tentativa mesma de se enquadrar a filosofia de Wittgenstein à literatura ou de

considerá-la como uma “filosofia literária” é repleta de confusão. Que Wittgenstein tenha um estilo próprio não significa por si só que isto seja “literário.” Senão, qual é a concepção de literatura envolvida aqui? O que pode ser efetivamente considerado como *literatura*? Os autores de *The Literary Wittgenstein* falam frequentemente de ficção, de narrativa, e de poesia mais explicitamente; mas as obras de Wittgenstein não podem realmente ser comparadas a tais desdobramentos da literatura, mesmo que seu estilo *filosófico* não seja tradicional e que ele recorra a artifícios alternativos como aforismos, exemplos e diálogos. Tanto em relação ao *Tractatus* quanto às *Investigações*, a intenção de Wittgenstein não me parece ser a de escrever uma obra de ficção ou uma narrativa, ainda que seu estilo envolva certas *descrições*; muito menos, então, poesia. O que eu gostaria de argumentar aqui é que nossa atenção deve neste ponto voltar-se para a *intenção* subjacente a cada domínio.

Ora, ciência, filosofia e literatura não partilham de uma mesma intenção, mesmo que, à primeira vista, façam uso de um mesmo “material linguístico.”<sup>39</sup> Segundo as condições de sentido do *Tractatus*, a única linguagem que conta como tal é a linguagem da ciência, a qual fornece uma descrição do mundo e dos fatos que pode subsequentemente concordar ou não com a realidade, ou ser verificada como verdadeira ou falsa. Mas mesmo a “falsa ciência” ou a ciência que ao final revelou-se “falsa” não teve outra pretensão senão a de ser *ciência*, a de ser uma descrição verdadeira do mundo – e não uma ficção.<sup>40</sup> A crítica que Wittgenstein faz à filosofia está justamente ligada à sua pretensão de ser algo que ela não é ou de pretender dizer algo fora do seu domínio. Esta ideia está estreitamente relacionada à interpretação do contra-senso tal como mencionada acima: contra-senso é toda tentativa de dizer o que se mostra envolvendo ao mesmo tempo uma certa aparência de sentido. Mas isto ocorre apenas porque a filosofia não compreende o seu próprio limite: ela também pretende com isso estabelecer-se como ciência.<sup>41</sup> Da mesma maneira, uma literatura que pretenda ser filosofia ou vice-versa, não compreende os seus próprios limites. Seja qual for a intenção da literatura, ela seguramente não é (ou não deveria ser) a de descrever fatos verdadeiros, ou a de fornecer uma descrição verdadeira do mundo, ou a de argumentar por uma certa teoria, ou a de se constituir em teoria ela mesma; ainda que sua intenção seja a de moralizar, ou de se mostrar a favor de uma certa tendência ou mesmo de uma certa teoria, ela não é ela mesma uma ética, nem uma ciência, nem uma filosofia. Note que o fato de que uma descrição literária seja coincidente com a realidade – verdadeira – não é o suficiente para que a descrição seja tomada intencionalmente assim.<sup>42</sup>

Portanto, a intenção da literatura não deve ser a de ser filosofia, mesmo que mostre – mas por seus próprios meios – coisas que são importantes para a filosofia. E vice-versa. Ou seja: a intenção da filosofia não deve ser a de ser literatura – e nem a de teorizar sobre a literatura. Que “deveríamos apenas *poetizar* a filosofia” significa que aquilo que é essencial para a filosofia deve ser buscado na poesia ela mesma, – na literatura – naquilo que *se mostra*.

E isto também já nos diz muito sobre as tentativas de se fundamentar ou de se explicar filosoficamente a literatura. Novamente, em se tratando do *Tractatus*, isto significa tentar dizer o que

por si só se mostra. É supérfluo. E incorreto. Várias passagens da obra de Wittgenstein corroboram essa ideia, passagens as quais a própria Marjorie Perloff cita em seu artigo: Wittgenstein refuta toda e qualquer teoria estética nos mesmos termos em que refuta toda e qualquer teoria ética. Ética e estética não podem ser ciências e são novamente as intenções de cada domínio que são aí embaralhadas – lembre-se de que ética e estética são transcendentais (6.421). Tudo o que há são vivências éticas e estéticas, e é por isso que uma apreciação estética a propósito de uma obra literária, por exemplo, não contradiz de forma alguma a recusa teórica, tal como parece pensar Perloff: “At the same time, the Wittgenstein who refused to theorize about art was quite ready, in his letters, journals, and conversations, to pronounce on a given work with great conviction.”<sup>43</sup> Claro, não é *isso* o que se recusa, já que tais expressões não têm pretensão de verdade ou pretensão teórica.<sup>44</sup> Novamente, como dito acima, se há algo de filosófico – ou de ético, por exemplo – na literatura, isso se mostra e é isso o que basta. Tentar explicar e explicitar teoricamente o que é este “algo de filosófico” é um contra-senso; parafraseando a citação de *Wittgenstein e o Círculo de Viena* poderíamos dizer: “uma teoria literária não me dá nada”; “isso não me interessa.”

Agora, é no sentido deste *mostrar* que a literatura pode ser pensada como uma estratégia pedagógica; e esta é a diferença entre meu texto e os textos dos autores que pretendem compreender e interpretar a literatura através das obras de Wittgenstein – ou compreender Wittgenstein através de sua suposta escritura literária. Aqui, novamente, a estratégia pedagógica não é pensada senão como pós-*Tractatus*, como parte da atividade filosófica ou da tarefa atribuída de agora em diante à filosofia.<sup>45</sup> E é por isso mesmo que para os fins propostos a literatura deve ser tomada *como literatura*; tudo o que com ela se pode aprender se aprende diretamente, e não através de uma explicação – sobre o modo como a sua forma envelope o seu conteúdo, sobre o modo como este conteúdo nos é endereçado e assim por diante.<sup>46</sup> E note que, de acordo com Wittgenstein ele mesmo, podemos efetivamente aprender alguma coisa com a literatura: “As pessoas hoje acreditam que os cientistas estão aí para as ensinar, os poetas e os músicos etc., para as alegrar. *Que estes tenham algo a lhes ensinar*, não lhes passa pela cabeça.”<sup>47</sup>

John Gibson chama este aprender de “ler para a vida.” Seu artigo, o qual também aparece em *The Literary Wittgenstein*, parece mostrar uma maior coerência e fidelidade em relação aos objetivos da obra de Wittgenstein – embora esteja principalmente focado sobre as *Investigações Filosóficas*. Ainda assim, muitos de seus pontos concordam igualmente com os propósitos do *Tractatus* tais como pensados aqui. Sua preocupação é justamente entender como a literatura pode nos ajudar a compreender o mundo e a vida, e a ideia é a de que a literatura, ou o “*fato* da literatura,” como ele diz, seja *fundamental* e não *representacional*; e é por isso que o autor diz não se satisfazer com uma leitura “indireta” das obras de ficção, segundo a qual o engajamento imaginativo serve apenas a uma investigação “externa” à própria literatura, ou seja, à compreensão da realidade – ou da vida em geral – tal como *representada* pela literatura:



Literature shows us reality, but at a level we might call *foundational* rather than *representational*, placing before us those narratives that hold in place and in so doing structure our understanding of large regions of cultural reality.<sup>48</sup>

Curiosamente, esta distinção me parece ser ainda mais válida em termos do *Tractatus* do que das *Investigações*. Compreender a literatura como *fundamental* é compreendê-la como *o que* nos constitui enquanto seres humanos – em oposição ao *como*; é compreendê-la como o fundamento de nossa maneira de ver o mundo. E neste sentido, as “proposições” da literatura certamente não podem *representar*. Além disso, com esta distinção, basta para a literatura que ela seja tomada *como literatura* e não como filosofia ou outra coisa. Na verdade, é por isso mesmo que Gibson critica o uso da literatura para fins “não-literários”:

But as soon as we have done this we have left aside literary appreciation and stepped into something more like social science: we are now investigating the world and not the literary work. These questions may be infinitely important to us, and the indirect theorist is right to emphasize ways of using literature to engage in non-literary investigations; but they ultimately say nothing about how we experience literary works, and thus they will fail to help us understand the ways in which we can read the literary work of art.<sup>49</sup>

Mas creio que aqui Gibson está apenas parcialmente certo: é verdade que não devemos tomar a literatura como *representação da realidade*, também por todos os outros motivos expostos mais acima. Mas para que se possa “ler para a vida”, como o autor pretende, compreender a *maneira pela qual* experienciamos as obras literárias ou a *maneira como* as lemos não me parece suficiente. Pelo menos, isso não é suficiente se “ler para a vida” significa aprender alguma coisa sobre ela. Neste sentido, se a literatura nos coloca realmente face a face com o mundo, ela deve nos mostrar *aquilo que* nos ajuda a compreendê-lo, ou *aquilo que* nos ajuda a compreender o que é a ética, qual o sentido da vida, o que é certo ou errado fazer e assim por diante. Ora, esta “matéria bruta” que é encontrada na literatura não pode ser dissociada da maneira como a lemos.<sup>50</sup> Se uma obra literária pode mudar a vida de alguém, mudar os seus valores, fazer compreender o que é o sofrimento, a felicidade, a moralidade, então a “matéria bruta” que encontramos na literatura é intrínseca ao próprio “*fato* da literatura.” Evidentemente, esta matéria bruta se mostra, mas não se diz.<sup>51</sup>

Agora, a minha sugestão é a de que a melhor maneira de compreendermos a importância da literatura para Wittgenstein é atentando para os fins da própria atividade pedagógica, e isso mais no sentido de Richard Rorty – e até mesmo de Cora Diamond<sup>52</sup> – do que no sentido pretendido por Gibson. Para Rorty, nenhuma “filosofia moral” pode desenvolver nossa compreensão moral da mesma forma e no mesmo nível que o pode a literatura.<sup>53</sup> E eu diria que, para Wittgenstein, *apenas* a literatura – e jamais a “filosofia moral,” algo que sequer pode existir – pode nos levar a essa compreensão: é a literatura que nos faz *reconhecer* a “matéria bruta” da qual somos feitos. Neste

sentido, a literatura não nos fornece qualquer *conhecimento ético*, mas aquela verdade intocável e definitiva da qual Wittgenstein fala no Prefácio.<sup>54</sup> Creio que este é também o sentido do parágrafo 6.521, ou seja, que a verdade alcançada não pode ser formulada proposicionalmente, mas é somente vivida de uma maneira totalmente diversa:

Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?)

Dado isso, pense em *Anna Karenina* de Tolstói, por exemplo. Sabemos que para a personagem de Ivanovitch a busca por um sentido termina irremediavelmente numa espécie de silêncio; sua incapacidade de expressão, no entanto, é justamente o que caracteriza sua compreensão plena de sentido. É este tipo de compreensão que só a literatura pode nos oferecer, porque não somos imunes àquilo que a personagem aprende ao longo da narrativa. Nós mesmos compreendemos a indizível apreensão de sentido de Ivanovitch sem que possamos dizer exatamente “em que ela consiste.”<sup>55</sup>

Eu gostaria de exemplificar esta tarefa da literatura mais amplamente a seguir fazendo uso de alguns autores sabidamente apreciados por Wittgenstein – sem que isto seja de modo algum exaustivo. Para ficar apenas no domínio da narrativa, além de Tolstói, também Dostoiévski e Tagore. Note que a “matéria bruta” ou o “conteúdo” de suas obras é de uma tonalidade que pode revelar-se evidentemente como estoíca, religiosa ou moral. O importante aqui é que este “conteúdo” ensinado não aparece em si mesmo como conteúdo: ao fim e ao cabo de sua leitura, estamos certos de haver aprendido alguma coisa, de haver apreendido ou reconhecido o que somos ou o que devemos nos tornar, sem que possamos, no entanto, formulá-lo de maneira coerente na mesma linguagem legítima que usamos para descrever os acontecimentos. Contudo, nossa compreensão mostra-se de agora em diante numa atitude consequente.

Em *Crime e Castigo*, trata-se muito de culpa, mas ao fim também de redenção; entendemos que a laceração e a tormenta da personagem Raskolnikov após o crime cometido é já o seu máximo castigo; a punição tornada pública ao final não é senão o caminho para a regeneração. Mesmo após evitar a punição de todas as formas possíveis, o castigo que é intrínseco à sua ação leva a personagem inelutavelmente à confissão. Vemos aí tudo o que está contido nesta atitude – uma culpa inexplicável dada a premeditação do crime, mas também a evidência da correção moral; uma atitude que, mesmo, ou especialmente, diante da hipocrisia e do egoísmo, é perseverante quanto à possibilidade de um aperfeiçoamento moral. Assim, quando a confissão faz-se iminente, eis para onde o leva a consciência de Raskolnikov:

Quedou-se profundamente meditativo, pensando nisto: “Como seria possível que ele acabasse finalmente por se reconciliar com todos eles, sem segunda intenção, se se

reconciliasse por uma autêntica convicção? E por que não? Com certeza que tinha de ser assim. Dar-se-ia o caso de que vinte anos de contínua servidão não domariam uma pessoa definitivamente? A água acaba por romper a pedra. Mas por quê, por que viver depois disso, para que ir para lá agora, quando eu próprio sei que tudo isto haverá de ser precisamente assim, como num livro, e não de outra maneira?” Seria talvez a centésima vez que fazia aquela pergunta desde a noite anterior; mas, no entanto, foi até lá.<sup>56</sup>

“Com certeza que tinha de ser assim”, e compreendemos o porquê; também nós então compreendemos finalmente aí o que realmente importa. Algumas linhas antes Raskolniknov havia dito: “Mas por que me amam elas tanto se eu não mereço? Oh, se eu fosse sozinho e ninguém gostasse de mim e eu também não amasse ninguém! Não aconteceria nada disso!” Mas gostaríamos de dizer-lhe que ele se engana. Ainda que ele não fosse amado e não amasse ninguém, ainda assim, “com certeza que tinha de ser assim.” É consigo mesmo que ele acertará suas contas, como Wittgenstein costumava dizer; e este é mesmo o significado literal contido no título de outra obra de Dostoiévski, *Os Irmãos Karamázovi*: “Nome forjado, composto provavelmente do substantivo *kara*, castigo, punição, e do verbo *mázat*, sujar, pintar, não acertar. Seria, simbolicamente, aquele que com o seu comportamento desacertado provoca a própria punição.”<sup>57</sup>

Enquanto as obras de Tolstoi e Dostoiévski carregam um sentimento religioso (cristão) muito forte, e são por isso mesmo também apreciadas por Wittgenstein,<sup>58</sup> de tal forma que a redenção acima mencionada chegue também através da fé, as histórias de Rabindranath Tagore carregam um significado estoíco bem mais evidente. Para não citar senão um exemplo, considere a história *O Tesouro Escondido*, uma história que talvez tenha sido demasiadamente banalizada por uma espécie de auto-ajuda atualmente difundida infinitamente por todos os meios possíveis, mas que carrega todo o sentimento de desprendimento e compreensão quanto ao verdadeiro valor da vida típicos do estoicismo – e, claro, também das religiões orientais budistas e hinduístas, origem do autor em questão. Nesta história, Mrityunjay é levado pela ganância e pelo egoísmo a descobrir uma câmara secreta repleta de riquezas, as quais sua humilde condição humana não permite, no entanto, carregar consigo. Guiado por um sannyasi – um asceta hindu – e feliz por estar finalmente livre da pobreza, Mrityunjay é deixado sozinho nas profundezas escuras desta câmara; sem ser capaz de sair, Mrityunjay finalmente teme morrer aí, ao lado de sua riqueza recém descoberta. Ele começa então a ansiar pela vida lá fora, uma vida repleta de todas as suas pequenas maravilhas e que existirá ainda mesmo que ele morra rico e abandonado:

O apelo lhe chegou desde o mundo dos homens. Mas camadas de terra o separavam dos acontecimentos os mais insignificantes desta peregrinação variada e incessante da vida. Esta vida, este céu, esta luz pareciam-lhe agora mais preciosos do que todos os tesouros do universo. Ele sentia que, se ele pudesse, mesmo que por um só momento ainda, repousar de novo sobre os joelhos poeirentos de sua mãe, a Terra, com sua beleza verde, sob os espaços frescos do céu, se ele pudesse encher seus pulmões com a brisa perfumada, cheia dos odores de grama cortada e de flores, então ele poderia morrer com o sentimento de que sua vida teria sido completa.<sup>59</sup>

Claro, o sannyasi está a espera sem que o outro o saiba, e quando aquele percebe que a renúncia de Mrityunjay é definitiva e sem retorno, que sua compreensão é finalmente irrevogável, ele o liberta – sem ouro ou prata alguma em seus bolsos.

Com estes exemplos, vemos que “ler para a vida” só pode ser assim considerado se pudermos aprender algo que vá para além da forma literária, algo que não é dizível, mas que é suficientemente palpável para mudar nossa visão de mundo, nossa atitude para com a vida e seus valores; se pudermos igualmente aprender o que é certo ou errado fazer em relação à nossa própria vivência da moralidade. É este o desenvolvimento moral de que fala Rorty e que se faz a partir de si mesmo, de sua própria matéria bruta. Neste caso, trata-se sempre ainda de um auto-convencimento, de uma auto-persuasão e de um engajamento que só é possível pelo fato de que a literatura é realmente *fundamental* nos termos de Gibson.

#### 4. RESPONSABILIDADE MORAL

Dadas as particularidades da ética de Wittgenstein, poderíamos pensar que a atividade pedagógica é uma questão meramente opcional; já que a coerência exigida diz respeito à própria correção moral enquanto idêntica à felicidade, o comportamento imoral de outrem não cairia sob nossa responsabilidade e não teríamos assim nenhuma obrigação de mostrar ao outro a maneira correta de agir.

Mas vimos com a caracterização da ética estoica que as coisas não são bem assim: a responsabilidade moral de ensinar o outro deve coerentemente fazer parte da atitude geral daquele que vê o mundo desde o ponto de vista correto. Neste sentido, essa atitude moral deve ser igualmente uma atitude *pedagógica*. E já que toda ação correta carrega consigo mesma a sua própria recompensa, omitir-se quando se trata de um comportamento imoral é incorrer exatamente na mesma falta que a própria falta cometida pelo outro, com o que se vive também a mesma punição. Contudo, não é uma ação isolada que se tenta corrigir, mas a atitude geral segundo a qual uma má ação veio à tona – e neste caso o escopo da atividade pedagógica é maior e permite que se ensine o outro mesmo quando más ações não são iminentes ou já realizadas. É isto o que sugere o exemplo citado por Wittgenstein na *Conferência sobre Ética*, do qual tratarei a seguir.<sup>60</sup>

Sem entrar nos pormenores deste texto, que expõe basicamente ainda a mesma concepção de ética do *Tractatus* como indizível e de suas “proposições” como contra-sensos, o que nos interessa aqui é a comparação feita entre juízos de valor relativo e juízos de valor absoluto e as respectivas respostas que estes exigem do ouvinte. O juízo de valor relativo é precisamente relativo a um fato, ou pode ser mostrado como composto meramente por fatos; palavras tais como “bom,” “certo” e “errado” são neste caso descritivas e relativas a uma determinada função; como quando digo “esta

cadeira é boa” – “boa” para sentar, cumprindo sua função ergonômica melhor do que uma outra. A situação imaginada por Wittgenstein para exemplificar isto é um jogo de tênis no qual “eu” jogo mal. Meu espectador, ao me ver jogar, comenta: “Bem, você joga bastante mal”; ao que eu respondo: “Eu sei que estou jogando mal, mas não quero jogar melhor.” A reação a esta resposta é o que deve nos interessar aqui. O espectador tem todos os direitos em dizer: “Ah, então tudo bem.” Mas quando o que está em jogo não é um juízo de valor relativo, mas sim um juízo de valor absoluto, a resposta do “espectador” não pode, de forma alguma, ser conivente com a má ação. Assim, se em lugar de um jogo de tênis o que está em questão for uma mentira caluniosa, tudo muda. Aquele que vê tal comportamento pode comentá-lo e condená-lo dizendo: “Você está se comportando como uma besta.” E se a resposta for, como no caso anterior, “eu sei que estou me comportando mal, mas não quero me comportar melhor”, a reação deve ser adequada à situação, mas também adequada à atitude geral do “espectador.” Wittgenstein pergunta: “Poderia este dizer ‘ah, então tudo bem’? Certamente não; ele diria ‘bem, você *deveria* querer comportar-se melhor’.”

Em primeiro lugar, note que “ah, então tudo bem” *certamente* não pode ser a resposta correta. Tal omissão de sua parte seria igualmente condenável – tão condenável quanto a própria mentira caluniosa – e não estaria de acordo com a sua postura moralmente correta. Esta reação carrega consigo o seu valor moral e sua consequência intrínseca. Em segundo lugar, o juízo de valor que é expresso, “você *deveria* querer comportar-se melhor,” faz um apelo não apenas à mudança *deste* comportamento específico, mas à mudança do “querer”, à mudança de uma atitude geral que engendra uma boa vontade para consigo mesmo.<sup>61</sup> Neste caso, “querer comportar-se melhor” significa já “comportar-se melhor”. É a atitude que está sendo julgada, e não *uma* ação. Finalmente, que o “espectador” não se deva calar diante de uma falta significa que, ainda que juízos de valor absoluto não sejam legítimas proposições da linguagem e sejam por isso desprovidos de sentido, a sua expressão não apenas está autorizada como se faz *obrigatória*.

Mas é claro que tais juízos de valor absoluto não podem pretender qualquer verdade proposicional; eles não são deduzidos de teoria alguma, nem são válidos enquanto “leis éticas.” Eles são expressões em primeira pessoa e *como tais* obrigatórios. É *ao indivíduo* que se impõe a tarefa de correção moral, a atividade pedagógica; é *do indivíduo* que se exige coerência entre atitude e expressão; é *do indivíduo* que se exige a responsabilidade moral pelo outro. E, como no caso do estoicismo, isso é assim porque é o *indivíduo* que vive sua virtude *como* felicidade. Que o outro não siga as exortações, conselhos, imperativos e juízos expressos, está para além do alcance da atitude moral que se mostra; mas enquanto portador da atitude correta é responsabilidade de cada um apelar para a consciência do outro e convencê-lo a *querer* comportar-se melhor; é portanto responsabilidade de cada um levar o outro a uma auto-persuasão e auto-coerção.

E isso não é exclusivo aos juízos morais, mas aplica-se a todas as estratégias pedagógicas aqui tratadas. Portanto, esta responsabilidade moral estende-se também sobre as estratégias

estóicas e literárias. Neste sentido, ensinar não pode ser meramente opcional, mas é *moralmente necessário*.



## NOTAS

1 Waismann 1991, p.91. Faço uso aqui da edição bilíngue alemão-francês tal como estabelecida pela T.E.R. A tradução dos trechos desta obra para o português é de minha autoria, baseada sobretudo na versão original alemã. Voltarei a falar deste trecho em particular mais adiante. – Por uma questão de clareza, preferi traduzir todas as citações de Wittgenstein que já não estavam traduzidas para o português, mesmo que as citações dos comentadores tenham sido deixadas no original em inglês.

2 Tenho ultimamente desenvolvido uma interpretação do *contra-senso* – especificamente do termo alemão *unsinnig* enquanto oposto à *sinnlos* – que pode ser sumariamente definida da seguinte maneira: contra-senso é toda tentativa de dizer aquilo que se mostra de modo tal que ele é ao mesmo tempo supérfluo e proibido. *Supérfluo* porque aquilo que se mostra se mostra *necessariamente*: as condições mesmas de possibilidade da linguagem e do mundo, a “essência” da proposição, da linguagem, da lógica, da ética e assim por diante; toda tentativa de *dizer* isso que se mostra é desnecessária, inútil, porque já dado com o que se pode dizer legitimamente. *Proibido* num sentido que vai para além da impossibilidade lógica tal como dada pelo *Tractatus*: um contra-senso é um contra-senso não apenas devido a sua infração lógico-linguística, mas também porque esta infração carrega com ela um peso moral; toda tentativa de dizer o que se mostra coloca em evidência uma incompreensão quanto à atitude correta que se deve ter face à filosofia ela mesma e ao mundo em geral; todo contra-senso evidencia uma problematização daquilo que não deveria de modo algum ser considerado como problemático. Por último, o contra-senso é um contra-senso e não apenas sem-sentido (*sinnlos*) ou puramente absurdo (como pretendem Diamond e os outros autores da chamada *resolute reading*) porque possui uma *aparência de sentido*; é esta aparência de sentido que nos dá a ilusão de que compreendemos “proposições filosóficas” como as proposições do próprio *Tractatus*. (Cf. Reid 1998, para uma argumentação semelhante centrada sobretudo na refutação da interpretação de Cora Diamond). É no espírito desta interpretação de contra-senso que deve ser considerada toda a argumentação a seguir. – Toda citação ao *Tractatus* será feita através do número de seus parágrafos.

3 Wittgenstein 2001, carta 53.

4 Neste caso, o *mostrar* não seria pura e simplesmente ostensivo como parece sugerir a atividade de análise lógica da linguagem. A minha sugestão é a de que são diversas as maneiras pelas quais podemos mostrar alguma coisa enquanto *ato*, além das maneiras pelas quais algo *se mostra* (reflexivamente), já que o domínio do mostrável engloba tudo aquilo que não é ciência ou descrição factual do mundo; mas é claro que tais maneiras de mostrar não podem ter a mesma pretensão de verdade e de legitimidade que têm, por exemplo, as “proposições” da filosofia. Este ponto ficará mais claro no decorrer do texto.

5 O *status* das proposições do *Tractatus* intriga desde Peter Hacker à Cora Diamond entre tantos outros, os quais oferecem soluções diferentes para o “enigma” de uma obra que é confessadamente *unsinnig*. Me situo mais próxima da interpretação de Hacker do que de Diamond, a qual se enreda numa complicada argumentação onde o *autor* – e não o livro e suas proposições – é que é a chave para a sua compreensão, e onde um duvidoso engajamento imaginativo por parte do leitor nos leva a um *Tractatus*, por assim dizer, manipulador e intensionalmente e indistintamente absurdo. Cf. Diamond 1995; 2000. Hacker participa da assim chamada interpretação ortodoxa do *Tractatus* e considera suas proposições (ou ao menos algumas delas) como “contra-sensos iluminadores” (*illuminating nonsense*), os quais, mesmo não *dizendo* nada, ainda assim *mostram* alguma coisa, e alguma coisa de importante em relação à tarefa do *Tractatus* ele mesmo: enquanto contra-sensos as proposições do *Tractatus* tentam dizer o que só pode ser mostrado e com isso mostram que apenas proposições legítimas da linguagem têm sentido. Contudo, ainda que esta interpretação pareça caminhar na direção certa, fica difícil saber como contra-sensos, só porque são contra-sensos, podem mostrar que outras proposições (e apenas estas) têm sentido e podem ser ditas. Cf. Hacker 1986; 2000. Lynette Reid parece estar certa ao afirmar que, antes de mais nada, é preciso dar conta da razão pela qual tomamos as proposições do *Tractatus* inicialmente como proposições plenas de sentido, *lendo* a obra exatamente da mesma maneira como lemos qualquer outra. Cf. Reid 1998. Ora, minha interpretação do contra-senso tal como resumida acima parece justamente permitir essa posição inicial do leitor. E esta é uma maneira de compreender a existência da obra ela mesma e ao mesmo o sentido da metáfora de escada: é como o purgativo de Sexto Empírico que, eliminando o que há de mal pelo caminho elimina-se a si mesmo ao final, mas o qual não podia deixar de ser tomado em primeiro lugar: Sexto Empírico 2000, Livro II.

6 Cf. também neste sentido os parágrafos 4.003, 4.0031, 4.112.

7 Assim, Ray Monk relata que uma peça de teatro de Ludwig Anzengruber, *Die Kreuzelschreiber*, deixou marcas profundas em Wittgenstein devido ao caráter estoico de uma de suas personagens, a qual estaria vivendo aquela mesma experiência ética que será depois lembrada por Wittgenstein na *Conferência sobre Ética*: o sentir-se absolutamente seguro apesar de todas as circunstâncias. Aqui esta experiência é associada à experiência religiosa: “This stoic thought struck Wittgenstein powerfully, and, so he told Malcolm, he saw, for the first time, the possibility of religion.” Monk 1991, p.51. Isso nos mostra o quão difícil é aí visualizar os limites que separam ética e religião, se é que os há. Sem pretender me estender sobre este ponto, gostaria apenas de dizer que a interpretação da ética de Wittgenstein como um

ética estoica não nos impede de pensar uma aproximação entre estes dois domínios, principalmente devido ao caráter holístico de uma tal ética, e como atesta a citação acima ela mesma.

8 Voltarei a falar destes autores no tópico seguinte, contudo não como influências mas como meios pedagógicos para a atividade ético-filosófica.

9 Investigação que realizo presentemente com a tese de doutorado.

10 Wittgenstein 1965, p.05. Tradução minha.

11 As citações do *Diário Filosófico* são feitas aqui a partir do original alemão, Wittgenstein 1984, *Tagebücher: 1914-1916*, com as datas sob as quais aparecem. A tradução é minha.

12 Que essa relação seja por sua vez questionável em termos kantianos, por exemplo, é perfeitamente razoável, mas foge ao escopo deste trabalho discutir.

13 É claro que tais elementos estoicos provêm de fontes estoicas. Mas não é meu objetivo fornecer uma comparação exaustiva, nem proceder à descrição da ética estoica ela mesma e esta parte da argumentação deve estar pressuposta no que se segue. Contudo, ao falar de estoicismo tenho aqui em mente especialmente os filósofos do chamado período romano. Abaixo, falei de Sêneca, Marco Aurélio e Epíteto.

14 Entre parênteses estão ou bem as datas do *Diário Filosófico* ou bem os parágrafos do *Tractatus*.

15 Frase de difícil tradução: “Der Mensch kann sich nicht ohne weiteres glücklich machen.” Lê-se a tradução inglesa assim: “Man cannot make himself happy without more ado”; e a tradução francesa: “L’homme ne peut se rendre heureux sans plus.” Cf. Wittgenstein 1984, *Tagebücher 1914-1916*; Wittgenstein 1998, *Notebooks 1914-1916*; Wittgenstein 2005, *Carnets 1914-1916*.

16 Cf. a observação datada de 29.7.16 do *Diário Filosófico*: “Parece que não podemos dizer nada mais do que: seja feliz!”

17 Wittgenstein 2001, *Carnets Secrets 1914-1916*, p.110. Citação do dia 30.3.16. Faço uso aqui da versão francesa do *Diário Secreto* e a tradução para o português é de minha inteira responsabilidade. - Sabemos que Wittgenstein tinha para consigo mesmo o dever de “tornar-se melhor” e este é o parâmetro que guia toda a biografia de Ray Monk, por exemplo (Monk 1991). O trecho citado adquire assim mais sentido e nos esclarece ao mesmo tempo quanto a sua tonalidade estoica no que toca a este ideal de aperfeiçoamento. Em uma carta enviada a Russell, Wittgenstein diz: “Perhaps you regard the thinking about myself as a waste of time – but how can I be a logician before I’m a human being! Far the most important thing is to come to terms with myself.” Wittgenstein 2008, pp.62-63, carta 33.

18 Marco Aurélio 1980, Livro II, p.267.

19 E é por isso que Paul Veyne afirma que “a felicidade estoica é uma felicidade de asceta.” Cf. Veyne 1993, p.xxxviii.

20 E é exatamente neste sentido que falei de responsabilidade moral na terceira parte deste artigo, com o que tentarei justificar também a própria atividade pedagógica.

21 Waismann 1991, pp.90-91.

22 Darlei Dall’Agnol mantém uma posição similar ao fazer a distinção entre *dizer e falar*, e entre *silêncio moral e silêncio imoral*, baseando-se por sua vez na possibilidade (ou permissibilidade) da moralidade enquanto oposta à proibição de toda e qualquer ética filosófica. Cf. Dall’Agnol 2004.

23 Waismann 1991, pp.91-92.

24 Waismann 1991, p.92.

25 Sêneca 1980, p.210, XIV, 3.

26 Sêneca 1980, p.199, II, 6, 7.

27 Sêneca 1980, p.208, XI, 10.

28 É verdade que isso tudo pode não ter a mínima força ou efeito persuasivo se o próprio ponto de vista não-teórico ou não-argumentativo não for compartilhado. Em outras palavras, como diz Cora Diamond, – e este parece ser um dos únicos pontos em que estou de acordo com ela – a estratégia de convencimento que não faz uso de argumentos parece ter efeito apenas sobre aqueles que já estão persuadidos de que o convencimento *pode* prescindir de argumentos: “The conclusion is that the arguments I have given are in a sense quite useless. For if someone takes a view of the relation between human nature and morality from which it follows that only argument can convince, you cannot convince him by examples that convincing *does* not need to go by arguments, nor can you show such a person by examples that assessment of a moral view *does* not rest on its argumentative elaboration. Any case that might be brought will not or rather cannot count; what I have called cases of convincing must be relegated to the limbo of mere persuasion.” Diamond 1995, p.306.

29 Cf. Gibson & Huemer 2004.

30 Não é meu propósito aqui fazer uma crítica pormenorizada de tal obra, mas a discussão a seguir será de qualquer forma útil quanto aos objetivos que pretendo mostrar com o presente artigo.

31 Mesmo que isso seja feito através das *Investigações Filosóficas* onde a concepção de linguagem é menos radical do que no *Tractatus*: literatura e filosofia não pertencem ao mesmo jogo-de-linguagem e não podem servir para fundamentar, explicar ou teorizar uma a outra.

32 Wittgenstein 1984, 'Vermischte Bemerkungen', p.483, 1933-1934. A tradução é minha.

33 Wolfgang Huemer, na introdução para *The Literary Wittgenstein*, coloca a questão nestes termos: "It has often been pointed out that the fascination of Wittgenstein's works lies to a considerable degree in their literary quality; like few other philosophers he succeeded in creating a harmony between the literary form and philosophical content of his texts." Ou ainda: "The harmony of style and content in both books that Wittgenstein published or prepared for publication in his lifetime comes not by accident; Wittgenstein struggled to develop a new form of presenting philosophical views, which clearly expresses at a stylistic level his efforts to take new paths in philosophy, leaving the burden of tradition behind." Huemer 2004, p.02.

34 Gould 2004, p.83.

35 Perloff 2004, p.38-39.

36 Wittgenstein 1984, 'Vermischte Bemerkungen', p.533, 1947.

37 Como sugeri acima na nota 31.

38 Engelmann 1967, p.07, 9.4.17.

39 E é talvez este uso aparentemente comum que confunde os autores quando pretendem legitimar a "linguagem literária" como *linguagem*. Que para Wittgenstein ela seja designada como sem sentido não significa absolutamente que ela não tenha importância; muito pelo contrário. É curioso que isso ainda tenha que ser redito hoje em dia, após um avanço considerável sobre as questões relagadas no início pelas interpretações positivistas do *Tractatus*.

40 Embora querendo fornecer um "critério para uma lógica da ficção," mesmo Dale Jacquette reconhece este fato: "A false science is ordinarily intended to be a true description of objects and events that fails because in one way or another it gets things wrong, whereas a work of fiction is not intended as a true description, but as an effort to entertain an audience, or in some cases to change attitudes, to offer insights into the human condition, and the like, with what the author from the outset understands to be descriptions of nonexistent complex objects or nonexistent states of affairs." Ao mesmo tempo, contudo, ele afirma: "The expression of thoughts in a novel or other work of fiction is presumably as much a meaningful use of language as the propositions of a scientific treatise." Jacquette 2004, pp.306, 308. Esta conclusão é ainda mais deslocada e descabida quando se sabe que o autor está aqui pensando no *Tractatus* e não em alguma outra obra de Wittgenstein.

41 Cf. os parágrafos 4.11-4.112 do *Tractatus*.

42 Ou, como sugere John Gibson, não é encontrando exemplos de *não-ficção* em obras de ficção que saberemos porque somos capazes de aprender coisas sobre o mundo e sobre a vida com a literatura. Gibson 2004, p.115.

43 Perloff 2004, p.38.

44 Como mostrarei no último tópico, é também assim que se dá a permissibilidade dos juízos morais. – Veja também o trecho de *Cultura e Valor* onde Wittgenstein fala da "má teorização de Tolstoi" sobre a obra de arte: Wittgenstein 1984, 'Vermischte Bemerkungen', p.533. Note que o apreço de Wittgenstein por Tolstoi não o impede de ver o erro do autor quando se trata de *explicar* aquilo que a literatura mostra por ela mesma.

45 Claro, nenhuma das atividades ou tarefas filosóficas pós-*Tractatus* assemelha-se àquilo que conhecemos usualmente como filosofia. Mas este é justamente o objetivo de Wittgenstein (6.53): que tais atividades cumpram o seu papel dentro de seus próprios limites, sem incorrer nos contra-sensos da filosofia tal como a "conhecemos usualmente."

46 Claro, para exemplificar a maneira pela qual uma obra literária pode servir à atividade pedagógica, serei de alguma forma obrigada a falar sobre o tipo de conteúdo que pode ser assim mostrado.

47 Wittgenstein 1984, 'Vermischte Bemerkungen', p.501, 1939-1940.

48 Gibson 2004, p.122.

49 Gibson 2004, p.113.

50 Gibson 2004, p.112.

51 Me parece que Gibson ele mesmo poderia concordar com esta maneira de se colocar as coisas. De qualquer forma, o trecho a seguir me parece soar semelhantemente, mesmo que o autor insista em caminhar em outra direção: "This is not to ascribe any extraordinary property to literature. It is, ultimately, just to mark the role – or at least one crucial role – literature plays in our form of life. It is to say that if we want to understand what we are talking about when we represent some item in the world as, for example, suffering, we will do better than to look at *Notes from Underground*." Gibson 2004, p.122. Ora, é exatamente isso o que venho tentando argumentar.

52 Cf. Diamond 1995, 'Anything but Argument?', pp.291-308, 'Having a Rough Story about What Moral Philosophy is', pp.367-378.

53 Embora aí eu prefira incluir também a poesia – a qual Rorty rejeita junto com a filosofia – pelas razões que mostrei acima: veja o caso da poesia de Uhland, por exemplo. Cf. Rorty 1991.

54 Ao final da *Conferência sobre Ética* Wittgenstein diz a propósito da ética: "O que ela diz não acrescenta em nada ao nosso conhecimento." Wittgenstein 1965, p.12.

55 E lembre-se de que tentar dizê-lo é então supérfluo, mesmo que isso seja feito pelo autor da obra ela mesma. Cf.

nota 44: Wittgenstein repudia as explicações meta-literárias de Tolstoi. Anscombe faz uma observação semelhante: “Ele provavelmente tinha Tolstoi especialmente em consideração, cujas explicações do que ele pensava compreender são miseravelmente falhas; mas cuja compreensão é manifesta, e cujas pregações aparecem, em uma

## REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967.

DALL'AGNOL, D. 'What We Cannot Say, We Can and Must Speak About'. In: *Papers of 27<sup>th</sup> International Wittgenstein's Symposium*. Kirchberg am Wechsel: 2004, pp.89-91.

DIAMOND, C. 'Anything but arguments?' In: *The realistic spirit. Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995, pp.291-308.

DIAMOND, C. 'Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's Tractatus'. In: Crary, A. & Rupert, R. (ed.), *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp.149-173.

DIAMOND, C. 'Having a Rough Story about What Moral Philosophy is', In: *The realistic spirit. Wittgenstein, philosophy and the mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995, pp.367-378.

DOSTOIÉVSKI, F.M. *Crime e Castigo*. Vol.1 e 2. Tradução de Natália Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DOSTOIÉVSKI, F.M. *Os Irmãos Karamázovi*. Tradução de Natália Nunes e Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1970.

ENGELMANN, P. *Letters from Wittgenstein with a Memoir*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

EPITECTO. *Manual de Epicteto: Máximas, Diatribes e Aforismos*. Vega Editora, 1996.

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HACKER, P. M. S. 'Was he Trying to Whistle it?' In: Crary, A. & Read, R. (ed.) *The new Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.

HUEMER, W. 'Introduction: Wittgenstein, language, philosophy of literature'. In: *The Literary Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2004, pp.1-13.

GIBSON, J. 'Reading for Life'. In: *The Literary Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2004, pp.109-124.

GIBSON, J. & Huemer, W. (ed.) *The Literary Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2004.

GOULD, T. 'Restlessness and the achievement of peace: writing and method in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*'. In: *The Literary Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2004, pp.75-91.

HARRISON, B. 'Imagined worlds and the real one: Plato, Wittgenstein, and mimesis'. In: *The Literary Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2004, pp.92-108.

JACQUETTE, D. 'Wittgenstein's *Tractatus* and the logic of fiction'. In: *The Literary Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2004, pp. 305-317.

MARCO AURÉLIO. 'Meditações'. In: *Antologia de Textos*. Os Pensadores. Traduções e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp.261-319.



- MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Jonathan Cape, 1991.
- PERLOFF, M. “‘But isn’t *the same* at least the same?’: Wittgenstein and the question of poetic translatability’. In: *The Literary Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2004, pp.34-54.
- REID, L. *Wittgenstein’s Ladder: The Tractatus and Nonsense*. *Philosophical Investigations*, 21:2, 1998, pp.97-151.
- RORTY, R. ‘Heidegger, Kundera, and Dickens’. In: *Essays on Heidegger and Others*. *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp.66-82.
- SCHALKWYK, D. ‘Wittgenstein’s “imperfect garden”: the ladders and labyrinths of philosophy as *Dichtung*’. In: *The Literary Wittgenstein*. London, New York: Routledge, 2004, pp.55-74.
- SÊNECA, L.A. ‘Da Tranquilidade da Alma’. In: *Antologia de Textos. Os Pensadores. Traduções e notas de Agostinho da Silva*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp.195-213.
- SEXTO EMPIRICO. *Outlines of Pyrrhonism*. London: Harvard University Press, 2000.
- TAGORE, R. ‘Le Trésor caché’. In: *Le Vagabond et autres histoires*. Paris : Gallimard, 2007, pp.49-75.
- TOLSTOI, L. *Anna Karenina*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1971.
- VEYNE, P. ‘Préface’. In: *Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius*. Paris : Éditions Robert Laffont, 1993, pp.VII-CLXXI.
- WAISMANN, F. *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*. Mauvezin: T.E.R., 1991.
- WITTGENSTEIN, L. *A Lecture on Ethics*. *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1 (Jan., 1965), pp. 3-12.
- WITTGENSTEIN, L. *Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- WITTGENSTEIN, L. *Carnets 1914-1916*. Trad. G. G. Granger. Paris: Gallimard, 2005.
- WITTGENSTEIN, L. *Carnets Secrets 1914-1916*. Trad. Jean-Pierre Cometti. Tours: Farrago, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. ‘Ficker-Wittgenstein’. In: *Tagebücher und Briefe, Wittgenstein’s Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, 2001.
- WITTGENSTEIN, L. ‘Notebooks 1914-1916’. In: *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, 1998.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1994.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- WITTGENSTEIN, L. & McGuinness, B. *Wittgenstein in Cambridge: letters and documents, 1911-1951*. Michigan: Blackwell, 2008.