

## Estudos Schopenhauerianos

# Schopenhauer, Wittgenstein e a questão ético-normativa

## Schopenhauer, Wittgenstein and the ethical-normative question

Roberto de Almeida Pereira de Barros<sup>1</sup> 

<sup>1</sup> Universidade Federal do Pará , Belém, PA, Brasil

### RESUMO

A influência dos vários contatos de Wittgenstein com a filosofia de Schopenhauer é hoje bastante conhecida e foi objeto de análise em inúmeros trabalhos e pesquisas. Ela claramente se deixa perceber em várias passagens, tanto em anotações anteriores ao *Tractatus logico-philosophicus*, quanto em reflexões e escritos posteriores. O presente artigo objetiva oferecer algumas indicações acerca da influência da filosofia schopenhaueriana nas reflexões de Wittgenstein com respeito a questões normativas e mais especificamente relativas à ética, decisivamente no que diz respeito à questão da sua fundamentação.

**Palavras-chave:** Fundamento; Moral; Ética; Normatividade

### ABSTRACT

The influence of Wittgenstein's various contacts with Schopenhauer's philosophy is now well known and has been analyzed in numerous works and studies. It is clearly discernible in various passages, both in notes prior to the *Tractatus logico-philosophicus* and in later reflections and writings. The aim of this article is to offer some indications of the influence of Schopenhauerian philosophy on Wittgenstein's reflections on normative issues and, more specifically, on ethics, decisively with regard to the question of its foundation.

**Keywords:** Foundation; Morals; Ethics; Normativity

A gramática filosófica tem de ensinar o exato mecanismo da expressão das formas do pensamento, do mesmo modo que a lógica o tem de fazer com as operações das formas mesmas do pensamento.  
Schopenhauer. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 587.

## 1 INTRODUÇÃO

É desde muito sabido que Wittgenstein teve contato com a filosofia de Arthur Schopenhauer ainda na adolescência e durante a sua participação efetiva nos combates da primeira guerra mundial (Wicks, 2008, p. 174). O foco em questões existenciais e éticas o fizeram aproximar-se do idealismo transcendental de Schopenhauer. Muitos traços dessa influência inicial podem ser encontrados tanto nos cadernos de notas que antecedem a publicação do *Tractatus logico-Philosophicus*, quanto nesta obra mesma (Monk, 1995, p. 134). Ainda que a importância de Schopenhauer para Wittgenstein tenha se alterado e mesmo decrescido nos anos seguintes (Jacquette, 2017, p. 59) – muito devido aos interesses temáticos próprios de sua reflexão filosófica (Magee, 1983, p. 323) –, nós gostaríamos de argumentar no sentido de ressaltar a significativa importância que o autor de *O mundo como vontade e representação* desempenhou na reflexão de Wittgenstein, decisivamente sobre questões éticas. Mediante isso, o esforço argumentativo empreendido neste texto visa indicar a centralidade perspectivas presentes na reflexão schopenhaueriana acerca da moral e da ética para uma compreensão mais ampla dos posicionamentos adotados por Wittgenstein, decisivamente no que se refere à compreensão da impossibilidade de fundamentação última de perspectivas normativas universalistas. Neste sentido, a argumentação abordará, de modo mais detido, três pontos: Primeiramente serão considerados aspectos da metafísica imanentista schopenhaueriana, a partir de sua matriz kantiana, mas também a sua crítica com respeito essa influência. Em um segundo momento serão considerados pontos de conexão entre pressupostos schopenhauerianos e a reflexão de Wittgenstein mais especificamente no que concerne à ética. Em um terceiro e último momento, serão feitas considerações finais acerca da importância e dos ganhos desta com respeito a enfoques contemporâneos concernente a questões normativas e éticas.

## 1.1 BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO TEMÁTICA

Muito provavelmente foi através de Schopenhauer que Wittgenstein tomou primeiramente conhecimento da distinção kantiana entre *Noumenon* e *Phenomenon* (Magge, 1983, p. 312). Do mesmo modo, que o fez se defrontar com a temática filosófica da diferenciação entre perspectiva interior e objetividade do mundo (Monk, 1995, p. 140). Estas problemáticas o levaram a teorizar sobre o limite da capacidade humana de referenciar o mundo a partir de estruturas lógicas próprias. Inúmeras passagens de escritos e anotações atestam a influência de Schopenhauer e que elas tiveram importante presença nas reflexões de Wittgenstein não circunscritas a questões relativas à lógica e à referencialidade semântica. Dentre elas podemos mencionar questões relativas à significação, interpretação e formulação de normas que, todavia, pressupunham a distinção entre proposição (*Satz*) e mundo (*Welt*).

Para Wittgenstein, tal questão envolvia tanto o tema da relação significativa entre proposições e mundo, quanto os limites dessa significação, o que em sua filosofia desdobram-se em uma consideração de aspectos, possibilidades e limites de sentenças figurativas. Neste viés encontramos muitas referências tácitas a pressupostos schopenhauerianos, tanto nas anotações do período 1916-1918, nos “diários” (doravante *Tagebücher*)<sup>1</sup>, quanto no *Tractatus logico-Philosophicus*. A partir disso, gostaríamos de enfatizar que elas são importantes para a postura realista de Wittgenstein com respeito ao mundo e que possuem importância central na sua concepção de função figurativa da linguagem<sup>2</sup> significativa para além de perspectivas representacionais e solipsistas. Com efeito, indica-se que esta aproximação entre ambos os autores fornece ganhos significativos com respeito tanto à uma compreensão mais abrangente de posicionamentos wittgensteinianos, mas também da importância na atualidade dos enfoques mobilizados por eles. Portanto, como indicação final, gostaríamos de mencionar enquanto aspecto prioritário desta

---

<sup>1</sup> Em especial do período compreendido entre 11.06.16 e 09.11.16.

<sup>2</sup> Assimilada por Wittgenstein a partir de seu contato com as teorias físicas de Heinrich Hertz e Ludwig Boltzman. Conf. Pinto, 1998, p. 85.

abordagem, a ênfase nas questões referentes à normatividade ética, de modo a poder previamente justificar a ênfase dada ao *Tractatus* na argumentação que se seguirá, dado que no momento de elaboração desta obra, a presença da filosofia de Schopenhauer no horizonte filosófico de Wittgenstein era significativamente mais explícita que nos anos seguintes. Desse modo, o foco interpretativo da abordagem busca explicitar a importância da análise, decisivamente no que tange a abordagem de questões normativas e éticas de caráter antidogmático.

## 2 METAFÍSICA IMANENTE E MORAL EM SCHOPENHAUER

No escrito submetido em 1839 à Sociedade Real dinamarquesa de ciências de Copenhague, intitulado *Sobre o fundamento da Moral (Über die Grundlage der Moral)*, tendo em vista a obtenção do prêmio oferecido em concurso pela mesma instituição a partir do tema, “*A fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?*” (E II, Introdução, p. 5), Schopenhauer, distanciando-se das abordagens prioritariamente teóricas da questão formuladas pela filosofia em seu tempo, indica a impossibilidade de apresentar uma conclusão positiva à questão proposta e essa inviabilidade para ele se esclarece a partir de alguns pontos centrais. Sua objeção primeira é a necessidade imposta pelos proponentes do tema, de uma separação entre ética e metafísica, que para ele é irrealizável (E II, Introdução, p. 7). Partindo de uma perspectiva imanentista da metafísica, Schopenhauer diverge da necessidade de desvincular ambas, por considerar a metafísica como “último esclarecimento do fenômeno originário enquanto tal” (E II, p. 205). Todavia, o filósofo busca justificar o seu ponto de vista mediante uma adequação entre o aprofundamento essencialista da metafísica e sua “intima relação com a existência do mundo (E II, p. 206). A partir de uma perspectiva analítica, que parte das consequências tendo em vista esclarecer-lhes a razão, o filósofo critica a expectativa dos proponentes por uma resposta

decisivamente teórica, pautada no pressuposto de, “que a exposição do último fundamento de toda ação moralmente boa, que seja puramente filosófica, isto é, objetiva, sem véus e nua” (E II Introdução, p. 6). Sua discordância justifica-se a partir da compreensão da possibilidade de abordagens relativas a fins práticos poderem ser isentas de “intervenções inoportunas” e de preferências valorativas (Idem). Parece-lhe corroborar com esse argumento, o fato de que no decorrer da história filósofos do oriente e do ocidente, por séculos, alcançaram apenas fracassos com empreitadas eminentemente teóricas, o que consistiria a seu ver, em um fator indicativo da inviabilidade de tal pretensão. Mediante uma perspectiva imanentista, que associa aspectos empíricos e descritivos (Cartwright, 2012, p. 251), Schopenhauer é enfático ao afirmar reiteradamente a importância de que a solução por ele formulada deva ser confirmável no mundo tal como ele se manifesta. Desse modo, ressalta a pretensão de relacionar sua filosofia metafísico-imanentista à moral, do que deveria resultar a demonstração de que esta última não pode ser pensada fora de uma perspectiva sistemática e apoiada em uma metafísica, “pois a última e verdadeira elucidação sobre a essência interna do todo das coisas tem de estar necessária e estreitamente ligada com aquela que expressa o significado do comportamento humano, em todo caso, com aquilo que é estabelecido como fundamento da moral” (E II, Introdução, p. 7). Sem isso, para ele, toda perspectiva moral se torna abstrata e “sem apoio no mundo real” (Idem).

O ponto intermédio dessa adequação justifica-se a partir da compreensão da limitação da estrutura representacional do intelecto humano, mediante a qual nós construímos nossas imagens de mundo. De modo que, segundo o autor, os limites representacionais devem ser compreendidos e dimensionados relativamente à efetividade e não à representação que formulamos de nosso contato com ela. Para Schopenhauer a metafísica deve, por conseguinte, ser validada a partir de sua adequação esclarecedora com respeito ao mundo e não unicamente de forma teórica ou discursiva, caso contrário, a reflexão se perde em abstrações e formalismos vazios (E II, p. 160).

Há vários pontos, em uma perspectiva não imediatamente hierárquica, a partir dos quais o pressuposto da diferenciação entre mundo e representação se desdobra na filosofia de Schopenhauer. Levando em conta a vinculação que iremos estabelecer aqui, abordaremos a importância da assimilação crítica por Schopenhauer da diferenciação kantiana entre coisa em si e fenômeno, sob o ponto de vista da centralidade da individuação na ação humana, todavia, como sabido, em Schopenhauer, apartada de possibilidades de auto determinação. Por conseguinte, para o filósofo, ao mesmo tempo que, em uma ótica de identificação, a consciência permanece como um aspecto intransponível em toda ação, ela nunca existe de forma livre ou auto determinante e, neste sentido, autoreferencialmente ela se evidencia como ilusória, dado ser entendida como submetida ao princípio volitivo que determina e atua sem restrições no mundo fenomênico. Consciência e razão, portanto, atuam terminantemente segundo impulsos estabelecidos por essa determinação primária e ainda no contexto das limitações que implicam. Enquanto Kant interpretara a razão a partir de pressupostos de potencial pureza ante móveis empíricos e, assim, como presumivelmente livre, Schopenhauer a interpreta em uma perspectiva imanentista e, a partir disso, como superficial e submetida aos interesses da vontade onipotente.

O conhecimento em geral, quer simplesmente intuitivo quer racional, provém, portanto, originariamente da Vontade e pertence à essência dos estágios mais elevados de sua objetivação, como simples *μηχανη*, um meio para conservação do indivíduo e da espécie como qualquer outro órgão do corpo. (W I, § 27, p. 204).

Isso posto, não haveriam possibilidades e mecanismos capazes de suplantar as determinações volitivas mesmo no pensamento racional, sendo este, para Schopenhauer, um dado imanentemente verificável. Ele mobiliza essa recusa em contraposição à concepção kantiana de razão prática, denunciando-a como pressuposto unicamente formal, que opera com “formas vazias de conteúdo” (*Inhaltsleeren Formen*) (W I, p. 526) que assim, por conseguinte, permanece vácuca com

respeito ao mundo efetivo. Por esse motivo o imperativo categórico kantiano não consegue oferecer uma fundamentação efetiva para sua filosofia prática.

Não sendo possível a alteração desse vínculo entre vontade e razão, Schopenhauer indica a importância da compreensão dos casos nos quais ocorrem o redirecionamento do intransponível impulso volitivo para outros domínios que não o dos móveis imediatos da vida natural e do interesse individual. Ao invés do submetimento ao egoísmo instintivo cego, o filósofo menciona casos efetivos de superação do egoísmo individual restritivo (W I, § 65, p. 456), os quais, mesmo no limite extremo e raro das possibilidades de romper o ciclo vicioso entre volição, satisfação prófuga e sofrimento, demonstram a superação efetiva do egoísmo psicológico (Cartwright, 2012, p. 253)<sup>3</sup>. O filósofo esclarece tais casos enquanto uma transposição da volição para a negação do querer ligado ao mundo e do sofrimento a ele inerente, a partir da compreensão do círculo vicioso que tal inclinação implica. Nessas ocorrências, raras e superiores, a volição não é superada, mas direcionada a um nada querer, ao querer o nada que, entretanto, permanece sempre uma manifestação do querer (Cacciola, 2023, p. 28). Tomamos aqui este ponto como nuclear da abordagem da consideração sobre a moral em Schopenhauer. Compreendendo que ele o permite formular, em uma perspectiva imprescindivelmente imanentista, a ideia segundo a qual a volição é direcionada ao não querer o sofrimento, seja o próprio, seja de outrem, de modo que a noção de “co-sofrimento” (*Mitleid*)<sup>4</sup> possa ser formulada como pressuposto real e justificador de uma postura moral (E II, p. 153). Importante é compreender que a fundamentação da moral defendida por Schopenhauer não é universalista. Ela parte do princípio de que o ato moral não pode ser condicionado ou egoísta, mas o seu viés imanentista

---

<sup>3</sup> Tendo em vista que, tal como na arte, a vontade também se manifesta no sentido de produzir manifestações fenomênicas que ultrapassam a transitoriedade do mundo material.

<sup>4</sup> Adotamos aqui o neologismo “co-sofrimento” como tradução de *Mitleid* por motivos estritamente inerentes à abordagem aqui proposta. O mesmo ocorrerá e será indicado com respeito a termos wittgensteinianos. Todavia, torna-se importante indicar, que não ocorre nenhuma depreciação ou pretensão de correção de traduções para a língua portuguesa estabelecidas no Brasil das obras dos dois pensadores. Antes, tratam-se de tentativas de ressaltar alguns aspectos dos termos, a partir do idioma alemão, que não se deixam mostrar de forma evidente nas traduções diretas usando palavras equivalentes na língua portuguesa. Neste sentido, concernente à opção de traduzir *Mitleid* por “co-sofrimento”, deseja-se evidenciar o sentido de sofrimento (*Leid*) mútuo, ou concomitante (*mit*), que está presente no uso do termo por Schopenhauer.

impossibilita que ela possa aspirar a formulação de imperativos morais. Portanto, fundar a moral no co-sofrimento não significa prescrever este último, mas afirmar que apenas quando ele é atuante, ocorre o ato moral.

Este posicionamento pressupõe a constatação efetiva de que o impulso volitivo determinante, presente em toda manifestação fenomênica, não pode ser ignorado ou superado, mas apenas redirecionado para um outro objeto de volição e que isso não pode ser realizado universalmente (Cartwright, 2012, p. 255). Schopenhauer é ostensivo ao indicar que nem mesmo a razão pode ser apartada da determinação volitiva, ou dela se fazer independente, vindo ela mesma – como já mencionado – a constituir um instrumento da vontade. Tal aspecto é central para efetuar a crítica das pretensões unicamente lógico-formalistas de fundamentação da moral por meio de princípios deduzidos aprioristicamente. Aspecto constatável no próprio fracasso de tais tentativas ao longo da história, pois o agir racional com respeito a fins não é passível de ser determinado, seja pela razão, que como acontecimento fenomênico é causado pela vontade onipotente, seja por intermédio de leis, conceitos, doutrinas ou dogmas, que não têm possibilidade de alterar as determinações volitivas (W I, § 66, p. 471). Neste ponto, as perspectivas metafísica, teórica e essencialista acerca das motivações do ato moral podem ser associadas por Schopenhauer a uma perspectiva científico-naturalista, confirmando o caráter imanentista de suas formulações, cujo fundo último, todavia, permanece metafísico. Tal naturalismo, que devido a sua própria associação com a metafísica, não pode ser interpretado de forma reducionista (Schmidt, 1989, p. 46), mas, antes, se associa a uma tentativa de justificação imanente, a partir da qual as pressuposições de natureza metafísica se confirmam no mundo efetivo (W II, p. 526). Com isso Schopenhauer afirma que o sentimento de justiça, de “negação do mal” (W I § 65, p. 450) e de projeção de si no outro que sofre é uma característica natural do ser humano, consistindo o ato moral em uma atitude doadora de sentido (*Gesinnung*)<sup>5</sup>, que pressupõe o ultrapassamento

---

<sup>5</sup> Pois ele não se pauta no sentir os mesmos sofrimentos do outros, mas no tomar consciência deles e assim compreender suas dimensões nos outros a partir de nós. Conf. GM, p. 568.

do egoísmo do princípio de individuação. Formulado de outra forma, “unicamente a atitude (*Gesinnung*), que leva até eles [aos atos], lhes confere significação (*Bedeutungsamkeit*)” (W I, § 66, p. 548). Para o filósofo, co-sofrimento e desejo de justiça, enquanto manifestações efetivas, são impulsos naturais, que se manifestam quando as formas mais elementares do princípio de individuação e do impulso de preservação são superadas e ocorre a cognição do sofrimento do outro (Cartwright, 2012, p. 259). Estas formas superiores de volição permanecem, entretanto, em última análise, egoístas e manifestação da onipotência da vontade. Pois “a motivação principal e fundamental (*Haupt - und Grundtriebfeder*), tanto no homem como no animal, é o *egoísmo*, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar” (W I, § 15, p. 120). Todavia, é importante ressaltar que para Schopenhauer as formas superiores de volição também ampliam a dimensão unicamente particular do egoísmo, ao permitirem associar a preservação individual a uma interrelação. Para ele as perspectivas naturalista e prática, aprofundadas pela metafísica, justificam a recusa de toda pretensão conceitual ou normativa de fundamentação da moral, pelo menos em dois níveis práticos elementares: Como na arte, os padrões, doutrinas e dogmas devem limitar a um uso instrumental (W I, § 53, p. 343) e jamais determinante, pois, como já mencionado, deveres ou leis se mostram inoperantes ante a vontade (W I, § 65, p. 455), não sendo passíveis de acrescer-lhe nada, pois ela não se deixa ensinar (W I, § 66, p. 457). Em sentido normativo, o ato moral, calcado na justiça voluntária (*freiwillige Gerechtigkeit*), apenas pode decorrer da atitude não egoísta, para além do princípio de individuação, e não motivado por coerção moral ou normativa, cujo limite extremo, alcança a “renúncia completa da vontade de vida, isto é, de todo querer”, o que evidencia que todo amor (*agathé*) é co-sofrimento” (W I § 66, p. 464). Ambos os aspectos possibilitam a Schopenhauer defender o ponto de vista segundo o qual, a fundamentação da ética não pode ser alcançada por via prescritiva conceitual ou formal, mas que filosoficamente seria bem mais realista baseá-la naquilo que já ocorre entre os homens, pressupondo as orientações de sentido decorrentes da

metafísica da vontade. Do que restaria apenas a possibilidade do redirecionamento do querer o para o nada querer.

Quem chegou a tal ponto ainda sente sempre, como corpo vivo, manifestação concreta da vontade (*konkrete Willenserscheinung*), uma tendência natural ao querer de todo tipo. Porém, o refreia intencionalmente, ao compelir a si mesmo a nada fazer do que em realidade gostaria de fazer, mesmo que isto não tenha nenhuma outra finalidade senão que, de precisamente servir de mortificação da vontade (*Mortifikation des Willens*). (W I, § 68, p. 473).

A aparentemente contraditória expressão “negação da vontade” (*Verneinung der Wille*) se deixa então melhor elucidar enquanto “negação da vontade de vida”, que direciona o impulso volitivo ao nada querer do mundo fenomênico, ou ao querer o nada, que então mostram-se como as formas mais elevadas de contornar os níveis mais basilares da volição. O fundamento da moral, por conseguinte, calcado no conhecimento e exemplos da experiência e da realidade, é buscado em condições efetivas de justificação, a partir de pressupostos metafísicos confirmáveis que, todavia, evidenciam não ser possível a formulação de princípios normativos universais ou de doutrinas de mesma natureza, considerado que as manifestações volitivas não podem ser alteradas e “só entre alguns poucos o simples conhecimento que ultrapassa o *principium individuationis* é suficiente para conduzir à negação da vontade” (W I, § 68, p. 485). Com esse enfoque o imanentismo da filosofia schopenhaueriana se firma como não universalista e averso a toda forma de dogmatismo normativo. Ele é ostensivamente formulado como perspectiva prática e esses pontos aproximam claramente posicionamentos da filosofia de Wittgenstein da filosofia de Schopenhauer.

### 3 WITTGENSTEIN ENTRE O REALISMO CIENTÍFICO E O TRANSCENDENTAL

Começemos por analisar algumas das pretensões mais evidentes de Wittgenstein com o seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, partindo do pressuposto acentuado por vários interpretes, de que o mesmo comporta nuclearmente uma reflexão ética<sup>6</sup>. De forma ostensiva, o *Tractatus* busca diferenciar e esclarecer limites do uso proposicional, lógico, tautológico e referencial que é praticado nas ciências, de enunciados que, a seu ver, são formulados na linguagem corrente. Tal diferenciação fornece pressupostos que são mobilizados na obra inicial na consideração de determinadas pretensões da atividade filosófica, decisivamente com respeito à ética. Em sentido específico, a questão central concernente à filosofia diz respeito à presunção da mesma de aspirar alcançar uma potencial simetria de seus enunciados com respeito às proposições formuladas pela ciência. Parte significativa do *Tractatus* se dedica, portanto, a mostrar (*zeigen*) como funciona, sob o ponto de vista lógico, a estruturação do uso proposicional nas ciências, para, a partir disso, poder afirmar que na linguagem cotidiana e na filosofia não são e nem mesmo podem ser aplicados os mesmos critérios de significação proposicional que caracterizam a ciência. Neste sentido, para Wittgenstein, toda pretensão de formulação de enunciados com a mesma segurança de sentido referencial como nas ciências, acaba por gerar contrasensos (*Unsinn*). O filósofo indica a causa destes como sendo a má compreensão da lógica linguística (*Mißverständnis der Logik unserer Sprache*) (TLP, Prefácio, p. 9).

Segundo o autor, o sentido pleno do livro poderia ser expresso nas palavras “aquilo que se deixa dizer de forma clara, se deixa dizer de forma clara e acerca daquilo que não se pode falar, a seu respeito é necessário (*muss*) se calar” (Idem)<sup>7</sup>. A partir dessa afirmação, que é mencionada primeiramente no curto prefácio escrito

---

<sup>6</sup> Aspecto ressaltado pelo próprio filósofo em uma carta de 1919 ao amigo Ludwig von Ficker, na qual afirma: “O sentido do livro é ético (*Der Sinn des Buches ist ein ethischer*)” e dá indicações claras da sua recepção do idealismo transcendental de matriz kantiana e Schopenhauriana. Conf, Baum, 2014, p. 33.

<sup>7</sup> “Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, muss man schweigen”. (Vorwort, p. 9)

para o livro por Wittgenstein, mas que também constitui a afirmação final do mesmo (TLP 6.54, p. 85), pode-se ter uma boa indicação daquilo que Wittgenstein busca indicar.

Por conseguinte, que sob determinados pressupostos, a linguagem pautada no uso referencial chega a determinadas fronteiras com respeito aquilo que é dizível e alcança limites que não podem ser ultrapassados, sem que as pretensões do uso proposicional tenham de ser readequadas. No caso das ciências, grosso modo, o uso proposicional é caracterizado pela referencialidade e pela tautologia. Referencialidade com respeito a fatos (*Tatsache*) e “estados de coisas” (*Sachverhalte*)<sup>8</sup>, pois o mundo é “determinado pelos fatos e, através disso, tudo são fatos” (TLP, 1.11, p. 11). Não se trata de um reducionismo materialista, pois “o estado de coisas é uma ligação de objetos (*Gegenständen*) e coisas (*Sachen, Dinge*)” e as formas a partir das quais nós nos referimos linguisticamente a estes comportamentos de coisas, por conseguinte ao mundo, são logicamente estruturadas e, por isso, o mundo pode ser designado como “fatos em espaço lógico” (TLP, 1.13, p. 11), o que torna uma representação simbólica sua possível. O espaço lógico é constituído por fatores que possibilitam a figuração de comportamentos de coisas, tais como temporalidade, espacialidade, causalidade, a partir das quais o pensamento e as formas de expressão se estruturam, mediante as quais as representações e figurações que fazemos do mundo são tornadas possíveis de serem compartilhadas. Essas estruturas, todavia, são independentes do mundo e não o expressam, mas apenas o significam e mantêm com ele, no limite, coerências lógicas a partir de algumas qualidades referenciáveis do próprio mundo. Desse modo, escreve Wittgenstein, “quando eu posso pensar (*mir denken kann*) algo, eu não o posso pensar exteriormente à possibilidade dessas conexões (*nicht ausserhalb der Möglichkeit dieses Verbandes*)” (TLP, 2.201, p. 16).

---

<sup>8</sup> Literalmente “comportamento” (*Verhalten*) de coisa (*Sachen*). Comportamento, com efeito, pressupõe estados, mas tem implícita uma ideia de dinamicidade de relações entre elementos que não necessariamente são materiais (*Dinge*) e que pode ser relacionada com o horizonte científico de Wittgenstein, marcado pelos resultados da física teórica. Cora Diamond, com efeito, parece ter compreensão aproximada ao compreender “*propositions as standard with reference to wick facts behave*” (2019, p.25).

O caso dativo da afirmação acima indica uma questão central no *Tractatus*, a saber, o problema do solipsismo. Esse implica a compreensão do caráter representacional que as figurações (*Bildungen*) e afigurações (*Abbildungen*) do mundo que construímos possuem, dado nossas proposições enunciativas partirem de pressuposições de verdade centradas no sujeito e serem calcadas em formas específicas de percepção da substância do mundo, mas que, entretanto, jamais alcançam a totalidade dos "*Sachverhalten*" em suas relações (TLP, 2.04, p. 14). Desse modo, mesmo em seu aspecto epistemologicamente insustentável (Schroder, 2012, p. 373), o solipsismo, que simultaneamente evidencia-se como inevitável, também permite compreender que, ao existir, ele "não se deixa dizer, mas mostra-se" (TLP, 5.62, p. 67) e, portanto, que não apresenta possibilidades de referencialmente justificar as suas figurações em sentido último. Desse modo, em Wittgenstein, a evidenciação da inclinação solipsista não deve ser interpretada como argumento favorável a posições nem céticas<sup>9</sup>, nem relativistas. Para ele, a estrutura lógica da linguagem constitui a substância do mundo sob o ponto de vista linguístico e é aquilo que, independentemente do que é o caso, permanece (*besteht*) (TLP 2.024, p. 13). Os pontos de interconexão entre ela e o mundo podem ser vistos como aspectos que ultrapassam a restrição solipsista. Nesse sentido a lógica se constitui como forma e conteúdo (TLP 2.025, p. 14). Para nós, que construímos formas fixas a partir de objetos, o fixo (*fest*), o consistente (*Bestehende*) e o objeto constituem uma unidade (TLP 2.027, p. 14), que identificamos como os *Sachverhalten*, nos quais "os objetos dependem uns dos outros, como os elos de uma corrente" (TLP, 2.03) e a forma é a possibilidade desta estrutura (TLP, 2.033, p. 14).

Se "nós fazemos figurações (*Bilder*) dos fatos" (TLP, 2.1, p. 14) e essas representam no espaço lógico a condição (*Sachlage*) de existência e não existência dos *Sachverhalten*" (TLP, 2.11, p. 14), há que se compreender que todas as figurações representam possibilidades lógicas de sentido, mas nem todas possuem

---

<sup>9</sup> Tagebücher, 01.05.15, p. 44. Ou ainda Pinto, 1998, p. 137.

referencialidade efetiva unicamente a partir de sua forma. Figurações são ordenadas logicamente, de forma múltipla, e a vinculação dos seus elementos consiste em sua estrutura e forma de afiguração (*Abbildung*) (TLP, 2.15, p. 15). Nas afigurações esta pressuposta uma conexão entre figurações e efetividade (*Wirklichkeit*)<sup>10</sup> (TLP, 2.1511, p. 15) e esta relação consiste nas ordenações (*Zuordnungen*) dos elementos da imagem e das coisas, na medida segundo a qual, “as ordenações são como que captações (*Fühler*) dos elementos figurativos, com os quais a figuração toca a efetividade” (TLP, 2.1514, p.15). Neste sentido, ocorre uma pressuposição de ordenação sígnica entre figuração e efetividade, pois “o que a figuração necessita ter em comum com a efetividade, para que possa a sua maneira – certa ou erradamente – afigura-la é a forma da afiguração” (TLP, 2.17, p. 15). Apenas a partir destes aspectos é possível lhe aplicar critérios de verdade ou falsidade.

O uso proposicional nas ciências ultrapassa assim o solipsismo e é determinado por este pressuposto, de modo que a sua estruturação lógica é adequada às configurações logicamente figuráveis de *Sachverhalten*. Desse modo, ele é referencialmente determinado e demonstra sentido a partir de uma rígida compatibilização lógica entre as proposições designativas de comportamentos de coisas e a efetividade. Assim, é possível argumentar acerca da verdade ou falsidade de suas proposições, mas é importante acentuar, que as proposições lógicas partem

---

<sup>10</sup> Optamos por traduzir os termos *Wirklichkeit* como efetividade e *Realität* como realidade, dado compreendermos que Wittgenstein os utiliza de forma diferenciada no *Tractatus*. Neste sentido, alguns aspectos podem ser mencionados. No TLP o termo *Realität* ocorre em algumas passagens associado com uma forma de representação vinculada a uma ótica perspectivista de primeira pessoa ou mesmo solipsista. Como, por exemplo, nas passagens “Nós apenas podemos prever aquilo que nós mesmos construímos” (TLP 5.556, p. 66), ao que se segue: “A realidade empírica (*Realität*) é delimitada pela totalidade dos objetos. O limite (*Grenze*) novamente se mostra na totalidade das proposições elementares” (TLP 5.5561, p. 66). Em TLP 5.64 há uma vinculação mais direta entre a noção de “realidade” e a representação do mundo produzida pela subjetividade: “Aqui se vê que o solipsismo, levado estritamente a cabo, coincide (*zusammenfällt*) com o puro realismo (*Realismus*). O Eu do solipsismo retrai-se até um ponto sem extensão e permanece apenas a realidade coordenada por ele” (p. 68). Um outro padrão de consideração parece ocorrer com o uso do termo *Wirklichkeit* que, em numerosas menções, associado com as terminantemente múltiplas possibilidades de consideração do mundo. Seja sob o ponto de vista das coisas e objetos, seja sob o das relações entre eles. Por mais que para Wittgenstein tais relações sejam verificáveis a partir dos objetos e estes formem (*bilden*) a substância (*Substanz*) do mundo (TLP, 2.021, p. 13), esta “pode representar apenas uma forma, e nenhuma qualidade material, pois estas são representadas primeiramente pelas proposições – primeiramente por meio da configuração dos objetos (*Gegenstände*)” (TLP, 2.0231, p. 13). O termo *Efetividade* parece então ser mobilizado em um sentido muito mais amplo, menos determinado que *Realidade*, e se relaciona como a existência e não existência de estados de coisas (TLP, 2.06, p. 14) – jamais com a perspectiva de sua determinação prévia, pois a figuração pode ser indicada como um modelo e não como uma determinação sua (TLP, 2.12, p. 13). A noção de Efetividade, diferentemente da de Realidade, aparece, portanto, muito mais associada à existência do mundo a partir das relações passíveis de serem figuradas mediante estruturas lógicas possibilitadas pelas próprias relações entre as coisas (TLP, 4.023, p. 13), que a partir de uma perspectividade espaço temporal causal (TLP, 2.0121, p. 11), tal como a de um sujeito em atitude representacional auto-referente.

das coisas e não de um sujeito e, ainda que, devido a isso, “inexiste uma figuração verdadeira a priori” (TLP, 2.225, p. 17).

Delineados estes aspectos mais elementares, em um outro momento da obra, Wittgenstein trata da linguagem coloquial (*Umgangssprache*), enquanto “parte do organismo humano” e a considera como não menos complicada que este. Tal complexidade, muito embora a sua necessária estrutura lógica, realiza, todavia, um uso proposicional figurativo outro que o da lógica científica (Prado Neto, 2017, p. 111), caracterizando-se inicialmente por um critério não rigoroso de significado e sem a possibilidade de determinação de uma lógica específica (TLP, 4.002, p. 25). A partir disso, Wittgenstein aproxima a filosofia destas mesmas características, a fim de argumentar que a filosofia e a linguagem coloquial podem ser aproximadas, dada a pouca atenção conferida por elas à lógica linguística.

A maioria das proposições e questões que são proferidas sobre assuntos filosóficos, não são falsas, mas contra-sensos (*unsinnig*). A partir disso, nós não podemos, de forma alguma, responder a questões desta natureza, mas apenas constatar seus contra-sensos. A maioria das questões e proposições da filosofia tocam no ponto, segundo o qual nós não entendemos a lógica de nossa linguagem (*Sprachlogik*). (TLP, 4.003. p. 26).

Questões centrais aqui são: A filosofia perde de vista de que apesar de toda proposição pretender ser uma figuração da efetividade (Diamond, 2019, p. 21), nem toda aparente forma lógica da proposição pode lhe garantir referencialidade efetiva (TLP, 6.111, p. 70). Em outras palavras, a aparente coerência lógica de um enunciado não determina a afiguração de um estado de coisas, pois “A figuração [*Bild*] afigura [*abbildet*] a efetividade, quando apresenta [*darstellt*] uma possibilidade de existência [*Bestehen*] e não existência [*Nichtbestehens*] de um estado de coisa” (TLP, 2.201, p 16). Na linguagem cotidiana, devido à infinitude da lógica linguística, é possível a ocorrência de figurações completamente apartadas de qualquer afiguração referencial. Nela isso não constitui uma objeção decisiva, pois os seus padrões de referencialidade não são tão estritos como na ciência. Este aspecto se torna

problemático na filosofia, pois esta busca emular o uso proposicional das ciências, sendo que isso não lhe é possível. Neste sentido Wittgenstein afirma:

A totalidade das proposições verdadeiras é a totalidade da ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais).  
A filosofia não é nenhuma das ciências naturais.  
(A palavra filosofia necessita significar algo, que está acima ou abaixo, mas não paralela às ciências naturais).  
A finalidade da filosofia é a clarificação lógica (*logische Klärung*) dos pensamentos.  
A filosofia não é uma doutrina (*Lehre*), mas uma atividade.  
Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações.  
O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas o tornar claras as proposições.  
A filosofia deve esclarecer e delimitar precisamente os pensamentos que em geral são simplistas, opacos e indistintos. (TLP, 4.112, p. 32).

Entretanto, se por um lado em Wittgenstein a filosofia tem delineados os seus limites proposicionais, ela também evidencia limites das ciências naturais (TLP, 4.113, p. 33). Se a filosofia, a partir da estrutura lógica de construção de seus enunciados, não pode pretender produzir proposições com o mesmo grau de referencialidade das ciências, ela também mostra para estas a impossibilidade de ultrapassamento da afiguração referencial e, ainda, que nenhuma das representações da ciência pode afigurar a totalidade lógica da efetividade (TLP, 4.12, p. 33). Elas apenas mostram possibilidades lógico-referenciais de afiguração e, por conseguinte, os critérios de verdade e de falsidade só podem ser aplicados de forma adequada a usos proposicionais delimitados. Desse modo, não existem critérios unicamente formais de verdade, pois “Uma figuração verdadeira a priori inexistente” (TLP, 2.225, p. 17). A lógica é regulada internamente e não determinada pela efetividade e por isso, sozinha, não pode consistir em um fator último de verdade.

Relações lógicas determinam os modos de inferências, mas leis de inferências, por si mesmas não têm sentido e seriam supérfluas. Muito embora de uma situação não se possa inferir a existência de uma situação completamente diferente dela (TLP, 5.135, p. 48), um nexos causal que justificasse tal inferência não existe (TLP 5.136, p. 48), de modo que eventos futuros não podem ser apenas formalmente derivados dos presentes e assim a crença no nexos causal é uma superstição (*Aberglaube*) (TLP 5.1361,

p. 48). Esta impossibilidade de determinação Wittgenstein chama de liberdade da vontade:

A liberdade da vontade consiste em não se poder saber agora quais serão as ações futuras. Nós só poderíamos sabê-las, se a causalidade fosse uma necessidade *interna (innere)*, como a da conclusão lógica. - O vínculo entre o saber e o que se sabe é o da necessidade lógica. (TLP, 5.1362, p. 48).

Esta problematização da causalidade remete a duas questões. Primeiramente a da relação entre linguagem e mundo, a qual envolve a necessidade lógica da estruturação das representações deste último. Em segundo lugar, a questão do aspecto incontornável do solipsismo. Por conseguinte, as afirmações de Wittgenstein: “As fronteiras da minha linguagem significam as fronteiras do meu mundo” (TLP, 5.6, p. 67) e, “A lógica preenche o mundo; as fronteiras do mundo são suas fronteiras” (TLP, 5.61, p. 67), indicam que mesmo de infinitos modos, a linguagem mantém com o mundo uma relação figurativa e que tudo que ela pode criar se dá dentro dos limites das capacidades de representação da respectiva linguagem. Isto implica na percepção da existência do solipsismo, sendo que nele o pressuposto da subordinação do mundo a um sujeito que considera o mundo como seu mundo enquanto “realidade coordenada” (*koordinierte Realität*) (TLP, 5,64, 68), não pode ser demonstrado, mas apenas ter evidenciada a sua limitação (TLP, 5.62, p. 67). O solipsismo indica a criação de um microcosmo por um sujeito que pensa, que representa, mas que não existe (TLP, 5.631, p. 67), pois tal estado de coisas não pode ser demonstrado.

Se eu escrevesse um livro “*O Mundo tal como o Encontro (vorfand)*”, nele teria que também ser relatado sobre meu corpo, e dizer quais membros estão submetidos à minha vontade e quais não, etc. - este é propriamente um método para isolar o sujeito, ou mais ainda, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar neste livro. (TLP, 5.631, p. 67).

Em Wittgenstein o solipsismo é epistemologicamente reducionista ante a compreensão da restrição da ideia de um sujeito subsistente que interpreta e representa o mundo. A partir do que é construída uma expressão da realidade (*Realität*) calcada na pressuposição de possibilidade de um puro realismo (*reinen*

*Realismus*) (TLP, 5.641, p. 68). Neste ponto de crítica a distinção entre mostrar (*Zeigen*) e dizer (*sagen*) é central e decisiva. O solipsista acredita na veracidade da sua representação do mundo. Ele pode falar a respeito dela, portanto dizê-la, mas mostrá-la como fato requer outros critérios. Wittgenstein, tal como Schopenhauer, aprofunda ainda mais a questão, ao indicar que efetivamente nem mesmo o sujeito pertence ao mundo (Magee, 1983, p. 319), pois para ele tal entidade se constitui apenas a partir de uma necessidade lógica e não de uma determinação essencial. Entretanto, enquanto portador de capacidade figurativa, ele é também uma fronteira do mundo. (TLP, 5.632, p. 68), pois sem ele, nada pode ser dito ou valorado. Entretanto, apenas por meio dele nada em sentido último pode ser afirmado, haja visto sua perspectiva não ser capaz de abarcar determinadamente as condições do mundo. Porquanto para Wittgenstein, como anteriormente mencionado, não existe uma ordem a priori das coisas, a partir da qual a coerência lógica de uma argumentação possa determinar a existência daquilo que é mencionado, decisivo torna-se aquilo que é possível referencialmente afigurar e isso ultrapassa as capacidades representativas do sujeito. Desse modo, a lógica é uma imagem reflexa (*Spiegelbild*) do mundo e enquanto tal é transcendental, pois suas regulações internas extrapolam a referencialidade e assim dizem respeito apenas às suas próprias necessidades. Quando ela possibilita uma figuração justificável do mundo, o que ocorre é unicamente uma possibilidade de afiguração deste, todavia sempre restrita aos limites da descrição, pois o mundo é independente de vontades individuais (TLP, 6.373, p. 82), não havendo nenhum vínculo lógico entre ambos e afigurações de determinadas formas de comportamento do mundo não dizem, portanto, nada acerca do seu sentido (*Sinn*), que assim necessita estar no exterior do mundo. Independente do sujeito, tudo que é e acontece no mundo não possui nenhum valor, pois nele não existe nenhum valor e se houvesse, não teria também nenhum valor (TLP, 6.41, p. 82), pois todo acontecimento é casual (*Zufällig*) (Idem). A esse respeito, em uma anotação nos *Tagebücher*, podemos ler: “poder-se-ia

(schopenhauerianamente) dizer: o mundo da representação não é nem mau nem bom, mas o sujeito volitivo [wollende] (*Tagebücher*, 02.08.16, p. 174)

Tal exposição dos padrões estruturantes das figurações relativos ao sujeito são vinculadas por Wittgenstein a uma desconsideração da prescrição teórico-valorativa produzida pela ética, o que lhe possibilita afirmar, “nenhuma proposição da ética é possível”, pois proposições não podem expressar algo mais elevado (*Höheres*) (TLP 6.41, p. 83) e que proposicionalmente a ética não é passível de ser dita e, finalmente, que ela permanece transcendental, constituindo uma unidade com a estética (*Ethik und Ästhetik sind Eins*) (TLP, 6.421, p. 83)<sup>11</sup>.

Resumidamente, a ética, a projeção normativa concernente a valores, não pode pretender em algum momento alcançar o patamar de uma teoria ou de uma lei física ou lógica, pois ela, no limite, expressa uma projeção valorativa que não pode ser confundida com uma figuração ou afiguração de estados de coisas. Assim, toda reflexão concernente a ela deve abandonar pretensões de universalidade e de necessidade referenciáveis. Enquanto fato, o mundo não possui valor e toda valoração sua transcende o mundo (Wicks, 2008, p. 175). A concepção de que a lógica cuida de si mesma não pressupõe que toda relação lógica seja verdadeira<sup>12</sup>, mas que ela é causal e possui sentido referencial, dado haver várias modalidades de figuração, praticadas em casos diferentes. Se a reflexão se direcionar às questões acerca de penalidades ou recompensas éticas, “esta necessita repousar na ação mesma” (TLP, 6.422, p. 83) e não em uma prescrição. Por conseguinte, “não se pode falar de Vontade como sustentáculo da ética” e assim, a “vontade como fenômeno interessa apenas à psicologia” (Idem).

A partir dos aspectos acima mencionados, delinea-se a grande significação de a questão ética ser mencionada nas partes conclusivas do *Tractatus* e de como ela está vinculada a pressupostos que podem ser relacionados a uma influência schopenhaueriana. Uma formulação inicial desta noção pode ser encontrada nos

---

<sup>11</sup> Nos *Tagebücher*, em 7.10.1916, Wittgenstein escreve: “A arte é o objeto visto *Sub specie aeternitatis* e a boa vida é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Essa é a ligação entre arte e ética”. (Suhrkamp, 1984, p. 178).

<sup>12</sup> Dado que “A verdade da tautologia é certa, da proposição possível, da contradição impossível” (TLP 4.464, p. 44).

*Tagebücher* e tal posição conclusiva demonstra a centralidade que tal reflexão ocupa na filosofia de Wittgenstein. Neste sentido, é significativo compreender que quando do retorno do pensador a Cambridge, em 1929, ele, mesmo já ocupado com outras questões, retoma vários pressupostos de seu escrito inicial (Wicks, 2008, p. 178) e volta a abordar a questão da ética em sua breve conferência intitulada *Lectures on Ethics*. Neste breve pronunciamento a proximidade do enfoque remete à constatação final, de que o *Tractatus* busca evidenciar que pressuposições de verdade unicamente formais ou de fundamentação última se revelam como contra censos. É então indicado que a ética não pode ser mencionada em sentido absoluto e nada do que pode ser dito ou pensado pode constituí-la como objeto. Segundo Wittgenstein, a confusão se estabelece quando nos referimos a ela como se a estivéssemos enunciando, ou seja, produzindo um símile dela, e esse não é o caso. A análise linguística aplicada à questão normativa acaba por mostrar que as pretensões fundantes da argumentação filosófico-normativa são irrealizáveis, por conseguinte, que tais proposições consistiriam em contra sensos, pois pretendem referenciar algo sem que seus enunciados afigurem algo efetivo. Desse modo, formulações puramente discursivas seriam também completamente inoperantes ante a efetividade do mundo e as projeções ambicionadas por elas em nada alterariam a estrutura do mundo, o que as tornam similares às perspectivas estéticas e de validade restrita, jamais universais, todavia não desimportantes, pois se evidenciam como perspectivas essenciais à vida humana e, devido a isso, portadoras de valor (Faustino, 2007, p. 266). Tais pretensões normativas revelam, de forma limítrofe, aspirações valorativas, que não apenas não referenciam nada, como não podem ser demonstradas como efetivas, dado que não existe um objeto que afira existência à moral (De Mesel, 2018, p. 76). Em clara relação com a interpretação schopenhaueriana, em Wittgenstein normas consistem em projeções de demandas volitivas (*Tagebücher*, 21.07.16, p. 171) e as formulações que as expressam não têm, por quaisquer características que expressem, a capacidade de alterar o mundo em

favor de seus pressupostos. Neste sentido podemos ler na passagem conclusiva da conferência de 1929.

Minha plena tendência — e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de Ética ou Religião — é correr contra os limites da linguagem (*run Against the boundaires of Language*). Esta corrida contra as paredes de nossa jaula é perfeita e absolutamente sem esperança (*hopeless*). A Ética, tanto quanto floresça do desejo de dizer algo sobre o significado último da vida (*ultimative meaning of Life*), sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento. Todavia, é um dado (*document*) de uma tendência do espírito humano que eu, pessoalmente, não posso deixar de respeitar profundamente e que por nada na vida eu ridicularizaria (LE, 2014, p. 51).

## 4 CONCLUSÃO

A recepção de Wittgenstein do idealismo transcendental de Kant e da interpretação schopenhaueriana deste, como se tentou mostrar, não ocorreu sem críticas, divergências e distanciamentos (Faustino, 2007, p. 269), que são evidentes nas referências posteriores ao *Tractatus*. Vale lembrar que para Schopenhauer “linguagem é o primeiro resultado (*Erzeugniß*) e necessário instrumento (*Werkzeug*) de sua razão” (M I, § 8, p. 69) e que “com a ajuda da linguagem a razão efetiva as suas mais importantes capacidades, propriamente o agir concordante de muitos indivíduos e a coordenação planejada de milhares de pessoas; a civilização, o Estado” (Idem). Mas a indicação da dimensão prática da linguagem não leva Schopenhauer a interpretar que essa tenha por finalidade um uso racional prático necessário (uso moral), que se estende para além do sensível (Faustino, 2007, p. 256). Por outro prisma, Wittgenstein fornece muitos indicadores de que mesmo ao se afastar do idealismo, especula com o princípio imanentista da perspectiva schopenhaueriana da impossibilidade de esclarecimento da existência do mundo, indicando esta aspiração como impulso (*Triebe*) (Tagebücher, 25.05.15, p. 143) místico (TLP, 6.44/6.45, p. 84) e como último campo de possibilidade para a metafísica - aspecto que não está ausente da interpretação da conduta moral em Schopenhauer. Suas indicações das dificuldades da pretensão de uma fundamentação necessária e universal da ética e

da moral por meios unicamente argumentativos ou teóricos parecem fortemente decorrer disso. Assim como Schopenhauer, Wittgenstein busca evidenciar a ausência de sentido dessa aspiração, todavia indicando, como o seu ponto de partida não uma metafísica, mas uma análise do funcionamento da linguagem a partir de casos específicos. Sua perspectiva também pressupõe uma diferenciação entre impulso volitivo individual e mundo – mediante o pressuposto de impossibilidade de alteração deste pelo primeiro (*Tagebücher*, 21.07.16, p. 171). Muito embora muitas de suas posições em sua obra inicial tenham sido por ele revistas, reposicionadas e ampliadas, com respeito à questão normativa referente à moral e à ética muitos pressupostos evidenciam alinhamentos com as posições iniciais, nas quais as influências schopenhauerianas são inclusive indicadas. Neste sentido, é digno de nota acentuar que nas suas últimas reflexões, constantes em seus cadernos de apontamentos e no material que deveria vir a consistir na sua segunda obra publicada, as *Investigações filosóficas*, Wittgenstein ainda mobiliza pressupostos conectados aos seus posicionamentos iniciais, o que indica que os novos pontos de vista ainda se relacionam com eles (IF prefácio, p. 232). Ao vincular a noção de significado (*Bedeutung*) ao uso e não mais a uma noção de referencialidade<sup>13</sup>, o filósofo austríaco amplia o seu escopo de consideração da linguagem a partir da noção de “jogos de linguagem” (*Sprachspiele*), assim como sua reflexão acerca da normatividade. Regidos por regras que são alteradas todas as vezes que usos linguísticos pragmaticamente necessitam de soluções comunicacionais (Wicks, 2008, p. 180), a concepção de jogos de linguagem se mostra útil para demonstrar a inviabilidade da pretensão de fixidez de significados e de como isso é válido também para a compreensão de enunciados normativos, entendido que não há nenhuma ligação associativa entre significação e comportamentos de coisas para além das demandas do uso (IF, 51, p. 269). A pouca clareza com respeito a este aspecto é a fonte de notáveis dificuldades, especialmente no filosofar (IF, 12, p. 243), pois sem ela deixa-se de perceber que “nomear algo trata

---

<sup>13</sup> Uma diferenciação entre Significado e Referência pode ser interessantemente encontrada em Quine (2010, p. 18).

de alguma coisa semelhante a colocar-lhe uma etiqueta” (IF, 15, p. 244). Concomitantemente, linguagens podem ser entendidas como formas de vida e isso implica na constatação da multiplicidade delas e na mutabilidade dinâmica de suas regras. Neste sentido, não existe algo como a regra em si, que seria necessária para a formulação de uma regra em sentido absoluto (IF, 197, p. 343). Portanto, quando falamos de algo com tal característica, falamos de algo inexistente enquanto estado de coisa. Em segundo lugar, inexistido um significado fixo para uma regra, não há nada que garanta uma via única para a compreensão do seu enunciado (IF, 199, p. 344). Isso remete a consideração da interpretação de significados de enunciados ou símbolos normativos a domínios interpretativos que não mais podem ser associados à possibilidade de compreensão unívoca daquele.

Mas como pode uma regra me ensinar o que tenho que fazer *nesta* hora? O que faço sempre é o que concorda com alguma interpretação da regra.” – Não, não se deve dizer assim. Mas assim: toda interpretação está pendurada, em conjunto com o interpretado, no ar; ela não lhe serve de suporte. As interpretações sozinhas não determinam o significado. (IF, 198, p. 344)

Relacionadas ao pressuposto da atribuição de significado a partir do uso em perspectiva pragmática, a reflexão com respeito à normatividade nas *Investigações Filosóficas* se mantém afastada da pressuposição de possível determinação. Por fim, a argumentação acima buscou indicar aspectos que eventualmente possibilitem a compreensão de que Schopenhauer e Wittgenstein ultrapassam os campos tradicionais de formulações ético-normativas e se posicionam em domínios que nós hoje podemos indicar como meta-éticos<sup>14</sup> ou de ética analítica, nos quais investigações partem de análises de conceitos e proposições de fundo em sistemas valorativos e não pressuposições normativas (De Mesel, 2018, p. 81). No que diz respeito a Schopenhauer, tal perspectiva poderia ser indicada a partir de sua perspectiva normativa sustentada em uma metafísica imanentista e associada a um

---

<sup>14</sup> Por exemplo em MARSHALL, Colin. Schopenhauer and Contemporary Metaethics. In: SHAPSHAY, Sandra (ed.). **Palgrave Schopenhauer Handbook**. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. p. 239-259.

naturalismo não reducionista. Em Wittgenstein por meio de análises do funcionamento da linguagem e de um exercício terapêutico de suas possibilidades (Faustino, 2007, p. 262), com vistas a dissolver dilemas morais (De Mesel, 2018, p. 89) e com isso indicando a necessidade de novas formas de consideração da demanda normativa ético-moral.

## REFERÊNCIAS

- BAUM, Wilhelm. **Wittgenstein im ersten Weltkrieg**. Wien: Kitab, 2014.
- CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. Florianópolis: UFSC, 2023.
- DE MESEL, Benjamin. **The later Wittgenstein and moral Philosophy**. Berna: Springer, 2018.
- FAUSTINO, Silvia. Schopenhauer, Wittgenstein e a recusa da razão prática. **Rev. Filos.**, v. 19, n. 25, p. 255-272, jul./dez. 2007.
- MARSHALL, Colin. Schopenhauer and Contemporary Metaethics. *In*: SHAPSHAY, Sandra (ed.). **Palgrave Schopenhauer Handbook**. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. p. 239-259.
- MONK, Ray. **Wittgenstein: o dever de um gênio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti. **Iniciação ao silêncio**. Análise do Tractatus de Wittgenstein. São Paulo: Loyola, 1998.
- PRADO NETO, Bento. Solipsismo – do Tractatus às observações filosóficas. *In*: CARVALHO, Marcelo et al (Orgs.). **Fenomenologia, análise e gramática: comentário às observações filosóficas de Wittgenstein**: parte 1. São Paulo: Mundaréu, 2017. p. 110 – 127.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Die Welt als Wille und Vorstellung**. Zürich: Diogenes, 1977.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução: Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- QUINE, Willard Van Orman. **De um ponto de vista lógico**. Tradução: Antonio Ianni Segatto. São Paulo: UNESP, 2010.
- SCHMIDT, Alfred. **Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1989.
- SCHRODER, Severin. Schopenhauer's Influence on Wittgenstein. *In*: VANDENABEELE, Bart (Org.). **Blackwell Companion to Schopenhauer**. Oxford: Blackwell, 2012. p. 367 – 384.

WICKS, Robert. **Schopenhauer**. Oxford: Blackwell, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Werkausgabe Band I. Frankfurt am main: Surkamp, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophische Untersuchungen**. Werkausgabe Band I. Frankfurt am main: Surkamp, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tagebücher**. Werkausgabe Band I. Frankfurt am main: Surkamp, 1984.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Lecture on Ethics**. Oxford: Blackwell, 2014.

## Contribuição de autoria

### 1 – Roberto de Almeida Pereira de Barros

Doutorado em Filosofia pela Technische Universität Berlin

<https://orcid.org/0000-0001-6142-450X> • robertbarr@gmx.net

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

## Como citar este artigo

BARROS, R. A. P. de. Schopenhauer, Wittgenstein e a questão ético-normativa. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria - Florianópolis, v. 15, n. 1, e89797, p. 01-25, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378689797>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.