

## A Gramática do Querer

### Ensaio sobre Wittgenstein

Luiz Hebeche<sup>1</sup>

*Resumo: Quando o assunto é o querer (ou a vontade) somos inclinados geralmente a considerá-lo a partir de duas posições antagônicas: a de que o “O querer é apenas uma experiência” e a de que “O querer não é uma experiência”. Para compreender tais posições, autores como Candlish e Hacker situam a gramática do querer no contexto dos interlocutores historicamente mais próximos de Wittgenstein – W. James, o jovem Wittgenstein e Schopenhauer. Voltaremos a eles, embora nosso objetivo não fique aí, pois o que está em jogo no “mundo da consciência” é como a concepção agostiniana da linguagem, em que se expressam esses interlocutores, tende a objetivar a linguagem à medida que as sentenças que tratam do querer se destacam da linguagem ordinária e passam a ser informações sobre estado de coisas ou processos inefáveis, perdendo então a ambigüidade do “como”. Abordaremos ainda uma terceira via, que assume a vontade como ação. Essa alternativa sempre acompanhou Wittgenstein, mas, como veremos, ela se compromete com uma concepção metafísica da ação.*

O cenário do conceito de querer é a linguagem ordinária. Pode-se mesmo acrescentar: a linguagem ordinária é o *background* a que temos de regressar toda vez que nossas tentações metafísicas desviam as palavras para o vazio. Temos, portanto, de resguardar a força das palavras elementares, ou seja, daquelas já sempre disponíveis na práxis lingüística cotidiana. Entre essas palavras, como lâmpada, luz, talvez, mesa, pedra, horizonte, esperança, está também o âmbito das nossas palavras ordinárias das ações, como andar, comer, nadar, acenar, consertar, tocar instrumento, cozinhar, etc., bem como as palavras vontade ou querer, pois elas fazem parte da linguagem comum: quero tocar clarinete, não tenho nenhuma vontade de consertar o chuveiro, etc. O caso da palavra “vontade” é típico, pois chega a fazer parte dos superconceitos que a tradição filosófica nos legou e que tem de ser agora corrigida à medida que, ao afastar-se do seu uso ordinário, terminou por fazer parte de confrontos ilusórios, como os do objetivismo e do anti-objetivismo, da liberdade e do determinismo, etc. Esses enganos surgem, muitas vezes, no modo ingênuo em que se usam essas palavras, quando, por exemplo, eu penso que para erguer meu braço, haja algo (desejo ou ato volitivo) que produza o movimento de meu braço para cima; tal engano está em supor que se possa externamente provocar o movimento do braço; para evitar as suas

---

<sup>1</sup> UFSC

graves conseqüências, tem-se de voltar ao sentido comum das palavras da ação (*gewöhnlichen Sinne des Wortes*)(PU §615). Fazer isso é afastar aquilo que as oculta, isto é, aquilo mantém uma relação externa com elas. Ora, as palavras originárias formam um tapete cujos laços são constituídos pelas relações internas que têm entre si. Se tomarmos o querer ou a vontade como algo que provoca o movimento corporal, então ocultamos precisamente o sentido das palavras elementares. Nosso objetivo é resgatar as palavras que também têm relevância no âmbito das ações, como a de tentar, pretender, esforçar-se, empenhar-se, etc. E, como pertencentes à linguagem ordinária, tais palavras não podem ser derivadas de algo que lhes seja externo. Elas não podem ser explicadas sem que se recorra a elas próprias. As palavras das ações ordinárias são indepassáveis (*Nichthintergebarkeit*) porque se confundem com a nossa complicada forma de vida, ou seja, constituem a nossa forma de expressão que não pode ser testada nem como verdadeira nem como falsa. As tentativas de explicar nossa complicada forma de vida resultam em confusões gramaticais, como as que tratam a vontade como experiência (E. Mach, Helmholtz, e, em parte, W. James) ou como algo inefável (Schopenhauer, o jovem Wittgenstein). A linguagem ordinária, porém, não tem antecedentes ou conseqüentes; portanto, quando o assunto é o querer, não se pode partir de dados empíricos e nem recorrer-se a um processo inefável sem correr o risco de ocultar a práxis da linguagem. Tampouco se pode falar das nossas ações ordinárias, mas apenas das palavras ordinárias das ações.

As posições diametralmente opostas sobre o querer ocultam a sua ilusão comum. O afastamento dessas posições só poderá se feito à medida que se mostrar a origem comum de seu engano. O engano, porém, não é filosófico, cognitivo ou teórico, mas gramatical. Não se pode corrigir uma filosofia com outra filosofia. Uma posição filosófica não é nem mais nem menos correta que outra. O ceticismo é também uma ilusão, não porque possa ou não ser refutado por alguma teoria, mas porque suas suspeitas se originam na mesma ilusão que produziu aquilo de que suspeita. Aqui podemos levar em conta os interlocutores a que Wittgenstein se dirige quando, por exemplo, um deles assume a posição da vontade como experiência por oposição a outro que assume a posição da vontade inefável. O que Wittgenstein tem em vista não é responder teoricamente a cada um deles, mas mostrar que ambos partilham da mesma ilusão gramatical que originou as posições aparentemente díspares a respeito da lógica da nossa linguagem. Por isso, consideramos estranho que Candlish (1991,p.206), ao tratar desses interlocutores, cite Russel, W. James, Frege, Schopenhauer e exclua (*ruled out*) Santo Agostinho, visto que é este o interlocutor permanente, pois o que está sempre em jogo é a concepção agostiniana da linguagem, isto é, a concepção de que a linguagem trata de coisas, como o de que a vontade é um conceito que se refere a algo (introspecção ou experiência) que lhe é antecedente ou conseqüente. Pode-se mesmo dizer que as posições distintas sobre a vontade são as várias roupagens dessa forma de apresentação que tem de ser afastada. A própria expressão “concepção agostiniana da linguagem” é uma expressão para a concepção da linguagem que atravessa toda filosofia ocidental – da verdade como correspondência, ou de que as palavras se referem às coisas (os pragmata). Na concepção agostiniana, a linguagem se refere às coisas, porque a própria linguagem se torna uma coisa (a proposição = ser simplesmente dado (*Vorhanden*)). A concepção palavra-coisa sofre agora uma revolução copernicana e se torna palavra-palavra. Isto é, as relações da linguagem são internas, pois a linguagem não é uma coisa que possa ser tratada por outra linguagem. Portanto, não se trata de afastar Agostinho para melhor considerar os interlocutores de Wittgenstein, pois o que todos têm em comum é a mesma forma de apresentação: linguagem-coisas. Quando Wittgenstein, no contexto em

que toma a vontade como experiência, afirma que “gostaríamos de dizer (‘vontade apenas como ‘representação’)”, essa inclinação não é de natureza que possa ser resolvida por uma disputa filosófica, pois trata-se de um desvio gramatical, já que é o desvio agostiniano da linguagem que origina, como veremos, tanto a noção de vontade como experiência como de vontade como processo inefável. Essas duas inclinações a que somos tentados são confusões a respeito da lógica de nossa linguagem, pois não se pode assumir uma dessas posições sem invocar a outra. A rejeição dessas posições antagônicas só será feita à medida que for afastada a mesma concepção que as originou.

Tanto o empirismo quanto o transcendentalismo são duas faces de uma moeda falsa. O modelo em que são concebidos faz parte de uma mitologia filosófica que constantemente somos inclinados a invocar. Esse modelo surge da falta de compreensão da gramática da nossa linguagem, ou seja, quando se força a linguagem a operar além do seu uso ordinário. Portanto, voltar a essas palavras originárias da ação é mostrar que elas não podem ser derivadas de nenhum estado de coisas, eventos ou processos internos ou externos, pois não há nada que se situe entre as palavras e as coisas. Desentranhar a vontade das concepções originadas no modelo filosófico da consciência que opõe o subjetivo ao objetivo, entre o que resulta da experiência e o que transcende à experiência. E desfazer uma ilusão gramatical como essa é afastar a imagem que conduz a um questionar que perdeu seu solo originário. Ora, se a disputa de que a vontade é ou não transcendental resultasse numa resposta qualquer, esta seria um engano que surge junto da própria pergunta, ou melhor, pergunta e resposta surgem de uma mesma ilusão gramatical que fornece as imagens do realismo e do transcendentalismo, cuja expressão mais acabada é o solipsismo. Não se trata, portanto, de procurar uma melhor resposta à pergunta, mas de afastar a ilusão de onde surge a pergunta e a resposta. As tentativas de, dentro deste modelo, constantemente reelaborar perguntas e respostas dão a medida desta ilusão. Uma dessas ilusões está na inclinação em considerar a vontade como algo que apenas nos ocorre.

### A vontade como experiência

Na seção 611 das *Investigações Filosóficas*, o interlocutor de Wittgenstein afirma: “O querer (*Wollen*) é apenas uma experiência (*Erfahrung*)”, e acrescenta noutras palavras: “a vontade (*Wille*) é apenas uma representação (*Vorstellung*)”. Ou seja, a posição objetivista do querer, aí expressa, está novamente sob suspeição; vimos que Wittgenstein assumira, através de Schopenhauer, uma posição diametralmente oposta, ou seja, de que o mundo como vontade não se confunde com o mundo como representação. Agora, o interlocutor está afirmando que o querer é uma experiência, ou ainda, o que vem dar no mesmo, de que a própria vontade é da ordem da representação. A vontade, portanto, não é mais uma pura espontaneidade distinta das determinações dos sentidos, mas, ao contrário, o próprio querer é uma experiência. Estaríamos então às voltas com uma concepção objetivista do querer. Segundo Hacker (1998,p.587) e Candlish (1991,p.203), esta seria a posição defendida por William James em que basicamente o querer estaria vinculado ao corpo pelas representações cinestésicas dos movimentos dos membros (*kinaesthetic ideas*). A nosso ver, porém, não se pode reduzir a posição de James a de que o querer é apenas uma experiência. Ao contrário do que afirmam esses autores, para James, todo o drama é drama mental, e, portanto, não se pode reduzir o querer a algo que simplesmente me ocorre. A

confusão conceitual de James não autoriza a que se reduza a uma noção totalmente passiva do querer. Esse tipo de confusão foi a que levou Wittgenstein a afirmar que, por ser a psicologia uma ciência nova, existem nela métodos experimentais e confusões conceituais (PU, parte II, p.580). No caso de W. James, isso é facilmente entendido, à medida que em *Principles of Psychology* (PP) ele afirma que só há fatos psico-físicos e que a qualidade deles parece codeterminada pelas suas efetividades mecânicas (PP, p.829); por outro lado, nega a aplicação generalizada do princípio da causalidade (p.809), reconhece que o querer é um esforço que não se deixa levar pelo desejo, e que, portanto, o querer é um esforço que se contrapõe à “aquiescência indiferente” (p.798). Mas logo adiante assume uma concepção da educação do querer em termos fisiológicos e ainda afirma que tudo pode ser colocado em termos mecânicos (p.828ss) e que a essência da consciência é o processo neural que subjaz a ela (p.809), mas também afirma que o esforço de atenção é essencial ao querer (p.816ss). Como se pode ver, essas são algumas das suas confusões, mas também mostram que não se pode reduzir a sua noção de querer à mera experiência. Hacker e Candlish partem da noção, fundamental para James, de que o querer está envolvido com as “representações cinestésicas” (*kinaesthetic ideas*), e de que são essas representações que “me ocorrem quando me ocorrem”. Ora, James recorre às representações cinestésicas para precisamente afastar a noção ultra-reducionista de “sensação de enervação” (*Innervationsgeföhle*), isto é, a tentativa de reduzir os fenômenos psicológicos a problemas neurológicos, como o que toma a sensação a partir da velocidade de impulsos elétricos ao longo das fibras nervosas. Contra as miríades de sensações de enervação, ele contrapõe o princípio da parcimônia da consciência (p.773), mas a sua principal objeção é de que, por “certas razões a priori” (p.773), pode-se mesmo dizer que as sensações de enervação não existem, e a principal dessas razões é de que elas não podem ser obtidas por introspecção: *não há evidência introspectiva da sensação de enervação* (p.775). A crítica de James ao reducionismo de Mach e Helmholtz é passada por alto pelos comentadores; eles tomam basicamente o querer como submetido às representações cinestésicas e se limitam apenas ocasionalmente a reconhecer que o querer e o desejo estão em conflito (Candlish, p.214). Mas em longas passagens de seu livro, James destaca o esforço como o fenômeno essencial do querer. Sua posição é ativa e se contrapõe ao querer como algo que me ocorre quando me ocorre. E o esforço volitivo, aliás, não pode ser confundido com o esforço muscular. O esforço de atenção, ao contrário do mero esforço muscular, como o de erguer um peso ou subir uma escada, mostra que o drama é sempre drama mental à medida que as representações cinestésicas, sem o esforço do querer, podem nos manter na preguiça e na indolência. Ou seja, o esforço de atenção é fundamental para o mental, uma vez que só ele pode dar rumo às representações cinestésicas. O querer é esse esforço de atenção. O drama da consciência está na constante deliberação entre fazer ou não fazer, entre deixar-se ou não levar pelas representações. O querer é uma ação que afasta as representações obstrutivas e faz valer as representações que constituem seu objetivo. Portanto, o esforço de atenção confunde-se com a natureza impulsiva do querer. Querer é impor representações. O drama mental ocorre entre dois extremos: o querer obstruído (afasia) e o querer explosivo. Sob essa perspectiva, uma educação do querer está em buscar um equilíbrio entre as inclinações à passividade e às ações impulsivas, cujo limite é a insanidade. O querer explosivo é contrabalançado pela tendência à estabilidade, “porque nós odiamos mudar nossa consciência” (PP, p.794). O equilíbrio perfeito, porém, é inalcançável. O drama mental está em sempre termos que deliberar. O acúmulo de dúvidas e hesitações geram um impulso para a ação deliberativa. A deliberação, porém, é uma tomada de posição que reforça ou inibe as representações cinestésicas. Se o esforço de atenção é o ato fundamental do querer,

então o querer não é algo que simplesmente me ocorre. Ou seja, não se pode atribuir a W. James apenas essa posição. As confusões conceituais e metodológicas de James basicamente erguem-se na ilusão agostiniana da linguagem. O drama mental é expresso num conflito de representações internas que ele, aliás, pretende descrever por um processo de introspecção.

Para evitar outros desvios explicativos, tomaremos a noção da vontade como experiência, tal como afirma Wittgenstein em PU §611, ou seja, de que a vontade é apenas uma representação. O seu interlocutor imediato seria alguém que assumisse uma posição unicamente cerebralista ou fisiologista: desde esta posição as “representações” me ocorrem quando me ocorrem, eu não posso provocá-las como também não posso evitá-las. Ter uma intenção não é uma atitude autodeterminada, mas apenas um elo na intencionalidade natural que une a espécie humana aos outros seres vivos. Nesse caso, a vontade considerada como apenas uma representação pode ser determinada a partir das leis psico-físicas que tratam dos seres vivos mais complexos. Nessa posição, elimina-se o caráter dramático do mental e se assume apenas a passividade do querer. As representações cinestésicas decidem sobre o querer; desse modo, o que sinto, toco, vejo, escuto, e quando, por exemplo, subo um lance de escada, o peso de meu corpo, a mudança do campo visual, o ruído dos meus pés nos degraus são eventos que me ocorrem quando me ocorrem. O querer é reduzido a essas representações, e eu não posso agir sobre elas desde um âmbito que não possa ser representado; por isso elas ocorrem quando ocorrem, dependem de meu desejo de subir a escada para realizar uma tarefa, ou são reação a estímulos que recebi através de uma ordem que chega até mim como representações auditivas ou visuais. A complexidade dessas representações rompe com a idéia de causalidade linear, visto que não se pode associar claramente o efeito e a sua respectiva causa; porém, tal complexidade será tomada como representações cinestésicas e, portanto, mesmo as atitudes mais sutis seriam experiências que apenas me ocorrem quando me ocorrem, e que, enquanto experiências, podem ser conhecidas apenas através de modelos psico-físicos. O interlocutor, nesse caso, professa uma posição oposta à noção transcendental da vontade, e dessa perspectiva certamente a vontade seria ela mesma uma representação, isto é, pertenceria apenas à experiência.

A concepção de que não sou um agente, de que minha vontade é algo que apenas me acontece, e que, portanto, “eu não posso provocá-la (*herbeiführen*)” remete ao problema de que: 1) caso eu pudesse provocar meu querer, seria necessário provocar o querer de meu querer, e assim por diante, num regresso infinito; 2) novamente haveria a experiência de desejar algo, mas o desejo é uma representação que me ocorre quando ocorre. Nos dois casos a palavra vontade é projetada para além do seu uso na linguagem. Examinemos o que está em jogo com a idéia de “provocar o querer”, e então se poderão distinguir as situações não-problemáticas em que comumente se diz: “Eu quero, mas meu corpo não me obedece”, isto é, as situações em que não temos habilidade ou treino para levar a cabo certas tarefas, como pular um obstáculo, desenhar, correr cem metros em dez segundos, etc.; e aquelas que levam a desvios gramaticais, como a afirmação de Agostinho: “Minha vontade não me obedece”(PU §618), que envolve um domínio externo à vontade – uma vontade da vontade –, como se eu fizesse frente à minha vontade. Assim como Deus domina o mundo, mas não se confunde com ele, haveria um modo superior de dominar as resistências da minha própria vontade. Ora, nessa concepção – a vontade que corrige a vontade – reside a concepção agostiniana da linguagem: a palavra aponta para algo que não é a palavra. Tal concepção é um obstáculo à força originária das palavras elementares do querer, pois mesmo o drama interior de Santo Agostinho, tal como o drama de W. James, só pode ser expresso na linguagem, o drama interior confunde-se com fluxo da vida à medida que esta

já sempre é linguagem. É porque já está sempre expresso na linguagem que se pode falar do drama de Agostinho ou de James. O drama mental, como um processo interno inefável ou psicológico à margem da linguagem, é uma ilusão. Só tem sentido falar de interior no complexo fluxo da “vida fática”. Mas a “vida fática” não é um processo descrito pela linguagem. A “vida fática” já está sempre expressa na linguagem ordinária e confunde-se com ela.

A noção de que o meu querer seja apenas uma experiência poderia ser traduzida: eu não posso provocar o meu querer. Aqui temos as duas faces da moeda: se o querer é uma experiência, então fica excluído ser ele uma atividade que resulte deliberadamente em uma ação. Ou seja, o querer estaria apenas na dependência das “representações cinestéticas” dos movimentos dos membros do corpo, como braços, pernas, dedos, cabeça, etc. Se eu não posso provocar o meu querer, então ele resulta das minhas paixões ou dos meus desejos, das posições dos meus membros, dos movimentos dos meus músculos. Ora, na posição de que o querer é um evento que simplesmente me ocorre, que “vem quando vem e não posso provocá-lo”, se encontra o engano de que o querer seja um evento neuro-fisiológico que simplesmente me ocorre e que se contrapõe à idéia de que eu pudesse provocar algo; ou seja, da noção de que o querer é algo que simplesmente me ocorre, anda junto à pergunta: “que posso então provocar? Com o que poderia comparar o querer quando afirmo isto?”(PU §611). As duas faces da mesma moeda: o querer é uma experiência, pois não posso provocá-lo e devo poder provocar meu querer.

Mas onde se origina a noção de que, por oposição à experiência que me ocorre quando me ocorre, posso querer querer? Elas se originam na mesma ilusão que as faz compreender como opostas uma a outra quando são ambas incompreensões a respeito da gramática das palavras das nossas ações ordinárias. Isto é, elas surgem quando, por exemplo, comparo a ação voluntária de erguer meu braço com a experiência de que erguer o braço é algo que vem quando vem e, que, portanto, não depende da minha vontade. A idéia de que erguer meu braço é uma experiência que vem quando vem se contrapõe à idéia de que eu posso provocar a subida de meu braço. Eu quero levantar meu braço e com isso ele se levanta. Voluntariamente, ergo meu braço. Por oposição a: meu braço se levanta, e este movimento não depende de meu querer. Como as palpitações de meu coração são involuntárias, ou seja, não dependem de meu querer, posso, para acalmá-las, apenas massagear meu peito, deitar-me ou tomar medicação. Aqui o voluntário se opõe ao involuntário. De um lado, nada posso fazer, as palpitações do meu coração vêm quando vêm; de outro lado, posso provocar o meu querer: me deito, tomo calmantes. Desse modo concebemos o querer como se ele pudesse ser provocado, como se se pudesse provocar minha ação voluntária. Neste caso, concebemos a nossa ação invocando algo que se lhe antecipa. Ou seja, quando afirmamos “Eu não espero que meu braço se levante, eu posso levantá-lo” (PU §612), estamos às voltas com a noção enganosa de que posso provocar ou querer voluntariamente mover meu braço, e, portanto, de que há algo anterior ao movimento do meu braço. O erro, porém, está em pensar que ao querer levantar meu braço, então meu braço se levanta, ou seja, o querer é algo que se antecipa e provoca o movimento de levantar o braço. Mas, nesse caso, as palavras são usadas fora de seu contexto habitual e acabam reforçando a noção de que apenas traduzem eventos que se lhes antecipam, pois “Quando eu levanto meu braço, não tento (*versuche*) na maioria das vezes levantá-lo” (PU §§622-623). Ou seja, as vezes em que normalmente ergo meu braço para acenar, ou para pegar o boné, etc. não dependem de nenhuma tentativa anterior, pois não há nada anterior ao gesto de apanhar o boné. Posso tentar erguer meu braço se o machuquei, ou numa

situação em que seguro um peso com ambas as mãos, mas nestes casos emprego normalmente a palavra tentar, tento desenhar um paisagem, tento manter meu braço e a minha mão firmes sobre a mesa de desenho, se meu braço dói, tento mover o outro braço, etc. Então “tentar” não indica algo anterior cuja resistência deva ser superada para que eu – através de um esforço da atenção do meu querer (PP,p.814) - realize o ato de erguer meu braço. Temos, portanto, de distinguir quando a palavra tentar, como a palavra provocar, estão indicando um ato da vontade que está aquém do uso ordinário dessas palavras. Esse é, aliás, o mesmo engano do que se chama “ação voluntária”, pois ela leva a pensar que, por ser voluntária, não causa surpresas; ela parece depender de um evento antecipado, por exemplo, se decido fazer a janta e às oito horas estou na cozinha lidando com as panelas e o fogão, etc. O exemplo leva a pensar que minha ação voluntária antecipada resultou no fato de que às oito horas estou cozinhando e que, portanto, a ação voluntária antecipou-se aos meus movimentos na cozinha. E então consideramos que a ação voluntária é um evento externo que vai ser completado pelo que a sucede, daí a ausência de espanto que a caracteriza. Mas a ausência de surpresa de uma ação voluntária não se deve a que a deliberação anterior possa ser realizada como se algo externo viesse preenchê-la, pois, na linguagem, expectativa e realização coincidem. Ora, a idéia de que o “movimento voluntário (*willkürliche Bewegung*) se caracteriza pela ausência de espanto” (PU §628) surge precisamente do engano que o toma como algo que se antecipa à realização, de que ele é premeditado e, portanto, de que já se sabe antes o que vai ocorrer depois, e precisamente este “antes” da ação voluntária é concebido como uma relação externa às palavras das ações: a concepção agostiniana da linguagem.

Esses enganos são semelhantes aos que levam o interlocutor a afirmações do tipo: “Quando movimento (*bewege*) meu braço voluntariamente (*wilkürlich*), não me sirvo de nenhum meio para provocar o movimento. Mesmo meu desejo (*wunsh*) não é um tal meio”(PU §614). Ora, a posição errônea de que eu possa provocar diretamente o meu querer tem a mesma origem da que concebe o querer como uma experiência que pode ser explicada pela noção de causalidade. Se se trata de voltar ao solo originário da linguagem, então tem-se de desfazer todo tipo de posição filosófica que pretende explicar como se dá a relação entre o querer e o movimento dos membros, isto é, se toda a relação conceitual é interna, então tem-se de desfazer a imagem que concebe a ação voluntária como capaz de provocar o movimento de meu braço. O engano é conceber o querer ao modo do movimento, ou seja, posso provocar o movimento, ou melhor, de que posso provocar querer mover meu braço. A idéia de que posso, sem nenhum meio (*Mittel*), erguer meu braço oculta a gramática do querer, à medida que preserva a noção de que a vontade provoca diretamente o movimento dos membros do corpo humano, embora não se confunda com eles. Portanto, não se trata apenas de apontar a dificuldade de unir o transcendental e o empírico, mas de mostrar que esse modelo é todavia concebido desde a noção de causalidade em que x provoca y. Dizer que ergo voluntariamente meu braço parece reforçado pela afirmação que “meu desejo não é um tal meio”, pois o engano está em pensar que se possa, diretamente ou não, provocar o movimento de meu braço. Isto é, o querer e o desejar são concebidos como algo que leva o braço a mover-se, um processo mental que antecede a ação. Ora, tomar o querer de modo não causal e imediato, e que leva ao movimento do braço, é ainda continuar às voltas com uma noção metafísica da vontade. Ou seja, tanto a noção de ação voluntária antecipada, quanto a de vontade imediata são todavia concebidas ao modo de x produz y. Compreenderemos melhor isso em PU §613:

*No sentido em que eu pudesse provocar algo (etwas herbeiführen kann)(por ex., dores no estômago por comer demais), posso também provocar o querer (Wollen). No sentido em que provoço o querer-nadar à medida que me jogo na água. Diria melhor: eu poderia não querer o querer(das Wollen nicht wollen), ou seja, não tem nenhum sentido falar de querer-querer (Wollen-Wollen). “Querer” (Wollen) não é o nome de uma ação e também nenhuma ação voluntária (willkürliche). Minha expressão falsa adveio de que a gente pensa em poder provocar o querer de modo imediato e não causal. Esta idéia tem por base uma analogia errônea; o nexos causal parece produzido por um mecanismo que liga (verbindet) as duas partes de uma máquina. A ligação pode se interromper (auslassen) quando o mecanismo é quebrado (gestört wird). Pensamos apenas nos defeitos a que um mecanismo normalmente está submetido, e, não que, por exemplo, as rodas dentadas amolecem (weich) e penetrem uma na outra, etc.*

Os problemas surgem quando passo, filosoficamente, a falar de que posso provocar o querer; pois que sentido haveria em falar de querer-querer (*Wollen-Wollen zu sprechen*)? A idéia de querer-querer leva a um regresso ao infinito, mas não é só por isso que ela é errônea; errôneo é o modo de pensar que leva à idéia de um regresso ao infinito. E a imagem errônea surge quando, afastando-se dos exemplos acima, a palavra “provocar” envolve a noção de nexos causal, isto é, a idéia de que o querer seja provocado, ou seja, que haja uma relação de consequência que desperta o querer. Ora, se se tem de “voltar ao solo áspero”, isso quer dizer que se devem desfazer as ilusões de tudo o que esteja além da linguagem ordinária. E isso é o mesmo que dizer que, na linguagem, as relações conceituais são internas. Portanto, a afirmação da ação voluntária de provocar o querer como “imediate e não causal” está ainda comprometida com uma relação externa à linguagem, pois “não tem sentido (*keinen Sinn*) falar de querer-querer”, isto é, “falar de querer-querer é romper com a relação conceitual interna, como se se tratasse o querer como algo de que se pudesse falar, mas que modo de falar poderia dar conta da palavra querer? E mais: falar de querer-querer é o mesmo que invocar uma linguagem que pudesse descrever as ações do querer, mas “o querer (*Wollen*) não é nome de uma ação e também de nenhuma ação voluntária (*willkürliche*). Minha expressão falsa adveio de que a gente pensa poder provocar o querer de modo imediato e não causal”(PU §613). Embora a gramática do querer seja arbitrária e, portanto, a relação seja direta e não causal, erra-se se se pensar segundo o modelo de que se pode “provocar” o querer de modo imediato. Assim também é absurdo dizer que se pode voluntariamente provocar o querer. Nesse caso, o querer e a linguagem em que ele se expressa são externos um ao outro. Dizer que “posso voluntariamente provocar o meu querer” é concebido desde o modelo da causalidade. A palavra provocar é empregada como causar. Mas de onde vem a idéia de que posso provocar o querer? Ela vem da mesma concepção errônea que leva a tomar uma posição oposta, isto é, a de que o querer é algo que me acontece, de que não posso provocar o meu querer. Sob uma mesma concepção errônea surgem essas duas posições opostas: a de que o querer é uma experiência que me acontece e que, portanto, não posso provocá-lo; e a de que o querer não é uma experiência, e que, desse modo, ele depende de minha capacidade de provocá-lo. As duas posições se originam na concepção metafísica de que o querer dependa de algo externo (de que posso provocá-lo ou não), ou seja, de uma posição objetivista em que o querer é uma experiência, ou então de uma posição extramundana em que, embora o querer seja considerado como imediato e não-causal, ainda guarda elementos da concepção agostiniana da linguagem à

medida que preserva a idéia de querer querer; ou melhor, quando afirma o querer-querer, mantém a ilusão de que a palavra querer nomeia o querer

Afastar a forma da apresentação que originou a disputa de se o querer é ou não uma experiência é mostrar a falsa analogia que ronda a gramática do querer. Ou seja, este modelo pensa o querer a partir da analogia do nexo-causal, pois ela está envolvida com a idéia de que se pode provocar algo e, no nosso caso, o querer. A falsa analogia concebe o querer de modo semelhante ao nexo causal, que é produzido por “um mecanismo que une (*verbindet*) as duas partes de uma máquina”, e, do mesmo modo que consideramos as falhas e os defeitos de acordo com o funcionamento do mecanismo, também através da noção de nexo causal concebemos o querer-querer. Os problemas que aí surgem tendem, como os defeitos no mecanismo, a serem resolvidos na mesma concepção que os originou - a ilusão gramatical de que se pode provocar o querer, ou melhor, de que se pode falar de querer-querer, como se se pudesse, agostinianamente, dar nome a uma ação; que o querer seja o nome de uma ação. A expressão querer-querer oculta o uso efetivo da palavra querer, o engano de que a palavra querer externamente se refira a uma ação, pois a expressão “referir-se a” consiste na ilusão de uma palavra que aponte para uma ação. Ora, nomear o querer já pressupõe as palavras elementares do querer, e não podemos ultrapassar esse nível sem recriar a analogia com o nexo-causal, e, portanto, sem comprometer a arbitrariedade da gramática.

Para afastar esse modelo, pressupõe-se a gramática da palavra provocar, isto é, o modo como ela é usada na linguagem ordinária quando, por ex., não há problemas em dizer que se comemos em demasia provocaremos dores no estômago, ou de que se não respeitarmos os sinais de trânsito provocaremos acidentes, de que se ofendermos alguém provocaremos uma briga, de que podemos mesmo provocar o querer nadar nos jogando na água, de que, num dia tórrido, podemos provocar uma sensação agradável tomando sorvete. O que é errôneo, porém, é falar de que se possa provocar o querer, isto é, de que o ato voluntário de saltar na água seja antecedente à sua forma de expressão lingüística, pois não se pode nomear a ação, como se a palavra querer fosse acoplada a ela como os mecanismos da máquina. Este é o mesmo engano que leva a opor aquilo que eu faço voluntariamente àquilo que me acontece involuntariamente, ou seja, a distinguir entre o querer como uma experiência que me ocorre e como uma agir voluntário que não depende da experiência; nos dois casos extremos perdeu-se a gramática do querer, à medida que se continua na mesma forma de representação que originou essas confusões. Este é também o caso de W. James quando fala de um esforço de atenção, ou de um processo acumulativo de representações cinestésicas que resulta na ação. No jovem Wittgenstein este engano tinha a influência do modelo da filosofia da consciência através de Schopenhauer; mesmo que este filósofo recuse o nexo-causal ao mundo enquanto vontade, ele ainda lembra o mecanismo com suas peças acopladas, a vontade é uma atividade constante que, mesmo de natureza totalmente distinta, provoca, produz, sustenta o mundo das representações.

Afastada a concepção da vontade como experiência, pode indagar ainda se uma tal posição objetivista – defendida por esse primeiro interlocutor - continuaria sendo aquela que Wittgenstein principalmente tinha em vista? Não. Pois também será igualmente rejeitada a posição oposta, que, aliás, Wittgenstein assumira na juventude como solipsismo transcendental, pois não mais se trata de corrigir ou substituir uma concepção objetivista por uma transcendental, mas de desfazer ambas como ilusões a respeito da gramática da palavra querer.

## A vontade inefável

Sabemos da influência de Schopenhauer na concepção transcendental do jovem Wittgenstein, como, por exemplo, a noção de que a vontade não se confunde com os eventos intramundanos. O mundo como vontade é diferente do mundo como representação. A vontade é a fonte originária que possibilita as representações, mas que não pode ela mesma ser representada. Nesse caso, a vontade não sendo da ordem dos fenômenos nunca poderá ser uma experiência (*Erfahrung*). A vontade é um moto perpétuo que sustenta o mundo. A vontade é uma atividade totalmente independente das determinações empíricas. A vontade se objetiva, mas a objetividade não se voluntariza. Tudo o que ocorre no mundo da representação depende da atividade da vontade, mas nada do que ocorre no mundo da representação afeta a vontade. O que ocorre no mundo da representação depende da vontade, mas o mundo como vontade não depende do que ocorre no mundo como representação (WWV, III, §34). Ou seja, o princípio da causalidade não vale para a vontade. A atividade incessante da vontade sustenta o mundo, embora nada que pertença ao mundo possa retroagir sobre a vontade. A vontade tudo move, mas não é movida por nada. As impressões sensíveis, a agitação das emoções, os componentes fisiológicos ou neurológicos do corpo em nada afetam a soberania absoluta do querer ou da vontade. Nem a fome ou a sede, nem o desejo ou a paixão podem afetar o caráter extramundano da vontade, ao contrário, essas representações do que ocorre no mundo só são possíveis pela atividade da vontade. O que pode ser conhecido depende da ação originária da vontade, e se, de um lado, o princípio da causalidade não vale para a vontade, por outro lado, não há, para Schopenhauer, ao menos num primeiro momento, solução de continuidade entre a vontade e o mundo, pois embora a vontade não seja da ordem da representação, se se abstrair o mundo como representação só restará o mundo como vontade, e então não haverá nenhum conhecimento objetivo. Ter-se-ia apenas vontade vazia, mas a vontade não é um delírio, ela se objetiva. Só no seu momento culminante a vontade se voltará para si mesma. A vontade será apenas contemplação. Essa é a posição assumida no *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP). Nessa obra, o jovem Wittgenstein, ao separar o sujeito ético do psicológico, faz com que a vontade nunca se objetive. Ele já afirma uma posição totalmente extramundana da vontade.

O jovem Wittgenstein assume duas posições distintas sobre a vontade, no *Tractatus*, porém, sua posição faz com que a vontade ética coincida sempre com o solipsismo transcendental do eu. A vontade não atua sobre o que ocorre no mundo, ela muda o mundo todo, mas apenas mudando a si mesma; se o mundo é mau, depende da vontade de tomá-lo como bom, daí porque o mundo dos felizes é diferente do mundo dos infelizes (TLP 6.43), mas não porque se possa mudar algo dentro do mundo, por exemplo, desejando a felicidade ou tornando alguém infeliz, pois aqui se trata apenas do modo como a vontade ética encara o mundo. A solução do problema da vida consiste na eliminação deste problema (TLP 6.521), ou seja, não mudando a vida, mas a posição ética sobre a vida.

Desde suas tentativas iniciais há uma forte tendência de Wittgenstein de privilegiar uma concepção radical em que a vontade se afasta do mundo, porém, em certas passagens de seus *Diários* (Tb), ele, distintamente, afirma que a vontade se confunde com a ação. A vontade não é um fato psicológico, mas tampouco é algo extramundano. Por isso, vontade é

diferente do desejo. Ele afirma: “Desejar (*wünschen*) não é fazer (*tun*), mas querer (*wollen*) é fazer” (Tb,11/6/1916). Isto é, o desejo se antecipa à ação, enquanto a vontade confunde-se com a ação. Se querer é fazer, então o querer está sempre além de qualquer representação. Aqui o jovem Wittgenstein parece distanciar-se do transcendentalismo, ao mesmo tempo que mantém a vontade afastada do mundo da representação, pois a vontade se objetiva apenas como ação, ou melhor, ela é a própria ação, pois, se poderia perguntar: o que seria de uma vontade que fosse apenas vontade? Sem nenhuma nenhuma objetivação seria vontade de nada. Wittgenstein anota (Tb,4/11/1916) que a vontade deve ter um objeto no mundo, embora sua relação com o mundo não seja causal, pois, ao contrário do desejo, “o ato da vontade (*willensakt*) não é uma causa da ação, mas a própria ação”. Em suma: “não se pode querer sem fazer”. Essa posição diverge do solipsismo filosófico, tal como também se encontra em parte de seus *Diários*, e que será preponderante no *Tractatus*. Só mais tarde ele retomará a noção de vontade como ação, mas como logo veremos, esta noção ainda estará contagiada por um solipsismo metodológico. Por ora, fiquemos na “inclinação” que o levou a privilegiar a vontade inefável.

Se encontramos no jovem Wittgenstein resquícios de uma objetivação da vontade, sua posição central será dada pela afirmação de Schopenhauer: “O mundo é minha representação”(WWV,§1). Ou seja: só meu mundo é mundo. Sem minhas representações não haveria nenhum mundo. Daí a afirmação: “Eu sou meu mundo” (TLP 5.63). E aqui confluem o eu e a vontade, pois “o eu não é um objeto” (Tb,7/8/1916), já que “o sujeito representante é uma quimera”, mas “se a vontade não existisse, tampouco existiria esse centro do mundo que chamo de eu, e que é o suporte da ética” (Tb,5/8/1916). Não há ética sem eu nem eu sem ética, mas tanto a ética como seu suporte, o eu, estão fora do mundo. A ética e o eu nada tem a ver com o que ocorre no mundo. Não posso mudar o mundo, mas apenas o meu mundo, quer dizer, posso mudar apenas meu modo de encará-lo, minha atitude para com ele, se o mundo é bom ou mau, isso depende não de minha relação com os outros, mas apenas da minha vontade de considerá-lo distintamente. Querer o bem dos outros é absurdo, pois o que é o bem depende apenas de mim; não posso atingir os outros uma vez que “a boa ou má vontade só pode mudar os limites do mundo, não os fatos, não o que pode expressar-se pela linguagem” (TLP 6.43). Portanto, a vontade não pode manifestar-se. Essa posição está vinculada ao solipsismo transcendental do eu, que é expressamente assumido em TLP 5.62 quando o solipsismo é corrigido, mas apenas por que pretende dizer o que só pode ser mostrado, que “o mundo é meu mundo”, que “os limites da linguagem coincidem com os limites de meu mundo”, e ainda acrescenta: “a linguagem que só eu entendo”. Este solipsismo radical que une a vontade com o eu extramundano coincide com o ponto terminal do pensamento de Schopenhauer quando, após as mais relevantes objetivações da vontade nas artes - arquitetura, pintura, poesia e a música - a vontade, contemplando essas objetivações do sofrimento humano, acaba por atingir a essência do mundo, e, sem mais nenhuma representação mundana, passa a contemplar-se a si mesma, num conhecimento puro de si mesma (WWV,III,§52,p.372). A vontade se torna um fim em si mesma, pois Schopenhauer faz da intuição o estofado de todo o seu pensamento. Ou seja, reintroduz-se aí a heteronomia da vontade, pois, ao contrário de Kant, para quem a vontade é uma coisa-em-si e, portanto, não pode ser conhecida, para Schopenhauer a vontade tem um conhecimento intuitivo imediato de si mesma. A vontade não é um conhecimento discursivo. O conhecimento de si da vontade, por ser imediato, não é dado por nenhuma representação que a remeta ao mundo empírico, nem por nenhuma reflexão que a submetta aos princípios da razão, pois aqui não operam conceitos, mas apenas a intuição (ver Crítica à filosofia de Kant). No fim é que se compreende o ponto de

partida; o mundo é minha representação só à medida que haja uma vontade geral que tudo produz; mas o que quer dizer estar na forma da vontade, senão isto: ser querido. Daí por que tudo o que é representado, só por que é querido, é representado. Mas que representação poderia ser mais querida do que o próprio querer? Nada é mais querido do que o próprio querer. O ápice do pensamento de Schopenhauer é quando a vontade, enquanto intuição originária, contempla a si mesma. Aí o sofrimento se detém, pois não há mais nenhuma resistência. Vontade de vontade. A vontade de nada: não há mais ilusões. Vontade inefável, silêncio insondável. Resignado, o sofrimento enrodilha-se sobre si mesmo num presente eterno: nenhuma ilusão de felicidade, nenhum medo da morte. No *Tractatus*, porém, Wittgenstein abandona a noção heteronômica dessa hipervontade geral para afirmá-la desde o solipsismo transcendental do eu. Desse modo, rompe também os vínculos com o que ocorre no mundo para apanhá-lo, em sua totalidade, numa “intuição *sub specie aeternitatis*” (TLP 6.45). Trata-se de uma intuição, pois o pensamento só se expressa na proposição: o que pode ser dito. E essa intuição, que não pode ser dita, confunde-se com o sentimento místico. O místico aparece quando a palavra emudece. O sentido do mundo depende da (minha) vontade que, fora do mundo, sem nenhuma resistência, se basta a si mesma. O que ocorre no mundo é indiferente aos meus sentimentos. Só eu posso ser bom ou mau. E, se não posso atingir o que ocorre, só posso mudar meu sentimento do mundo. Por isso que o mundo em que posso me danar ou me salvar é sempre meu. A posição solipsista e extramundana do eu e da vontade pode ser encontrada nas seções:

*Eu sou meu mundo.* TLP 5.63

*O mundo é independente da minha vontade.* TLP 6.373

*A ética é transcendental. Ética e estética são unas.* TLP 6.421

*O sujeito pensante, representante, não existe.* TLP 5.631

*O eu entra na filosofia porque “o mundo é meu mundo”.*

*O eu filosófico não é o homem, nem o corpo humano, nem a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, não uma parte do mundo, mas o limite do mundo.* TLP 5.641

Essa “inclinação” assumida pelo segundo interlocutor, adotada pelo jovem Wittgenstein, enquanto vontade inefável, pode também ser expressa pela sentença: “O querer não é uma experiência”. E assim estamos às voltas com a mesma dicotomia que concebeu o querer como uma experiência: alma/corpo, interior/exterior, sujeito/objeto, eu/mundo, espírito/matéria, etc. Nesse caso, a dicotomia assume o querer como inefável. Desse ponto de vista, o querer faz parte do que há de mais nobre no homem e que se opõe às leis da natureza ou da sociedade. Ele é concebido como extramundano, extracorpóreo, supra-sensível, etc. Tal como o sujeito metafísico, ele não pertence ao mundo: “O sujeito é aqui representado como algo sem massa (sem inércia), como um motor que em si mesmo não tem nenhuma resistência a superar. E que apenas move, sem ser movido”(PU §618). Mas, ainda concebido como inefável, ele tem a condição proeminente de agir sobre o mundo, e, nesse caso, ele se caracteriza por provocar algo no mundo, sem ser ele mesmo provocado por nada. Este sujeito, sem superfície, vazio de massa e de atrito tem a capacidade de se impor no mundo.

A idéia de que minha vontade possa fraquejar, de que eu, portanto, não possa conduzir minha vontade, de que não posso dominá-la, de que o drama da minha vontade está em não poder impor-lhe limites, surge da mesma concepção de que posso provocar a vontade. A vontade é concebida como um motor que move, mas não é movido, um moto-

contínuo, um motor de atividade inefável. Um motor que não sofre o desgaste da experiência. E a vontade é o nome desta atividade pura. Daí a afirmação errônea de que a vontade não é uma experiência. Desse modo, a vontade também é concebida como imediata e não-causal, pois, como ação pura, o fazer “não contém nenhum volume de experiência”(PU §618). A vontade não pode ser tocada ou mesmo visualizada, ela se parece com a ponta de uma agulha, ou seja, é como um ponto sem extensão, e esse ponto nulo e vazio é o agente que tudo move. Ora, dentro desse modelo, uma expressão como “Eu faço” só tem sentido como algo extrafenomênico, ou, noutras palavras, tudo o que ocorre no mundo é apenas consequência desse fazer inefável (PU §620). Tem-se aí novamente o modelo do nexocausal: o provocar inefável e o provocar fático; dois modos de colocar-se fora da linguagem.

A ilusão que concebe a vontade inefável, totalmente vazia de experiência, surge simultaneamente ao engano que leva a dizer que ao querer levantar o braço, então meu braço se levanta. Resulta estranho: eu quero levantar meu braço, e então vejo-o movendo-se para cima. Quando, voluntária ou involuntariamente, ergo meu braço para acariciar meu queixo, ou para pegar o boné, eu não fico contemplando meu braço fazer esse movimento. Eu não digo: ‘Veja, meu braço se levanta!’ quando o levanto”(PU §627). No entanto, somos advertidos de “que não se pode esquecer que quando ‘eu levanto meu braço’, meu braço se levanta, e que isso parece gerar um problema: o que resta se subtraio do fato que eu levanto meu braço, o fato de que meu braço se levanta?”(PU §621). Aqui continuamos com o mesmo desvio gramatical que sai das condições comuns em que levanto meu braço e passo a considerá-lo como um fato, e, pior, tenta fazer uma subtração imprópria entre quando comumente levanto meu braço e o fato de que meu braço se levanta, pois neste caso o “fato”, portanto, o que pode ser visto, tocado, sentido, etc. é algo externo às palavras ordinárias das ações. O exemplo diz respeito à subtração de dois fatos: o fato que eu levanto meu braço, e o fato de que meu braço se levanta. O que está em jogo aqui é que a palavra “fato” expressa a reificação da linguagem, como se eu pudesse me distanciar do gesto de levantar meu braço para apanhar o boné ou quando levo um choque, do fato estranho de que meu braço se levanta. Quando apanho o casaco no cabide não fico observando o “fato de que meu braço se levanta”. A gramática, porém, não trata de fatos, mas do uso das palavras na linguagem.

O desvio gramatical do nexocausal origina a pergunta de como a vontade se relaciona com o corpo, isto é, como a vontade, imediata e não causal, se direciona para o braço que pretende mover, ou vice-versa. Tomemos o caso em que a relação entre a vontade e os membros do corpo esteja conturbada, ou seja, numa situação em que não se sabe bem o que se tem de fazer, e então temos de provocar uma manifestação mais definida da vontade. Em PU §617 trata-se de engano gramatical que surge quando, por exemplo, diferentemente da situação comum em que não podemos mover um dedo porque alguém o segura, ou porque foi anestesiado, ou engessado, se começam a buscar explicações filosóficas para situações confusas da relação entre a vontade e as sensações. Para desfazer essas confusões, Wittgenstein formula exemplos como o de quando temos os dedos das mãos cruzados, e alguém nos pede que movamos um deles, e nos sentimos sem saber precisamente qual o dedo que ele está apontando. Se ele, porém, toca no dedo então parece que o nossa vontade é provocada, isto é, ela mais facilmente se orienta para o dedo tocado. Este exemplo já mostra as aporias da filosofia que toma a vontade como algo inefável por oposição ao sentidos, e este é o mesmo modo de pensar que concebe o querer desde uma relação externa (Zettel §§590,589,588,586), ou seja, uma sensação (*Gefühl*) desperta a vontade e lhe dá uma direção, ainda criando o pseudoproblema de como o que pode ser

sentido, o dedo, afeta o insensível, a vontade. A experiência mostrada no exemplo pode ser sucintamente descrita assim: “não estaríamos em condição de querer (*wollen*) mover o dedo”(PU §617). Ou seja: antes de que provocássemos a vontade tocando no dedo, ela parecia não ter nenhuma orientação, apenas com o toque é que ela é despertada. Nesse exemplo, a vontade é concebida desde uma relação externa com as sensações, ou seja, dizemos erroneamente que, sem tocar no dedo, a vontade (*Willen*) continuaria confusa, que apenas com o toque então ela pode discriminar o dedo que tem de mover; sem essa sensação, aliás, não se poderia detectar um começo (*Angriff*) para a vontade. A vontade pareceria, antes do toque, sendo um ponto sem extensão (PU §620): “Apenas quando sentimos (*Gefühl*) é que a vontade (*Willen*) sabe onde tocar (*anzugreifen*)”. Em outras palavras: sem as representações sensíveis a vontade gira no vazio. Ora, o paradoxo inefável/empírico que concebe a vontade como direta e não-causal surge no mesmo modo errôneo de expressão (*Ausdruckweise*) de que trata o exemplo acima, e que leva a indagações do tipo: “Como posso saber (*wissen*) onde devo começar (*anpacken*) a ter vontade (*Willen*), se a sensação não indicar o lugar”? Ou, de outro modo: como saber quando a sensação está aí, para onde dirigir a vontade?(PU §617). Essa pergunta pode também ser aplicada a W. James e a sua noção de que o esforço de atenção é um fenômeno essencial do querer, pois se “a consciência não gira no vácuo”, mas é conectada ao corpo pelas representações cinestésicas, como ela pode orientar-se? A resposta de James é que a consciência não depende de uma corrente elétrica que atravessa os nervos até ao cérebro, mas da simplicidade e uniformidade das representações cinestésicas : “ponha seus olhos no lugar almejado e sua mão o buscará, pense apenas em sua mão e perderá seu objetivo” (PPp.789). Mas ainda pode-se perguntar como reconheço o lugar almejado e o objeto que devo buscar? A saída de James será orientar a consciência por introspecção (PPp.777). Mas, então, tanto no caso da vontade inefável quanto na psicologia empírica, estamos então às voltas com a linguagem privada, pois como sei ou onde aprendi a dirigir minha atenção para esta ou aquela sensação? Ou seja, quando levanto meu braço tenho sensações internas que me certificam de que fiz este movimento. Nas palavras de Wittgenstein (PU §625):“Como tu sabes que levantaste teu braço?” E a resposta do interlocutor é: “Eu o sinto”. Ele sabe que levantou o braço porque tem certeza de que reconheceu corretamente as sensações que envolvem o movimento de levantar o braço; estar de posse dessas sensações é o seu critério. Ora, aqui o engano não só introduz um elemento cognitivo “saber que levanto meu braço”, que objetiva as circunstâncias cotidianas em que levanto meu braço para acenar, apanhar o boné, etc., como simultaneamente apóia esse saber num acesso privilegiado interno às sensações com a expressão: “eu o sinto”. O erro que leva ao acesso privado que relaciona a vontade às sensações cinestésicas é desenvolvido em PU §626, onde encontramos a expressão “eu sinto” (*ich fühle*) tomada erroneamente como um acesso privado, como, por exemplo, em elocubrações que eu faço quando toco na ponta de um bastão e afirmo “que tenho a sensação tátil (*Tastempfindung*) na ponta do bastão, e não na mão que o segura”; mas qual o critério para decidir, pois aí estão em jogo inclinações distintas, a de que sinto a dureza na ponta do bastão e a de que sinto na minha mão. “É como se eu tivesse terminais nervosos na ponta do bastão”, e então não olho para a minha mão, mas para a ponta do bastão, pois é aí que sinto algo duro, redondo, etc., nesse caso, não posso dizer que sinto a pressão na ponta de meus dedos. Se me inclino, porém, a dizer que sinto a dureza na ponta de meus dedos, evito dizer que sinto na ponta do bastão, e vice-versa. Estes pseudoproblemas surgem da incompreensão da gramática das palavras das sensações; o impasse expresso nesse exemplo da impossibilidade de que o “eu o sinto” possa decidir por uma das alternativas, pois o impasse entre elas está precisamente nesse

acesso interno às sensações, o qual me leva ora a afirmar que (eu) sinto na ponta dos dedos, ora que (eu) sinto na ponta do bastão (RPP, 1, §§393-399 e PU §§243-315). Esse problema obviamente não pode ser resolvido pela introspecção. Como pode a introspecção resolver um impasse criado por ela mesma?

Considerar a vontade como direta e não-causal é persistir no modelo errôneo de expressão que cria aporias insolúveis, porque ainda continua no modelo donexo-causal: um passe de mágica faz o inefável coagir o sensível, ou seja, não se trata da aporia insolúvel de que as sensações são externas à vontade inefável, mas de desfazer a ilusão de onde surgem; o nexo-causal expressa uma relação externa entre a linguagem e as coisas (Agostinho). A vontade como experiência ou como evento inefável envolve a noção de causa-efeito. É preciso a sensação (causa) para provocar o direcionamento da vontade (efeito) e vice-versa. Um modo de apresentação baseado na “superstição” (*Aberglaube*) do nexo-causal é um desvio gramatical que força a linguagem a dizer algo que lhe é exterior. Dizer-se que a vontade é imediata, ainda é concebê-la desde o modelo de que ela provoca algo ou de que algo pode provocá-la, ou seja, as palavras vontade ou querer estão por um evento transcendental ou empírico, expressando algo que é ou não uma experiência. Mas, se o significado dessas palavras é o uso que têm na linguagem, então não se pode, a rigor, invocar eventos inefáveis sem recriar uma relação de exterioridade, pois desde onde se poderia provocar a linguagem senão das coisas? Ao tratar das coisas a linguagem se torna uma coisa. O engano da filosofia transcendental da vontade que leva à sua insolúvel aporia estar fora e dentro do mundo surge quando se passa a dar um cunho filosófico às palavras comuns - a consciência, a vontade, o eu, o sujeito - e com isso reifica-se a linguagem, tornando-a algo simplesmente dado, mas com isso ocultou-se o modo como comumente essas palavras são empregadas; neste solo áspero não se pode mais analisar palavras de um modo que envolva algo que lhes seja externo. A terapia aqui tem o objetivo de liberar as palavras desse tipo de emprego para voltar aos seus significados originários, pois posso provocar uma briga se ofender alguém, posso provocar o aquecimento da casa acendendo a lareira e involuntariamente provocar um incêndio na casa, como posso esperar ser bem sucedido em desenhar um círculo na lousa com o mínimo de erros, manifestando a vontade de ter firmeza na minha mão e querendo manter o controle de minha mão para levar a cabo essa tarefa. E essas palavras são usadas em seu sentido comum, e aí toda explicação chega com atraso. A linguagem não se refere a algo que possa provocar ou ser provocado; ou seja, a linguagem, em nenhum momento, se depara com processos inefáveis ou estados de coisas. Ao contrário, a gramática é arbitrária (PU §497). Mas, se a gramática diz respeito apenas à linguagem, teria sentido uma terceira via baseada na noção de que a vontade é ação? Não se tornaria então a linguagem dependente das ações, recaindo na concepção agostiniana? As palavras não nomeariam as ações? Veremos a seguir que a concepção da vontade como ação se origina em dois enganos: 1 - considera as ações exteriores à linguagem; 2 - a expressão “meu ser = minhas ações” é concebida desde a linguagem privada.

### A vontade como ação

Como vimos, as posições – transcendental e objetivista - podem ser expressas em duas sentenças distintas: “O querer não é uma experiência” e “O querer é apenas uma experiência”. Porém, não se tratou de afastar uma em benefício da outra, como se uma

delas fosse verdadeira e a outra, falsa. Ambas são ilusões que surgem da incompreensão da gramática da linguagem. A visualização da gramática do querer envolve a volta ao solo áspero das nossas ações ordinárias; ou seja, temos de voltar àquele âmbito da linguagem que não pode ser derivado de nenhuma teoria, em que o ato de subir uma escada seja antecedido por representações cinestésicas que decidem se uma ação é voluntária ou não. Quando subo a escada não fico acompanhando internamente as representações cinestésicas dos meus membros, nem calculando quantas calorias gasto nessa atividade, nem qual a relação das fibras nervosas das minhas pernas com meu cérebro. Subir escada é uma atividade como descer escadas, comer, beber café, escrever, olhar pela janela, etc. É publicamente que ao agir me distingo dos outros. Portanto, não há nada que preceda o meu agir, mas esse agir não pode ser confundido com uma ação originária e anterior às palavras da ação. Meu agir é: eu escrevo, eu bebo, eu falo, eu nado, eu quero, etc. Dizer que eu sou minha ação é uma ilusão que coloca as minhas ações ordinárias sob um superconceito. Esse engano surge quando se desvia das palavras ordinárias da ação para assumir uma metafísica da ação. Esta inclinação, aliás, acompanhou sempre o próprio Wittgenstein desde quando, nos *Diários*, já afirmara: “Desejar não é fazer, mas querer é fazer” (Tb,11/06/1916); ou ainda, repetindo as palavras de Goethe, “a linguagem é um refinamento ‘no começo era a ação’ ” (CV,1937); e ainda, nas suas últimas anotações, “Minhas palavras são paralelas às minhas ações, como as dele às suas” (LWPP,2,p.10). Essa posição permaneceu à margem na época do *Tractatus*, e só voltou à cena quando de seu regresso às atividade filosóficas. Ainda sob a influência do solipsismo transcendental, ele se vê às voltas – no princípio dos anos 30 - com um solipsismo metodológico, que só foi afastado à medida que suas novas posições foram se consolidando, como a rejeição do modelo objeto-designação e a crítica da linguagem privada. O conceito de vontade obviamente passou por essas alterações que visavam ao expurgo das enfermidades filosóficas. Por conseguinte, esse conceito vai sendo melhor compreendido à medida que vão se afastando as ilusões gramaticais do modelo em que foi concebido. Wittgenstein retoma a posição que havia esboçado nos *Diários* agora afirmando: “meu ser = minhas ações”. E a questão é se essa posição que, excluindo tanto a concepção de vontade inefável como a de vontade como experiência, constituiria uma via alternativa. Essa posição é sedutora porque descarta o solipsismo transcendental sem cair num objetivismo fenomênico. Nessa época, Wittgenstein a recolocou num contexto em que não se havia livrado totalmente do solipsismo agora acrescido pelo verificacionismo. Pode-se dizer que ele partilhava dessas diferentes posições, ao mesmo tempo que concebia a vontade como ação; ainda não havia escapado do solipsismo do eu. A afirmação “meu ser = minhas ações” surgiu quando ainda não havia mostrado à mosca a saída da campânula.

A vantagem dessa posição alternativa está em que o querer é um fazer que nunca coincide com o fenômeno. Essa posição, aliás, é ocasionalmente também assumida por James quando, em meio à sua confusão conceitual, reconhece o caráter decisivo da ação como componente do “querer impulsivo”. A ação se contrapõe à persistência das representações. Ele chega mesmo a esboçar uma crítica da metafísica da presença quando diz que os motivos que afastam a auto-evidência da verdade dessa concepção da ação residem em que as representações resultantes da ação tendem a ser bloqueadas por outras representações estáveis. Tais representações constantemente presentes acabam por roubar o poder impulsivo do querer (PP,p.793-794). Wittgenstein retoma uma noção de ação que nunca é hipostasiada no fenômeno, mas, como James, essa posição anda ainda junto com o problema do eu privado e, portanto, é concebida como externa à linguagem. Ao contrário, portanto, do que pensa Candlish, esses resíduos metafísicos ainda se encontram na *Philosophische Grammatik* §97 :

*E de modo análogo quando dizemos: “O querer (Wille) não pode ser um fenômeno, pois qualquer fenômeno é algo que simplesmente ocorre, algo que nos acontece (hingenommen), e não algo que fazemos (tun). O querer não é algo que eu possa ver, é mais como minhas ações, nós somos nossas ações (Handlung).”*

No contexto desta seção – escrita por volta de 1930 - Wittgenstein volta, de modo ainda confuso, a enfrentar a relação entre o querer e o movimento de levantar o braço. Já vimos tratamento adequado desse problema. Agora, vejamos mais de perto o “outro caminho” que entende a vontade como ação. Se o solipsismo transcendental que afasta a vontade do mundo se originou das reflexões finais de Schopenhauer, que culminam numa vontade de vontade, também vem deste filósofo a posição wittgensteiniana de que a intenção não pode ser identificada como o fenômeno, pois, quando a vontade se objetiva no fenômeno, deixa de ser vontade. Se a vontade sempre transcende a representação, então o fenômeno é uma reificação da vontade; ele nos “aparece como algo morto em contraposição aos pensamentos vivos (*lebenden Gedanken*)”; portanto, o que nos aparece não é a vontade, mas apenas a sua objetivação. Por isso que, de modo análogo, se pode dizer que “a vontade (*Wille*) não é um fenômeno”, pois enquanto o fenômeno é algo que nos acontece, ela confunde-se com o que nós fazemos (*was wir tun*). Ao contrário de um fenômeno, não se pode ver a vontade. Ela então não é uma experiência. “A vontade não é algo que posso ver, pois ela consiste em que já estamos em ação, que nós somos a ação (*Handlung*)”(PG §97).

Temos assim uma alternativa ao transcendentalismo e ao objetivismo, pois se o querer confunde-se com a ação, isso quer dizer que ele não é algo que possa ser visto de fora, antes, o ver faz parte da própria ação. Não se pode ver a ação, pois o ver apenas se mostra na ação. Antes do desejo está a ação: aqui e agora. Portanto, afirmação “meu ser = minhas ações” parece afastar a noção de que o eu seja um estado mental. A questão, porém, é a de como dar conta dessas “nossas ações”, ou das “minhas ações”, ou melhor, de como elas expressam o que sou, pois, uma vez confundida com a ação, e a vontade não se refira a nenhum fenômeno, ela é concebida de modo extralingüístico e ainda mantém um resíduo de solipsismo, pois onde aprendi a diferenciar ou a reconhecer as “minhas ações” como minhas? Portanto, a nosso ver, a concepção do querer como ação está ainda vinculada ao solipsismo do eu e à concepção agostiniana da linguagem, em que as palavras nomeiam as ações. Ora, o querer e o eu apoiavam-se transcendentalmente um no outro, por isso a gramática do querer anda junto da palavra eu. Daí por que a solução do solipsismo do eu liberará também a vontade de uma concepção metafísica da ação.

Nos anos 1929-33 – nas *Philosophische Bemerkungen* -, ainda sob a influência do solipsismo filosófico do *Tractatus*, Wittgenstein brevemente assumiu um solipsismo metodológico, cuja dificuldade consistia em que a expressão “Eu tenho dor de cabeça” é gramaticalmente diferente da “Ele tem dor” ou “Ele mede 1,80 m”. Porém, já não é tão claro quando se diz “Eu tenho dor de cabeça” e “Eu meço 1,80 m”, “Eu uso óculos”, “Eu escrevo no computador”, “Eu tenho barba”, etc., pois parece que aqui temos o dualismo cartesiano. A palavra “eu” refere-se ao corpo que mede 1,80 m, ou pesa 85 kg, que usa óculos, etc., e para saber-se de sua veracidade basta verificá-la; enquanto que a exteriorização “Eu tenho dor de cabeça” só pode ser testada em mim mesmo, e, nesse caso, ela é infalível, pois eu não posso mentir ou fingir para mim mesmo. Posto nesses termos, a palavra “eu” pode ser substituída por “este corpo”; mas então a palavra “eu” e a palavra “ele” estariam num mesmo plano gramatical : “Este corpo tem dor de cabeça” = “Este

corpo mede 1,80m” (Hacker,1990,p.484). O estranho aqui é que eu possa testar em mim mesmo uma proposição, como “Eu tenho dor de cabeça”. A estranheza da noção de autoverificação já era reconhecida por Wittgenstein; ele alertava que não devemos esquecer que é um “absurdo dizer que eu sinto a *minha* ou a *sua* dor, pois se poderia perguntar: o que em minha experiência (*Erfahrung*) justifica a expressão ‘minha’ em ‘eu sinto *minha* dor?’” (PB §63). No entanto, nesse período de transição, Wittgenstein adotou uma posição que vai frontalmente à concepção transcendental do eu. Sabe-se que por essa época ele estava muito próximo do Círculo de Viena, e, tal como Schlick, assume um extremo verificacionismo, ou seja, o eu só pode ser expresso por proposições genuínas que possam ser comprovadas experimentalmente, tendo, portanto, uma função semelhante à da palavra ele. Nesse caso, a afirmação “Eu tenho dor de cabeça” teria de ser comparada com os dados sensíveis que a comprovariam ser verdadeira ou falsa. O problema é a dificuldade de verificar o “eu”. Uma de suas tentativas foi tentar eliminar a palavra “eu” (descaracterizar o eu) concebendo uma linguagem monocêntrica, em que o eu perderia sua função comum na linguagem. Imaginou, então, exemplos em que a palavra “eu” podia ser substituída, como no caso de um déspota oriental que fosse o centro da linguagem de tal modo que a expressão “Eu tenho dor” poderia autoritariamente ser substituída por “Há dor”. Nesse caso, a palavra “eu” não teria nenhuma função. A posição solipsista, porém, o leva a recolocar o “eu mesmo como centro”, embora aqui ele reconheça que o único privilégio de “tomar-me a mim mesmo como centro” está na aplicação: “o que eu tenho em mente (*meint*) depende de sua aplicação (*Anwendung*)”. E mais: “que apenas a aplicação é o que efetivamente diferencia os falantes (*Sprachen*)” (PB §58)(WWK,p49,50). Porém, essa posição diferenciada ainda continua fortemente marcada pela mistura de verificacionismo e de solipsismo metodológico. O dualismo cartesiano de “Eu tenho dor de dente” e “Eu tenho um dente cariado” tende a ser resolvido nivelando as duas afirmações pelo método verificacionista, e, ao mesmo tempo, assumindo que apenas eu posso ter a dor que agora estou tendo, que apenas eu tenho esta visão do quarto em que estou sentado, ou seja, se só eu posso ter acesso à dor que estou tendo, a idéia que possa existir uma dor que eu não estou sentindo é inverossímil. Pois se tenho acesso à minha dor, tal não ocorre com as dores dos outros. Desde a minha consciência eu não posso inferir o que se passa na consciência dos outros. Aqui o solipsismo transcendental é substituído por um solipsismo que tem certeza de si mesmo pela autoverificação (Hacker,1986,p.227). Mas a idéia de uma aplicação interna do verificacionismo resulta num absurdo, pois se digo “Estou com dor de cabeça”, teria de verificar sua verdade ou falsidade comparando-a com uma realidade a que eu teria acesso. É estranho verificar em mim mesmo se a proposição é verdadeira ou não; também é estranho responder que ela é verdadeira quando eu de fato a sinto, pois que diferença poderia haver entre sentir ou ter uma dor? Como poderia a proposição ser falsa, isto é, como poderia afirmar para mim mesmo que sei que esta dor eu não estou sentindo? Por isso que afirmações em primeira pessoa são infalíveis: eu não posso verificar em mim uma dor que não sinto. Essas posições ambíguas de Wittgenstein durante esse período de transição valem também para a gramática do querer, pois, com a expressão “meu ser = minhas ações”, a noção de vontade como ação volta à cena, num outro contexto, substituindo a vontade inefável do *Tractatus*. O solipsismo transcendental que vinculava eu e a vontade assume agora a forma do solipsismo metodológico que anda *pari passu* com uma metafísica da ação, pois dizer que meu ser são minhas ações é o mesmo que dizer que toda minha experiência humana se encontra no que faço; portanto, a ação adquire uma qualidade absoluta que define o que sou. Assim também terminou Schopenhauer professando uma vontade absoluta. Mas a noção de que meu ser são minhas ações continua

com um travo solipsista à medida que não pode responder como reconheço minhas ações como minhas, ou ainda como ou onde aprendi a reconhecê-las como ações? A tentativa de escapar da campânula já se encontra no recurso às palavras aplicação (*Anwendung*) e ação (*Handlung*). Mas isso só será feito à medida que as ambigüidades em que essas palavras estão envolvidas forem dando lugar a uma melhor compreensão da lógica da nossa linguagem, ou seja, à medida que a linguagem não mais corresponder a algo, pois a gramática da palavra “eu” não se refere nem a um processo mental, nem a um corpo e nem mesmo a uma pessoa. É, portanto, falsa a dicotomia cartesiana de tomar o “eu” como se referindo a processos mentais ou corporais. A distinção é gramatical: “Eu tenho dor de cabeça” é uma exteriorização (*Äusserung*) e tem um uso específico na linguagem; ela é o único critério da manifestação do eu. A exteriorização do eu já não depende de nenhuma verificação empírica. Se digo algo, como “Eu imagino a paisagem assim e assim”, e, se não sou compreendido, não é preciso nenhuma verificação empírica; o único modo de me fazer compreender é repetir a exteriorização, descrevendo novamente a paisagem tal como a imagino. Se perco a distinção gramatical eu/ele, reintroduzo o dualismo cartesiano. Ora, esta confusão quanto ao uso das palavras eu e ele é semelhante à confusão que concebe meu ser como minhas ações. O dualismo é uma ilusão da lógica da nossa linguagem em que a palavra eu se refira a um processo mental ou a um corpo, mas também de que as palavras se refiram às ações. Todo dualismo é parasitário da concepção agostiniana em que as palavras se referem às coisas. Só a dissolução dessa concepção da linguagem permite compreender por que o querer não é o nome de uma ação, e por que o eu não é o nome de um estado interno ou do corpo de alguém, pois a gramática do eu não depende de nenhum estado ou processo externo ao uso dessa palavra, e o uso dessa palavra na primeira pessoa do presente é sempre uma exteriorização. Ou seja, ela não é uma informação de um estado de coisas interno que seja obtido por introspecção; o “eu” não é um posto de observação de eventos internos. A linguagem monocêntrica e infalível do eu cede lugar ao eu concebido agora, apenas como exteriorização, e cuja infalibilidade não se dá por autoverificação, mas porque, ao contrário de uma descrição, o único critério do eu é apenas sua exteriorização - palavras, interrogações, gestos, gritos, etc.- que não pode ser simplesmente testada. A expressão “meu ser = minhas ações” só poderá ser entendida fora dos resíduos solipsistas. Desse modo, tanto a subjetividade quanto a objetividade do eu será afastada pela assimetria gramatical eu/ele. *Como eu posso saber (ich weiss) que esse movimento foi voluntário? Eu não sei, eu o exteriorizo (äussere) (Z §600)*. Exteriorizações: eu penso em viajar, eu quero tomar cerveja, eu imagino um cenário diferente, eu quero jogar bola, etc. Esse é o único critério. Ou seja, não posso comparar o que digo com algum estado mental meu que assegure a verdade ou falsidade do que é dito. Descartando o objetivismo, o subjetivismo e ainda a metafísica da ação originados na incompreensão da lógica da nossa linguagem, se entende então que a gramática da palavra “eu” diz respeito à forma de nossa expressão - a linguagem ordinária -, e esta não é nem verdadeira nem falsa. Portanto, o significado da palavra “eu” não envolve nada que esteja além do seu uso na linguagem ordinária. A metafísica da ação parte do mesmo engano de que a palavra querer denomina a ação, ou melhor, de que a ação seja exterior à linguagem, de que o querer é uma palavra que corresponde à ação. Na afirmação “meu ser = minhas ações”, o modelo objeto-designação continua como ação-designação. Nesse caso, afastam-se as palavras das ações de seu uso efetivo na linguagem e passam a ser subsumidas num superconceito. Mas o cenário de que partimos foi a linguagem ordinária, e aí se encontram as palavras das ações: correr, pensar, passear, dançar, querer, etc. Nenhum afirmação como “tudo está em fluxo”, ou “no princípio era a ação” pode estar na origem da linguagem, pois a rigor não se pode nem

mesmo dizer que a própria linguagem seja a origem de qualquer coisa. Afirmar que no “princípio é a ação” é ir para além da linguagem. É a concepção agostiniana de colocar algo diante das palavras. E, nesse caso, é invocar a ilusão de um fundo impenetrável: a essência do agir.

\* \* \*

O afastamento das ilusões que ora se situam no caráter inefável da vontade, ora no objetivismo psico-fisiologista, e ainda conduzem à metafísica da ação, não pode levar à dissolução das representações sensíveis sem com isso apagar uma parte importante do mundo da consciência. Nosso objetivo é a gramática da consciência. Basicamente se trata de afastar a ilusão de que o conceito de consciência seja um evento interno por oposição a eventos externos, ou a de que seja um evento interno a que se tenha acesso privilegiado. Não se trata, portanto, de desfazer a imagem da vontade inefável por oposição à sua versão experimental, mas de afastar o mundo da consciência da ilusão que leva a concebê-lo, tal como a vontade, de modo transcendental ou objetivista. Ou seja, cometer-se-ia o mesmo erro se se tomassem as representações como algo contraposto à pura atividade da vontade ou como fazendo parte de um evento interno privado. As representações também fazem parte da gramática do mundo da consciência, reunidas no conceito de imaginação. A vontade e a imaginação têm proximidade à medida que se podem querer ver aspectos, embora ninguém possa ser obrigado a isso. Portanto, a gramática do querer envolve a da representação. A complexidade do mundo interior, porém, só poderá ser visualizada quando se a liberar dos superconceitos. A compreensão dessa complexidade é determinada pelo modo como essas palavras são usadas no entrelaçado tapete da vida (*Lebenstepish*). O fluxo da vida é o *background* formado pela linguagem ordinária que se confunde com o torvelhinho (*Gewimmel*) em que ocorre a multiplicidade das ações humanas (Z §567).

Vimos como o ato voluntário se distingue do involuntário, mas isso não porque eu “sei” o que tenho de fazer, como se tivesse um conhecimento antecipado. Dizer-se, porém, que a ação voluntária é caracterizada pela ausência de surpresa pode ainda guardar a noção errônea de que haja um processo interno que se antecipa à realização da ação, como se ele estivesse aquém da linguagem. O ato voluntário e o involuntário dependem das circunstâncias em que são usadas essas palavras. A gramática da consciência, porém, envolve a “surpresa” à medida que o aglomerado-de-usos-afins das palavras que a constituem não é um meio homogêneo. As regras são vagas e imprecisas. Esse é o caso da palavra “vontade”. As palavras do complexo mundo da consciência se encontram na linguagem ordinária, embora, na língua inglesa, a palavra “vontade” – como entende Ryle, 1984, p.62 - parece pertencer ao domínio da tradição filosófica como essência, substância, bem, etc. Nesse caso, seu significado não teria vida, ou seja, essa palavra - tal como as palavras “flogisto” ou “espíritos animais” - careceria de utilidade em nossa linguagem. A nosso ver, porém, a palavra “vontade” também tem seu uso na linguagem. O que se deve esclarecer é que, embora próximas, as palavras querer e vontade não têm exatamente a mesma função, pois pode-se dizer, sem maiores dificuldades, “Não tenho vontade de ir ao cinema”, ou “Perdi a vontade de comer”, mas não posso empregar do mesmo modo a palavra querer, ainda que possa naturalmente dizer: “Quero ir a Gramado

no fim de semana”, ou “Não quero mais comer chocolate”, etc. Ou seja, essas palavras têm usos afins. O que nos interessa, porém, é afastar as ilusões filosóficas que as retiram de seus usos ordinários e passam a empregá-las como superconceitos. Trazer essas palavras para seu emprego ordinário é liberá-las da noção agostiniana que as faz nomear precisamente objetos ou estado de coisas.

A atmosfera dessas palavras guarda algo que lhes é comum. O pensar como imaginar, imaginar como querer, querer como pensar, etc. A gramática do interior – volição + imaginação + pensamentos + sensações + emoções + disposições, etc. – forma o mundo da consciência, a qual deixa de ser um processo na cabeça (*Vorgang im Kopf*) e passa ser compreendida desde uma visão sinóptica de certo âmbito da linguagem. O significado da palavra interior – como a palavra consciência – depende do modo como são usadas na linguagem. Esse modo não é preciso. Daí a relevância do conceito de vivência da significação, pois com ele se compreende que o aglomerado-de-usos-afins que constituem o mundo da consciência é constituído por regras que tendem a se confundir com outras regras – no tapete da vida. As regras de seus usos não coincidem, mas indicam proximidades e diferenças. As palavras têm aspectos que as aproximam. A vivência da significação é domínio de uma técnica até seu limite, ou seja, quando envolve uma outra significação. O afastamento da concepção agostiniana resguarda a diversidade da linguagem expressa pela noção de aspecto. Esses limites imprecisos das regras são expressos pelo conceito de vivência da significação. As palavras têm aspectos de outras palavras. Pois o que quer dizer “vagueza”, senão que as regras não funcionam de modo uniforme? E assim, ao contrário da afirmação de que “a regra é a doença incurável, e não a exceção” (LWPP,1,§110), é esta que aponta para uma outra regra. Aqui, aliás, podemos considerar o caráter positivo do querer: podem-se querer apreender novos aspectos das palavras, assim como os arquitetos ou músicos aprendem a ver novas perspectivas visuais ou sonoras. O querer, porém, não é algo extralingüístico, mas faz parte da visão perspicua (*Übersehen*) do mundo da consciência. A visão perspicua, porém, não o projeta para fora, mas apenas fornece “indícios formais”, isto é, certas perspectivas da gramática. O conceito de querer, porém, envolverá sempre o inesperado e a surpresa, isto é, aquilo que não está previsto na regra, pois querer é também tentar, errar, refazer, corrigir, etc. Essas habilidades fazem parte da gramática do querer. É isso que constitui a ambigüidade do “como”, expressa no domínio de uma técnica levada a seu limite. A regra de uso, porém, pode tomar um novo rumo ou apontar para o vazio. Toda metafísica, desde Platão, foi feita das tentativas de eliminar os aspectos, os erros, as exceções às regras, e isso levou a hipostasiá-las: as regras das regras. O mito da regularidade surge quando as palavras ou as sentenças são retiradas de seus usos comuns para serem destruídas pelas sentenças especulativas. Mas nosso objetivo é resgatar a força das palavras ordinárias. Sempre seremos tentados a filosofar, mas isso não porque essa tentação seja originariamente filosófica e cujos problemas possam ser resolvidos pela filosofia, ao contrário, as palavras ordinárias são projetadas como superconceitos que tratam de superentidades, como mundo, consciência, vontade, eu, etc. Esses dilemas filosóficos não serão resolvidos através do confronto entre a concepção da consciência infável e a empírica, mas pela compreensão da linguagem em que se expressa o mundo da consciência. Diz James que todo o drama é drama mental (PP,p.817), mas podemos compreender agora que todo o drama só pode ser expresso na linguagem, ou melhor, o drama mental é o drama da linguagem: a irrupção e a ocultação das palavras ordinárias da consciência. A origem dessa ilusão é a concepção agostiniana de que as palavras nomeiam objetos, e as sentenças descrevem estado de coisas. Um exemplo desse estreitamento da linguagem é a forma geral da proposição. Contra essa posição Wittgenstein já alertava: o

“significar”(*bedeuten*) vem de “interpretar”(*deuten*), e “o que Agostinho descreve é apenas uma parte da linguagem” (PG §19). A palavra vontade deve nomear algo: um processo interno inefável, ou a experiência, ou as ações. Mas a palavra, ao nomear algo, torna-se algo. Uma sentença ao descrever um estado de coisas deixa escapar a perspectiva. Aí perde-se o conceito de vivência da significação, como o domínio de uma técnica levado a seu limite e, portanto, dos aspectos das palavras que constituem o mundo da consciência. A reificação da linguagem é a perda desse “como”. Para desfazer a reificação do mundo da consciência trataremos a seguir de outra palavra que, aliás, ao longo da tradição filosófica, teve invariavelmente a tendência de tornar-se um superconceito: o pensar<sup>2</sup>.

### Bibliografia e Abreviaturas.

CANDILSH, S. ‘**Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung**’, in Wittgenstein’s Philosophical Investigations, Routledge, London/N. York, 1991.

HACKER, P.M.S. **Wittgenstein – Meaning and Mind**, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1990.

\_\_\_\_\_ **Insight and Ilusion – Themes in the Philosophy of Wittgenstein**, Clarendon Press, Oxford, 1986.

HEBECHE, L. **O mundo da consciência - ensaio sobre a filosofia da psicologia de Wittgenstein**, Porto Alegre: Edipuc, 2002.

JAMES, W. **The Principles of Psychology (PP)**, Encyclopedia Britannica, Inc. University of Chicago, 1952.

RYLE, G. **The Concept of Mind**, The University of Chicago Press, Chicago, 1984.

SCHOPENHAUER, A. **Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV)** Sämtliche Werke, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 1989.

WITTGENSTEIN, L. **Philosophische Untersuchungen (PU), Tractatus Logico-Philosophicus (TLP) & Tagebücher 1914-1916 (Tb)**, Werkausgabe Band 1, Frankfurt am Main, 1989.

\_\_\_\_\_ **Philosophische Grammatik (PG)** Werkausgabe, Band 4, 1989.

\_\_\_\_\_ **Philosophische Bemerkungen (PB)**, Werkausgabe, Band 2, 1989.

\_\_\_\_\_ **Wittgenstein und der Wiener Kreis (WWK)**, Werkausgabe, B.3, 1989.

\_\_\_\_\_ **Zettel (Z)**, Werkausgabe, Band 8, 1989.

\_\_\_\_\_ **Remarks on the Philosophy of Psychology, vol.1, (RPP,1), B.** Blackwell, Oxford, 1980.

\_\_\_\_\_ **Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol 1 (LWPP,1)**, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

<sup>2</sup> Ver Luiz Hebeche, O mundo da consciência - ensaio sobre a filosofia da psicologia de Wittgenstein, Porto Alegre: Edipuc, 2002.

**Last Writings on the Philosophy of Psychology- The Inner and the Outer, vol.2 (LWPP,2)**, B. Blackwell, Oxford, 1992.

---

**Culture and Value (CV)**, B. Blackwell, Oxford,1980.