

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
UNESP – CAMPUS DE MARÍLIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS**

**REPENSANDO O SENTIDO FORMATIVO DA ATIVIDADE FILOSÓFICA À LUZ
DO “TRABALHO SOBRE SI-MESMO” DE WITTGENSTEIN: SE FILOSOFAR É
TRABALHAR SOBRE SI, O QUE *SE TRABALHA* QUANDO SE FILOSOFA?**

JOSÉ CARLOS MENDONÇA

**Marília
2016**

José Carlos Mendonça

REPENSANDO O SENTIDO FORMATIVO DA ATIVIDADE FILOSÓFICA À LUZ DO
“TRABALHO SOBRE SI-MESMO” DE WITTGENSTEIN: SE FILOSOFAR É
TRABALHAR SOBRE SI, O QUE *SE TRABALHA* QUANDO SE FILOSOFA?

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Marília, como parte dos requisitos para a obtenção do Grau de Doutor em Educação. Linha de Pesquisa: Filosofia e História da Educação no Brasil.

Orientador: Prof. Rodrigo Pelloso Gelamo, Dr.

UNESP

Marília

2016

Mendonça, José Carlos.

M539r Repensando o sentido formativo da atividade filosófica à luz do “Trabalho sobre si-mesmo” de Wittgenstein: se filosofar é trabalhar sobre si, o que se trabalha quando se filosofa? / José Carlos Mendonça. – Marília, 2016
241 f. ; 30 cm.

Orientador: Rodrigo Peloso Gelamo.

Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2016.

Bibliografia: f. 234-241

1. Educação - Filosofia. 2. Wittgenstein, Ludwig - 1889-1951. 3. Filosofia – Estudo e ensino. I. Título.

CDD 193

Dedico a meus pais, Célia e Serafim, razão do meu existir.
E a todos os “sujeitos” da educação que são a razão e fontes de inspiração deste trabalho, bem como a todos os “profissionais da educação” que não medem esforços para resistirem ao assujeitamento da prática pedagógica.

AGRADECIMENTOS

Tomando por base o aspecto que, inclusive, Wittgenstein faz-nos remeter com se testemunho, de que não somos o que somos sem o ser e a presença de outrem, estes que se não nos condicionam diretamente, mas no mínimo são nossa referência ao nosso viver e nossas práticas. Nada mais justo então que eu manifeste minha gratidão! E mesmo àqueles que por ventura não forem mencionados, tenham em conta que de alguma forma suas presenças ajudaram a demarcar minha trajetória, portanto sintam-se agraciados.

Primeiramente, agradeço a meus pais, Célia Aparecida Meira e Serafim Mendonça, condição de minha existência primeira, principalmente em razão do muito que acabaram por se privar de si mesmos para que eu pudesse estar e chegar onde estou. Pelo amor e o carinho a mim concedidos, esta realização é também a de vocês. Obrigado!

Em segundo lugar, agradeço a todos os familiares, dentre os quais tios, irmãos, sobrinhos, afilhados, bem como amigos mais próximos, por entenderem (ou não muitas das vezes) a ausência e momentos especiais em que a família esteve reunida. Mesmo que não transpareça, eis uma confirmação de que vocês são fundamentais a minha existência.

Em terceiro lugar, gostaria de agradecer à comunidade da Universidade Federal do Acre - UFAC, reitor, gestores e colegas de profissão, por terem me agraciado com o benefício da dedicação a esta formação; e, principalmente aos alunos e àqueles mais próximos, os quais diretamente ou indiretamente, por terem contribuído com o bojo do projeto que se realiza. De modo particular, pelo agraciamento, via Novo Programa de Formação Doutoral Docente – Novo Prodoutoral, do benefício de bolsa de estudos por um determinado período. A todos os que foram *fundamentais* a esta etapa final, meus agradecimentos!

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Educação, aos membros do Colegiado pela oportunidade dada a mim, e a todos os professores que se doaram por um ensino de qualidade e por proporcionarem um processo formativo tal que inominável por tocar a “*profundidade*”.

Manifesto um agradecimento especial aos que participaram mais efetivamente durante a elaboração desta tese, compartilhando de tudo um pouco, inclusive das angústias, dentre os quais: Olivier Estra, Amauri Bittencourt, Juliano Perozza, Idete Teles, Lígia Almeida, Silvio Mendonça, Joemir Mendonça, Sirlei Meira, para citar alguns¹. Todos sintam-se agraciados

Meu muitíssimo obrigado pelos professores doutores (as):

Pedro Ângelo Pagni: pela presença em minha formação, inclusive por período com orientador, pela participação na banca de qualificação possibilitando, pelas correções e pelas dicas dadas, e inclusive por ter-me concedido um texto inédito de sua autoria que possibilitaram a melhora da elaboração final da tese.

Cristiane Maria Cornelia Gottschalk: por ter aceitado participar das bancas, e quando da qualificação, pelo olhar cuidadoso para com a correção texto, possibilitando uma readequação para a elaboração final da tese.

Meus agradecimentos, estendem-se a todos os demais membros da banca que aceitaram o convite de ler e dar suas contribuições para o aprimoramento desta tese.

¹ Claro que a lista não se resume a essa: há muitos outros nomes! Caso eu tenha esquecido de algum nome sintam-se agraciados pela homenagem.

Agradecimento especial:

Ao orientador Rodrigo Peloso Gelamo, difícil encontrar palavras para que saiba o quanto estou grato. Verdadeiro mestre e amigo, que mesmo durante as intempéries ali estive e nunca desistiu de mim. Obrigado pela presença, pelos conselhos, pela partilha da formação, pelas preocupações, pelo carinho, com quais gestos estou aonde estou, e como semeados no ser levarei para a vida toda.

“É importante para mim ir modificando a minha postura ao filosofar, não permanecer muito tempo sobre *a mesma* perna, para não ficar burro.”
(Wittgenstein, *Remarques Mêlées*)

“A verdade pode apenas ser exposta por alguém que se sinta relativamente a ela *como que em sua casa*; não por alguém que ainda vive na falsidade e passa desta à verdade apenas por ocasião.”
(Wittgenstein, *Remarques Mêlées*).

“O fato de a vida ser problemática mostra que o contorno da tua vida não encaixa no molde da vida. Portanto, deves modificar a tua maneira de viver e, logo que a tua vida se encaixe no molde, o que é problemático desaparecerá”.
(Wittgenstein, *Remarques Mêlées*).

“Nada podes escrever sobre ti que seja mais verdadeiro do que tu próprio és. [...] Cada um escreve sobre si próprio de acordo com a altura que se encontra, [...] e nos encontramos sobre os próprios pés.”
(Wittgenstein, *Remarques Mêlées*).

RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo analisar a problemática formativa da atividade filosófica à luz da noção “trabalho sobre si-mesmo” do filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein, no intuito de repensar um sentido outro ao “filosofar que educa”. Nessa direção, Wittgenstein será tomado como o referencial, bem como a própria testemunha dos movimentos a que a sua noção faz remeter o filosofar. De modo particular o *exercício de si sobre si*, testemunhado pelos *cadernos de anotações* e as observações de *Remarques mêlées*, que acaba por caracterizar o seu filosofar aproximando-o de uma exercitação que Pierre Hadot denominou de “exercícios espirituais”; os quais, sob tal viés, acabam por caracterizar o filosofar como uma *experiência formativa*, o que desloca o sentido da atividade filosófica para o contexto de uma “arte de aprender a viver” e não “ensinar a viver”. Razão pela qual pode-se dizer que há em sua proposta filosófica um ‘giro formativo’, pois, principalmente com a noção de “trabalho sobre si-mesmo” é exigido da atividade filosófica movimentos outros que não o estritamente conceitual discursivo. Sob este ‘novo’ viés, atrelada ao viver, o filosofar se mostra como “arte de aprender a viver” porque a prática, via “exercício” e “maneira de viver” que cuida, consiste nesta ação vinculada à “primeira pessoa”. Dessa forma, se o filosofar “travestido como maneira de viver que exercita” visa à constituição de um “discurso interno” com o fim de operar a transformação de si, a atividade filosófica se vê diante de uma “nova” proposta, cujo ‘jogo da verdade’ – de base ética e não epistemológica – acaba por demandar a atualização de seu sentido educativo. Assim, a partir dos referenciais mencionados e ao fim proposto, e pautado por uma pesquisa bibliográfica de metodologia teórico-filosófica, o trabalho toma por eixo três movimentos os quais se impõe como variáveis de análise à questão formativa pressuposta na noção wittgensteiniana – “*Se a filosofia é um trabalho sobre si-mesmo, o que se trabalha sobre si quando se filosofa?*” –, cujos principais movimentos fazem com que o próprio sentido formativo da atividade seja repensado: 1) experiência de si na prática da exercitação ou do exercício como prática de si; 2) experiência de si na linguagem; 3) *experiência ética de si* como prática da própria verdade.

Palavras-chave: Filosofia. Experiência-formativa. Filosofar. Wittgenstein

ABSTRACT

This research aims to analyze the formative problem of philosophical activity in the light of the notion "work about itself" of the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein, in order to rethink a sense other to "philosophize that educates." In this way, Wittgenstein will be taken as the reference, as well as the very witness of the movements that its notion does refer philosophizing. Particularly, the exercise about itself, witnessed by notebooks of *Notes mêlées*, which ultimately characterize your philosophy approaching it from a Pierre Hadot's practice called "spiritual exercises"; which ones, under such bias, characterize the philosophy as a formative experience, that shifts the philosophical activity senses to the context of an "learning to live science" and do not "teaching to live science". Reason why it can be said that is in its philosophical proposal as a 'formative turning' because, mainly with the "work about itself" notion is required from philosophical activity movements other than strictly discursive conceptual. Under this 'new' bias, linked to live philosophizing shown as "learning to live science" because the practice, through the "exercise" and "way of life" that cares, it consists in this linked action to the "first person". Thus, if the philosophizing "disguised as a way of living that exercise" aimed at the establishment of an "inner speech" in order to operate the transformation of the self, philosophical activity is faced with a "new" proposal, whose 'game the truth' - ethics and not epistemological basis - ultimately require updating its educational sense. Thus, from the aforementioned references and the proposed end, and guided by a literature review of theoretical and philosophical methodology, the work takes axle three which movements is imposed as analysis variables to the question formative presupposed in Wittgenstein's notion – “If the philosophy is a work of self, which works on itself when it philosophizes” –, whose main movements cause the formation direction of the activity itself to be rethought: 1) experience of itself in the practice of drilling or exercise as practice itself; 2) experience in the language itself; 3) ethical experience itself as a practice of truth itself.

Keywords: Philosophy. Formative-experience. Philosophizing. Wittgenstein

RÉSUMÉ

Cette recherche a pour objectif d'analyser la problématique formative de l'activité philosophique à la lumière de la notion "travail sur soi-même" du philosophe Ludwig Wittgenstein, afin de repenser un sens autre que celui "philosopher éduque". Dans cette direction, Wittgenstein sera pris comme référence, autant que le propre témoin des mouvements que sa notion renvoie à l'acte de philosopher. Tout particulièrement *l'exercice de soi sur soi*, témoignages des *carnets d'annotations* et les observations de *Remarques mêlées*, qui finisse par caractériser sa philosophie le rapprochant des entraînements que Pierre Hadot nommait "exercices spirituels"; lesquels, sur tel point de vue, finissent par caractériser l'acte de philosopher comme une *expérience formative*, ce qui déplace le sens de l'activité philosophique par le contexte d'un art d'*apprendre à vivre*" et non "*d'enseigner à vivre*". Raison pour laquelle on peut dire qu'il y a dans sa proposition philosophique un "tournant formatif", car, principalement avec la notion de "travail sur soi-même", il est exigé de l'activité philosophique d'autres mouvements que ceux strictement conceptuels discursifs. Sous ce "nouveau" point de vue, attaché au vivant, (l'acte de) philosopher se montre comme "l'art d'apprendre à vivre" – à travers "des exercices" et "une manière de vivre" qui prend soin – consiste dans cette action liée à la "première personne". De cette forme, si philosopher "travesti comme manière de vivre qui exerce" vise à la constitution d'un "discours interne" avec comme fin d'opérer la transformation de soi, l'activité philosophique se voit comme face à une "nouvelle" proposition, dont le "jeu de la vérité" – de base éthique et non épistémologique – finit par demander l'actualisation de son sens éducatif. Ainsi, à partir des références mentionnées et de l'objectif proposé, et marquée par une recherche bibliographique de méthodologie théorico-philosophique, le travail prend pour axe les trois mouvements qui s'imposent comme variables d'analyse sur la question formative présumée dans la notion wittgenstienne – "si la philosophie est-elle un travail sur soi-même, qu'est-ce qu'on travaille sur soi quand on philosophe?" – dont les principaux mouvements font que le propre sens formatif de l'activité soit repensé :1) expérience de soi dans la pratique de l'exercice ou de l'exercice comme pratique de soi ; 2) expérience de soi dans la langage; 3) *expérience éthique de soi* comme pratique de la vérité de soi-même.

Mots-clés: Philosophie. Expérience-formative. Philosopher. Wittgenstein

LISTA DE ABREVIATURAS

D	<i>Denkbewegungen - Tagebücher 1930-1931, 1936-1937</i>
CE	<i>Conferencia sobre ética</i>
DC	<i>Da certeza</i>
DF	<i>Diario filosófico 1914-1916</i>
DS	<i>Diarios secretos</i>
GF	<i>Gramática filosófica</i>
IF	<i>Investigações filosóficas</i>
LA	<i>Livro azul</i>
OF	<i>Ocasiones filosóficas, 1912-1951</i>
ORDF	<i>Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer</i>
OFP	<i>Observações sobre a filosofia da psicologia</i>
RM	<i>Remarques mêlées</i>
RFM	<i>Remarques sur les fondements des mathématiques</i>
BT	<i>Big Typescript (TS 213, §§86-93)</i>
TLP	<i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>
UEFP	<i>Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia</i>
Z	<i>Zettel</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 DO EXERCÍCIO COMO EXPERIÊNCIA DA PRÁTICA DE SI	22
1.1 INTRODUÇÃO À PROBLEMÁTICA	22
1.2 A CONSTITUIÇÃO DA ESCRITURA COMO A ATIVIDADE FILOSÓFICA: DOS ELEMENTOS FORMATIVOS DA ESCRITURA COMO PRÁTICA DE SI	30
1.3 DA ATIVIDADE FILÓSOFICA COMO “MANEIRA DE VIVER”	72
2 DA EXPERIÊNCIA DE SI NA LINGUAGEM	79
2.1 INTRODUÇÃO À PROBLEMÁTICA	79
2.2 DA EXPERIÊNCIA DE SI COMO “VERDADE SITUADA”: DA CONVERSÃO AO MOVIMENTO DA VIDA (SOBRE SI) MESMA	87
2.3 SOBRE A EXPERIÊNCIA DE SI NO MOVIMENTO DA LINGUAGEM: DO TRABALHO SOBRE SI NO MODO DE COMO SE CONCEBE, SE VÊ E SE VIVE <i>O QUE SE É</i> QUANDO DO USO DA LINGUAGEM	125
3 DA EXPERIÊNCIA ÉTICA DE SI COMO PRÁTICA DE <i>O QUE SE É</i>	149
3.1 INTRODUÇÃO À PROBLEMÁTICA	149
3.2 O “SENTIDO DE VIVER” COMO PROBLEMA FILOSÓFICO	155
3.3 DO TRABALHO SOBRE SI-MESMO COMO PRÁTICA DA “PRÓPRIA VERDADE”: O FILOSOFAR COMO EXPERIÊNCIA DE CULTIVO E DE MODIFICAÇÃO DE O QUE SE É NO MUNDO EM QUE SE VIVE	178
CONSIDERAÇÕES FINAIS	222
REFERÊNCIAS	234

INTRODUÇÃO

O objeto da presente pesquisa para além de se apresentar como um problema meramente teórico e acadêmico, encontra-se diretamente vinculado a experiências pessoais de ensino no contexto da “formação” de educadores – particularmente quando, em tal contexto, o que está em questão é a proposição de se tomar a atividade filosófica como uma proposta formativa aos sujeitos que a ela se propõem. É nesta “*ontologia do presente*”, cujos acontecimentos embebem e inquietam o pensar, que se dá a instauração da problemática da presente pesquisa, a qual, por sua vez, está relacionada com a questão ressaltada por Pierre Hadot (2001) acerca do filosofar, conforme o qual o problema sempre renovável nessa atividade reside na pergunta que jamais se cala “o que é filosofar?” (p.227), constatação que, tal como circunstanciada, acaba por trazer para cerne do filosofar a problemática da *experiência do sujeito*. O vínculo à questão de Hadot deve-se ao fato de que, em resposta à questão por ele colocada, o filósofo francês atrela o sentido da filosofia a dois polos fundamentais, modo pelo qual a atividade se vê circunscrita ou como “discurso”, e ou como “escolha de vida”. Como consequência, conforme a via adotada, a prática implicará de forma decisiva na condição formativa dos sujeitos que a ela se propõem, qual seja, o movimento de transformação do sujeito em relação à verdade quando do processo.

Neste sentido, diante desta polaridade de Hadot e sob a ótica de uma *prática que educa*, diante de tais elementos a problemática formativa da atividade filosófica ganha o seguinte encaminhamento. Acondicionada como discurso, a problemática assim se mostra: o que se visa com os “discursos” no contexto educativo, que não “assujeitamentos” a conhecimentos ou a modos de viver a serem apropriados ou vividos pelo sujeito que vive? Em outras palavras: O que se trabalha sobre si quando se filosofa ao ponto de se conceber aí uma *experiência formativa*? E no que tange à última a polaridade apontada por Hadot, o sentido da atividade assim se problematiza: é possível pensar o *viver* como o ‘real’ dessa prática filosófica que se mostra como “escolha de vida”? Eis os pontos a partir dos quais a direção deste trabalho se instaura e em cujos traços problemáticos o sentido do mesmo ganha a sua razão de ser, como uma proposta que visa (re)pensar um sentido formativo à prática educativa quando do exercício da filosofia, os quais, toma-se por fundamentais, por trazerem para o centro da discussão acadêmica esta questão crucial acerca da atividade educativa, qual seja, a experiência formativa que não “assujeita” porque vinculada a “exercícios de si sobre si” como práticas da própria verdade.

E por mais estranho que possa parecer, principalmente àqueles que se atém a uma leitura mais ortodoxa do filósofo, toma-se por suposto que Ludwig Wittgenstein tem muito a contribuir com as questões colocadas, razão pela qual ele é aqui tomado como principal referência. Á problemática que toma corpo, sua relevância se dá particularmente, quando, a partir de uma de suas anotações publicadas em *Remarques mêléés* (RM, p.71) a filosofia é identificada a uma atividade de “trabalho sobre si-mesmo”¹. Ao estabelece-la como tal, e a tal fim, Wittgenstein toca em um ponto crucial da atividade filosófica que é essencial à questão educativa, este que diz respeito ao sentido formativo da mesma. Não obstante, e aí uma das razões do estranhamento anunciado, a perspectiva pela qual o filósofo é adotado não se dá a partir de suas principais obras mais conhecidas, estas, dentre as quais destaca-se o *Tractatus* (2001b) e as *Investigações filosóficas* (2011), dentre outros escritos publicados cuja compilação é considerada, e aceita, pelos “especialistas” como parte da filosofia do filósofo. Na contramão, tomamos por referência um movimento filosófico (outro) do filósofo que creditamos residir no contexto da escrita dos então considerados pelos herdeiros como meramente “pessoais”, fazendo parte então do rol de “anotações pessoais” como é o caso dos *cadernos de anotações*, os quais, diga-se de passagem, ao menos como aqui se os concebe, para além de se restringirem a meras descrições do próprio estado psicológico, mostram-se coadunados a uma prática cujo fim aventado não tem outra razão que a de vincular-se ao trabalho do filósofo sobre si mesmo, com o intuito de pôr o próprio “modo de viver” em questão com vistas à sua modificação. Assim, a estranheza acima ressaltada é devida a dois pontos que destacamos, o primeiro por levar o filósofo a um lugar, e ai utilizando-se dele, não comum aos “especialistas”, o educativo; o segundo porque neste contexto não se o toma pelo modo ortodoxo de vê-lo, como um filósofo que se prende a problemas da linguagem.

¹ Tal noção wittgensteiniana só aparece ao grande público com a publicação de alguns escritos tardios de Wittgenstein, ela pode ser encontrada em no conjunto de observações conhecido por Big Typescript (TS 203) e em *Remarques mêléés* (p.71), como mencionado, no conjunto de observações de 1931. Para alguns especialistas de Wittgenstein tal noção restringe-se à questão da atividade de esclarecimento que se mostra como terapia gramatical, tal como ocorre com Arley Moreno (2005, p.252) e, de certa forma, também por Jean-Pierre Cometti (1996, p.207), para o qual o foco tal *trabalho* não envolveria o movimento ético da subjetividade. Contudo, à esteira de Plínio W. Prado Jr (2005), o qual toma o “trabalho sobre si-mesmo” à luz do termo grego *therapeia*, tomamos por suposto que a referida noção conota um segundo movimento do filosofar, este que, conforme Prado Jr, é propriamente ético e existencial: “trata-se para cada um de trabalhar o seu *ethos*, a sua maneira de agir e de viver” (p.73). Assim, toma por suposto este segundo matiz, o viés aqui adotado sustenta-se sob a hipótese de que há uma *problemática formativa* no “trabalho sobre si-mesmo” vinculada à experiência ética dos sujeitos – aspecto que o próprio Cometti (1998) destaca ao mencionar que a uma das funções a que tal noção remete condiz com um movimento ético e estético do trabalho do “modo de ver”. Este aspecto vai ao encontro do que Ilse Somavilla (2010) salientou no prefácio à publicação dos últimos *cadernos de anotações* de Wittgenstein: “sua busca por clareza filosófica, [é] uma busca por clareza acerca de si mesmo” (p.10). Esta segunda perspectiva ressaltada por Prado Jr faz com que, o movimento do sujeito que tais *cadernos de anotações* atestam, permitem reler o próprio movimento filosófico de Wittgenstein como uma prática que visa cuidar. É sobre este viés que a proposta em tela se debruça no trato da questão formativa.

Tomando por referência os *cadernos de anotações*, bem como os escritos considerados de “natureza pessoal” que serão à frente referenciados, pois como os vemos como parte de um movimento maior, é possível ver que os problemas sobre os quais a atividade filosófica de Wittgenstein se detém, assim como ao filosofar que sua proposta faz remeter, não se restringe somente às questões tradicionais comumente aceitas pelos “especialistas wittgensteinianos”, no sentido de que o filosofar se resumiria a uma certa terapêutica gramatical que se propõe à finalidade de trabalhar as “confusões do pensamento” – modo a partir do qual os problemas que fazem mover o filosofar limitar-se-ia ao âmbito conceitual. Corroborados por tais escritos, os problemas de seu filosofar também apontam para o fato de que os mesmos dizem respeito à problemática ética e estética de seu viver – de modo que, sob este “novo olhar”, a própria concepção da prática filosófica de Wittgenstein ganha novos matizes. Tomado por esta ótica, mesmo que não seja tão conhecido no meio educacional, como o é o filósofo Michel Foucault.

Do mesmo modo que o francês, Wittgenstein também problematiza a filosofia *acadêmica* e o próprio discurso filosófico quando ele expõe, por exemplo, a existência de uma dissociação no exercício da atividade, particularmente quando em tal prática o sentido do filosofar se desvincula da própria vida que se tem, ao privilegiar em seus movimentos o conhecimento em detrimento do viver. E como na leitura adotada, o filosofar se condiciona diretamente aos movimentos do “viver”, o que tal aspecto faz é trazer para centro da atividade filosófica a problemática formativa do próprio filosofar; pois neste contexto de exercitação a proposta de atividade se mostra vinculada, e parece privilegiar, a natureza *ética e estética* da experiência do sujeito quando de seu processo de constituição e de modificação de si no “modo de viver” cujo fim, por prender-se a um sentido ético, não pode ser ensinado mas experienciado – modo pelo qual a atividade filosófica acaba por se transformar em uma prática formativa que não visa ensinar mas cuidar. O que faz com que, diante da polaridade enunciada por Hadot, mesmo que vinculada ao discurso, tal noção condiciona *a essência do movimento* (seu sentido) filosófico ao contexto de uma prática que se demarca como “escolha da vida”, já que totalmente vinculada às necessidades existenciais do viver e, portanto, tendo sua função relacionada a modos de se viver e se conduzir no presente.

Dessa forma, à luz deste movimento filosófico de Wittgenstein que subjaz (conquanto de modo consubstanciado) às anotações dos *cadernos de anotações*, cuja prática se mostra coadunada a uma maneira particular de viver, pode-se dizer que tal movimento de sua *experiência ética* além de ganhar novos contornos e matizes implicados na noção “trabalho

sobre si mesmo”² do próprio filósofo – aspectos estes corroborados (além do movimento mencionado) e destacados pelo filósofo³ –, a atividade filosófica se vê problematizada e desafiada em sua natureza formativa, principalmente no que diz respeito à questão de seu papel na constituição de subjetividades no contexto em questão, particularmente no que se refere à importância do sujeito em sua relação para com a verdade quando do processo do filosofar. Tal problemática se evidencia em Wittgenstein, de modo particular, a começar pelo fato de que o *viver* se transforma em o “real” do filosofar – condição esta que já impõe à atividade filosófica a necessidade do repensar o sentido de sua prática, pois demanda que se leve em consideração o contexto e a forma pela qual o “sujeito-que-vive” se constitui e se cuida.

Nessa empreita, o grande desafio da educabilidade filosófica já não deve ser visto como restrito a aspectos pedagógicos, tais como os que giram em torno de ‘o que ensinar’ ou ‘como ensinar’. Ele se anuncia ligado a aspectos que dizem respeito ao “aprender a viver” (em) o que é próprio, já que o que o que está em questão em tais escritos é a condição da própria “maneira de viver”. É nessa direção que se encaminha a reflexão de Plínio Prado Jr., em seu artigo “*Aprender a viver – Wittgenstein e o “não-curso” de filosofia*” (2008, pp.61-76), para o qual o filosofar de Wittgenstein por caracterizar-se por, e como, “uma escrita *sem destinação determinada*”, o mesmo deve ser também compreendido, além da terapia gramatical, em sua função de fins éticos e existenciais que Prado Jr., segundo seus termos, subsome “sob o termo grego *therapeia*” (2008, p.73), modo pelo qual o filosofar se mostra como ascese e a transformação de si com vistas ao trabalho do *êthos*, cuja incompatibilidade a

² Tal noção wittgensteiniana só aparece ao grande público com a publicação de alguns escritos tardios de Wittgenstein, ela pode ser encontrada em no conjunto de observações conhecido por Big Typescript (TS 203) e em *Remarques mêlées* (p.71), como mencionado, no conjunto de observações de 1931. Para alguns especialistas de Wittgenstein tal noção restringe-se à questão do “trabalho sobre a linguagem”, tal como explicitado por Jean-Pierre Cometti (1996, p.207) – ou seja, para esta perspectiva o foco de tal trabalho não envolveria a subjetividade. Contudo, por elementos que ainda serão elencados, o viés aqui adotado toma por suposto que há *problemática formativa* no “trabalho sobre si mesmo”, aspecto que o próprio Cometti (1998) destaca ao mencionar que a uma das funções a que tal noção remete condiz com um movimento ético e estético do trabalho do “modo de ver”. Este aspecto vai ao encontro do que Ilse Somavilla (2010) salientou no Prefácio à publicação dos últimos *cadernos de anotações* de Wittgenstein: “sua busca por clareza filosófica, [é] uma busca por clareza acerca de si mesmo” (p.10). Na leitura que aqui se faz, perspectivada por tal noção, toma-se por suposto que, além de existir em Wittgenstein um trabalho sobre si mesmo condizendo com um trabalho da própria subjetividade de natureza ética, tais *cadernos de anotações* além de atestarem o movimento formativo, condizem também com o movimento filosófico que visa cuidar. É sobre este viés que a proposta em tela se debruça no trato da questão formativa.

³ Sobre esta questão tem-se em vista principalmente a “*Conferencia sobre ética*” (OF, pp.57-65) de Wittgenstein, mas abrangem outros modos que a testemunham, como por exemplo os seus cursos, dentro os quais exemplos encontram-se os apontamentos de Yorick Smythies sobre o tema “*Lectures on freedom of the will*” (OF, pp.408-424) quando das aulas de Wittgenstein, ou mesmo suas conversas com amigos como atestam os testemunhos dos mesmos publicados por Rhees (1989), bem as correspondências de Wittgenstein com seus principais interlocutores, dentre as quais está a conhecidíssima carta de Wittgenstein a von Ficker datada de 1919 (Cf. Wittgenstein, 2001a, carta 53).

uma prática que visa ensinar é referenciada pelo próprio filósofo, quando das seguintes palavras em sua carta à Norman Malcolm, datada em 27.8.47: “além de escrever, necessito de um tempo para pensar *comigo mesmo*, sem ter de falar com ninguém” (MALCOLM, 1984). E por se instaurar sob caráter ético-existencial, Prado Jr. a caracteriza tal denotação terapêutica como aquela condizente com a noção de “trabalho sobre si-mesmo” apresentada pelo filósofo; já que, segundo o autor, a terapia gramatical por restringir seu sentido ao campo conceitual e assim ater-se ao recurso principal como *arte de comparar* (2008, p.72), mesmo que este seja um movimento importante, não é por ele que se dá a *experiência formativa por excelência* da prática filosófica.

É este movimento de Wittgenstein o qual creditamos como filosófico – que Carlos Pereira (2011, p.65) acentuou como que uma tensão de sentido da atividade existente entre o que Wittgenstein entendia por filosofia e o modo como a praticava – que queremos evidenciar ao tomarmos a noção de “trabalho sobre si-mesmo” do filósofo como norte. Nele, como salienta Gargani (1990), o que está em jogo é a experiência íntima que demanda, para viver em harmonia, uma ocupação de si que vise, dentre outros elementos, o “pôr-se em ordem” e o estabelecimento de uma confiança e de uma certa segurança de viver (p.70), ou seja, propõe-se, ao fim e ao cabo, como trabalho da própria moralidade. Trabalho este de Wittgenstein que, como esclarece Galgani, não deve ser compreendido com vistas a alcançar uma “pureza moral” de si, mas no sentido de ter-se e olhar honesto para si, modo em que pode-se “ver em si mesmo, de forma mais clara, sua impureza moral” (p.72)⁴.

Por isso o “trabalho sobre si-mesmo” da filosofia wittgensteiniana deve ser visto como um trabalho ético, e, inclusive, para Gargani este é anterior e condição do trabalho lógico (idem), de cuja análise a observação Cometti (2002) só vem a confirmar quando o mesmo faz a seguinte afirmação, referindo-se a Wittgenstein, que “a solução dos problemas filosóficos estava subordinada a uma *mudança profunda, não somente de nossos modos de pensar mas de viver* [grifo nosso]” (p.173). Movimento profundo que não pode ter outro caminho e direção senão que este: de si sobre si, cuja importância primordial do viver se evidencia nas palavras do próprio Wittgenstein, quando de sua conversa com Russell: “E espero ainda que haverá um dia finalmente um recomeço definitivo, e que poderei vir-a-ser um outro homem... Talvez, você crê que é uma perda de tempo meditar sobre si-mesmo, mas como posso ser um

⁴ A este respeito, durante uma carta a seu amigo, o arquiteto Paul Engelmann, em 1918, Wittgenstein escreveu: “Há certamente uma diferença entre o eu tal como sou hoje, e o eu tal como era quando nos vimos em Olmütz”. E a diferença é que, ao menos pelo que eu saiba, eu sou agora *um pouco* mais decente. Com isto quero dizer que vejo mais claramente do que antes minha indecência” (Rhees, 1989, p.192).

lógico se não sou ainda um homem! *Antes de qualquer outra coisa* eu devo fazer um *acerto de contas comigo mesmo* [grifo nosso]” (Rhees, p.190).

Como o próprio Wittgenstein faz questão de advertir no prefácio das *Investigações filosóficas*, é preciso respeitar os aspectos da “inclinação natural” condizentes aos modos de viver e pensar (2001, p.165) que dizem respeito ao que é próprio, preservando no processo a singularidade dos “sujeitos”; o que implica em que dizer que há um limite da prática à formação de si, o qual está diretamente relacionado aos movimentos da “primeira pessoa” (CE) sobre si, e só dela depende. Ao contrário, como salienta Wittgenstein, “força-los” em uma direção que não a sua, o efeito implicado é a própria “paralisia” (IF, p.165). O que faz com que, sob tal viés, o *sentido* da atividade filosófica seja ressituaado demarcando-se com prática de natureza ética, pois se mostra vinculada ao movimento que se instaura como *cuidado de si*, aproximando-se assim desta tão disseminada função formativa da filosofia que é destacada pela filosofia contemporânea francesa. E tal é a aproximação que se verifica que nos faz toma-la, alguns de seus elementos, como que uma “lente” que nos ajuda a ler, pois esclarece, este viés que adotamos da proposta wittgensteiniana, dentre os quais elementos serve-nos a noção “exercício espiritual” (Hadot) e a “prática da verdade de si” (Michel Foucault) – pontos e arestas, os quais serão devidamente pontuados e esclarecidos mais à frente.

Assim, quando privilegia em sua pragmática o ensino em detrimento de tal movimento ético em tela, a atividade filosófica acaba por se remeter à nulidade do próprio ato tal como caracterizado por Hadot, que a definiu como algo que “se endereça a todos [e] a ninguém” (2001, p.99); razão pela qual, quando assim naturalizada, ao invés de mostra-la como um processo formativo Wittgenstein a apresenta como prática “paralisante” (IF, 2011, p.165) e “constritiva” (RM, p.86) ao que é próprio, pois *força* os pensamentos contra à própria constituição de si e, nesta direção, consolida-se como exercício de condicionamento a uma certa ordem, a qual, pautada por uma “direção única”, e por não ser a *sua*, acaba por lhe impor a movimentos que, ao menos a Wittgenstein, mostram-se mais de “tortura” (idem) que educativo. Sentimento este nada condizente com uma ação formativa. Segundo Molder (2011), o aspecto construtivo a que tal remete, está relacionado ao fato de que o “forçar” da investigação só conduz à submissão de um ordenamento superficial, modo em que se impõe os pensamentos e o viver na obrigação de seguir “uma [única] direção” (p.94). Indo na mesma direção, Pagni (2015) afirma que se a filosofia resume-se apenas à pragmática de ensino objetivo, ela não passa de um “discurso sobre o discurso”, que, alijada da vida concreta dos homens, abandona “seu sentido formativo para se restringir a uma função meramente

informativa e à transmissão de uma tradição”. Nessa perspectiva, segundo o autor, a experiência formativa deixa de existir pois a atividade filosófica que se restringe a ensinamentos reduz-se ao papel de “transmissão dessa replicação do discurso” sobre discurso, condição e contexto que impedem o movimento formativo da singularidade.

Assim, na contramão do viés pedagógico da pragmática da filosofia, o caráter formativo do filosofar, que à luz de Wittgenstein apresenta-se pelo “trabalho sobre si mesmo”, demanda também em seu movimento a necessária reconexão entre exterior e interior do “sentido do viver”. Nessa direção, como ressalta Maria Molder (2011), o que Wittgenstein busca com seu modo de filosofar, ao circunscrevê-la como um movimento da “primeira pessoa” no trabalho ético de “o que se é”⁵, é “uma aproximação ao si próprio – propriedade minha no sentido íntimo – àquele limite que constitui o desenho vivo de cada um, qualquer coisa de próprio, de resistente” (p.108), o que faz com que tal noção imprima ao filosofar o caráter formativo e se sustente doravante não como uma “arte de *ensinar* a viver” mas (conforme nossa hipótese) como “arte de *aprender* a viver”, já que sua singularidade se demarca justamente por trazer para o centro da atividade o “real” da vida.

Contudo, é preciso atentar-se para o fato de que ao trazer o “modo de viver” para o centro do filosofar, de modo a transformar o viver e suas necessidades éticas em o real da filosofia, como ressalta Molder (2011), isso não implica concluir que a atividade filosófica em Wittgenstein assumia o caráter de um trabalho psicológico sobre o sujeito e a subjetividade, como que a uma espécie de “análise introspectiva ou psicanalítica” sobre si próprio, ou com fim epistêmico moderno que se consolida no “conhece-te a ti mesmo” de modo a abandonar o *cuidado de si* do filosofar dos gregos. Conforme a autora, o viés a ser adotado para análise deve ser tomado como que uma espécie de “inquérito sobre si próprio” que, conforme a autora, pode ser vinculado ao contexto que faz remeter as seguintes palavras de Heráclito: “Procurei por mim próprio” (Cf. Molder, 2011, p.113). Sob tal ótica, o que se põe em jogo com o filosofar nada mais é do que a “pragmática do viver” que com ele se instaura no intuito de, no mínimo, preservar e respeitar a marca do singular, tal como a questão da “inclinação

⁵ Com a expressão “o que se é”, que doravante será muito utilizada neste trabalho, não se deve remeter ao seu sentido universal de “imagem-como-representação”, em cujo conceito se almeje o fim ontológico como que a identidade a ser buscada igualmente por todos. No contexto desta pesquisa ela não condiz com seu sentido de “substância” e “essência” universal, mas torna-se uma variável de análise pela qual aqui se utiliza com o intuito de abordar e enfatizar este movimento essencial do sujeito sobre si mesmo que condiz a experiência ética por excelência de sua formação quando do “trabalho sobre si-mesmo”. Tal expressão, portanto, é apenas o modo conceitual de remeter (e apresentar) o contexto formativo no qual se dá o movimento de constituição e de cuidado destes elementos que equivalem à singularidade do “sujeito-que-vive”, razão pela qual tal expressão se apresentará nuançada como “o que é próprio”, “própria verdade” – os quais devem ser compreendidos como parte da “identidade do sujeito que vive” mas no sentido de uma forma fixa de ser a ser alcançada e estabelecida pelo processo.

natural” que ele menciona no prefácio das *Investigações* (2011, p.165), caracterizando-se assim mais como atividade de cultivo do que é próprio (própria verdade) que ao propósito de conhecer ou conjecturar verdades que não as suas. É nesse sentido que se pode entender o destaque dado por Wittgenstein ao estilo quando de sua observação “*le style, c’est l’homme même*” (RM, p.151). Não é o estilo em si que está em questão, pois conforme o autor do *Tractatus* ele não passa de uma mera trivialidade, mas este modo de viver que se torna remarcável porque se mostra como *sui generis*, por imprimir a marca do que é próprio no mundo. Razão pela qual, perspectivada como “trabalho sobre si mesmo”, tal como salienta Frederico Pedreira (2011), na atividade filosófica de Wittgenstein “a obra e o projeto filosófico se referem a tudo aquilo que *não* foi escrito” (p.35).

Distanciada assim de um mero movimento pedagógico de fins epistemológicos, a experiência formativa a que nos remete o “trabalho sobre si-mesmo” caracteriza-se, pode-se o dizer, por dois elementos os quais impõe ao filosofar algo como um “giro formativo”. Primeiro, pelo fato já ressaltado de que a base deste filosofar gira em torno das necessidades da “ordem do pessoal”, cujos movimentos da experiência de si se demarcam no respeito a este aspecto fundamental que imprime a marca da singularidade a si mesmo, dentre os quais elementos expostos por Wittgenstein está a “inclinação natural”, que demanda o próprio debruçar-se da vida sobre si mesma para a sua transformação tal como no contexto anunciado pelo próprio Wittgenstein conforme o qual “ninguém pode pensar por mim mesmo um pensamento, da mesma maneira que ninguém pode por mim pôr o meu chapéu” (RM, p.52). O segundo, porque como sua função se mostra enraizada no sujeito-*que-vive*, a “verdade” pressuposta no processo não se resume a uma *epistème* (ou mesmo uma capacidade cognitiva) que deva ser apreendida, desenvolvida, e ou comunicada, ou ainda, muito menos, condiga com uma espécie de verdade discursiva que consiste em teorizar sobre. A verdade diz respeito, e depende, do próprio processo de ascese e transformação do “sujeito”, o qual, por sua vez, vinculado ao viver caracteriza-se pelo esclarecimento e modificação da dimensão ética e estética do modo de viver. Eis o solo sobre o qual o cerne de nossa problemática se instaura e desenvolve-se. É sob este viés que se deve compreender o uso que fazemos do “trabalho sobre si-mesmo” de Wittgenstein, a partir da qual, por sua vez, instaura-se a temática de “repensar o sentido formativo da atividade filosófica”, para o qual objetivo faz-se fundamental tomar por base e referência o próprio *movimento formativo* do filósofo que é pano de fundo *de seus escritos* – particularmente, como salientado, o que se dá nos *cadernos de anotações* –, tendo em vista o “giro formativo” acima exposto.

Expostos os elementos elucidadores da problemática, bem como o norte sob os quais a mesma se instaura e se sustenta, e tendo em vista a complexidade conceitual que o trajeto tangencia, assim como algumas variáveis que a circunscrevem e transpassam-na⁶, faz-se necessário antes de se delinear a estrutura e a organização de como se dará o desenvolvimento do trabalho em si explicitar alguns elementos circunscritivos do marco situacional e teórico, sobre os quais contextos tal proposta se constitui como problemática, bem como toma por referencial. No que diz respeito ao contexto acadêmico, quanto ao tema e à área, pode-se dizer que tal pesquisa circunscreve-se e se vê tangenciada por duas perspectivas, quais sejam, educacional e filosófica, as quais ao contrário de se contradizerem acabam por convergirem-se na questão que se problematiza, a saber, na experiência formativa de uma prática; sendo que, tanto a via educacional quanto a filosófica, ambas circunscrevem-se pelo deslocamento do “olhar” “tradicional”, pois privilegiam o movimento ético da atividade a questões epistemológicas – buscam destacar o sentido do *movimento* filosófico tendo por cerne a transformação do sujeito que vive e não a objetividade do mundo.

Sob a perspectiva educacional, a proposta em tela compartilha com um contexto de pesquisas na área, precisamente da subárea Filosofia da Educação, que se sustém por um “modo de ver” perspectivado pelo “olhar” da escola francesa contemporânea. Sua relevância ganha sentido quando vista então em conjunto com outras investigações do *Grupo de Estudos e Pesquisa em Educação e Filosofia* (GEPEF), por trazer à discussão o tema da experiência formativa na atividade filosófica, e sendo desta feita uma investigação de educação no pensamento filosófico contemporâneo cujas implicações nos remetem ao repensar da atividade pedagógica. Aí, a importância de Wittgenstein, e a sua contribuição, deve-se ao fato de que, além de ser um “elemento outro” trazido à baila da discussão educativa da filosofia, há em tal proposta duas questões fundamentais: I) traz para o seio da discussão formativa o “viver”, e II) traz para o cerne da problemática da atividade o próprio sujeito (que educa e é educado) como o centro da questão. Wittgenstein, neste contexto, para além de ser um

⁶ Tem-se em vista aqui o contexto no qual o objeto do trabalho se insere ganhando o seu sentido como um todo, tais como ter como bojo a experiência de ensino sem no entanto restringir-se a uma pesquisa sobre o ensino de filosofia, ou ainda, tomar elementos conceituais e o próprio filósofo como exemplo de sua concepção e como referencial à análise da problemática sem necessariamente ter como principal objetivo a interpretação de sua filosofia e de sua pragmática filosófica, mas, além de fazê-lo de modo enviesado aos olhos de seus “especialistas”, o fazemos de modo a tê-lo perspectivado por uma exercitação que se aproxima do que Hadot denominou de “exercício espiritual”, assim como do que Foucault denominou de “prática da verdade de si” – sem que tais filósofos sejam tomados como objeto de análise no corpo do texto. Estes são alguns dos elementos que justificam a elucidação da circunscrição mencionada, e, de certa forma, a extensão fora do normal da introdução em tela.

intruso, impõe-se como que um fomentador (da transformação) de olhares, ao possibilitar a análise do que é semelhante pela diferença, de modo a resultar no *fortalecimento* de todos.

Já pela perspectiva filosófica, além do viés francês, tal trabalho se insere em um contexto de análise de Wittgenstein cuja perspectiva conceitual se vê enviesada por uma leitura filosófica não tradicional que privilegia a importância da questão ética, como base para se compreender o sentido de sua prática filosófica, tais como, a título de exemplo, as linhas de pesquisas adotadas por Bortolo Valle (2003), Darlei Dall’Agnol (2005, 2014), e até ético-pedagógica, aspecto que é desenvolvido por Janyne Sattler⁷ (2010, 2014b); sendo que na espreita do horizonte dos dois primeiros contribui para sua consolidação trabalhos como os de Volbers (2011) e Hadot (2001, 2002, 1962), para citar dois, e na direção do viés de Sattler é remarcável os trabalhos do professor Michael A. Peters (2012), o qual à diferença da autora debruça-se sobre os escritos que giram em torno dos últimos escritos de Wittgenstein e o faz a partir da leitura educacional de sua filosofia.

Feita a contextualização do referencial acadêmico, no que segue, deter-se-á sobre o contexto teórico-situacional da proposta em si já que, tendo em vista o fim e o viés adotado, alguns esclarecimentos fazem-se necessário à compreensão dos objetivos propostos. Nessa direção, o primeiro aspecto a ser ressaltado diz respeito à circunscrição do objeto: como já evidenciado, tal proposição não visa deter-se a uma mera análise investigativa dos elementos da filosofia de Wittgenstein com o fito de só elucidar sua contribuição à prática educativa, e tão menos se restringe a uma estrita interpretação de sua pragmática filosófica. O que se busca, por seu turno, é pôr em questão a *experiência formativa* pressuposta no conceito de filosofia como “trabalho sobre si-mesmo” por ele anunciado – precisamente tendo por base a relação do sujeito para com seu processo de constituição (sentido interno e externo do viver) –, para o qual tomar-se-á por objeto os próprios escritos de Wittgenstein como prática de sua própria concepção, com o objetivo de destacar pelo próprio testemunho escriturado do mesmo este movimento fundamental de “*autoformação*” na atividade filosófica que está pressuposto em sua noção. Já o segundo ponto está relacionado com a questão do ‘deslocamento filosófico de Wittgenstein’ acima explicitado.

⁷ Atualmente professora do UFSM, como se pode perceber em seus trabalhos acadêmicos suas pesquisas sempre se sustentaram sob tal ótica – “*A tarefa ético-pedagógica da filosofia no Tractatus Logico-Philosophicus*” (mestrado) e “*Non-sens et stoïcisme dans le Tractatus Logico-Philosophicus*” (doutorado) –, cujos principais elementos de análise podem ser vistos em: “*Atividade pedagógica e o Tractatus: estoicismo, literatura e responsabilidade moral*” (2010, v. 9, n. 3, pp.93-118) – artigo publicado na *Ethic@ Revista Internacional de Filosofia Moral da Ufsc*, o qual pode ser consultado no seguinte sítio eletrônico: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n3p93/21775> (acessado em 05 de setembro de 2015).

Sobre este último, o primeiro elemento a ser destacado reside na própria filosofia de Wittgenstein em cujo processo de constituição de sua pragmática ela já se mostra uma atividade ímpar, cujos elementos singulares fá-la distanciar-se do modo como se concebe a “filosofia tradicional” – o que faz com que a sua interpretação ganhe proporções e olhares tão díspares. Sobre esta questão, o estudioso e especialista wittgensteiniano Jaakko Hintikka, ao apresentar em seu artigo “*An Impatient Man and His Papers*” (1996, pp.1-21) um esboço sobre o filósofo, ele menciona uma questão importante. Conforme o autor, uma das razões pelas quais a filosofia wittgensteiniana é mal compreendida se deve ao fato de se negligenciar algo de fundamental que lhe serve de pano de fundo, qual seja, não se leva em consideração aspectos da gênese e da composição da mesma, tais como os manuscritos e os *cadernos de anotações*, os quais além de serem importantes para a unidade e compreensão do sentido de sua pragmática filosófica, dão o ‘real’ sentido ao movimento do pensamento wittgensteiniano⁸. Esta, aliás, diga-se de passagem, é uma das razões pela qual a proposta em tela toma como objeto de análise da problemática formativa o viés do “exercício espiritual” – bem como referência os *cadernos de anotações* – e não a discursividade da filosofia wittgensteiniana, pois é nele que se evidencia a questão formativa do filosofar (circunscrita pelo processo de constituição e de cuidado de *o que se é* pelo trabalho sobre o modo de “ver” e de “viver”) para o qual processo o próprio discurso é um meio para – razão pela qual não se deve toma-lo como um modo de aplicação pedagógica, e, sim, um processo de modificação do estado de viver que demanda movimentos da própria vida, da prática de si em relação à verdade.

É em base a tais aspectos tal como este ressaltado por Hintikka que a hipótese da experiência formativa da filosofia wittgensteiniana tem sua razão de ser, pois na exercitação que assim se perspectiva o “*movimento do pensar*”, o “*movimento do viver*”, e o “*movimento do viver o sentido de viver e de pensar o que é próprio*” ganham sentido e se consubstanciam

⁸ O que Hintikka está a criticar em seu texto (Cf. a nota de n.11) é o fato de que os filósofos e suas filosofias partem de uma determinada tradição – destes “retratos textuais e discursivos” – e a partir de tal “modo de ver” procuram em Wittgenstein tais “semelhanças” – cuja decepção, conforme o autor, deve-se ao fato de negligenciarem o outro elemento-condição de sua filosofia: o exercício. Conforme a exposição de Hintikka, na introdução de sua seleção de artigos, as razões deste deslocamento e desta má compreensão por parte dos filósofos tradicionais, reside no fato de que os problemas aos quais Wittgenstein se atracava, e reclamavam a seus olhos um tratamento, não eram propriamente falando os mesmos dos moldes da filosofia tradicional: “A indiferença de Wittgenstein no que diz respeito aos problemas filosóficos tradicionais é de fato uma das razões pelas quais os filósofos contemporâneos não conseguem compreender do que ele falava. Eles abordavam Wittgenstein a partir de ideias, de problemas e doutrinas filosóficas que pertencem à tradição, tal como o problema do ceticismo ou de saber se nosso conhecimento representa (espelha) a realidade” (Hintikka, 1996, p.VIII). Ou seja, deixavam de lado o aspecto sob o qual sustentamos nossa hipótese, tal como enunciou Cometti: “(...) de uma certa maneira, os problemas de Wittgenstein eram problemas *pessoais*. Sua pesquisa da clareza não estava ligada, *stricto sensu*, a ‘interesses filosóficos’, mas a ‘obsessões’ que tomavam a forma de problemas filosóficos” (1998, p.45).

pelo próprio ato da escritura, coadunados no mesmo propósito: o “trabalho sobre si-mesmo” do sujeito-que-vive que se caracteriza por uma *experiência ética* do cuidado de si; pois tal noção traz consigo a demarcação de que o *filosofar é um trabalho circunscrito ao movimento do sentido de uma subjetividade e não do mundo em si* – afinal, como disse Wittgenstein: “A tarefa da filosofia é acalmar o espírito sobre as questões insignificantes. Quem não tende a tais questões não precisa da filosofia” (D, p.65). Este ponto vai ao encontro da tese defendida por Bortolo Valle, o qual, ao justificar a existência de continuidade da filosofia de Wittgenstein, explicita que há no filosofar wittgensteiniano: “(...) uma de natureza exterior, pois relacionada ao *exercício empreendido para o situar-se no mundo*, e outra de natureza interior, *expressão e marca dos enfrentamentos da vida* [grifos nossos]” (2003, p.13). Estes dois pontos citados por Valle, além de trazerem em si a ideia de exercitação, acabam por conotar e demarcar o aspecto formativo do filosofar; logo, dizem respeito ao trabalho sobre si, o qual, por seu turno, é a base da “continuidade”⁹ enfatizada pelo filósofo, sustentada por este (constante) modo de filosofar que se vincula ao viver. É a partir dele que se pode compreender a singularidade da filosofia wittgensteiniana particularizada por uma prática de exercitação que se mostra como “maneira de viver”.

Este último aspecto nos remete à outra questão que precisa ser elucidada. Antes, tomando a polaridade explicitada por Hadot, dissemos que o filosofar enviesado pela noção wittgensteiniana faz com que vejamos sua filosofia enquadrada na perspectiva de “escolha de vida”. Pedreira (2011), por exemplo, tal hipótese é quase uma evidência. Para este autor, a prática de Wittgenstein e a composição de sua escritura em observações fragmentadas nada

⁹ Sobre esta questão, cabe também ressaltar dois pontos que Ilse Somavilla trouxe a público ao editar os diários de Wittgenstein (1930-32/1936-37) até então desconhecidos. O primeiro quando ela explicitamente menciona no Prefácio (das versões em espanhol e português) o alerta aventado por Hintikka: “Além disso, torna-se nítida uma *continuidade entre pensamentos essenciais* [grifo nosso] de Wittgenstein: problemas que já o ocupavam já no tempo da Primeira Guerra Mundial - que nos são conhecidos por meio da publicação dos *Tagebücher 1914-1016*, bem como dos *Geheime Tagebücher* – aparecem aqui novamente, após mais de vinte anos” (2010, p.9). Ou seja, ela enfatiza a constância de um movimento em Wittgenstein a que nos remete o conjunto dos *cadernos de anotações*. Este ponto conduz a este que justifica a tomada dos *cadernos de anotações* como referência à leitura de seu filosofar, pois há aí um movimento formativo de si sobre si condizente com a definição de “filosofia como trabalho sobre si mesmo”. A publicação dos *cadernos de anotações* que só veio a público em 1997, por exemplo, mostra que a exercitação de Wittgenstein caracteriza-se como um trabalho sobre si. E como ele põe em questão muitos dos mesmos aspectos ressaltados nos cadernos do período anterior, faz com que a ideia de continuidade tenha consistência, tornando-se então uma relevante fonte para fazer compreender tanto o que tange à filosofia de Wittgenstein, quanto o problema que aqui se propõe à luz de Hadot.

Esta questão da continuidade conduz a uma outra que diz respeito a ter Wittgenstein como referência. Tendo em vista que o objeto da presente pesquisa é a questão formativa, quando do uso das obras do filósofo austríaco, dá-se por desnecessária a explicitação de diferenciação entre primeiro e segundo Wittgenstein: primeiro, porque o problema em tela não diz respeito à filosofia do filósofo em si, ou seja, o estrito desenvolvimento da pragmática de sua concepção não é aqui o ensejo; segundo, porque no que toca à questão ética implicada no movimento do sujeito que vive, toma-se por partido que há uma continuidade de sua filosofia tal como Bortolo Valle (2003) o faz.

mais condiz do que a esta necessidade de, para viver, se “escolher uma forma de vida” (p.61). Esta é a razão pela qual, segundo o Pedreira, a obra de Wittgenstein está pautada por uma atitude filosófica que consiste em “correr contra os limites da linguagem”, cujo fim conforme o autor é “dar a conhecer uma vida absoluta ou imanente em si mesma, revelar uma consciência [...] mais profunda, independente da vida dos fatos e de tudo a que é atribuído o sentido relativo a determinado caso da realidade” (p.35). No entanto, ressalte-se, esta perspectiva não é explicitada por Wittgenstein como filosófica, ou seja, quando ele faz menção a sua prática filosófica, ou mesmo quando explícita a sua compreensão sobre a mesma, sobre o seu conceito, ele não a vê desta forma. O que não quer dizer que ela não pode ser assim compreendida. Nesse interim, cabe o detalhe que Carlos Pereira (2011, p.65) destaca em sua investigação sobre o filósofo. Conforme este autor, uma coisa é o que Wittgenstein entende por filosofia, outra é a sua própria atividade filosófica. Por isso olhar para a prática Wittgensteiniana, perspectivado pela sua noção, e principalmente pelo antes mencionado “olhar francês” – cujos principais elementos conceituais ver-se-á na sequência – passa a ser fundamental.

Assim, outro aspecto que faz com que Wittgenstein se mostre “deslocado da tradição” reside neste movimento filosófico do filósofo que os cadernos de anotações o testemunham, cujos elementos ali caracterizados faz com que o sentido de sua atividade se aproxime dessa maneira de filosofar dos antigos que Pierre Hadot retratou como “exercícios espirituais”. Aspecto que se evidencia principalmente quando se toma a importância dada aos escritos pelo próprio filósofo austríaco – os quais apontam e faz remeter para a interdependência em sua prática de escritura entre seu filosofar ao seu modo de viver –, razão pela qual a noção de “trabalho sobre si-mesmo” passa a ser mais que fundamental para compreender a leitura que aqui se toma de ver a prática de Wittgenstein como “arte de *aprender a viver*”, mas, principalmente, servindo-se de tal hipótese, de tomá-la como “engrenagem” ao delineamento do *repensar o sentido formativo da atividade filosófica*. Dessa forma, adotar tal noção wittgensteiniana sob a perspectiva do “exercício espiritual” hadotiano¹⁰ faz-se necessário porque, por um lado, como Wittgenstein só menciona e não desenvolve a sua definição de filosofia como “trabalho sobre si mesmo”, e como a perspectiva aqui adotada é praticamente inexistente entre os “especialistas wittgensteinianos”, tal referencial como categoria de análise

¹⁰ Acerca deste referencial, primeiramente é preciso salientar que, diferentemente de Wittgenstein, Hadot servirá tão somente como uma lente pela qual o filósofo austríaco será lido. Consequentemente, não se objetiva tomar um problema ou problematizar elementos do campo conceitual, ou ainda proceder a uma interpretação de Wittgenstein à luz de Hadot, muito menos é o objetivo comparar ambos. Quanto a Hadot, não se objetiva desenvolver os seus conceitos no corpo do trabalho, a não ser com vistas à compreensão de Wittgenstein.

serve como base para circunscrever e dar sentido à hipótese em questão. Por outro lado, sua importância reside no fato de que além de olhar a prática de Wittgenstein tendo-a como exercício espiritual, o próprio Hadot confessa que suas duas principais noções (“exercícios espirituais” e “filosofia como maneira de viver”) devem-se também à influência do filósofo austríaco¹¹. Nesse contexto, dada a aproximação de ambos por este viés, tais noções se fazem fundamentais ao propósito dantes anunciado de perquirir e analisar de que forma a *proposta formativa* contida em “trabalho sobre si mesmo” se mostra no próprio filosofar de Wittgenstein.

No que diz respeito à questão formativa a que os conceitos hadotianos fazem remeter, Pagni (2015) salienta uma questão fundamental. Conforme o autor, para além da prática institucionalizada o que Hadot busca evidenciar com tais termos é outra tradição ao pensamento filosófico na contemporaneidade que “instiga um comprometimento do dito com o praticado e a dotação de uma disposição a transformar a vida daquele que desenvolve essa prática”, tradição esta que, por consubstanciar-se ao “modo de viver” acaba por se estabelecer como prática formativa por excelência, já que sob a forma de exercício o filosofar não visa ao discurso que informa como já ressaltado, mas tomar a si mesmo como o próprio fim, cujo “efeito de formação” se mostra *em e por* a própria vida: fazer trabalhar o espírito para que se ponha em determinada disposição (Hadot, 2001, p.104s). Esta é a razão pela qual Hadot tem em conta a de exercitação como “uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si”¹² (p.145). Vê-los assim é ter em vista que o que visam é mobilizar o indivíduo a um modo de vida a ser vivido de uma maneira tal que, este o que faz, ao praticá-los o sujeito acaba por demandar de si uma volta para o próprio *presente* por um processo de ascese e conversão a si, de modo que instaurado neste espaço-temporal, o mesmo se proponha ao trabalho de *o que se é*.

Como bem salientado por Pagni, isso ocorre porque essas práticas “compreendem fórmulas e um discurso interior que mudam a disposição do indivíduo, *formando-o* [grifo nosso] antes do que apenas o informando” (2015). Ou seja, como Hadot faz questão de frisar,

¹¹ Em uma entrevista feita com Arnold Davidson que fora publicada em *Philosophie comme manière de vivre* (Hadot, 2001, p.103), Hadot faz menção explícita de ter lido os escritos de Wittgenstein como exercícios espirituais, oportunidade em que confessa a influência sofrida: “Se me recordo bem, *é a propósito dos jogos de linguagem* que tive pela primeira vez a ideia de que a filosofia era também exercício espiritual porque, no fundo, o exercício espiritual é frequentemente um jogo de linguagem: pois trata-se de dizer uma frase, para provocar um efeito, seja nos outros, seja em si mesmo, dentro de certas circunstâncias e com certo objetivo. Por outro lado, no mesmo contexto, *Wittgenstein utilizava também a expressão “forma de vida”*. Isto *me inspirou também a compreender a filosofia como forma de vida ou modo de vida* [grifo nosso]” (*idem*, p.214).

¹² De modo sucinto, Pierre Hadot (2002) os compreende como exercícios com fins vários, tais como: a) aprender a viver, que para o presente trabalho se faz fundamental; b) aprender a dialogar; c) aprender a ler; e, inclusive, d) aprender a morrer.

a filosofia como exercício espiritual não é uma prática que acrescenta “conteúdo” à teoria filosófica, ou como se queira, consistindo em apenas um apêndice do discurso abstrato. Filosofar torna-se um particular exercício, para a qual exercitação tanto o discurso abstrato (que é exterior), quanto discurso interno (2001, p.145) ao viver (que é interior), consubstanciam-se ao mesmo fim: ascese e transformação de si. É nesse sentido que à luz de Wittgenstein, a atividade filosófica para além de se restringir a uma discursividade que vise apenas a outrem (tem como fim o auditório), circunscreve-se como prática *formativa* de si sobre si mesmo ao modo de uma ascese de si. Fato que permite concluir que a atividade como processo de exercitação contribui com este que nela se exerce, a passar, por exemplo, de um estado de uma vida *inautêntica*¹³ (obscurecido pelo modo de viver inconsciente, corroída pela preocupação) e sem sentido ao estado de uma vida *autêntica* (vida no espírito¹⁴), em cujo estado se alcança um grau superior de consciência de si e de abertura do modo de se ver, bem como de olhar para o mundo, o que nada mais condiz com o próprio processo de (consolidar a) singularização de *o que se é* na vida que se tem outrem. Neste sentido, segundo Hadot, com tal modo de proceder na atividade filosófica, “o filósofo desenvolve sua fortaleza de espírito, modifica seu clima interior, transforma sua visão do mundo e finalmente todo o seu ser” (2002, p. 61), e com Wittgenstein equivaleria ao trabalho da “visão de conjunto”.

¹³ Vida animalizada, em cujo estado não se pratica o “modo de viver a vida dos homens”. Exemplo dado por Wittgenstein é a vida bestial dos companheiros de guerra criticada, que é criticado pelo mesmo.

¹⁴ Por vida no espírito, ao menos relacionando-o à questão formativa da atividade filosófica em Wittgenstein, deve-se ter em vista este elemento que demarca a “humanidade” do homem (o modo de viver dos homens) já que pressupõe a partilha de uma forma de viver que é comum, ao tempo que explicita ser a base sobre a qual se dá o trabalho constituição dos indivíduos. Seu sentido, neste contexto, faz remeter ao modo de viver e de seus processos de vivificação do próprio sentido e não a uma substância incorpórea. Assim, a “vida no espírito” em Wittgenstein se diferencia da “vida conforme o Espírito” utilizada por Hadot, o que faz com que o “exercício espiritual” de ambos se diferencie, ao menos em parte. Em parte, porque Wittgenstein não toma por princípio que a experiência tenha por pressuposto a universalidade e que tal universalidade se sobreponha ao indivíduo como Hadot (2001; 2002) deixa transparecer. Contudo, como ver-se-á, a experiência formativa pressuposta na atividade filosófica wittgensteiniana, vincula-se a uma experiência de viver de modo que tal prática só tenha sentido quando praticada com outrem, pois querendo ou não ele vive em referência a um modo de se utilizar da linguagem. Neste sentido haveria uma referência, sem que, no entanto, ela não se sobreponha ao sujeito. Dessa forma, seria possível compreender em Wittgenstein esta afirmação que é de Hadot: “Quando se diz que o eu humano vive conforme o Intelecto ou Espírito, ou que se a estes se identifica, isso quer dizer que há uma transparência perfeita na relação a si mesmo, que ele ultrapassa o aspecto individual do eu para alcançar o nível da universalidade e interioridade” (Hadot, 2001, p.129). Ou seja, retirando o aspecto do transcendente (Intelecto, Espírito, Bem, Natureza) utilizado por Hadot, Wittgenstein também demarca um contexto o qual, em certa medida, serve de referência à experiência formativa: há uma *experiência de si na linguagem*, quer queira o indivíduo ou não. Logo, sob este viés, quando da prática do “jogo de linguagem” e do *viver a e em* a “forma de vida”, pode-se dizer que, de certa forma, o indivíduo “ultrapassa o aspecto individual do eu para alcançar o nível da universalidade e interioridade” que tal experiência de vida faz remeter ao “viver a vida dos homens”. Contudo, como Wittgenstein faz questão de salientar em *Conferência sobre ética*, tal dimensão da vida só pode ser “verdadeira” no âmbito da “primeira pessoa”. Ela está relacionada à questão do valor e diz respeito à “*experiência par excellence*” (Wittgenstein, 2009, p.519). Assim, do ponto de vista da experiência formativa, tal atividade não pode ser pensada para modificar a “forma de vida dos homens” a não ser a partir do interior.

Vista sob tais elementos, o contexto da prática de *escritura* de Wittgenstein ganha o tom formativo ressaltado por Pagni. Tomando seus escritos sobre o “pessoal” é visível uma exercitação com vistas à transformação do próprio estado em que se encontra em relação à verdade de sua situação moral e de sua situação como usuário de linguagem no processo que compartilha com outro na experiência da linguagem. Nesse sentido, a escritura tem sua razão de ser vinculada mais ao “discurso interior” que ao abstrato, onde, tal como nos *cadernos de anotações*, é o *próprio sentido* de viver que está em jogo, seja em seu processo de empreender a sua situação no mundo (*experiência de si na linguagem*), seja no de proceder à constituição e ao cuidado da própria verdade (*experiência ética de si*). É por estes e outros elementos que Hadot foi levado a concluir que a filosofia em Wittgenstein pode ser vista como “maneira de viver”, já que os traços de sua escritura se veem ajustados à exigência de um voltar-se para o presente de si e pôr-se em questão, cuja exercitação demanda um “modo de viver” vinculado ao presente¹⁵ com um “olhar” atento e cuidadoso para com o modo como se vive (consigo e com outrem).

Em consequência de tais elementos, é possível então afirmar que a atenção ao presente, a conversão, o cuidado e a transformação presentes na atividade “exercício espiritual”, não só condizem, mas são essenciais à compreensão da circunscrição da noção wittgensteiniana, mas à luz de Wittgenstein, principalmente, para se compreender o ‘real’ sentido formativo da atividade filosófica. E mais, apontam para o fato de que o estado de como se vive no presente é uma condição *sine qua non* do próprio filosofar, pois, seja no movimento de situar-se com outrem no mundo (movimento que se constitui em relação com natureza externa), seja no movimento ético de si, ambos têm como ponto de partida e fim a vida que se vive, e não o seu estado hipotético. Este modo singular conforme o qual Wittgenstein se põe filosoficamente (*em, por e com*) ao trabalhar de seu situar-se no mundo (experiência da linguagem), ao tempo que encontra nela a maneira de trabalhar o que lhe é próprio pelo enfrentamento e constituição de si neste processo de situação (experiência ética de si como prática da própria verdade), é o que justifica tomar a definição wittgensteiniana como referência de análise à problemática inicial acerca da atividade filosófica, tendo-o como o próprio exemplo de experiência formativa. A este respeito, o sentido da atividade pode ser compreendido por estes movimentos que se consubstanciam no propósito de *cultivo do modo*

¹⁵ Como o próprio Wittgenstein observa em 12.10.14: “há momento em que *sou incapaz de viver meramente no presente e só para o espírito*” (DS, p.71); ou ainda, quando sob o impacto do entrono, a vida transforma o próprio estado ao jogá-lo no caos das paixões, como desta esta outra anotação: “(...) vivo angustiado pelo futuro! Pois já *não repouso em mim*. Cada uma das indecências de meu entorno – e sempre há – me fere no mais íntimo, e antes de que se cure uma ferida, chega outra nova!” (p.91; em 9.11.14).

viver: como *experiência de si na linguagem*, conforme à necessidade de exercitar-se o “*situar-se no mundo*”; e como *experiência ética de si como prática da própria verdade*, conforme à necessidade de lidar com os conflitos demarcados pelo ‘viver o próprio sentido’ – para os quais, o filosofar se dá como “*expressão e marca dos enfrentamentos da vida*”.

Um último elemento acerca do referencial conceitual que nos serve de norte a ser ainda ressaltado, diz respeito à verdade pressuposta à experiência formativa. A este respeito, diferentemente do que se aventa em Hadot, como a verdade em questão para Wittgenstein está relacionada com o sentido de viver da “primeira pessoa”, tendo por base a transformação de si em detrimento de sua adequação a um contexto de “verdade universal”, o movimento formativo pressuposto na atividade de constituição, modificação e cuidado de si, aproximarse-ia de outro “olhar francês”, o foucaultiano. Pois, tal como em Foucault, o sentido da prática em Wittgenstein vincula-se a um processo como o retratado por Pagni (2015), conforme o qual não se deve tomar por referência (o elemento universal) ao ato, uma doutrina teórica elaborada sistematicamente tal como ocorre em Hadot, mas as “atitudes daqueles que a elaboram em busca das verdades para conduzir suas vidas” – elemento que, diga-se de passagem, é um dos motivos pelos quais toma-se Wittgenstein como um referencial. À luz deste filósofo, a prática da verdade necessária à atividade filosófica – esta que, conforme o filósofo, é trabalho sobre si, portanto uma atividade vinculada a um sentido ético da transformação de si – não dependeria de um sistema, uma concepção, ou propriamente restringir-se-ia a um discurso, pois, neste contexto formativo o filosofar diz respeito a modos de viver que são próprios a cada um; por isso uma exercitação diretamente vinculada às necessidades da “primeira pessoa”.

É em base a este movimento de si sobre si – o qual se mostra como um *acontecimento* de uma vida que se constitui para viver, por si mesma – é que se dá o sentido da prática, e não o contrário, quando se se toma a prática como que a causa da transformação do viver (modo em que se concebe a pragmática como elemento de “cura”, a todos ao tempo que a ninguém conforme Hadot). São estes “elementos de verdade” que interpelam o “sujeito que vive” a tal prática que acaba por lhe condicionar a um “*modo-de-viver-que-cuida*”. Sob este viés, o filosofar se reaviva como uma atividade de prática da verdade de si vinculada ao real do próprio viver, bem como ao modo como o mesmo se constitui neste processo, onde por “verdade” (que se pressupõe na *experiência formativa*) não se deve compreender o *logos* – cujo sentido se dá pela lógica do discurso, e cujo valor se pauta pelo que é exterior à vida. Como experiência formativa, a prática da verdade de si funda-se essencialmente no sentido *ético* do movimento, porque equivale ao estado de *sentir-se bem* na “própria casa” (coaduna-

se à “primeira pessoa”), tal como ressalta Wittgenstein quando diz “não se *pode* dizer a verdade se ainda não se dominou a si mesmo” (RM, p.6). Como o próprio filósofo faz questão de ressaltar, ela não está relacionada a uma mera apropriação “cognitiva” por ocasião de conveniências pessoais. Para ele, o “não poder dizer” não está relacionado à inteligência, de modo que, mesmo não repousando na não-verdade, “tenta em uma única vez alcançar o verdadeiro”. Wittgenstein é claro, “só pode dizê-la quem já *repousa* nela”, ou seja, ele vincula-se ao um “modo de viver”, razão pela qual tal estado de viver precisa ser trabalhado.

Segundo Jean-Pierre Cometti (2002, p.185), que é tradutor francês, estudioso e especialista wittgensteiniano, o que Wittgenstein tinha em mente com “verdade” nesta referência, diz respeito a uma espécie de honestidade encarnada no modo de viver, distanciando-se, portanto, da “*verdade* do pensamento” tal como anunciada no *Tractatus* (Cf. *Prefácio*, p.133). Este fato, além de apontar para o fato de que a “verdade” demanda e se faz exercitação no viver – razão pela qual os *cadernos de anotações* ganham razão de ser pois há ali uma espécie de trabalho de si sobre si –, de certa forma evidencia que o “trabalho sobre si mesmo” de Wittgenstein acaba por caracterizar a atividade filosófica como uma arte de *aprender* a viver o que é próprio, pois se apresenta *em essência* como prática de si (sobre si e não sobre outrem ou o mundo) pautada pela necessidade, modo pelo qual se põe (em suspenso, no qual se dá a luta, a crítica e a terapêutica de si) os próprios modos de ser (ver e viver) em relação à verdade da situação (de como nos constituímos no movimento da linguagem com outrem, e do modo adequado de se pôr ao trabalho); e, principalmente, põe em jogo um modo de exercitação o qual se propõe modificação e cuidado da própria verdade, cuja prática se caracteriza pela constituição e pelo cuidado deste “núcleo ético” no qual a singularidade se vê demarcada e se apresenta (*êthos*) como tal, aspecto que conforma o sentido de tal atividade ao núcleo sustentado pela relação entre subjetividade e verdade (pelo modo de ser na situação de uso da linguagem, modo de constituir e viver o próprio sentido) a um “modo de viver”.

Após ter demarcado os elementos contextuais pelos quais a proposta em tela se situa e se circunscreve como pesquisa, antes de passar ao esboço e ao delineando do objeto em si da proposta, com seus principais objetivos, cumpre ainda alguns esclarecimentos de algumas arestas que ainda se impõem, as quais encontram-se diretamente relacionadas com a questão metodologia, e dizem respeito à estranheza, dantes mencionada, de situar e tomar Wittgenstein como referencial quando o que está em questão é a questão educativa. De uma forma geral, o que queremos destacar, ao tempo que esclarecer, é que como o foco em si de nossa proposta não é a pragmática filosófica e a filosofia de Wittgenstein, mas, sim, tomar

uma de suas noções (“trabalho sobre si-mesmo”) particularmente relacionada a um movimento do filósofo que se dá no contexto da escrita onde ele visa o trabalho do próprio *êthos*, serão utilizados alguns termos para o qual fim almejado, tendo em vista a especificidade do objeto em questão, alguns dos quais acabam por não serem comuns (e até não aceitáveis por alguns “especialistas”) à conceptualização wittgensteiniana, nem por Wittgenstein, nem por seus “especialistas”, tais como: “sujeito”, “subjativação”, “singularidade”, “prática de si”, “trabalho sobre a própria verdade (verdade de si)”, para citar alguns. Mesmo de posse no que risco que se corre, pontuamos ser justificável tal desafio, porque o que se objetiva ressaltar tomando a noção de filósofo é algo que, mesmo não sendo desenvolvido pelo mesmo, e até se mostrando a princípio como que contrário, diz respeito à sua prática, a este movimento onde, querendo ou não, centraliza-se ao redor da transformação de um “sujeito”. É nosso suposto que, no “trabalho sobre si-mesmo” que Wittgenstein pontua como função de sua concepção filosófica, há o viés ético que implica uma *atividade em cujo processo se dá uma experiência formativa*, a qual, por sua vez, demanda “*repensar um sentido outro à problemática formativa da atividade filosófica*”.

Neste sentido, por fim, tomando Wittgenstein como referência de análise, tal trabalho se instaura como uma pesquisa bibliográfica pautada por metodologia teórico-filosófica e sustentada sob três movimentos básicos os quais se impõe como variáveis de análise à hipótese da experiência formativa contida na noção “trabalho sobre si mesmo”, cujos movimentos pressupõem-se na questão: “*se a filosofia é um trabalho sobre si mesmo, o que se trabalha sobre si quando se filosofa?*”. Afinal, se o filosofar em Wittgenstein se “traveste como maneira de viver que exercita”, e se com tal prática não se circunscreve, bem como não visa, o trabalho do discurso abstrato do *logos* (externo ao próprio viver), mas privilegiar a constituição de um “discurso interno” que vise operar a transformação do modo de viver, a atividade filosófica se vê diante de uma “nova” proposta cujo ‘jogo da verdade’ (por residir e consubstanciar-se no próprio viver) acaba por demandar a atualização de seu sentido enquanto prática que educa, principalmente porque à luz de Wittgenstein a constituição do “sujeito” deve ser vista consubstanciada ao “modo de viver” via o modo objetivo e subjetivo de se situar no mundo.

A este respeito, toma-se por suposto que três são os movimentos a que a noção do filósofo austríaco faz remeter a prática filosófica, os quais em seu conjunto acabam por caracterizar o filosofar como uma *experiência formativa* e, conseqüentemente, deslocam o sentido da atividade filosófica para o contexto de uma “arte de *aprender a viver*”, tal como dantes caracterizado. O primeiro diz respeito à própria natureza do filosofar, modo pelo qual o

viver se instaura como prática de cuidado caracterizando-se pela experiência de cultivar-se, cuja particularidade reside no fato de apresentar-se como um exercício coadunado a uma maneira de viver. Os outros dois, pode-se dizer, dizem respeito propriamente ao que seja a experiência formativa do sujeito-que-vive, a qual se dá pelo “trabalho sobre si mesmo” quando do exercício: um relacionado à *experiência de si na linguagem* (sentido objetivo), onde o sujeito é convidado a dobrar-se sobre a situação de seu viver no mundo, e em seu processo de aí se constituir, bem como de trabalhar um “modo de ver” outro que o científico, o que caracteriza tal movimento como estético de implicações éticas; e o outro, à *experiência ética de si como prática da própria verdade*, consiste neste trabalho interno pelo qual o sujeito se debruça sobre o próprio sentido de viver o que é próprio (razão pela qual toma-se por suposto que este exercício como *trabalho da própria verdade*).

Tomando tais movimentos por variáveis de análise à problemática posta, bem como eixos sob os quais o percurso da proposta se delineia, utilizar-se-á como referencial ao percurso que segue, do conjunto das obras de Wittgenstein os escritos que à proposta se tornam os mais significativos com destaque para os *cadernos de anotações* e as *Remarques mêlées* pelas razões já mencionadas.

No primeiro capítulo, a intenção é mostrar como a atividade filosófica à luz de Wittgenstein, para além de se mostrar restrita ao âmbito do movimento discursivo conceitual, caracteriza-se como um “exercício” e uma “maneira de aprender a viver” à maneira dos “exercícios espirituais”, já que sob o matiz de “filosofia trabalho sobre si mesmo” ela se mostra como uma espécie de exercitação cujo fim não é outro que o movimento de bases formativas, para o qual a verdade a ser buscada coaduna-se às próprias necessidades do sujeito que vive. Por isso, por tal viés e fim, a escrita transforma-se em um elemento de natureza ética fundamental à experiência formativa – modo pelo qual se dá a ascense do sujeito que vive –, pois imbricando-se no próprio viver como um “estado de vida que cuida” transforma-se em uma exercitação que condiciona e estrutura a transformação do “discurso interior”, modo pelo qual tanto o trabalho do “modo de ver”, quanto o do “sentido do viver” (esclarecimento do *que se é* como “verdade”), se irmanam no mesmo propósito: o cultivo e a transformação de si na “prática da própria verdade”; é o que aponta os elementos ressaltados pelo próprio filósofo, os quais caracterizam o filosofar como “exercício espiritual”.

No segundo capítulo, o objetivo é mostrar que a noção de “trabalho sobre si-mesmo” condiz com uma experiência formativa porque, sob o viés de exercício e maneira de viver que cuida, na atividade filosófica demanda-se um duplo movimento condizente com tal natureza. Primeiramente, exige-se tanto do sujeito quanto do próprio filosofar a prática de conversão de

si à vida mesma, onde, não na forma de uma introspecção, ambos devem voltar-se para o presente da vida mesma e aí se compreenderem como “verdades situadas” no movimento da linguagem (modos de manifestação da vida mesma; inclusive, como reorientação, readequação de sentidos) como “*um traço de sentido*” cuja essência gira em torno ao modo como, dado o contexto, as relações para com a verdade são mantidas quando da prática com outrem e consigo, e ao modo como o sujeito que vive se constitui *em verdade* quando no exercício desta relação. Razão pela qual, enraizado no viver, o segundo movimento demanda uma prática de sentido de si demarcado por esta condição de viver, com outrem, um modo de vida que é comum, o que faz com que a *experiência de si na linguagem* se faça fundamental.

Por fim, no terceiro capítulo, com o movimento formativo da *experiência ética de si na prática da própria verdade*, o que se visa é analisar os elementos pelos quais o “trabalho sobre si” transforma-se em uma experiência ética condizente com uma “arte de *aprender a viver*”, já que sob a nuance do cuidado tal prática se mostra pautar-se como luta, crítica e terapêutica sobre si, visando pela constância do próprio trabalho, tanto a constituição, bem como a correção e a libertação de si. Foi o que concluiu Hadot ao ler as “reflexões pessoais” do filósofo, conforme o qual além de revelarem “sua inquietude espiritual” (2001, p.212), também “correspondem a temas da filosofia antiga, concernindo à vida no presente” (*idem*), sendo, portanto, uma *experiência* efetiva do mundo. Tendo, então, por base, essa correspondência temática entre o conteúdo dos *cadernos de anotações* de Wittgenstein e a prática dos “exercícios espirituais” da filosofia antiga, tomar-se-á tais escritos como o testemunho de uma prática da “filosofia como trabalho sobre si mesmo”, cuja exercitação corresponde a uma prática da verdade de si que visa cuidar e modificar o “modo de viver”. E como, ao final das contas, os três movimentos apresentam-se consubstanciados ao viver, sob o viés formativo ao qual faz remeter a noção wittgensteiniana de “filosofia como trabalho sobre si mesmo”, a atividade filosófica acaba então por se caracterizar como uma “arte de *aprender a viver*” o que é próprio.

1 DO EXERCÍCIO COMO EXPERIÊNCIA DA PRÁTICA DE SI

1.1 Introdução à Problemática

Wittgenstein é reconhecidamente não só no meio acadêmico como um grande filósofo, tanto pelo estilo de seu pensamento e do filosofar que lhe é peculiar, bem como por sua atenção deliberada e sua constante experimentação constante com a forma e o gênero em seu trabalho filosófico. Mas, conceber a sua prática segundo a qual o seu filosofar assume o caráter de uma “arte de *aprender a viver*”, para além de ser uma novidade com um certo estranhamento, esta é uma perspectiva que aos olhos dos “especialistas wittgensteinianos”, por exemplo, seria vista com muita suspeição – senão como um desatino acadêmico. Contudo, como enunciado na introdução, com Wittgenstein a atividade filosófica ganha um novo matiz em sua função ao ser estabelecida sob o propósito de “trabalho sobre si mesmo”, o qual, por sua vez, ganha realce quando visto à luz dos cadernos de anotações os quais destacam o trabalho sobre si do modo de viver. Este aspecto que se mostra evidenciado na forma fragmentada de suas observações¹⁶ e pela sua maneira de viver e encarar a vida, quanto também testemunhado pelos que com ele conviveram, é um dos pontos que nos permite olhar para a sua filosofia compreendendo-a como uma “arte de *aprender a viver*”. Outro que se coaduna a este, é a percepção da consubstanciação existente entre o homem e o filósofo Wittgenstein no modo de filosofar como “maneira de viver”. Tal viés torna-se fundamental porque ao centra da atividade filosófica assim concebida a questão da experiência formativa como que a essência de seu movimento, o que faz com que seu sentido se desloque das questões epistemológicas para as que dizem respeito à relação de si para consigo e de si para com outrem, razão pela qual é que se pode afirmar que no contexto educativo o sentido da atividade é desvinculado da arte de *ensinar* para a de *aprender a viver*.

¹⁶ Aspecto este totalmente relacionado à questão de que seu filosofar está totalmente enredado em uma prática do trabalho sobre si e, portanto, vinculado à necessidade do “sujeito-que-vive” e não da proposição teórica. A este respeito, Molder (2011) destaca a fragmentação de sua escrita nada mais condiz do que o respeito a esta autenticidade de seu filosofar, o qual, conforme a autora, “só pode ser engendrada pelos movimentos [do pensar e viver de Wittgenstein], bruscos, descontínuos enleados por vínculos que não se revelam senão no modo como está a ser dito naquilo que está a ser dito” (p.96). É o que podemos ver explicitado pelo próprio Wittgenstein, quando o mesmo deixa claro que um dos aspectos fundamentais à filosofia dos modernos soa como que uma violência sobre si: “Quando estou a pensar para mim mesmo, sem a intenção de escrever um livro, giro ao redor do tema, de um lado para outro; é o único modo de pensar que me é natural” (RM, p.86) – eis o que implica a base da experiência ética do filosofar, não forçar o movimento do sujeito, a não que isso seja feito pelas próprias necessidades.

Tal remarcabilidade começa a se evidenciar quando, mesmo na contemporaneidade, o filósofo põe em questão a própria natureza da filosofia, tal como se pode perceber no registro feito pelo filósofo G. E. Moore (1967, p.44) no período de 1930-1933 oportunidade em que foi aluno de Wittgenstein. Segundo o filósofo britânico, para sua própria surpresa, Wittgenstein é explícito em destacar o seu modo como um “novo filosofar”:

Fui bem surpreendido por algumas das coisas que ele [Wittgenstein] disse acerca da diferença entre ‘filosofia’ que ele fazia, que (ele chamou de “filosofia moderna”), e o que tradicionalmente tem sido denominado ‘filosofia’. Ele disse que o que ele estava fazendo era uma ‘nova atividade’.

Nesta “nova atividade” o que queremos destacar é este pano de fundo em que a mesma tem a sua sustentação, segundo o qual é praticamente impossível separar o homem de sua filosofia; pois, como “trabalho sobre si-mesmo”, seja na atividade de ensino em sala de aula como professor, ou seja no processo de escritura, seu modo de filosofar não se desprende de seu modo de viver, ao contrário, a base do movimento de sua filosofia se coaduna ao próprio movimento do viver e às inquietações de seu presente. Sua proposta, antes de excluir a vida tal como o faz quando perspectivada pelo ‘olhar moderno’, para além, transforma-se em “maneira de viver, fazendo com que o presente desta atividade se imponha como o real da própria prática. Por isso, como estamos salientando, há em sua proposta um ‘giro formativo’. O deslocamento dado por ele ao filosofar, exige da atividade filosófica movimentos outros que não o estritamente discursivo que se propõe ao fora de si. Sob este ‘novo’ viés, atrelada ao viver, o aspecto formativo do filosofar se evidencia como tal, porque sua prática reside nesta ação vinculada à “primeira pessoa”, perspectivando-se por um respeito ao que é próprio de sua “inclinação natural”, e, aí, relacionada a ações que põe o próprio *presente de si em suspensão*, modo em que as experiências se mostram assemelhadas as que Wittgenstein, tomando-se como exemplo, faz referência em sua *Conferência sobre ética*, tal como sentir o maravilhamento pela experiência do próprio viver: “*assombro-me ante a existência do mundo*”¹⁷ (Wittgenstein, 2009, p.522), que fogem à expressividade discursiva.

Dessa forma, contrariamente ao modelo dos modernos, com Wittgenstein a *atividade* filosófica se localiza em outro plano. Um plano onde o fim almejado depende da própria necessidade, em primeiro lugar; e, em segundo, por que não se é obrigado/forçado a se

¹⁷ Nesta conferência pronunciada em Cambridge, em 1930, este exemplo é um dos três que Wittgenstein testemunha como forma pela qual o viver faz (de certa forma) a experiência do valor absoluto, e este primeiro condiz com o sentido de vê-lo como um milagre, ou seja, com o fazer a experiência de “a existência da própria linguagem” (p.522). Tal exemplo, mostra um aspecto que estamos evidenciando como elemento formativo da atividade filosófica do filósofo, qual seja, de que o filosofar é um modo de fazer a vida que se tem vincular-se ao presente *de o que se é* e de como se vive, cujo movimento ético se dá como um modo de existência que privilegia o sentido do viver a própria singularidade diante da vida que se vive (consigo e com outrem).

submeter o pensamento e o próprio viver na mesma direção que outros porque se está a filosofar – ou seja, porque se toma o filosofar sob algo único – ou ainda, para piorar, quando tal submissão se resume a um ato (e a uma ordenação) artificial. Seu modo de filosofar a desloca de seus pares contemporâneos e, com ele, a própria filosofia se vê deslocada, em cujo ‘novo’ modo de exercê-la o movimento do próprio sujeito se vê deslocado de seu ‘idealismo’ para o enraizamento de sua natureza à ascese e à transformação do “sujeito-que-vive”, ao ‘melhoramento’ da condição do sentido do viver pelo trabalho da própria verdade, não porque apreende conhecimentos mas porque se instaura como conversão ao que *é próprio* ao viver que se tem, para aí ocupar-se e trabalhar-se na modificação que condiz com atos de verdade do próprio viver.

Não se põe mais como fim, portanto, a *construção* e a *conjecturação* de modos de ser e agir sobre o mundo. O exercitar-se do filósofo nos *cadernos de anotações*, por exemplo, traz consigo o retrato da necessidade desta prática outra, pautada por um sentido ético e totalmente voltada para o presente e tendo-o por objeto de reflexão (ascese); bem com tal exercitação se mostrar vinculada a uma maneira de cultivar a própria verdade, pois vinculada às inquietações e preocupações para com o “modo de viver” que se faz problemático. O que não quer dizer que nela não esteja pressuposto o “forçar”. Segundo a leitura de Molder (2011), para além do forçar de antes mencionado, este que obriga e por isso é constrictivo, o filosofar wittgensteiniano pode ser visto, de certa forma, como uma maneira de “forçar-nos” a “viajar [sobre a própria vida e contexto] recolhendo as incontáveis vistas de uma mesma paisagem” (p.93); ou ainda, sob este viés, é possível conjecturar este “forçar” no sentido de que o filosofar acaba por ser esta atividade em que o viver encontra como um modo de se impor à nova direção, ao seu redirecionamento, a cujo necessário movimento de conversão a si e do próprio enfrentamento o filosofar se mostra, dentre outros elementos, como uma trabalho encorajamento. Aspecto que, nas palavras de Molder (2011), pode ser resumido como uma forma de “arranjar coragem para ser o que é, ter o sangue-frio de ousar permanecer onde está, de lidar com os objetos do cotidiano, com a linguagem de todos os dias” (p.102).

Coadunado à naturalidade do viver, o filosofar como trabalho de si sobre si desaloja-se da estrita discursividade em que se encontra com os modernos, exigindo de sua prática, doravante, um outro direcionamento para além do mero ensinar constringe ou não faz mover, acondicionando-se como uma exercitação cujo trabalho da verdade exige que a própria vida ponha-se (ou mesmo, imponha-se) em um estado de *atenção* e de cuidado. Modo pelo qual, como exercício espiritual, o trabalho wittgensteiniano se dá por uma prática ascética que visa à transformação e o cuidado da própria verdade. E como com seu processo e resultado já não

se vislumbra a sistematização de teses, seus movimentos formativos condizem com um trabalho assemelhado a um “trabalho sobre si como obra de arte”, porque mesmo os discursos aí se contextualizam como polimento de o que se é. Logo, tal prática constitui-se em uma “arte de *aprender a viver*” porque se transforma, nada mais nada menos, do que um ritual¹⁸ por (e em) qual estado de vida os gestos deste que vive visa (com tal *experiência formativa*) moldar as *próprias maneiras de viver*.

Instaurada sob tal ordem de movimento, não se pode conceber o filosofar como uma prática – seja pelo ensino, seja pela investigação – que se restrinja a discursos em cujo processo a vida humana (e o seu sentido) esteja excluída em detrimento da verdade do *logos*. Ao contrário, como salienta Plínio Prado Jr., com seu texto “*Aprender a viver – Wittgenstein e o ‘não-curso’ de filosofia*” (2008), Wittgenstein propõe-na como uma *atividade* de “não-curso” onde a vida (com seus problemas) é a convidada especial. De modo particular porque se faz uma atividade que visa ao “trabalho” do sujeito (de si e sobre si) enraizado no viver com vistas à modificação da própria verdade. Por isso, essa forma particular na qual a atividade filosófica se apresenta com o filósofo austríaco torna-se uma importante referência para a atualização de seu sentido formativo: primeiro, porque sua razão de ser diz respeito à modificação do sujeito; e, em segundo lugar, porque o sujeito em questão se situa em um “modo de viver” – logo, diz respeito ao “sujeito-que-vive”. Eis a razão pela qual, doravante, o seu sentido formativo se sustenta como ético, e não como epistemológico: de um lado, porque como envolve o “sentido da vida”, tal processo demanda cuidado e não ensino (sobre ou para); por outro lado, porque, como veremos, tal atividade condiz com movimentos que visam à *experiência de si na linguagem* e à *experiência ética de si* no trabalho da “própria verdade”.

Assim, a atividade filosófica se manifesta no mundo como uma “maneira de viver” em cuja prática de exercitação o ‘sujeito que vive’ se debruça sobre o próprio modo de viver na forma de luta, crítica e terapêutica de si, visando com isso o cuidado e a transformação de *o que se é* e como se vive com outrem. Esta função terapêutica do filosofar, que à luz do “trabalho sobre si mesmo” wittgensteiniano a recoloca estreitamente vinculada ao movimento do modo de viver, pode ser subentendida na observação de um de seus alunos, quando de sua

¹⁸ No sentido de que tal prática, consubstanciada à maneira de viver, estaria vinculada em Wittgenstein a movimentos do próprio viver, como gestos, demandados pelo “homem cerimonial” de *Observações sobre o Ramo de Ouro de Frazer* (2007a). Uma prática que assim se matiza desde que sua manifestação seja tal como é o beijo, que é um ritual genuíno do indivíduo, como o próprio Wittgenstein salientará em *Remarques mêlées* (Cf. p.60); pois, quando caracterizada como prática institucionalizada, eis a sua opinião sobre a mesma: “Tudo o que é ritual (tudo o que cheira, por assim dizer, a sumo sacerdote) deve ser estritamente evitado, dado que imediatamente apodrece. É evidente que um beijo também é ritual e não é podre.” (RM, p.60).

primeira aula de Wittgenstein em Cambridge, cujo o tema girava em torno justamente da filosofia.

Em ciência, podemos comparar o que estamos fazendo com, digamos, a construção de uma casa. Primeiro, lançamos uma fundação firme; depois de pronta, ela não deve mais ser tocada ou deslocada. Em filosofia, não estamos lançando fundações, mas arrumando um cômodo, e nesse processo devemos tocar em tudo uma dúzia de vezes. A única maneira de fazer filosofia é fazer tudo duas vezes. (Lee, 1980, p.24)

Nesta anotação de John King e Desmond Lee, registrada em 13 de outubro de 1930, o que se evidencia é o fato de que, seja pelo movimento discursivo que visa ao esclarecimento filosófico, seja pelo movimento ético que visa ao esclarecimento de si como maneira de viver, não há uma verdade fundamental que fixa um parâmetro. Não obstante, a verdade em questão está relacionada ao aspecto terapêutico na atividade filosófica subentendida como “arrumação dos cômodos”. Tal expressão pode ser muito bem ser trocada por uma proporcional, esta segundo a qual a filosofia torna-se uma prática em qual maneira os movimentos tem como fim a “*arrumação dos modos de viver*”. Por isso um dos aspectos essenciais de método wittgensteiniano, tanto ao “*esclarecimento filosófico*” quanto ao “*esclarecimento ético de si mesmo*”, consiste em: “(...) [tentar] descrever minuciosamente os seus sintomas. A aparência clínica” (RFM, V).

No que diz respeito ao “esclarecimento filosófico”, Wittgenstein é claro quando, vista sob matiz “terapêutico”, o apresenta na mesma aula supracitada base de sua atividade, dando-o a entender como solução ao problema em que, segundo ele, a filosofia se encontrava.

Na verdade, o que estamos fazendo é colocar nossas ideias em ordem, para esclarecer o que pode ser dito sobre o mundo [grifo nosso]. Estamos confusos sobre o que pode ser dito, mas tentando esclarecer a confusão. Essa atividade de esclarecimento é a filosofia. Seguiremos, portanto, esse instinto de esclarecer, deixando de lado a pergunta inicial, o que é a filosofia? (...). (Lee, 1980, pp.21-24)

Em sua aula, o filósofo é enfático, o filosofar como ele o compreende consiste em uma atividade de esclarecimento, pois já não cabe conceber a filosofia por seu modelo tradicional. Desde o *Tractatus* a filosofia se constitui em uma atividade de clarificação, contudo estritamente vinculada à linguagem [uma crítica da linguagem (4.0031)], cujo contexto é circunscrito por Wittgenstein da seguinte forma: “O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. *Cumprir à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos* [grifo nosso]” (4.112). Mesmo no contexto das *Investigações filosóficas* o trabalho filosófico reside ao redor da linguagem, como podemos ver nesta sua observação: “A filosofia é uma luta contra o

enfeitiçamento de nosso intelecto pelos meios de nossa linguagem” (IF, §109). No entanto, para além de se restringir apenas ao trabalho sobre a linguagem, como que uma filosofia da linguagem, a sua definição de “*filosofia como um trabalho sobre si mesmo*”, bem como seus escritos tidos por pessoais tal como *Remarques mêlées* e os *cadernos de anotações*, lançam tal trabalho a uma outra problemática (formativa), o que faz com que a noção de esclarecimento ganhe novas luzes e o trabalho se perspectiva.

Em tais escritos, sob à luz da noção “trabalho sobre si mesmo” as suas observações nos fazem remeter à questão de um outro movimento do filosofar wittgensteiniano, este que diz respeito a uma prática da verdade de si – à qual se vincula o “*esclarecimento ético de si mesmo*” – perspectivado por uma prática como “exercício espiritual”, cujos movimentos formativos condizem o trabalho sobre o próprio viver, como acima explicitado, com o qual o ‘sujeito-que-vive’ se submete a uma determinada prática sobre si pela experiência de si na linguagem e pela experiência ética de viver o que é próprio – ambos as experiências sustentadas pelo próprio movimento do viver –; cujo fim, por sua vez, diz respeito a este trabalho sobre o próprio edifício, mencionado por Wittgenstein em *Remarques mêlées*: “O edifício do teu orgulho tem de ser desmantelado. E esse é o trabalho terrivelmente difícil.” (RM, p.83) – ou seja, uma ação que visa à modificação do modo de viver. Assim, tomando a conjuntura de sua concepção à luz do “trabalho sobre si mesmo”, sustentamos com Valle (2003) a existência de dois polos sob os quais a sua atividade filosófica se instaura: de um lado, o *esclarecimento filosófico*, e, de outro, coadunado a este, o *esclarecimento de si* de base ética – como ressaltado por Somavilla –; ambos acabam por se consubstanciar na mesma finalidade, qual seja, cuidado e transformação do “modo de viver”.

Sob este ‘novo contexto’, tal movimento, o qual vemos transcorrer claramente quando das anotações dos seus *cadernos de anotações*, pode ser visto então com esta função de “arrumação dos cômodos” supracitada, que aqui diz respeito a uma “arrumação ética” do edifício pessoal. Em tal processo, as “anotações pessoais” de seus cadernos e muitas das observações de *Remarques* também ganham novo sentido. Primeiramente, porque tal fato mostra que tais registros não se resumem a meros relatos do estado em que se encontra, e, em segundo lugar, porque elas condizem com o movimento de uma atividade filosófica que está diretamente relacionada à mudança do “modo de viver” (que envolve o sentido ético do “problema da vida”) a qual, por não acontecer de forma gratuita e casualmente – “O homem não se pode fazer feliz [grifo nosso] sem mais” (DF, 14.7.16) –, demanda o trabalho de si sobre si mesmo.

É neste sentido que, retomando novamente a questão inicial, a prática de escritura que demarca a atividade filosófica e existencial do filósofo ganha importância, pois os elementos que compõem sua estrutura condizem com a necessidade do trabalho de cuidar e modificar o estado de viver. Por isso os *cadernos de anotações* tornam-se o testemunho deste movimento outro do filosofar, que é ético por excelência, porque diz respeito ao movimento do próprio sujeito sobre si, sobre sua verdade e do modo de vivê-la. Tais escritos correspondem, no fundo, ao movimento do viver que, em busca de respostas¹⁹ às inquietações da maneira de viver problemática, se instaura no presente intermediado por um modo particular de “*exercício*” e “*maneira de viver*” visando à própria transformação, qual maneira de exercitação é formativa, como sustentaremos no capítulo, condiz com o fato de assemelhar-se à exercitação dos “exercícios espirituais” como práticas que se traduzem como luta, crítica e terapêutica (de si sobre si), pelas quais se aprende a viver.

Assim, pode-se dizer, a primeira dimensão formativa da atividade filosófica perspectivada pelo “trabalho sobre si mesmo” diz respeito à própria forma de exercitar. À luz de tal noção wittgensteiniana pensar o sentido formativo do filosofar é ter em vista uma determinada prática que, por se estruturar como *exercício* e *maneira de viver* que cuida, acondiciona o trabalho de transformação do sujeito que vive, ou seja, a atividade se transforma neste modo pelo qual, sob determinadas características, se dá a ascese e o trabalho de si sobre si mesmo, de forma a possibilitar ao sujeito que vive sua condução a (*a* e *em*) verdade de si. Neste contexto, a própria prática de escritura já condiz com o processo de cultivação e modificação de *o que se é como verdade* porque circunscrita por elementos formativos inerentes à escritura, e por ter como fim senão o engendramento (e engrenagem) do trabalho do sujeito – um trabalho que se particulariza principalmente por fomentar a constituição de *o que se é* pelo próprio movimento sobre si. E como a filosofia, para Wittgenstein, exige uma resignação do sentimento, sendo da vontade a dificuldade a ser ultrapassada e não do entendimento (BT §86), à ascese e à transformação de si não basta apenas o ato da escritura sendo necessário o envolvimento da prática corporal.

Dessa forma, ao “trabalho sobre si mesmo” do sujeito-que-vive faz-se necessária uma prática coadunada a um estado de vida em que o próprio viver se impõe, modo pelo qual o

¹⁹ De certa forma porque por resposta não se está aventando uma resposta à solução do problema, mas um indicativo de como chegar lá. Pois segundo o próprio Wittgenstein, a “verdadeira resposta” se choca inevitavelmente com a impossibilidade definitiva de sua expressão pela linguagem: “A solução do enigma da vida no espaço e no tempo se encontra *fora* do espaço e do tempo” (6.4312). Nas *Investigações* problemática ainda vigora, pois a verdade a que remete o ‘problema da vida’ é da ordem da “primeira pessoa”, e, portanto, como está diretamente vinculada ao “núcleo ético” do modo de viver não cabe o sentido de sua *discursividade*. Cabe apenas o seu trabalho pelo exercício, é neste viés que os *cadernos de notas* tornam-se uma forma de resposta.

próprio viver manifesta a verdade em transformação. Ou seja, é no próprio viver que a prática da verdade se dá e se manifesta (a si e a outrem) conduzindo-se em verdade. Sob esta ótica, a questão da confissão vinculada à “vida nova”, tal como ressaltada por Wittgenstein, torna-se significativa. Pois, neste caso, a “maneira-de-viver-em-confissão” se mostraria em este modo pelo qual se dá a ascese e o trabalho de modificação do sujeito que vive – cuja particularidade, pode-se dizer, consiste em fazer mover os elementos da verdade de si que envolvem *sentimento* e *querer* quando da relação do viver a vida consigo mesmo e com outrem. No primeiro caso (via escritura), digamos assim, o trabalho sobre si e a ascese de si se perspectivam constituição de um “discurso interno”; no segundo, é o trabalho sobre si (da relação verdadeira) do modo de viver enquanto ação que está em jogo. É nesta conjuntura, pela qual se estrutura, que se pode ler a atividade filosófica como uma prática de “*aprender a viver*”. E mais, tendo em vista a forma e fim da mesma, pode-se concluir que o exercício em si já condiz com uma experiência formativa.

De posse de tais elementos, o que objetivamos neste capítulo é voltarmos-nos para a prática wittgensteiniana e mostrar como tal movimento do “trabalho sobre si mesmo” se caracteriza e se constitui como “exercício” e “maneira de aprender a viver” demandando da atividade filosófica uma prática tal como nos “exercícios espirituais” um trabalho da verdade de si. Para tal objetivo, dois são os passos. Primeiramente, o objetivo consiste em mostrar como a atividade se constitui e se caracteriza sob tais aspectos formativos, para o qual mostrar como se dá processo de escritura e de como o mesmo se imbrica ao *movimento formativo* da própria vida é fundamental. Consequentemente, com tal conotação, a partir das próprias observações de Wittgenstein, principalmente de *Remarques mêlées*, a intenção é mostrar os principais elementos a partir dos quais se dá a própria ascese e transformação de si, os quais, então, caracterizam a prática como formativa confirmando a hipótese conforme a qual: a atividade filosófica wittgensteiniana pode ser lida como exercício espiritual, pois ambas as direções de sua atividade – tanto o trabalho sobre a linguagem (“escritos filosóficos”) quanto o trabalho sobre o “modo como se vive” (“escritos pessoais”) – acabam por se consubstanciar no mesmo propósito, qual seja, fazer cultivar-se *o* e *em* o presente (em) que se vive²⁰ com o fito do trabalho da própria verdade. O que no fundo corrobora o fato de que sua atividade não visa ensinar, construir, ou apreender, mas *aprender a viver* pela prática da “verdade de si”.

²⁰ Fato por que a escritura em Wittgenstein ganha contornos de uma pragmática de si que se ajusta ao modo de se exercitar tal como ocorre com os “exercícios espirituais” hadotianos. Constituídas, as suas anotações dos cadernos – mesmo os prefácios –, apontam para a questão de que o “trabalho sobre si mesmo” perpassa por um modo de remeter e consubstanciar o “ver” e o “viver” ao presente – o que ‘exige’ atenção tanto à singularidade quanto o contexto da “forma de vida” em que se viver – que nada mais é do que encontrar uma forma de cultivar o sentido de viver.

Este aspecto da escritura nos remete ao segundo passo, qual seja, analisar o modo pelo qual a atividade filosófica se transforma em *particular* “*maneira de viver*”, modo pelo qual o filosofar torna-se como que um espaço de contemporaneização²¹, e, aí, servindo ao sujeito que vive como que um *conector de sentidos* em seu “trabalho de si sobre si mesmo”, pois, ao tempo que se trabalha, mantém-se conectado ao presente de como se vive em estado de cuidado. Dessa forma, por este viés formativo (exercitação escriturada, consubstanciada a uma maneira de viver) a atividade filosófica pode ser vista como espaço de deslocamento, de “orientação” e de “reordenamento”, tanto do “modo de ver” quanto do “modo de viver”, modos pelos quais a mesma se constitui em fomentadora da *experiência formativa* a que o sujeito se submete em seu movimento, tais como os objetos dos próximos capítulos: experiência de si na linguagem e experiência ética como prática da própria verdade. Para tais passos, o referencial bibliográfico²² pautar-se-á principalmente pelas próprias considerações de Wittgenstein – de modo particular, as anotações publicadas sob o título *Remarques mêlées* e as que compõem os *cadernos de anotações*, bem como dos prefácios do filósofo –, e, na medida do necessário, tomar-se-á como referência apontamentos de comentadores, biógrafos, e dos executores testamentários de Wittgenstein.

1.2 A Constituição da Escritura como Atividade Filosófica: dos Elementos Formativos da Escritura como Prática de Si

Em uma observação do caderno de anotação de Cambridge (1930-32), datada de 09/02/31, Wittgenstein assim se expressa: “*Meus pensamentos são tão efêmeros, evaporam-se tão rapidamente quanto os sonhos, que têm de ser anotados imediatamente após o despertar*”

²¹ Por este termo o que temos em vista é o sentido dado por Adrián Cangi e Ariel Pennisi em *Contemporâneos*: “Contemporâneo é aquele que não coincide com seu tempo nem se adéqua às suas pretensões. É inatual e, por essa razão, anacrônico para perceber o presente. É o que vive em relação à sua época algum tipo de interpolação dos tempos sem fechamento laico ou litúrgico. Abertura que percebemos como gesto estilístico e incômodo histórico, que aquele que consegue experimentá-la, assume e suporta como pensamento encarnado. (...) O contemporâneo percebe que sua atualidade inclui seu próprio lado de fora, desajuste que o habilita a um tempo inédito. (...) O contemporâneo espreita modos de vida entre o atual de um presente especializado e o inatual de uma potência inacabada do tempo, (...) que se põe em uma relação singular com o próprio tempo, que enquanto adere a ele, simultaneamente toma distância, a favor de um modo de vida, de um espaço de produção ou de um retiro aristocrático do espírito. Trata-se de um corpo [*que em tal estado*] que convida a ver outras possibilidades de vida naquilo que se apresenta como impossibilidade [atual] [grifo nosso]” (2014, pp.7-12).

²² Como não é o objetivo, como salientado na introdução, o deter-se em uma análise interpretativa da pragmática filosófica de Wittgenstein, mas, sim, tomar como referência de análise a sua *particular definição* com vistas a repensar o *sentido formativo* da atividade filosófica, vista pelo trabalho da subjetividade como arte de aprender a viver (o que é próprio e com outrem), optou-se por tomar como principal referência os *cadernos de anotações* e manuscritos pessoais do filósofo (dentre os quais, os prefácios) e não o referencial conceitual de suas obras clássicas – os quais, no entanto, também serão utilizados como referência –, já que o que está em questão é a *experiência formativa* quando da prática filosófica.

se não quisermos que eles sejam instantaneamente esquecidos” (D, p.65). Por mais que algumas de suas anotações, como esta, levem a crer que a escritura para Wittgenstein é uma prática fortuita, seu modo de viver e filosofar confirmam o contrário. Ela além de ser uma condição *sine qua non* ao seu filosofar, atrelou-se de tal forma à maneira de viver do filósofo austríaco que se tornou em um dispositivo ético fundamental de subjetivação – podendo ser vista, inclusive, como que uma “maneira de viver”, de tão coadunada ao seu viver. Este entrelaçamento entre viver, escriturar e filosofar, só vem respaldar a hipótese segundo a qual o que ele visa com esta exercitação é a modificação do modo como se vive, e como tal se compreende a sua atividade filosófica como uma “maneira de viver” que não precisa ser explicitada como tal²³. Afinal, se o ato de escriturar consistisse apenas em meros registros de vivências pessoais e destituídos de função “etopoiética” tal como o supomos, Wittgenstein não se utilizaria do mesmo expediente nas anotações tidas por pessoais, tal como o faz quando do tratamento dos problemas filosóficos. Dessa forma, se, por um lado, o ato de escrever transforma-se na condição do estilo filosófico de Wittgenstein; por outro lado, os *cadernos de anotações*, por estarem diretamente vinculados ao movimento singular do filósofo, atestam o fato de que, além de não serem meros registros de estados psicológicos, o viver se faz e se constitui pela escritura.

Portanto, sob à luz da noção de “filosofia como trabalho sobre si mesmo”, o movimento do pensar esboçado nos cadernos de anotações pode ser também dizer respeito à atividade filosófica, pois, como veremos, está atrelado a um estado de viver que cuida cumprindo aí uma função formativa. É neste sentido que o que intentamos com essa primeira parte é, de forma sucinta, apontar os principais elementos pelos quais a escrita se constitui e se mostra como a base sobre a qual se dá a *experiência formativa* de Wittgenstein, a qual se mostra extremamente articulada como atividade filosófica a um “trabalho sobre si mesmo”, cuja particularidade consiste em demandar um modo de exercitar e de viver pertinente à ascense e transformação de si. Nesta direção, percurso perpassa pelas seguintes especificidades: a) primeiramente demarcar o bojo histórico e constitutivo da escritura como uma prática de exercício da própria vida, e aí de como a filosofia se implica ao ponto de se poder ver nos próprios escritos os traços de tal constituição; b) para em seguida, apontar e analisar de que forma se evidenciam nos escritos os elementos pelos quais se pode confirmar

²³ Toma-se por suposto que, mesmo não podendo ser anunciada como tal, a escritura dos cadernos de anotações condiz com o trabalho do sentido interno (que implica mudança de viver já que tal mudança implica em constituição e transformação da própria verdade como veremos no último capítulo. Dessa forma ela *se nos mostra a nós*, por tais escritos, como um movimento de si sobre o modo de viver ao modo de um testemunho, pois tais anotações remetem a questões do “âmbito da ‘primeira pessoa’” e, portanto, não é uma problemática que diz respeito ao outro tal como o é, por exemplo, a experiência da linguagem já que aí outrem se implica.

a hipótese de que tal prática é formativa. Tais movimentos se fazem necessários para compreendermos o último passo, qual seja, além de mero exercício a escritura é elemento de ascese e transformação do sujeito que vive, e coadunada ao viver como “maneira de viver”, condiz com um modo de deslocamento de si com vistas à (re)orientação e (re)ordenamento da verdade de si que implica o “modo de ver” e “viver”.

1.2.1 Do engendramento e constituição da atividade escritural como filosofia

Com o intuito de explicitar o vínculo e o imbricamento existente entre o pensar, o viver e o filosofar no processo de escritura de Wittgenstein, nada melhor que tomar como ponto de partida o próprio filósofo, o qual de forma contundente assim se expressou a este respeito: “*Meus problemas pessoais aparecem na filosofia que escrevo*”. Mais claro e pontual, impossível. Se a intenção consiste em analisar e compreender a importância da escritura, bem como sua constituição se coaduna à questão do filosofar como “trabalho sobre si mesmo”, o caminho não pode ser outro: os escritos são o carro-chefe. Mesmo que à problemática instaurada, os *cadernos de anotações* e as *Remarques mêlées* sejam a base – já que o trabalho sobre si aí se evidencia como central –, como veremos à frente, é possível ver tanto o *Tractatus* quanto nas *Investigações*, este pano de fundo ético a circunscrever o espírito wittgensteiniano. De uma forma geral, todos os escritos trazem consigo a marca do modo de fazer filosofia de Wittgenstein, e isso acontece por consequência da função dada à filosofia – ela é “trabalho sobre si mesmo”. É isso que intentaremos mostrar com o percurso que segue. Apontar os principais elementos constitutivos e os traços do engendramento, e importância, da escritura, na tentativa de mostrar que (sob à luz da noção de “filosofia como trabalho sobre si mesmo”) a escritura – seja a de cunho filosófico, seja a de cunho pessoal – está vinculada ao trabalho do sujeito que vive, o que faz com que tal prática se caracterize como exercício espiritual.

Retomando as palavras de Wittgenstein supracitadas, eis uma referência fundamental que sustenta o trajeto em tela, qual seja, sua prática de escritura e ensino²⁴ se

²⁴ Esta é uma questão que se ver claramente quando se olha para os testemunhos escritos de alunos e amigos do filósofo. Em muitas de suas anotações evidencia-se o quão entrelaçado se mostra o ensino (professor) à ‘investigação’ (filósofo) de Wittgenstein em seu estilo e modo de filosofar. Se confrontados alguns momentos de sua prática como professor, nas conversas com amigos, e na prática de escrever a todo e qualquer momento (principalmente não sendo esta uma atividade restrita a fins acadêmicos), seu estilo de dar aula e o estilo de escrever [‘anotações pessoais’ ou filosofia] se vê imerso em uma profunda continuidade. Quando se se tomar, por exemplo, as anotações dos alunos e as destes que com ele conviveram os quais retratam o estilo de Wittgenstein (viver e filosofar), bem como os próprios escritos do filósofo, o que se evidencia segundo Peters

consubstanciavam em uma unidade cuja problemática residia no movimento de sua vida. Segundo Baum (2008, p.165), o que a princípio começou por um impulso mais ou menos espontâneo e íntimo foi convertendo-se, com o tempo, em um peculiar *método de trabalho* em filosofia, o que faz com que o ato escrever passe a ser concebido como gesto²⁵ de vida – uma particular maneira de viver, cujo sentido gira em torno dos problemas que dizem respeito ao movimento de sua vida no presente e à cotidianidade na qual a mesma se circunscreve. Neste sentido, escritura passa a ser um modo fundamental de ascese e trabalho de si bem como modo de manifestação ao mundo como linguagem. Ponto que nos remete a outro elemento presente no ato da escritura, a dimensão comum de tal prática, há nela, portanto a presença de outrem. Razão pela qual, como veremos na sequência, escrever para Wittgenstein era de certo modo o equivalente ao de se ter uma “companhia”²⁶, com a qual ele poderia estabelecer um diálogo.

No caso, seu valor reside tanto em ser o interlocutor com o qual ele estabelece uma relação a quem confiar e com quem falar determinados tipos de interesses (DS), em 5.11.14: “Sinto muito a falta de alguém para desabafar um pouco”, e nesta relação então se afugenta de certo modo sua inveterada solidão interior); bem como um mecanismo de presentificação e de controle dos devaneios e da *bestialidade* humana - este último aspecto principalmente nos *diários* de guerra. Na solidão de uma boa companhia, o caderno compensaria tal ausência. Ali, neste combate contra si mesmo em não se tornar uma “besta humana” – ou seja, ao ter de viver uma vida que não faz parte do seu “jogo de linguagem” ou de sua “forma de vida”. Neste estado de espírito, a escrita passa a ser um instrumento fundamental: Escrever sobre si mesmo tornou-se um bom substituto da presença de outrem aos desabafos e recriminações ou sinceridade mais pessoais. No entanto, suas anotações não devem ser vistas apenas como um ato que visa acalenta-lo em substituição da presença do outro. As anotações presentes nos

(2012) é um desempenho oral (na academia e na vida) que se direciona, e até constitui, em o *corpus* escrito. Mostrar os elementos que põe a nu esta questão é um dos objetivos deste primeiro tópico.

²⁵ A escrita, neste sentido, é um movimento de si intermediado por um “jogo” do “modo de viver dos homens”. Escriturando, a filosofia se transforma em um gesto da vida que se mostra, ao modo de como acontece na arquitetura e na estética, como observa Wittgenstein em suas preleções sobre Estética: “Julgamos que temos de falar acerca de juízos estéticos como “Isto é belo”, mas verificamos que, quando nos cumpre discutir juízos estéticos, não encontramos absolutamente tais palavras, mas antes uma palavra à guisa de gesto [grifo nosso], acompanhando uma complicada atividade” (Barret, s/d: I, §35). A este respeito, na mesma obra e tendo em vista o mesmo tema, Rush Rhees faz a seguinte menção (Barret, s/d, p.28, nota n.2): “O juízo é um gesto que acompanha uma vasta estrutura de ações não expressas por um juízo”. Em uma de suas anotações (1942) de *Remarques mêlées*, Wittgenstein observa o seguinte sobre o mesmo tema: “A arquitetura é um *gesto*. Nem todo o movimento intencional do corpo humano é um gesto. Assim como não se concebem como arquitetura todos os edifícios construídos de um propósito” (p.104).

²⁶ Este ponto vai ao encontro da dimensão ética de tal prática ressaltada pelo filósofo Michel Foucault em a *Escrita de Si* (2010b, p.144s), dentre os quais aspectos que se poderia ressaltar, no que diz respeito a esta questão de “sentir-se por ela a presença de outrem”, o filósofo francês salienta que a escrita traz em si a conotação de um “olho” (de outrem) a nos observar.

diários não devem ser menosprezadas de tal forma porque, o ato de anotar o próprio movimento (de ascese e transformação) de si sobre si, condiz com o próprio movimento ético de Wittgenstein. Além de voltar-se para si, preocupar-se com o próprio estado, como veremos a seguir, é por ela também que Wittgenstein se mostra como uma verdade singular, constituiu-se, e ainda propõe a outrem um caminho à sua constituição ao modo de testemunho.

Tais elementos, dos apresentados até então, além de destacar o fato de que a escrita para ele é mais do que a expressão de sentimentos, mostrar dois pontos fundamentais que vão da escritura consistir em dispositivo formativo para o filósofo: ela pode ser vista como o modo pelo qual se volta para o próprio presente, para nele vincular-se e aí constituir-se uma presença no mundo, como singularidade (olhar com outro olhar, a partir do que é próprio); e equivale também à presença de outrem com o qual se estabelece um diálogo. Ambas as conotações remetem à importância *de* e *com* que tal prática vai se constituindo, em Wittgenstein, ao filosofar como empreendimento do viver – bem como do seu cuidado – no mundo. No que diz respeito a esta questão, sobre o valor da mesma, faz-se interessante destacar uma de suas anotações, cujo ‘sujeito’ trata justamente deste ponto, qual seja, os próprios escritos se mostram a seus olhos como um bem (pois eles portam, como seus traços, a ‘verdade de si’). Em 18 de fevereiro de 1936, em seu caderno de anotação de Skjolden (1936-37), ele assim se interroga: “*Estaria eu em condição de oferecer meus escritos a Deus em sacrifício?*” (p.112). Ora, como é o pressuposto que toda oferta a Deus deve trazer em si um valor de oferta equivalente ao valor de perda para o ofertante (pois é aí reside o valor da oferta, de certa forma, pelo grau de renúncia a ser feita), deve-se ofertar um bem que seja valioso e, portanto, que em tal ato pressuponha com o ato de renúncia o sentimento implícito da perda do que se oferta (porque é bem). Ou seja, não se oferta a Deus o que se tem como resto e supérfluo ao ofertante, porque, como salienta Wittgenstein, irá ocorrer o mesmo que quando se faz sacrifícios com o sentimento de ostentação: “Se oferecer um sacrifício e com ele se sentires vangloriado, tanto você como o teu sacrifício serão amaldiçoados” (RM, p.82).

Esta observação, conforme nossa suposição, torna notório o valor dos escritos porque a menção, no contexto de como o filósofo o faz, traz consigo a ideia de que o que se está a fazer é oferecer a própria vida, já que, como se pontuou acima, a escritura se coadunam ao seu viver, como que sua parte. Seus escritos destacam então este movimento formativo a eles inerentes, porque, além de vincularem (no ato da escritura) o movimento do pensar ao movimento do viver, a forma como o faz privilegia o próprio movimento de si, tornando-se, para além de um simples ato, um condicionamento da própria ascese e transformação do “modo de viver”, cujos aspectos se fazem subentender em confissões wittgensteinianas tais

como as que seguem: “Quase todos os meus escritos são conversas privadas comigo mesmo. Coisas que a mim próprio digo face a face”²⁷ (RM, p.150); ou tal como ele observa em seu caderno de notas: “Escrevo isto apenas para escrever alguma coisa e para conversar comigo mesmo. Eu poderia dizer: agora finalmente estou sozinho comigo mesmo e aos poucos tenho de começar a conversar comigo” (D, p.48; em 7.10.30). Dentre outros eles elementos, este é um que faz com que Michael A. Peters (2012, pp.20-24) leia os exercícios de Wittgenstein – no caso os que compõem as *Investigações* – como uma ‘atividade pedagógica’, porque, segundo o autor, ele privilegia por exemplo o diálogo, onde tanto o próprio sujeito se move quanto, quando lidos, visa fazer mover-se o sujeito de outrem no pensamento que se exercita. Por eles (exercícios escriturados), e na própria ação de ler-escrever, abre-se como que uma “fenda” no tempo do cotidiano momento em que se traz para dentro dela e aí se serve para presentificar-se como “outro” e com outrem (já que, como vimos, ela também conota companhia). Aliás, para Peters, como o próprio subtítulo de seu ensaio deixa entender, “*The style of the Investigations: dialogue and pedagogy*” (idem), e por extensão todos os outros ensaios de seu livro, a obra de Wittgenstein pode ser lida como uma pedagogia-filosófica do modo de fazer filosofia wittgensteiniano, para o qual fim o diálogo se faz fundamental.

No entanto, para além de se restringir a *Investigações* como fez Peters (neste caso), pelo que se pode ver pelas próprias observações de Wittgenstein, o movimento escriturado se mostra tão essencial a sua vida e ao seu trabalho, que, para além de ser um escrito que visa fazer mover, ele se constitui em método que se consubstancia ao viver como “maneira peculiar de viver”, é o que demonstra a seguinte afirmação de Wittgenstein, citada por McGuinness: “Se não tenho papel, escreverei sobre o barro” (1991); a qual traz em si, subentendida, a ideia de que a escritura é tão necessária quanto o é a própria respiração. Pois, conotando tanto o trabalho de si sobre si, quanto o modo de manifestar e empreender sua situação no mundo – por intermédio do qual ele conecta como experiência de si na linguagem os sentidos (interno e externo ao uso da linguagem, como vemos no próximo capítulo) –, escriturar passa a constituir-se como este “novo filosofar” em cujo “modo de viver e exercitar” ele se trabalha e faz trabalhar o viver no cuidado de seu estado e de sua verdade.

Passando agora para alguns elementos que demarcam o contexto histórico-filológica da escritura wittgensteiniana, Brian McGuinness, que é o biógrafo “oficial” de Wittgenstein,

²⁷ Segundo Jean-Pierre Cometti, em sua nota de tradutor, esta observação de Wittgenstein põe a nu o aspecto do filosofar, para o qual o modo, como ele escreve, adquire um tom todo particular (pois, ela pressupõe um movimento pautado por uma função ética). Esta observação do filósofo francês vai ao encontro da questão que aqui se defende, qual seja, há nos escritos de Wittgenstein – em sua prática escritural – um sentido formativo pois corresponde ao “trabalho sobre si mesmo”.

em *Wittgenstein: Les années de Jeunesse (1889-1921)* (1991, p.83s) aponta para um fato de sua prática que vai ao encontro do que Baum explicitou acerca de Wittgenstein. Segundo o biógrafo, Wittgenstein começou a prática de anotar suas reflexões quando do curso de engenheiro técnico de mecânica na *Technische Hochschule* de Charlottenburg, isso já em 1906, e ao que se sabe somente parou de escrever dois dias antes de sua morte, a 27 de abril de 1951, quando perdeu a consciência. Como vimos acima, Baum (2008, p.165) também destaca tal aspecto, para o qual há de se destacar o fato de a espontaneidade se transformar na essência do seu trabalho – a tal ponto que pode ser lida, então, como “maneira de viver”. No que diz respeito ao viés pedagógico de sua escritura, seu método de reflexão pela escritura consistia em rascunhar manuscritamente em cadernos, folhas, cadernetas, conforme o tema, interesse, ou finalidade, para os quais retornava volta e meia e conforme a necessidade com eles dialogava - cujos traços do movimento dialógico percorrido se deixam ver nos borrões e alterações nos próprios. Por vezes, a reestruturação dos manuscritos ocorria por ditados tornando-se material de notas literárias com o fito de apresentação, preleções de cursos, além, é claro, de esboço do livro almejado.

É a esta conclusão que chegam von Wright e Anscombe, em uma nota à edição de um dos escritos de Wittgenstein o qual fora publicado sob o título de *Zettel* (1989, p.10). Tendo em vista os fragmentos dos escritos de Wittgenstein por eles encontrados em uma caixa de arquivo, eles evidenciam alguns aspectos importantes e esclarecedores sobre a prática wittgensteiniana, quando deixam clara a importância da escrita e os traços “pedagógicos” pelos quais Wittgenstein sustentava o seu filosofar, ou seja, como a prática se engendrava: “Mostraram claramente que Wittgenstein não guardava os fragmentos, mas *trabalhava-os* (e nesse trabalho se trabalhava diga-se de passagem), *alterava e aperfeiçoava enquanto recortes*. Tal sugere que *o suplemento de pequenos textos manuscritos* separados na caixa *era calculado* [grifo nosso]” (p.10). Dessa forma,

Chegamos assim à conclusão de que esta caixa continha anotações que Wittgenstein considerava particularmente úteis, as quais tencionava elaborar até obter a obra final, se surgisse um lugar para elas. Sabemos agora que *seu método de composição consistia em parte na reorganização destes fragmentos curtos e quase independentes que, dada a enorme quantidade que escrevia, o satisfaziam* [grifo nosso].

Todo este material recolhido e catalogado pelos herdeiros, tal como *Zettel*, que é resultado do próprio movimento de Wittgenstein, é o que os executores receberão como herança em 1951 e, a partir de então, dão início ao processo de compilação, catalogação, edição e publicação dos mesmos como os exemplos acima, e dos que ainda serão

referenciados. Sobre estes, mesmo que não seja a intenção deste trabalho apresentar um esboço detalhado dos elementos histórico-filológicos sobre o seu espólio, é importante ressaltar que, querendo ou não, há uma diferença aceitável entre o material escrito deixado por Wittgenstein, tal como no testamento - esboçados e traçados pelo próprio autor em suas fichas, cadernos e cadernetas -, e os que publicados de forma póstuma. Cabe destacar que, à exceção do *Tractatus*, todas as publicações referendadas a Wittgenstein devem-se à influência de edição dos herdeiros (escolhas, recortes, adequações²⁸ de semânticas, cronologias, etc.), as quais todas então passando pelo crivo de outro olhar. Quando *olhados* pelo movimento originário da escritura wittgensteiniana, os traços que ali se vê não são meros traços, mas os que condizem com o movimento de um pensar potencializado por uma problemática de mesma raiz tal como as que vimos nas citações acima de Wittgenstein: a inquietação com o sentido da vida, ou problemática de entorno a esta – de um lado, pondo em questão *o estado de espírito* do seu e no qual se encontra afetivamente próprio viver, e, de outro, o modo como se empreende sua situação no mundo pelo uso da linguagem. Ou seja, no trabalho dos herdeiros há o expediente técnico a interferir²⁹ quando de suas seleções geralmente pautando-se pelas temáticas dos escritos ou então se mais filosóficos ou não, enquanto que quando olhados sem as devidas alterações eles fazem remeter a este sentido outro que emana de uma vida.

No que diz respeito à nossa problemática, o movimento deste em seu processo de escritura é fundamental, até porque quando o que está em questão é o sentido formativo de sua atividade, o fundamental, como vimos, não é a verdade a que se chega com seu processo,

²⁸ Os editores sempre deixaram claro que evitaram ao máximo interferir na alteração do sentido, ou o menos possível. No entanto, muitos tiveram de ser corrigidos, ou interpretados - devido ao estado em que se encontravam os textos, rascunhos, etc. -, houve a compilação e a seleção de textos e fichas, houve recortes. Como exemplo, Rush Rhees menciona o seguinte em sua nota à edição da *Gramática filosófica* (2003, p.390): “cerca de 350 páginas encontram-se tão cobertas de mudanças, acréscimos, supressões, perguntas e novas versões que ninguém jamais conseguiria encontrar o texto “correto” e copiá-lo – a não ser que o próprio autor o reescrevesse, incluindo as novas versões e resumindo tudo”. Mesmo sem querer interferir, na publicação desta obra, Rush Rhees faz questão de deixar claro: “[Wittgenstein] Teria numerado os parágrafos, provavelmente, como fez nas Investigações. Mas os números na Parte I, aqui, são do organizador, não de Wittgenstein” (idem, p.391)

²⁹ Dentre as que poderiam ser citadas, a título de exemplo citamos a crítica feita pelo professor João Carlos Salles que se encontra em sua nota na *Apresentação* da edição brasileira das *Bemerkungen über die Farben*, intitulada por ele *Anotações sobre as cores* (2009, pp.7-19). Ao fazer a comparação entre as fotocópias dos manuscritos originais editadas pela Cornell University e a edição de 1977 feita pela professora G. E. M. Anscombe, João Carlos Salles chegou à constatação que, além dos problemas de tradução, segundo ele: “o texto necessitava ser primeiro restabelecido, tantos os descuidos, as omissões, uma comprometedora ausência de variantes e ainda a falta de um pequeno conjunto de parágrafos do manuscrito (MS) 169” (2009, p.8). Além do mais, ele menciona ter acrescentado à edição brasileira uma parte que segundo ele não compunha as demais edições e traduções, às quais segundo ele têm somente três partes. Não parando as críticas por aí, ele continua: “além disso, acreditamos ter encontrado razões para propor uma nova ordenação para a parte II do texto e evidências de que a datação proposta por Anscombe, conquanto possível, seja bastante inverossímil” (idem).

ao menos no diz respeito aos escritos posteriores ao *Tractatus*. Olhando para a questão pelo viés do ensino, por exemplo, como o retratam D.A. Gasking e A.C. Jackson, em “*Wittgenstein as a teacher*” (Fann, 1967, pp.49-55), torna-se visível em Wittgenstein a sua preocupação enquanto filósofo-pedagogo em não se estabelecer e fazer conhecer pelo processo de explicação e de transmissão de conhecimentos filosóficos. Wilhelm Baum (1988) é contundente sobre a questão, *seu* ensino e *em* seu ensino não se ensina “verdades”, a “única coisa que ele ensina é um método de pensar e falar com *honestidade* [grifo nosso] intelectual” (p.173). Some-se a isso, o fato de que nunca devemos perder de vista o movimento do pensar, que em Wittgenstein equivale ao movimento do seu viver já que se vive e se pensa quando da experiência de se faz de si no movimento da linguagem.

Monk, biógrafo de Wittgenstein, menciona um fato interessante a respeito de do método de ensino de Wittgenstein e a questão do modelo por ele utilizado para tal. Segundo o biógrafo: “Essas aulas, em que ele rejeitava a relevância do *modo científico de pensar* [grifo nosso], têm, portanto, algo em comum com as de estética” (1994, p.366s) – sua proposta de atividade, ao contrário como se viu acima, se mostra como que um antídoto a este modelo científico como padrão do “modo de ver”. O modelo científico, aos olhos de Wittgenstein, não pode ser o padrão para o pensamento religioso, nem do filosófico, nem do ético, etc. A *experiência* feita pelos indivíduos no “jogo religioso”, “ético”, e mesmo no “filosófico” é de outra ordem e “não tem nada a ver com a extração de conclusões a partir de um experimento ou a indução a partir de um conjunto de dados” (Monk, 1994, p.367), por isso elas são movimentos condizentes com *experiências formativas* – dizem respeito a elementos de verdade do sujeito. Como a particular definição de filosofia de Wittgenstein o aponta, é necessário pôr em destaque e fazer mover o “trabalho sobre si mesmo”, e não se restringir à verdade discursiva.

A este respeito, a citação de Monk faz remeter novamente à questão formativa de sua proposta, o qual pressuposto não é verdade que se constitui na atividade, mas o modo pelo qual se constitui a atividade. Para referendar esta questão a seguir, cita-se três passagens de diferentes obras de Wittgenstein que põe esta questão em evidência.

1. “Eu não devia ser mais do que um espelho em que o meu leitor pudesse ver o seu próprio pensamento com todas as suas disformidades para que, assim auxiliado, o pudesse pôr em ordem”. (RM, p.73)
2. “A tarefa da filosofia é acalmar o espírito sobre as questões insignificantes. Quem não tende a tais questões não precisa da filosofia”. (D, p.65)
3. “Tudo quanto estamos fazendo é mudar o estilo de pensar; o que estou fazendo é mudar o estilo de pensar; o que estou fazendo é persuadir as pessoas a mudarem seu estilo de pensar.

(Grande parte do que estamos fazendo é uma questão de mudar o estilo de pensar.)”.
(Barret, s/d, p.55)

Wittgenstein é claro pela segunda, pela terceira, e principalmente pela última, e sua atividade filosófica não se propõe a fomentar movimentos discursivos em direção a verdades a serem construídas, apreendidas, quando menos quando tais movimentos de serem conduzidos por modelos tal como o científico. Como estamos sustentando, o que está por trás de seu movimento é o “trabalho sobre si mesmo”, por isso ganha relevância a contundência wittgensteiniana: “tudo quanto estamos fazendo é mudar o estilo de pensar”, ainda mais quando o pensar se compreende como modo de viver. Até porque, como Wittgenstein explicitou nos últimos cadernos de anotações, “quem não tende a tais questões [questões insignificantes] não precisa da filosofia” (idem) – insignificantes, no caso, porque o movimento não gira em torno de verdades a serem adquiridas, elas condizem com movimentos próprios e relacionadas a necessidades próprias a cada um.

Feita essa sucinta circunscrição do engendramento da escritura wittgensteiniana, de sua constituição *pedagógica* e de seu imbricamento ao viver como *elemento vital* – modos pelos quais se mostra o próprio filosofar, como “novo” –, a seguir, passaremos ao esboço de como tais aspectos acabam por estruturar a arquitetura pedagógica dos escritos wittgensteinianos, os quais os lemos a partir justamente destes dois traços marcantes de seu movimento seja sob o traço ético, seja sob o traço filosófico de sua prática, aos quais está submetida a sua prática filosófica como um todo. Tomando a conjunto dos escritos do espólio de Wittgenstein, dois são os passos aos quais se propõe a abordagem dos mesmos: primeiramente evidenciar a relação fundamental entre escrita e atividade filosófica em Wittgenstein; em segundo lugar, dentre os escritos existentes, tomar os dois tipos cujas funções dizem mais respeito à temática em tela. Para tal, toma-se como referência básica o esboço biográfico e histórico feito por um dos herdeiros, Georg Henrik von Wright, cujos textos compõem a obra *Wittgenstein* (1986), de modo particular os textos “*Um esboço biográfico*” (pp.23-44) e “*Os papéis de Wittgenstein*” (pp.45-76).

Quanto ao contexto histórico, segundo Von Wright (1986, p.70), Wittgenstein deixou a Rush Rhees, a Elizabeth M. Anscombe e a ele (von Wright), em testamento datado de 29 de janeiro de 1951, o copyright de todas as suas obras não publicadas com a autorização de que os mesmos publicassem tudo o que a eles conviesse de ser publicado. De posse de todo o material, a grande maioria espalhados, os mesmos foram compilados e catalogados cuja

totalidade de textos compõem a versão diplomática do *Nachlass*³⁰. Quanto ao material deixado por Wittgenstein, tomando como referência a classificação de von Wright, os mesmos são estruturados da seguinte forma: os mais valorizados pela academia e pelos próprios executores são os manuscritos³¹, datiloscritos e ditados filosóficos, todos relacionados ao seu movimento do pensamento de sua investigação filosófica (com o fito também da publicação do seu livro). Acerca deste material, como o explicita Von Wright (1986, p.47), os próprios executores testamentários desconheciam completamente a verdadeira dimensão do legado que tinham recebido, que se aproximavam a dezenas de milhares de páginas, já que os mesmos estavam espalhados, o que é que ele estava trabalhando com vistas à publicação de sua terceira³² obra. Só com o passar do tempo é que os diversos documentos foram sendo descobertos e então classificados no catálogo dos escritos wittgensteinianos o qual fora publicado pela primeira vez por von Wright em 1969 e progressivamente completado³³. De posse de todo o material, eles se detiveram à publicação dos que consideravam os mais importantes, os que segundo eles demarcavam a investigação filosófica de Wittgenstein, sendo a primeira compilação que decidiram tornar pública foi, evidentemente, aquela que pensaram estar mais próxima de ser a obra finalizada, a que mais condizia com os anseios do “livro” de Wittgenstein, qual seja: as *Investigações filosóficas*.

Quanto à classificação do material, no que se refere ao conteúdo e à função a que cumpriam, em uma leitura que pode-se dizer arbitrária, são aqui classificados seguinte forma. No primeiro montante estão os escritos mais considerados pelos executores, os quais

³⁰ *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*, ed. Do Arquivo Wittgenstein da Universidade de Bergen, Oxford, Oxford University Press, 1998-2000.

³¹ Segundo as informações de Rush Rhees, em nota dos editores na edição de *Observações filosóficas*, os manuscritos eram compostos nos formatos de fichas, “volume (*Band*)” – “em geral um caderno de capa dura, muitas vezes um grande livro-razão” (2005, p.288), cadernos e cadernetas menores, cujos formatos são condizentes com o significado que os mesmos têm para com a intenção de Wittgenstein. A este respeito, Rush Rhees faz a seguinte consideração: os “‘volumes manuscritos’ nunca trazem observações não elaboradas, ao contrário do que muitas vezes sucede com a brochuras (os cadernos) e as cadernetas” (*idem*). Ainda sobre os manuscritos, é interessante a menção feita por Von Wright em sua nota à edição das *Remarques mêlées*, datada de 1977: “no material manuscrito deixado por Wittgenstein existem muitas notas que diretamente não pertencem as suas obras filosóficas embora se encontrem dispersas e misturadas com os textos filosóficos” (2002, p.45). Esta menção de Wright aponta para um aspecto importante acerca do papel e da função que a escrita assumia em Wittgenstein. Von Wright deixa clara a pressuposição deles do que é filosófico ou não dos escritos, quando menciona que ali estão as notas “autobiográficas, outras referem-se à natureza da atividade filosófica, e outras dizem respeito a assuntos de caráter geral” (*idem*).

³² Sobre esta questão conferir Bartley (1987) e Monk (1995). Apesar de Wittgenstein ter escrito a vida toda e se dedicado de forma intensa à sua investigação e produção filosófica, sua publicação em vida resume-se praticamente a duas obras: O *Tractatus logico-philosophicus* (1921) e o *Dicionário para Escolas Primárias* (*Wörterbuch für Volksschulen*), em 1926. Todas as outras obras publicadas são edições as quais sofreram interferências das compilações feitas pelos herdeiros testamentários.

³³ A este respeito é interessante lembrar que uma das referências básicas deste trabalho, os *Denkebewegungen*, que é o último dentre os diários de Wittgenstein a ser encontrado, só veio a ser conhecido segundo Somavilla em 1993, o qual em 1996 fora “incluído por Georg Henrik von Wright na série de manuscritos filosóficos de Wittgenstein e classificado como MS 183” (Somavilla, 2010, p.7).

privilegiavam propriamente dito a *investigação filosófica*³⁴; dizem respeito, portanto, ao movimento empreendido por Wittgenstein à sua situação no mundo, cujo trabalho é detidamente sobre a linguagem. Já no segundo, estão os escritos³⁵ cujo movimento escritural se direciona ao trabalho que se detém ao esclarecimento de si mesmo de Wittgenstein. Nestes últimos estão os cadernos de anotações, os quais, conforme a hipótese em tela, evidenciam o trabalho ascético e de modificação de *o que se é*, tal como se pode observar na anotação que segue: “À noite, em guarda, *lucubrei durante quase o tempo todo sobre preceitos para minha vida* [grifo nosso], a fim de que chegue a ser medianamente suportável” (DS, p.93; em 14.11.14). A este respeito, tomam relevância as seguintes publicações: *Remarques mêlées* (2002), *Diario filosófico: 1914-1916* (1982), *Diarios secretos* (2008a), *Denkbewegungen - Tagebücher 1930-1932, 1936-1937* (1999). À exceção do primeiro, todos os outros põem em questão o trabalho do “sujeito que vive”, pelo cuidado e transformação do estado em que se vive, como o ponto central.

No que diz respeito aos cadernos de notas wittgensteinianos, em seu texto “Os papéis de Wittgenstein”, onde apresenta o esboço e o contexto da catalogação e edição feita pelos executores, Von Wright praticamente não menciona a existência do conteúdo dos mesmos. Ele apenas menciona que os textos anteriores ao término do *Tractatus* totalizam: “três cadernos de notas datando da primeira guerra mundial” (Wright, 1986, p.80); cujas datas cobrem o período de 9.8.14 a 10.1.17. Segundo von Wright, a primeira vez que ele os viu, foi em 1952, na casa da irmã de Wittgenstein, Margaret Stonborough, em Gmunden – por isso eles os denomina também de “Cadernos de Gmunden”. Eles, Von Wright e Anscombe, publicaram uma primeira edição em 1960, com muitos erros segundo Wilhelm Baum³⁶, cuja reedição acontecera em 1961. Estes cadernos tinham como diferenciação o seguinte, em um

³⁴ Quanto ao primeiro grupo, cujo movimento intenta também a modificação de outrem além de si, conforme as informações do executor literário Georg Henrik von Wright em uma nota à publicação de *Últimos escritos sobre Filosofia da Psicologia* (Volume II), nos dois últimos anos de sua vida Wittgenstein se deteve em questões que envolvem três grupos temáticos: 1) conceitos de certeza, de saber, de dúvida e outros objetos de teoria do conhecimento (boa parte concentrados em *Da certeza*); 2) outro grupo da filosofia dos conceitos de cor (em sua maioria publicada em *Anotações sobre as cores*); 3) e “do problema das relações entre o ‘interior’ e ‘exterior’, entre os chamados estados anímicos e o comportamento corporal” (Wittgenstein, 2007b, p.245). No entanto, de uma forma geral, o próprio Wittgenstein explicita no prefácio a *Investigações filosóficas* quais eram os objetos de suas investigações filosóficas, dos quais ele havia se ocupado nos últimos dezesseis anos (de 1929 a 1945): “ao conceito de significado, de compreensão, de proposição, de lógica, aos fundamentos da matemática, aos estados da consciência e outros” (2011, p.11). Mas como não conseguiu fundir tudo em um todo idealizado – ou seja, em uma espécie de sistematização –, até porque isso iria contra a sua natureza investigativa, ele conclui que “compreendi que o melhor que poderia escrever, permaneceria tão-somente observações filosóficas” (*idem*).

³⁵ Inclusive, estes escritos, por terem esta natureza pessoal não eram tão considerados quanto os outros e nem foram mencionados no esboço de von Wright. Sobre a polêmica que envolve estes escritos conferir Baum (Wittgenstein, 2008a) e Bartley (1987).

³⁶ Em nota de rodapé da edição dos *Geheime* (n.10, p. 166) em sua crítica aos executores, ele menciona o seguinte: “A segunda, corrigida e aumentada, porém muda a respeito da incompletude da primeira”.

lado da página, a direita, ele escrevia de forma normal, este era o objeto de sua análise filosófica; enquanto que, no outro lado da página, o lado esquerdo, ele escrevia em código. Baum, que fora o editor dos *Geheime Tagebücher*, menciona que mesmo que desde 1906-1908 Wittgenstein fazia anotações, não se tem exemplares de época anterior à primeira guerra mundial. Sua hipótese é de que os mesmos foram destruídos em finais de 1919 em Cambridge, por expressa indicação Wittgenstein a Russell segundo uma carta datada de 1 de novembro; ou talvez em 1950³⁷, pouco antes de sua morte, por também sua ordem. Segundo Baum, como existiam sete³⁸ cadernos do período de guerra, com certeza quatro foram destruídos neste último período.

Há, ainda, os escritos dos quais Wittgenstein se utilizava em suas preleções e cursos na universidade, ou ainda como revisão ou discussão do que havia pensado e escrito durante a preparação dos mesmos. Como exemplo cita-se o *Livro azul* (2008b), datado de 1933-34, e o *Livro Castanho* de 1934-35, ambos os materiais diretamente vinculados à questão do ensino universitário. Quanto ao espólio, é de se mencionar ainda as correspondências³⁹, que visam a inter(ação) com amigos, colegas, familiares, dentre outros. Hodiernamente, há de se ressaltar o grande volume de publicações cuja autoria é dada ao filósofo austríaco, mas em verdade são compilações de seus ex-alunos tais como, por exemplo: *Lições de estética, psicologia e religião* (Barret, s/d); *Lições de filosofia da psicologia: 1946-1947*; *Livro amarelo*; *Wittgenstein's Lectures Cambridge: 1932-1935* (Ambrose, 1980); *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932* (Lee, 1980); *Os Cursos de Wittgenstein em 1930-1933*, de George E. Moore (1997). Além destas, há ainda as publicações de pessoas que conviveram, discutiram, e se encontraram com Wittgenstein, os quais a partir de suas breves anotações “circunstancializaram” tais momentos. Tais escritos tornam-se também importantes, à medida que são uma prova ímpar ao estilo filosófico e existencial do filósofo austríaco tal como, a título de exemplo, a obra de O.K. Bouwsma, *Conversas com Wittgenstein, 1949-1951* (2005), que é uma publicação das anotações feitas por ele de conversas e encontros com Wittgenstein.

³⁷ Wittgenstein esteve pela última vez em Viena, desde dezembro de 1949 a março de 1950. Miss Anscombe o visitou ali e testifica que ele ordenou então destruir vários “notebooks” que ainda restavam da época da elaboração do *Tractatus*. Anscombe pensa que os três cadernos de Gmunden se salvaram só por acidente, precisamente porque não estavam em Viena (Cf. Von Wright, *Wittgenstein*, p.81s).

³⁸ Esta informação vem de Paul Engelmann. Segundo Baum, pelo grande vazio existente entre o segundo e o terceiro cadernos, e depois do terceiro outro vazio de dois anos até a redação definitiva do *Tractatus*, em 1918, chega-se a esta conclusão por muitos partilhada.

³⁹ Toda a correspondência de Wittgenstein conhecida, à exceção da mantida com Bem Richards, a qual aguarda por publicação em 2020, encontra-se reunida em: Ludwig Wittgenstein, *Gesamtbriefwechsel. Innsbrucker elektronische Ausgabe*; edição de Monika Seekircher, Brian McGuinness e Anton Unterkircher, em nome do Instituto de Investigação Arquivo Brenner, Charlottesville, VA, IntelLex, 2004 (os documentos não estão numerados, sendo apresentados por datas).

Chegando ao final do tópico, onde tivemos a oportunidade de percorrer os elementos que demarcam o contexto no qual se dá o engendramento do filosofar de Wittgenstein, a partir dos mesmos já é possível ver claramente os traços desta atividade filosófica que se mostra em Wittgenstein mais como um processo de ascese e de transformação de si sobre si, que o próprio filósofo irá anunciar como “trabalho sobre si-mesmo”, para o qual fim o filosofar se mostra vinculado pela escritura como um gesto de vida cujo sentido se encontra totalmente imbricado ao próprio movimento e necessidade de seu viver, seja por uma problemática que se instaura sob o âmbito pessoal (sentido de viver), seja sob o âmbito da atividade profissional. Com o intuito de evidenciar tal hipótese, o que se intenta na sequência é analisar o como, e por quais elementos, tal atividade se estrutura como uma prática que assume tal conotação de fim formativo. Em outras palavras, se se estamos tomando como eixo e base de sustentação um movimento terapêutico no filosofar de Wittgenstein cuja conotação extrapola o mero papel de sua função gramatical, modo em que a filosofia é concebida como pragmática que se restringe ao papel conceitual de esclarecimento das “confusões do pensamento” – tal como enfatiza e compreende uma das vias “especialistas” de Wittgenstein, dentre os quais está a leitura de Arley Moreno (2005) –, faz-se necessário mostrar de que forma, para além desta função pragmática que gira ao redor das palavras ou de se constituir uma disciplina que visa explicar e conjecturar conhecimentos tal como a ciência, o sentido formativo da filosofia se mostra mais como exercício “espiritual”, pois pautado por uma exercitação que visa fomentar experiências formativas que implicam a transformação do “modo de viver”.

É neste sentido que o intuito do tópico a seguir se insere no contexto apontar os aspectos que, inclusive salientados pelo próprio Wittgenstein, mostram um filosofar cuja natureza de exercício, vinculado à escritura que se coaduna a uma particular “maneira de viver”, acaba por se mostrar já uma experiência formativa já que vinculada a uma prática de ascese e de transformação do “modo de viver” mediada por uma atividade associada à necessidade de ocupação de si para “pôr-se em ordem”, bem como uma prática de cuidado pela ação do próprio trabalho sobre si. Por isso que, como veremos a seguir, a própria escrita se condiciona a este sentido formativo do filosofar que visa ao movimento do sujeito sobre a própria verdade e não ao propósito de conjecturas de verdades que não as relacionadas ao próprio sentido. Razão pela qual, ao que objetivamos, os elementos formativos a serem elencados na sequência não visam portanto, que fique claro, explicar em que consiste o aspecto formativo da proposta wittgensteiniana, mas, mostrar que o filosofar em Wittgenstein também pode ser concebido como uma “arte de aprender a viver” tal como estamos supondo.

1.2.2: Da escritura como prática de “exercícios espirituais” e “experiência de cultivar-se”: dos elementos formativos da atividade filosófica como exercício

No tópico anterior, vimos que a escritura utilizada desde cedo por Wittgenstein acabou-se por se transformar em uma prática fundamental à atividade filosófica porque consubstanciada ao próprio viver do filósofo como uma maneira pela qual ele tanto se trabalha, quanto empreende sua situação no mundo como usuário da linguagem. Ou seja, escrever e filosofar têm sua origem no mesmo movimento, na problemática do viver, pois como dito por Wittgenstein os seus problemas estão na filosofia que escreve. Neste sentido, ambas se tornaram uma só e mesma coisa na finalidade a que se visam: um exercício de trabalhar-se no modo em que se vive. Mas pelo que estamos sustentando, eis, ao fundo, a razão pela qual a escritura transforma-se no elemento formativo por excelência da atividade filosófica, porque concebida como “trabalho sobre si mesmo”. Fato que, inclusive, como mencionado na introdução, faz com que ela seja vista como exercício espiritual. Logo, uma atividade que se põe ao serviço do viver tendo em vista o seu processo de singularização e modificação de si em relação à (situação e ao sentido da) própria verdade. Por isso o filosofar é, neste contexto, experiência formativa, porque como exercício coadunado à “maneira de viver que cuida”, faz com que o sujeito-que-vive se imponha a experiências formativas já que se é conduzido à prática da verdade de si pelo próprio movimento, e sobre si mesmo, intermediado por experiências tais como a *experiência de si na linguagem* e a *experiência ética da prática da própria verdade* de viver, ambas evidenciando este processo de ascese e transformação ao que o sujeito é remetido com o “trabalho sobre si-mesmo”.

Em tal ótica, pensar o sentido formativo da atividade filosófica é primeiramente perspectivá-la como exercício, ou seja, como um modo pelo qual o viver se põe em determinado estado instaurando-se como uma particular maneira de fazer a experiência de si (e de um viver outro); e, em segundo lugar, é concebê-la como uma prática de exercitação que se caracteriza como uma ascese cujo sentido principal se constitui com o fim da própria transformação, maneiras pelas quais o sujeito que vive se singulariza e se se impõe ao estado de cuidado; pois, como afirmado na introdução, a exercitação não visa apreender “verdades” que não as suas, o que faz com que à condução e ao estabelecimento do que é próprio as práticas de tal atividade se sustentem por um processo discursivo no qual, o trabalho de si sobre si do sujeito que vive, se vê caracterizado por um movimento formativo, que lhe serve de pano de fundo, que se mostra como luta, crítica, e terapia da própria condição em relação à

verdade de *o que se é*⁴⁰. Quando se se toma, principalmente, grande parte das observações de *Remarques mêlées* e as que compreendem os *cadernos de anotações* do filósofo, tais “movimentos formativos” ganham corpo e evidência, principalmente quando olhados pela perspectiva já salientada.

Pode-se dizer que a *luta* é dos pilares do trabalho sobre si porque o que se vê em tais observações é uma verdadeira batalha pela qual o filósofo se impõe, como forma de deslocamento do “olhar” e das “atitudes” que demarcam o próprio “modo de viver”. Por isso, o enfrentamento do estado presente é a constante, e logicamente tal “batalha” não se estrutura com o fito de inculcar no sujeito habilidades técnicas e profissionais, trata-se de prática da verdade de si porque olhar para o que se é (a sujeira, a lama na qual se vive, os elementos que nos aprisionam, etc.) de modo verdadeiro (com sinceridade e honestidade). A *crítica* consiste em outro pilar, porque com a “descrição de *o que se é* no presente” que praticamente é o que se observa nos cadernos – principalmente as observações que impõem ao sujeito a imagem negativa de si, dentre as quais as que apontam os erros, os péssimos hábitos, as fraquezas, as dependências, etc. – o que se visa é, no fundo, com o confronto, uma “correção/libertação” de um modo de viver à uma “vida nova”. Por fim, o terceiro pilar consistiria em uma certa “terapêutica de si” porque ao pôr-se em tal estado, visando conversão, libertação, transformação, e cuidado do viver (o que implica espírito e corpo, por isso a atividade se mostra “exercício” que se consubstancia à “maneira de viver”), tal prática se impõe visando o apaziguamento do “sentido do viver” que se encontra sob a égide do *páthos* quando, por exemplo, demarcados pelo “sentimento de culpa” e de “derrota da verdade”.

Como o que nos interessa é propriamente o movimento formativo do sujeito e não a pragmática da filosofia em si, ao nos atermos sobre a questão do exercício, por motivos já apresentados, nos deteremos em analisar como a escritura à luz, e a partir, das observações do próprio filósofo mostra-se como uma “estrutura ético-pedagógica” condizente com o processo formativo em questão; pois, se estamos tomando por suposto que uma bases de sustentação da atividade filosófica (à luz de Wittgenstein) reside na função de instaurar *em* e *o* viver no

⁴⁰ Esta questão não objeto de Wittgenstein, mas toma-se como pressuposto dois elementos do necessário do “trabalho sobre si mesmo” como filosofia, os quais sustentam-se como trabalho do que é próprio: somos demarcados por uma condição de viver situados, ou seja, para viver vivemos com outrem a “vida dos homens”, e isso nos condiciona à experiência de si na linguagem já que somos usuários da linguagem; por outro lado, como seres inacabados e portadores do “querer”, e como não nos restringimos ao movimento comum do viver – por isso precisamos dar sentido ao próprio viver –, faz-se necessário a experiência ética de si como prática da própria verdade. A filosofia como “exercício espiritual” e “maneira de viver” seria esta prática de experiência de viver pelas quais as outras duas experiências se movem. E por todos os três movimentos se coadunarem ao viver, demandando ascese e transformação, tal prática consiste em experiência formativa que se perspectiva como “arte de *aprender a viver*”.

próprio presente como *experiência de cultivo de si*, faz-se necessário ver de que forma essa hipótese se evidencia, apontando os elementos pelos quais tal prática de escritura condiz com elementos de ascese e transformação de si. A intenção é a partir dos escritos – precisamente das próprias observações do filósofo – retomar os elementos que Wittgenstein ressalta como os que dão sustento ao aspecto formativo de sua prática de escritura – seja como autor, seja como leitor – caracterizando-a como “exercício espiritual”. Assim, o trabalho via escritura passa a ser fundamental porque nesta prática que se dá discursivamente, o filosofar, ao tempo que instaura o sujeito que vive, faz movê-lo sobre o “modo de ver” e “viver” (trabalhando-se no presente de sua condição) intermediado por uma “descrição/problematização” do próprio presente.

Dessa forma, tal como explicitado acima, se a filosofia está diretamente relacionada ao ato da escritura, escrituradas, as observações dos cadernos e manuscritos de Wittgenstein passam a ser duplamente testemunho deste movimento ético pressuposto na “filosofia como trabalho sobre si mesmo”. De um lado porque os escritos *mostram* os traços de seu movimento, de sua inquietação, de sua problemática, de sua busca, etc. De outro lado, como os traços equivalem ao próprio exercício, quando se propõe à leitura das “observações” wittgensteinianas o que o leitor faz é colocar-se no mesmo movimento feito por Wittgenstein, já que as características das mesmas, bem como de sua estilística – sempre curtas e não lineares indicando elementos terapêuticos, por exemplo – acabem por fazê-lo também exercitar-se. Dessa forma tal como a escritura era um exercício espiritual a Wittgenstein, ele passa a sê-lo para este que lê. Quanto ao primeiro aspecto, é que se evidencia nos cadernos de anotações cujos elementos nos deteremos principalmente no último capítulo. Já no que diz respeito ao segundo aspecto, conforme os trabalhos de Janyne Sattler (2010, 2014) e Michael Peters (2012), é possível dizer que tanto o *Tractatus* quanto as *Investigações filosóficas* se propõem, como pano de fundo, uma proposta filosófica de caráter “ético-pedagógico”. No caso de Sattler, sua ênfase recai sobre a tarefa ética e pedagógica da filosofia circunscrita no contexto dos escritos do *Tractatus*. Já Peters, a referência tomada são as *Investigações*, e neste contexto seu foco de análise é a questão pedagógica. Assim, mesmo que nosso foco não seja a “pragmática” filosófica de Wittgenstein, a importância da análise dos comentadores citados justifica-se tendo em vista que ambos destacam alguns elementos da filosofia wittgensteiniana, os quais ajudam a entender a questão do “trabalho sobre si mesmo”. De modo pontual, o que queremos destacar de ambos é o fato de deixarem subentendido que as obras de Wittgenstein em questão repousam sob o propósito “ético-pedagógico”, cuja finalidade ultrapassa o mero discurso textual.

Conforme os autores, o que se visa no fundo é o movimento ético do “sujeito” em seu processo de esclarecimento – ao menos com Sattler isso é claro, há uma proposta ético-pedagógica no *Tractatus*; ou seja, não está em questão a constituição do sujeito gramatical que se restringe ao discurso. Tendo em vista o pressuposto ético do movimento, a tal fim o discurso não se basta a si mesmo enquanto discurso pois não é a conjectura, a análise ou a apreensão de uma teoria via texto o que está em questão, mas o movimento interno (em sua ascese ou transformação) do “sujeito-que-vive”. Esta evidência faz-se notar, segundo Peters (2012), pela estrutura e estilística dos escritos wittgensteinianos, os quais por se assentarem sob o viés ético – vinculados ao modo de filosofar de Wittgenstein – podem ter o seu sentido aproximado ao das obras da literatura, já que conforme o que destaca Carlos Pereira (2011) a escrita wittgensteiniana tem como um dos seus méritos fundamentais “mostrar a vida sem a dizer (muito menos explicar)” (p.66). No caso, o que Pereira quer ressaltar com o “mostrar a vida” é que como a escrita está voltada o ‘movimento do sujeito ético’, quando publicada, a obra de Wittgenstein não se estrutura de modo a destacar o texto em si, e nele o discurso que se propõe ao ensino. Como veremos no próximo tópico, é o texto que se mostra acondicionado ao que o “sujeito” (leitor, que no caso pode ser o próprio Wittgenstein, ao debruçar-se sobre o próprio escrito, ou um interlocutor) em contato com o texto “pode descobrir por si, ou, simplesmente, perceber por si; e pode perceber não exatamente no texto mas *através* dele – orientado, ou ajudado, por ele” (Pereira, 2011, p.67). Por isso, quando se toma os escritos de Wittgenstein apenas sob o “olhar teórico”⁴¹ buscando sentidos, explicações e verdades epistemológicas, incorre ao fracasso, pois condizem com as más interpretações apresentadas por Hintikka (1996).

Tendo em vista o aspecto “ético-pedagógico” dos escritos, o que é interessante pontuar a partir da reflexão de Pereira é o fato de que, conforme o autor, a função da filosofia não é ditar ensinamentos (por isso sua aproximação à literatura) mas aprender a viver e a conduzir a vida no que é próprio, razão pela qual tal prática pode ser lido como uma “exercício

⁴¹ Por esta expressão, o que queremos pôr em destaque é o fato de que, ao não fazer a experiência de no exercício da linguagem, no uso da linguagem com os outros se acabe por utilizar formas, modelos e palavras que não os nossos. Dessa forma, enquanto se se mantiver preso a uma *única maneira de olhar* para algo (maneira pela qual a disciplina e o controle geralmente sustentam suas práticas institucionalmente), e tendo-a como padrão, neste ato não se estará consciente de si mesmo *no processo de olhar*; já que se o faz pela da *única imagem* – universalizada – que não é a nossa. E quando uma imagem é tomada de forma literal, sob à luz de uma uniformidade do ato de ler, escrever e viver burocrático, ela não pode ser vista como uma construção “subjetiva”. O indivíduo encontra-se neste estado, expropriado de sua própria experiência. Para se chegar a ver uma imagem *como* uma imagem – como uma entre outras – faz-se necessário ter consciência de si mesmo, ainda que seja apenas para que o indivíduo possa ter consciência de sua escolha, entre essa ou aquela imagem. E essa escolha torna o indivíduo autoconsciente. Ela é, afinal, a *minha* escolha. Assim, uma vez que o indivíduo está consciente de sua inevitável presença no processo de filosofar, uma vez que as imagens deixam de ser vistas de forma literal, o processo perderá seu poder de enfeitiçar.

espiritual” que visa a mudança da “maneira de viver”, que implica o viver em tal estado cujas experiências não se deem de outra maneira que não esta que, por exemplo, se deixa prender pelos “encantos” das “imagens-como-representação” veiculadas pela linguagem, e, portanto, acaba por viver uma vida que se sustenta sua constituição, e princípios, por um sentido de viver que soa não ser o seu, pois “vem de fora do próprio viver”. Assim, como o que está em questão é o “sentido ético da vida”, e como este depende tão somente da experiência interna, o conhecimento não é o ponto fundamental. Logo, a natureza de sua escrita deve ser vista como uma prática filosófica que, sustentada como “trabalho sobre si-mesmo”, se instaura como exercícios espirituais, já que visam aos movimentos do trabalho de si sobre o sentido do próprio “viver” (sentido de o que é próprio, e o sentido do “viver a vida dos homens”) e, portanto, dizem respeito ao sentido formativo atividade filosófica, qual seja: o trabalho da própria verdade, e não da verdade do texto ou do mundo.

Sattler, por exemplo, em seu texto *Atividade pedagógica e o Tractatus* (2010), expõe esta questão claramente. Há a verdade do texto, ligada à conjuntura do problema da linguagem ao qual o texto se estrutura, mas esta estrutura expressa *como e pela* linguagem está *condicionada* pelo movimento do próprio autor, o qual está em busca não de uma verdade, mas do esclarecimento. Assim, a verdade do processo se mostra de outra ordem que a do discurso abstrato/conceitual, é de ordem ética, pois ligada ao problema do “sentido da vida”. Conforme Sattler, a verdade deve ser concebida neste caso sobretudo como “verdade vivida”⁴² (2010, p.95) que, como tal, extrapola o discurso textual dos escritos. Assim vista, ela transforma-se em uma das chaves à compreensão de nossa hipótese, pois é em base a argumentos como este que se pode compreender o movimento formativo pressuposto na definição de Wittgenstein, cuja natureza ética do movimento faz com que o exercício se estruture não uma mera “terapêutica conceitual” mas, por envolver o viver no processo, instaura-se como uma prática ascética e de fins transformativos, de modo que a verdade em questão condiz com o próprio movimento de si sobre si mesmo. E assim se compreende, primeiramente porque o ato da escritura que tal prática demanda do viver diz respeito à transformação do próprio sentido, cujo movimento interno se mostra por experiências de âmbito pessoal, pois estritamente vinculado às *necessidades* da situação em que o “modo de viver” se encontra, de como o mesmo se presentifica no mundo; em segundo lugar, porque

⁴² Mesmo que a argumentação da autora se sustente pelas anotações de Wittgenstein circunscritas ao período de guerra, isso não implica dizer uma grande modificação no que toca à questão da “verdade vivida”; já que nos cadernos de anotações do período posterior, em observações de Wittgenstein datadas até 1937, há também, como veremos no último capítulo, um trabalho da própria verdade, ao como de se se vê e se se concebe no modo em que se vive – portanto, um trabalho que visa à modificação do “modo de viver”.

com tais práticas o que se propõem, como mencionado acima, é a ascese e transformação do “sujeito-que-vive”; e, em terceiro lugar, por consequência, não se instaura com o fim de apreender conhecimentos, mas é próprio exercício de si e a constituição das próprias experiências o que está em questão. Logo, pode-se dizer, o que Wittgenstein imprime como base ao filosofar que se apresenta como “trabalho sobre si mesmo”, é a questão formativa que diz respeito à “verdade” que diz respeito ao que é próprio, e a que condiciona o sentido do viver no presente e de modo autêntico, honesto e livre e apaziguado. Por isso que o sujeito em questão não se restringe ao discurso que exclui o viver, ele demanda o movimento da vida como um todo (corpo e espírito).

Mesmo o *Tractatus*, como atesta a famosa carta de Wittgenstein a von Ficker, está condicionado pelo movimento do sentido interno (ético), que Wittgenstein afirmou ser a “parte mais importante”, modo pelo qual a prática se instaura como ascese e modo de transformação. Segundo Jörg Volbers (2011), por exemplo, a distinção dos limites do que se pode “dizer” e “mostrar” explicitada no *Tractatus* é uma distinção que somente pode ser compreendida, bem como *vista e mostrada* a um “sujeito”. Neste sentido, conforme este autor, mesmo tendo-o por um trabalho sustentado por uma investigação de problemática natureza filosófica (e não ética), a metáfora da escada ali explicitada traz à tona a conotação formativa nele pressuposta que condiz com o sentido ético ressaltado por Wittgenstein a Ficker. A partir desta leitura de Volbers, podemos dizer que a metáfora traz em si a marca da “filosofia como trabalho sobre si mesmo” de Wittgenstein. Dessa forma, lidas sob o intento formativo, as proposições tractatianas se propõem como prática de ascese e transformação, pois não se sustentariam mais em mostrar a essência do movimento que condiz com a transformação do sujeito. Não visam explicar ou apontar caminhos.

(...) quem me entende acaba por reconhece-las [minhas proposições] como contrasensos (*sic*), após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora e escada após ter subido por ela.) (2001, TLP §6.54).

Com a metáfora da escada a hipótese de Sattler se confirma, pois a partir dos elementos postos pelo próprio Wittgenstein como veremos a seguir, é então possível conjecturar o *Tractatus* como uma proposta ético-pedagógica. E mais, sob o viés formativo que aqui se aventa, mesmo nesta obra tida como a mais filosófica pelos “especialistas”, tal como retrata Volbers, Sattler – para citar dois –, o filosofar ali pressuposto se sustentaria como um trabalho ascético e de clarificação de si mesmo, ou seja, propõe-se uma atividade de modificação do sujeito, cuja marca do “trabalho sobre si-mesmo”, como salienta Pereira (2011), reside no fato de que o fim terapêutico almejado só será alcançado “se o leitor

[sujeito] conseguir ‘transcender estas proposições’” (p.68). Seus aforismos, neste sentido, transformam-se em instrumentos a partir dos quais o movimento de si se dará. A ênfase neste viés não recai sobre “a escada” que representa a linguagem com sentido lógico – e aponta para a dimensão rígida de um processo pedagógico –, mas como um exercício que se mostra *formativo* [ético-pedagogicamente] em todo processo, porque vinculam-se à transformação do sujeito: ele precisa ser um componente ativo no processo e sua ação deve vincular-se a movimentos autênticos, já que busca o trabalho da própria verdade (e não ficar preso às imagens, ao método, ao fim como um mero ideal, por exemplo) de viver e dar-se sentido.

Dessa forma, a escrita constitui-se em um exercício necessário quando o fim é o trabalho sobre si. Ela é o meio pelo qual os elementos do sentido interno – inabarcáveis e inexprimíveis pela fala – entram em contato com os elementos éticos modificadores de verdade presentes no discurso do texto, com eles se movendo na medida da relação com que o sujeito se estabelece, pois, no fundo, em tal ato se mantém relação (de transformação) com a próprio sentido. É o que se pode concluir da seguinte passagem de Wittgenstein:

Eu poderia me considerar quase como um núcleo amoral, *em que os conceitos morais de outras pessoas facilmente se colam*. Se bem que isto que eu declararia *eo ipso* jamais seria de mim, pois esse núcleo (eu o vejo como um fardo branco e morto) *não pode falar*. Restam antes *papéis impressos pendurados nele*. São estes papéis que falam então; *certamente não como em seu estado original, mas sim misturadas com outras folhas e influenciadas pela posição em que o núcleo as coloca* [grifo nosso]. (D, p.84; em 31.10.31).

Mesmo que não se possa explicitar e aferir o grau da influência da escrita (como “papéis impressos”) sobre si mesmo (sobre o seu “núcleo amoral”), Wittgenstein ao menos deixa claro duas constatações, as quais nos ajudam compreender a importância da escrita e sua relação direta (ou não) para com o movimento formativo do sentido interno (ético). Primeiramente, conquanto o movimento não possa explicitar-se em que o mesmo consista via linguagem, há um estado que remete a um núcleo moral, o qual, por sua vez, clama por mudança – ou, ao menos, pela mudança do modo pelo qual ele *se vê*: “um fardo branco e morto”. Esta ideia ganha sentido quando se observa a continuidade da anotação: “eu não estaria isento de responsabilidade e seria um pecado ou um absurdo reclamar desse destino” (*idem*). Em segundo lugar, há uma relação do núcleo (seu sentido interno) com os papéis. Pois, como ele afirma, o “núcleo” influencia o estado dos papéis ao coloca-los na posição que lhe convém. Na observação de 31 de outubro, interessante ainda ressaltar o fato de que, mesmo que haja uma estreita relação entre os escritos e o movimento do sentido interno (ético) – já que tais escritos se pautam por uma ético-pedagógicos, tal como enfatiza Sattler e Volbers –, cujo poder podemos ver pela própria menção de Wittgenstein, que em 7.11.31, ele

é claro em dizer que os *escritos* o provocam à maneira de Kierkegaard: “não há também nenhuma dúvida de que *o que me provoca me obriga a me confrontar* [grifo nosso] com a sua coisa [gerado pelo escrito], se essa coisa é importante, então esse confronto é bom” (*idem*, p.122). Por outro lado, a citação mostra claramente o movimento do sujeito ético. É este núcleo que disporá as folhas, aspecto que enfatiza o papel que o “sujeito” tem na proposta wittgensteiniana à própria constituição.

Dessa forma, retomando a anotação de 31.10.31, da mistura das folhas e entre as folhas, pelo núcleo, pode-se conjecturar que é neste movimento que se encontra a força motriz e a razão de ser da própria escritura no contexto da filosofia como exercício espiritual. A perspectiva de se tomar o filosofar como prática de ascese e da transformação de si, pressupostos em tal exercitação, ganha novas luzes com esta outra anotação: “O movimento de pensamento em meu filosofar deveria poder se reencontrar na história de meu espírito, de seus conceitos morais e na compreensão de minha situação” (*idem*, em 7.11.31). Esta observação só ressalta a evidência de um experiência ética de si e a necessidade premente do trabalho sobre si mesmo de Wittgenstein, para o qual as anotações escrituradas nada mais são do que o testemunho dos traços do próprio movimento formativo do filósofo, com as quais, ao tempo que busca as conexões que dão sentido ao “compreender sua situação”, condizem com o trabalho de cultivo de *o que se é*. Vê-se aí, a essência do movimento ético que será o objeto do último capítulo, mas, aqui no contexto do exercício, deixa nítida a importância da escrita como sua fomentadora, guardiã, instrumento de luta, companheira, elemento de crítica e terapeuta do próprio estado em relação à verdade.

Este último aspecto fica claro em uma de suas observações do período de 1930 publicadas nas *Remarques mêlées* (2002), a qual tem seu bojo o contexto de uma conversa com Paul Engelmann⁴³, quando este em sua conversa com Wittgenstein cometa que ao vasculhar uma de suas gavetas que continha vários manuscritos, todos seus, surge-lhe a ideia de fazê-los conhecer a outras pessoas, ao que Engelmann complementa ocorrer quando lê cartas de parentes falecidos. Contudo, frisa o arquiteto, quando pensa em publica-los, todo o valor que antes os manuscritos o envia e o comovia perdem o seu encanto. Ao emitir sua opinião, Wittgenstein faz uma breve reflexão cujos aspectos por ele ressaltados põem no centro da questão o sentido ético que ao qual se encontra vinculada a escrita, qual seja, o valor dos escritos não reside nos traços que ali se mostram mas pertencem ao “sujeito que vive” que dá sentido (o que escreve, e o que lê, e que em ambos movimentos é o portador do sentido

⁴³ O arquiteto que ajudou a construir a casa da irmã.

ético), é por ele que o valor adentra ao mundo. Wittgenstein inicia sua argumentação, comparando o que retrata Engelmann com o seguinte fato

Não há nada mais *extraordinário* do que ver um homem, que pensa não estar sendo observado, levar a cabo sua atividade cotidiana e de forma simples. Imaginemos um teatro; o pano sobe e vemos um homem sozinho num quarto, a andar para a frente e para trás, a acender um cigarro, a sentar-se, etc., de modo que, subitamente, *estamos a observar um ser humano do exterior, de um modo como, normalmente, nunca podemos observar-nos a nós mesmos; seria como observar com os nossos próprios olhos um capítulo de uma biografia* – isto poderia, sem dúvida, ser ao mesmo tempo inquietante e maravilhoso. *Estariamos a observar algo mais admirável do que qualquer coisa que um dramaturgo pudesse arranjar para ser representado ou dito num palco: a própria vida* [grifos nosso]. – Mas isso é o que vemos todos os dias, sem que tal nos provoque a mais ligeira impressão! (RM, p.55)

O primeiro ponto a destacar, pois capital à problemática formativa da filosofia, é o destaque dado à vida que se tem, a vida que se tem. Não tem nada mais extraordinário que viver cotidiano, diz Wittgenstein. O segundo ponto põe em destaque o movimento formativo, qual seja, é o sujeito que vive, que olha atentamente que agrega valor ao sentido das coisas. Esta questão está presente na continuidade da observação de Wittgenstein, quando ele ressalta, “não o vemos *nessa perspectiva*” (idem). Eis o ponto central: o *modo como se vê*; ou seja, há um sujeito que perspectiva. A manifestação da vida como extraordinária ou não dependerá, no caso, dos olhos que observa, bem como do modo como se o faz (com atenção, cuidado, etc.), e isso dependerá do *interesse*.

Quando Engelmann olha para o que escreveu e o acha extraordinário (embora não se preocupe com a publicação de qualquer dos seus escritos), vê a sua vida como uma obra de arte feita por Deus e, como tal, merecendo decerto ser contemplada, assim como qualquer vida e tudo o mais. Mas só o artista é capaz de apresentar assim uma coisa individual de modo que ela nos apareça como uma obra de arte; é *verdade* que *esses manuscritos perderiam o seu valor se fossem examinados um a um* [grifo nosso] e, especialmente, se fossem olhados *desinteressadamente*, isto é, por alguém que não sente por eles, à partida, qualquer entusiasmo. (idem, p.56)

O que Wittgenstein deixa a entender, é que o sentido ético intermediado pelo movimento formativo que a própria vida dá sobre si mesma – valorando-a, ao ponto de vê-la como uma obra de arte –, não é da ordem da burocracia de uma *escrita funcional*, ou de qualquer forma de manifestação ao outro, que pode ser medida, matematizada, examinada em seus pormenores; especialmente se quem o faz, fá-lo “*desinteressadamente*”. A escrita, envolta por uma conotação espiritual, tem sua caracterização existencial feita pelo próprio Wittgenstein: “Na frase escrita corretamente *uma partícula do coração ou do cérebro descola-se* e como frase *vai para o papel* [grifo nosso]” (D, p.87; em 31.10.31). O filosofar, à luz de Wittgenstein, surge então como um movimento da própria vida sobre si mesma que, ao se exercer, não faz outra coisa que aprender a viver e comunicar ao outro [e ao mundo] senão

ela mesma como *uma manifestação e uma presença de amor que quer [em e com] a verdade*, e, por isso, ela se manifesta no presente como que uma atividade de cuidado, de atenção. A escrita nesse processo passa a ser quase que a condição *sine qua non*. Retomando a observação de Wittgenstein, na citação anterior, a escrita pode ser ali pensada como este dispositivo pelo qual o “sujeito que vive” olha para a própria realidade (ascese), fato que o viver cotidiano não pode fazê-lo. É sob “exercício” e “maneira de viver” que tal estado de cuidado se constitui e possibilita as experiências (formativas) necessárias à modificação.

É neste sentido que deve ser interpretado o coroamento do movimento ético-pedagógico do *Tractatus* conforme as leituras de Sattler e Volbers. O “silêncio” solicitado ao final do processo, ao menos no que diz respeito à questão formativa, evidencia o sentido ético da proposta já que tal menção serve mais como um apontar um direcionamento e um estado do que o estabelecimento de uma tese. O filosofar se evidencia no movimento do sujeito, em seu processo ascético e modificador quando do percurso. Este movimento formativo que se mostra à experiência da linguagem, em uma linguagem e por um modo particular de fazê-lo, no qual o conteúdo ético só pode ser dimensionado pelo movimento interno do processo (como trabalho de si sobre si mesmo), é o que estamos supondo equivaler com a particular definição de Wittgenstein, que novamente citamos:

O trabalho em filosofia – tal como muitas vezes o trabalho em arquitetura – é, na realidade, mais um trabalho sobre si próprio. Sobre a nossa própria interpretação. Sobre a nossa maneira de ver as coisas (E sobre o que delas se espera). (RM, p.71)

Por enfatizar tal trabalho sobre si, cujo foco seja o movimento da subjetividade pelo próprio exercício, e não via conhecimento, é que, conforme nossa pressuposição, e de alguns comentadores, a filosofia de Wittgenstein pode ser considerada uma prática ascética conforme a leitura de Hadot (2001); mas que consolidada por olhares outros tais como de Volbers (2011), Prado Jr. (2008) e Lara (2005a e 2005b), este último, inclusive, fazendo a leitura dos escritos wittgensteinianos como uma prática de “exercício espiritual”, como um modo particular de se conduzir à verdade pelo trabalho de si sobre si. Depois de elucidarmos brevemente a importância do sujeito à compreensão da atividade filosófica como “trabalho sobre si mesmo”, no que segue analisaremos alguns elementos os quais, destacados pelo próprio filósofo, se impõem como condicionantes ao trabalho do sujeito pautada por uma prática que se caracteriza – intermediada pelo ato de escritura/leitura (que serve como ascese e transformação de si) – como luta, crítica, e terapia da própria condição em relação à verdade de *o que se é*. Pontuar e analisar tais elementos que moldam a estrutura do exercício espiritual de Wittgenstein, é o objetivo do próximo tópico.

1.2.2.1 - Elementos formativos do exercício espiritual wittgensteiniano

Do que vimos até o momento, o aspecto a ser ressaltado é o quão importante se tornou a escrita para Wittgenstein, tanto é assim que a exercitação pela escritura transformou na condição próprio filosofar. No entanto, vimos também que tal movimento não se reduz à constituição de um sujeito gramatical, mas tem como finalidade primeira o cuidado e a transformação do próprio viver, ou seja, o que está em questão na atividade é o “sujeito que vive”. Isso traz consequências para atividade filosófica, a começar pelo aspecto de sua própria natureza e fim. Como sua atividade está consubstanciada ao próprio viver, tem seu sentido realocado de sua prática racional e epistemológica que visa sistematizar e explicar para uma prática ascética onde o fim visado é o “trabalho sobre si mesmo”. Exatamente por isso o filosofar, como afirmado, é uma espécie de “arte de *aprender a viver*”, onde, ao modo de “exercício” ou “maneira de viver”, a prática discursiva visa fazer mover o sujeito e não o contrário; logo, sua natureza se condiciona ao trabalho de um “discurso interno”, em detrimento do externo, que nada mais condiz que com esses elementos demarcadores a constituidores dos modos de viver, os quais, por sua vez, demandam um processo constante de cuidado e transformação. Dessa forma, como o sentido do viver de cada um, bem como a “prática da verdade de si”, neste contexto formativo, depende do trabalho do próprio sujeito que vive, e não de sua apreensão do exterior, o modo como se pratica e se exercita é fundamental. É o que se pode ver nos escritos de Wittgenstein, principalmente nos *cadernos de anotações*. Hadot a viu como “exercícios espirituais”, dentre os quais teriam como função, conforme o autor, a “formação de si, a esta *paideía*, que nos ensina a viver” (Hadot, 2002, p.61).

Como o *viver*, como visto, é o que subjaz à atividade filosófica de Wittgenstein, sendo base de seu processo de escritura. Assim, praticar os exercícios tal como o filósofo fazia nada mais é do impor a si o seu processo de formação, o qual implica nesta prática de *aprender a viver* colocando-se em determinado estado, tal como nos remete a seguinte observação do filósofo, a qual, aliás, é uma prática de si sobre si:

O que agora desejo é viver! [grifo nosso] E torna-se difícil renunciar à vida quando se toma gosto por ela. Isso é que é “pecado”, vida infundada (*unvernünftiges*), falsa concepção da vida. De quando em quando converto-me em um *animal*. Então, sou incapaz de pensar em qualquer outra coisa que não em comer, beber, dormir. Horrroso! E então sofro também como um animal, sem possibilidade de salvação interior. Nestes momentos estou estregue a meus apetites e às minhas aversões.

Nestes momentos é impossível pensar em uma vida verdadeira. (DS, p.154, em 29.7.16)

Esta observação de Wittgenstein é só um exemplo de como o viver pode ser concebido como “o real” de sua prática filosófica, principalmente à luz de uma dimensão formativa. “Viver” traz consigo a ideia de um presente, de um existir que busca a verdade de si, busca a maneira de se conduzir em verdade, ou seja, um viver que não se contenta, que se enfrenta na busca de um sentido à verdade que dá sentido à própria singularidade, mesmo quando entremeada à vida que se pratica com outrem. Estes aspectos fazem com que a essência do movimento formativo da atividade resida no próprio movimento do sujeito que vive, razão pela qual tal prática, como salientado se realoca caracterizando-se como uma experiência ética, é o trabalho da própria verdade, e da relação para com a verdade de viver, que está em questão. Razão também por que o filosofar se apresenta tal como veremos neste tópico, como uma prática de “exercício espiritual”. O viver torna-se em o “jogo da verdade” a ser encarado em tal prática, e a atividade filosófica, por sua vez, este “exercício” ou “particular maneira de viver” em que a vida que vive se impõe para estabelecer-se em verdade e na prática de sua verdade quando em tal estado de cuidado. Sob este viés, tal exercitação possibilita ao viver as experiências (de si na linguagem, ética de si no trabalho da própria verdade) necessárias ao jogo da vida, principalmente quando se o pratica entremeado a outras verdades das quais se compartilha no “modo de viver dos homens”.

Ainda sobre a questão do exercício espiritual, Volbers, em seu artigo “*Le sujet de la critique chez Wittgenstein et Foucault*” (2001, pp.97-113), é outro que compartilha da hipótese segundo a qual, ao menos do ponto de vista da constituição do sujeito ético, a prática de Wittgenstein pode ser vista sob esta perspectiva da tradição antiga⁴⁴. Em seu texto ele faz tal menção quando procede a uma comparação entre Wittgenstein e Michel Foucault, precisamente quando compara o conteúdo da citação de Wittgenstein citada no final do tópico anterior (cf. *supra* RM, p.71), com um trecho de um texto de Foucault⁴⁵, de *Uso dos prazeres*, onde o filósofo francês enfatiza a questão do exercício de si no pensamento quando da atividade filosófica, principalmente por que tal prática não visa uma apropriação cujos fins se prestem à mera comunicação. Vistos sob este prisma, os *cadernos* de Wittgenstein não tem outro fim senão este, pôr-se ao exercício de si pelo ato da escritura no intuito de se remeter

⁴⁴ Em seu artigo, Volbers tem por base de sua análise uma aproximação entre Wittgenstein e Foucault, logo, para ele, ambos podem ser vistos com os traços da antiguidade.

⁴⁵ O trecho de Foucault a que Volbers se refere é o seguinte: “O ‘ensaio’ – que é necessário entender como uma experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento.”

consigo ao próprio estado em que se encontra, bem como atentar-se para o seu contexto do presente de sua vida, com atenção e coragem que o enfrentamento o exige.

Outro olhar sobre a questão é o de Philippe de Lara, segundo o qual em sua obra *L'expérience du langage* (2005a) os exercícios que permeiam os escritos wittgensteinianos são exercícios espirituais; porém, diferentemente dos outros, Lara limita sua perspectiva atrelando-a estritamente à atividade de esclarecimento do pensamento. Em sua obra, desde o *Prólogo* ele já aborda a questão, momento em que dá o seu entendimento deixando a entender o sentido do uso que fará de tal noção no corpo do trabalho, quando da análise de Wittgenstein. Nos seus termos:

(...) os escritos de Wittgenstein, cujo carro-chefe é *Investigações filosóficas*, apresentam-se sob a forma de “observações”, geralmente enumeradas. Estas observações não enunciam teses – onde se possa parafrasear – nem demonstrações – donde se possa verificar o resultado –, são antes experiências de pensamento, *exercícios espirituais*, com os quais Wittgenstein convida o leitor, por exemplo, sob a forma de um enigma implícito, de uma questão em que a resposta não é dada, ou de uma sugestão endereçada à imaginação, para exercer nosso pensamento, da mesma maneira em que se exerce o olhar ou o ouvido quando se familiariza com a pintura ou a música. (Lara, 2005a, p.7).

Já na *Introdução* de sua obra, o filósofo francês retoma novamente a questão. Segundo ele, com exceção do *Tractatus*, as obras wittgensteinianas podem ser resumidas em um conjunto de observações sem haver entre elas uma necessária relação concatenada e linear. Isso é um dos indícios, conforme o autor, de que tais observação consistem, ao fundo, mais exercícios espirituais que tratado sobre. Lara concorda com o fato de a filosofia wittgensteiniana ser entendida como uma atividade, e por tal aspecto, bem como por não se direcionar à proposição de doutrinas, a prática filosófica acaba por se coadunar à tradição antiga que a compreendia como sabedoria, no sentido de uma arte de bem viver tal como a encarnada Sócrates. Contudo, ele faz questão de enfatizar que em Wittgenstein tal “*retorno é original*” (idem, p.14), na medida em que a sabedoria de Wittgenstein, no caso, é terapêutica, pois restringe-se a *práxis*, e ao contrário da sabedoria antiga não visa ao conhecimento.

Levando em consideração a posição do autor, é interessante o matiz pelo qual ele olha a escrita de Wittgenstein, conforme o qual as anotações em pequenos parágrafos de forma em muito se assemelhar à escritura por aforismas, pois curtos e sem uma linearidade entre si (argumentação, temática⁴⁶), contribuem com este fim a que se propõe o exercício espiritual wittgensteiniano, o exercício de si sobre si. Contudo, Lara distancia-se de Volbers e Hadot já

⁴⁶ Aqui é interessante notar o aspecto acerca dos manuscritos ressaltados no primeiro tópico deste capítulo. Praticamente todos os livros de Wittgenstein, à exceção do *Tractatus*, foram compilados e editados pelos herdeiros literários; ou seja, um dos critérios era justamente a seleção de observações por temas.

que ele não se interessa pelo movimento ético. Do modo como ele concebe os exercícios espirituais, sua base reside apenas na experiência do pensar. Diferentemente dele, nossa suposição é que sua aproximação com elementos da filosofia antiga, mesmo que em Wittgenstein não seja tal e qual aquela, leva também em consideração o aspecto de assumir a própria filosofia como uma “maneira de viver”. Como veremos no próximo capítulo, o exercício na perspectiva laureana limita-se ao movimento do sujeito representacional, pois até ao movimento lógico do discurso. No entanto, como estamos salientando, os *cadernos de anotações* lançam novas luzes sobre esta questão, principalmente perspectivados pela noção de “filosofia como trabalho sobre si mesmo”. O filosofar para além de se resumir a prática ao redor do “discurso textual” diz respeito ao “discurso interno” encarnado por um viver, por isso além de “exercício” filosofar diz respeito a uma “maneira de viver” a própria condição. Assim compreendidos, os exercícios não teriam apenas a função de trabalhar o pensamento em si, como a experiência de si na linguagem, mas fazer mover o próprio o viver⁴⁷, movimento formativo que condiz com a experiência ética de si como prática da própria verdade.

Conforme os cadernos de anotações e alguns outros textos onde Wittgenstein ressalta o sentido ético de seus escritos, sua noção de “trabalho sobre si mesmo” extrapola o âmbito de um movimento ao redor da linguagem, como experiência do pensar. Há também uma necessidade da experiência ética de si, no mínimo como uma forma de buscar a verdade do próprio viver, como uma verdade que dá sentido à própria vida, a que diz respeito à “experiência ética por excelência” mencionada por Wittgenstein em *Conferência sobre ética* (Wittgenstein, 2009, p.519). Além do pensamento há, portanto, a necessidade de também se trabalha na *modificação* de si, na mudança de atitudes, porque o pensamento, como ele dirá, não faz mover o coração⁴⁸. Sattler, por exemplo, ao aproximar a prática ascética de Wittgenstein a dos estoicos, a autora é clara em dizer que, no que toca ao apelo moral, a prática intermediada pela escritura não se prende à questão argumentativa, ela se sustenta mais em um “apelo de convencimento” (2010, p.99). Segundo Sattler, na contramão de Lara, os exercícios seriam esta forma de convencimento à maneira correta de viver e de ser feliz (*idem*). Ela menciona que é a este fim que os exercícios transformam-se, em muitos casos, em exortações e imperativos, fato que comprova o apelo moral e não tão-somente do pensar como

⁴⁷ Tal aspecto será o mote do último capítulo. Nossa suposição se sustenta na questão de que para Wittgenstein, a filosofia também se vincula à maneira de viver, ela se faz gesto encarnado, e como tal presentifica a vida em um estado de trabalho, ao modo de um ritual, pelo qual se busca a ascese e modificação do que se é. A questão do ritual, por exemplo, se coaduna com a necessidade confessional de Wittgenstein. Todos estes elementos serão desenvolvidos na parte final.

⁴⁸ A este respeito conferir o último tópico no último capítulo.

entende Lara. Conforme a autora, os exercícios wittgensteinianos propõem-se em conjunto de práticas as quais se constituem em estratégias, segundo ela estoicas, tais como: “convencimento, autopersuasão, exortações, imperativos, recomendações, exemplos e conselhos” (2010, p.100). Logo, a prática discursiva a qual nos remete o ato da escritura no filosofar wittgensteiniano envolve tanto o discurso pela e na linhagem textual quanto, e principalmente tem como fim, o delineamento do discurso interno, para o qual além do movimento do pensar se demanda essencialmente um modo de viver. Por isso, a atividade filosófica à luz de Wittgenstein tem seu sentido formativo sob um solo de prática ascética e de transformação de si, cuja particularidade dá-se por uma exercitação (de luta, crítica e terapêutica) que visa à modificação do viver.

À questão posta por Sattler, cuja proposição de análise toma a exercitação condizente no contexto dos escritos como convencimento, coaduna-se e ganha luzes com o trabalho de Jacques Schlanger, o qual, em *Gestes de philosophes* (1994), é claro a este respeito quando menciona que, no caso tendo Wittgenstein como referência de análise, ao escrever, o que faz o filósofo é mover-se e fazer mover-nos pela escritura, “eles querem que o que estão a dizer transforme minha maneira de ver o mundo, e eventualmente minha maneira de viver e de agir nele” (p.127). Este ponto é importante porque nele ressalta-se dois aspectos fundamentais a nossa proposta, aspectos que se coadunam à proposição de Sattler. O que este autor enfatiza em seu livro, pondo Wittgenstein no seio de suas discussões, é o apelo ao convencimento, é o modo como o filosofar se estabelece como uma maneira de trabalhar as crenças pessoais, modifica-las tanto quanto fazer parte de seus processos de constituição. O primeiro aspecto diz respeito à estrutura do exercício que se conforma ao fim, que no caso wittgensteiniano a discursividade não se propõe apreensão de verdades, mas uma forma de convencer o “sujeito que vive” a processos de conversão e transformação do “modo de viver”, é preciso constituir, cuidar e fortalecer o que é próprio. O segundo, vai ao encontro do aspecto ético-pedagógico da obra quando já escritura, ela faz mover tanto o autor quanto o leitor, ao tempo que serve de testemunho (e não manual) do trabalho de si sobre si. Assim, o que Schlanger ressalta sobre o exercício vai ao encontro de como Sattler analisa os escritos wittgensteinianos, tendo-os como uma proposta “ético-pedagógica” –neste caso, a autora tem em vista o *Tractatus*.

Retornando à questão salientada por Sattler, ela nos faz remeter a uma característica fundamental para se compreender o filosofar como parte de uma experiência ética, ela está vinculada ao “sentido do viver”, e como veremos no último capítulo, tal movimento diz respeito a vivências condizentes tão-somente à “primeira pessoa”, por isso o ético tangencia a linguagem pelo “modo de viver” como *gesto de verdade em busca da verdade de si*. A

escritura passa a ser essa ponte necessária, pela qual o valor, digamos assim, adentra ao mundo como fato (vinculado ao viver que o manifesta). Por isso, por exercício espiritual devemos compreender esta forma de se instaurar no tempo que é próprio às necessidades da primeira pessoa, à sua problemática, à modificação de suas necessidades ao viver no tempo com outrem. Em 1930, em um encontro, cuja coletânea de discussões resultaram na obra *Wittgenstein el le Cercle de Vienne* (Waismann, 1991, pp.90s), ele deixa claro que o viés ético se distancia da teoria e de seus movimentos enquanto linguagem:

Ao final da minha conferência sobre ética eu falei em primeira pessoa: creio que isto é algo fundamental. Aqui, nada mais se deixa constatar; eu só posso distinguir-me enquanto individualidade e falar em primeira pessoa. *Para mim* a teoria não tem valor algum. Uma teoria não me dá nada.

A par desta colocação é que a atividade filosófica pode ser vista como este movimento de si sobre si mesmo de cunho ético, movimento que privilegia o trabalho da verdade de o que se é, e não a apropriação de uma verdade com vistas ao conhecimento ou adquirir competências cognitivas, ou ainda conduzir-se à verdade para além do que se é. À luz de Wittgenstein, filosofar é fazer mover-se em relação à verdade tendo em vista o modo como se vive, à vida a ser vivida de modo verdadeiro, mesmo que, não obstante deve-se ter em vista que tal movimento também se perspectiva pelo contexto de inserção.

Percorrido pelos elementos que demarcam o sentido de tal prática como exercício espiritual, passamos na sequência aos próprios elementos a partir dos quais o exercício wittgensteiniano se circunscreve como formativo. No entanto, não intentamos fazê-lo tal como a leitura de Lara, tomar observações de seus escritos e analisa-las. Nossa intenção é pontuar e analisar alguns elementos ressaltados pelo próprio Wittgenstein em suas anotações, ou por comentadores, a partir dos quais podemos confirmar o aspecto formativo que pressupomos existir em sua definição de filosofia que visa o “trabalho sobre si mesmo”. Por isso, nossa referência são os já mencionados *cadernos de anotações* e *Remarques mêlées*. Nesse sentido, dando início ao percurso, podemos retomar a observação supracitada em seu caderno do período de guerras, datada de 29.7.16 (DS, p.154). Nela ele é enfático na necessidade de se estabelecer no presente e, aí, trabalhar sobre sua condição de sentido da verdade do que se é tal estado, deixando claro (com a frase inicial) o seu movimento de mudança: há um desejo de viver, mas para tal, para viver bem, é preciso trabalhar a realidade do modo como se vive, cuja prática da verdade se enraíza no “modo” de viver e não só no modo de pensar – já virou hábito. O exercício de escritura, no caso, já é um principiar à transformação necessária do trabalho de esclarecimento da visão de conjunto buscada por

Wittgenstein: do “modo de ver”, o qual por sua vez, devido à particularidade de prática ascética, implicará na alteração do “modo de viver”.

No “Prefácio”⁴⁹ feito para a obra *Investigações filosóficas*, Wittgenstein dá uma ideia geral do que foi o objeto de sua prática a partir de 1929: “Elas dizem respeito a muitas coisas: ao conceito de significado, de compreensão, de proposição, de lógica, aos fundamentos da matemática, aos estados da consciência e outros” (p.11). Mas, ao mesmo tempo, ele também começa a deixar explícita a conotação formativa pressuposta em suas anotações. Ele menciona ter percebido que tender a esse “todo idealizado” seria forçar seu pensamento em *uma* direção contrária à sua tendência natural, o que implica em dizer que a atividade filosófica tal como ele compreende, sua maneira de investigar e ensinar, deve estar coadunado à sua própria experiência de pensamento e ao seu próprio trabalho de um exercício constante de si sobre si mesmo, o qual, por sua vez, se vê condicionado às necessidades de âmbito pessoal. Esses apontamentos de Wittgenstein sobre a própria obra só confirmam o que fora ressaltado por Lara, sua atividade não visa à constituição de teses, e a ênfase de seu filosofar recai sobre o exercício. Por isso seus escritos não devem ser tomados como manuais. É o que explicaria a metáfora da escada⁵⁰ (TLP §6.54), tomando a perspectiva ressaltada por Sattler e Volbers. A necessidade do livro se demarcaria por esta finalidade ética de elevação do estado de vida ao estabelecimento da *maneira* correta de ver o mundo – a lógica das proposições, conforme Sattler (2010), estaria neste sentido a serviço da moral.

Junto a este fim ético da proposta, o “modo de ver” e “viver” correto, está a questão da verdade da própria vida. E como vimos anteriormente, esta verdade é a verdade a ser conquistada durante o processo. Ela não vem pela apropriação de uma técnica, ou conhecimento, é uma verdade que se basta a si mesma porque ela depende do sentido interno, que por sua vez depende da maneira de viver. A verdade está condicionada à transformação da vida a um adequado [autêntico] ‘modo de ver’ e de ‘viver’ - que seja o

⁴⁹ O “Prefácio” é datado de 1945, época em que os próprios herdeiros, na nota dos editores, afirmaram estar concluída também a primeira parte do livro. Porém ele só foi publicado em 1953 após a morte de Wittgenstein, e por uma compilação feita de seus escritos.

⁵⁰ Em uma crítica à concatenação dos aforismos – a qual nos remete à ideia de causa necessária e fixidez aos quais se ligam os processos e sentidos - do *Tractatus*, em 1930 em *Remarques mêlées* ele fará a seguinte observação: “se o lugar a que pretendo chegar só se pudesse alcançar por meio de uma escada, desistiria de tentar lá chegar. Pois o lugar a que de fato tenho de chegar é um lugar em que já me devo encontrar. Tudo aquilo que se pode alcançar com uma escada não me interessa” (p.59). Aliás, esta questão de Wittgenstein, faz-se necessário ressaltar que o “descarte da escada” anunciado pelo filósofo, diz à proposta pedagógica de sua filosofia. Pois ali uma das bases pedagógicas ao trabalho ascético do sujeito sustentava-se pelo movimento condicionado por esclarecimento a partir de dada concatenação dos aforismos, que nada mais consistiam que os degraus da escada. Contudo, mesmo que o “jogo” substitua pedagógica a escada, o trabalho ascético do “trabalho sobre si mesmo” ainda é o pano de fundo, ou seja, a proposta *formativa* conversão e transformação de si ainda se sustentam, é o que testemunha os últimos cadernos de anotações que tem datação até 1937.

nosso e não problemático. Por tê-los em vista é que se deve aprender a constituir-se como uma singularidade no presente da própria da vida, na condução de si a um estado de vida no qual *a verdade se basta como o sentido da própria vida*. Mesmo que o problema de sua investigação filosófica tenha mudado, entre *Tractatus* e as *Investigações*, a questão formativa continua sob o mesmo pano de fundo.

O filosofar que busca o trabalho sobre a própria verdade é o que ainda exige o movimento da subjetividade sobre si mesma – desde que, é claro, não seja um movimento de si que se restrinja na direção de (ou para) verdades epistemológicas. Tanto é assim que, em sua entrevista com Hadot (*idem*, p.103), esta característica marcante do “trabalho sobre si” presente na escrita de Wittgenstein levou o americano Arnold Davidson à conclusão de que há toda uma terapêutica em *Investigações* que a distinguiria do viés sistemático da modernidade. Na ótica do ‘exercício espiritual’, ela poderia ser compreendida como uma espécie de diálogo, cuja composição de muitos pequenos diálogos - como salientado por Lara e a própria Anscombe em *Fichas* -, são *frequentemente retomados*, reelaborados e perspectivados a cada momento, porque a cada momento deve-se ultrapassar a ‘fascinação’ que o uso da linguagem imprime operando assim uma verdadeira terapêutica com vistas à mudança da vida – a que se exerce a partir do diálogo instaurado. Aspecto que o próprio Wittgenstein retrata, de certa forma em *Remarques mêlées*:

Cada uma das frases que escrevo procura exprimir tudo, logo sempre à mesma coisa; elas são por assim dizer, aspectos de um mesmo objeto considerado por ângulos diferentes. (p.59)

A obra *Investigações filosóficas*, diferentemente do *Tractatus*, não se prende “pedagogicamente” falando à lógica dos degraus da escada, não há a necessidade de dispô-los lado-a-lado porque já não mais importa a estrutura lógica da linguagem, à qual o aspecto pedagógico das proposições se punha como condição *sine qua non* ao movimento formativo. Segundo Pereira (2011), ao demarcar-se por uma estrutura não-linear sustentada por “perguntas retóricas, diálogos, intervenções de vozes ficcionais, injunções ao leitor, metáforas, analogias, etc.” (p.73), tais aspectos em sua conjuntura, conforme o autor, “concorre para libertar o fluxo do pensamento da rigidez de *um* formato fixo, de tal maneira que as observações seguem, ou imitam, a naturalidade de um raciocínio *em ação*” (*idem*). Eis uma mudança significativa, demanda-se ao movimento formativo a ação do sujeito, mas não do representacional do *Tractatus*, em *Investigações* o processo diz respeito ao “sujeito-que-vive”. Como salienta Peters (2012), nas *Investigações* é a experiência de si no movimento que

diálogo o proporciona que determinará o movimento do pensamento e do sentido interno, desde que consubstanciado, no entanto, ao sentido externo.

Por isso, como estamos frisando, a escritura é um elemento fundamental para compreensão do filosofar wittgensteiniano. Ela é este dispositivo de conexão entre o externo e interno do sentido (porque diz respeito ao viver, e o leva em consideração quando da prática), em cujo uso da linguagem se move a subjetividade na busca de sua verdade. Quando escriturado, tais traços apontam os elementos ético-pedagógico da atividade filosófica em Wittgenstein. Na instauração deste movimento de si sobre si – pelo ato de escrever e ler – é que reside a conexão de sentidos pressupostos na experiência da linguagem quando de seu uso, momento em que a experiência de si se dá pelo movimento do sujeito entre o sentido externo, no qual o mesmo se circunscreve com o outro na situação de viver a vida no mundo, e o sentido interno, demarcador desse aspecto *sui generis* pelo qual o “sujeito” se apresenta no mundo como uma presença singular (e portadora de valor).

A escrita se instaura aí como um conector de formação e transformação de sentidos. O seu solilóquio – “(...) os meus escritos são conversas privadas comigo mesmo” (RM, p.150) – passa a ser o solilóquio do leitor, o qual nessa particular ‘conversação’ que não se propõe informar, passa a se mover o sentido com o este que aí se lhe apresenta e demandando-lhe também o movimento próprio. Esta é a verdade a ser experienciada com os escritos de Wittgenstein: a experiência de exercitar-se a si mesmo. A escritura, vista por este viés “ético-pedagógico” – como muito bem destacou Sattler (2010) –, constitui-se em uma forma pela qual, o leitor é levado pelo próprio movimento de seu pensar a explorar um ‘conteúdo’ que nada mais é do que o presente de *o que se é* e do contexto da própria vida - já que, querendo ou não, nos encontramos demarcados pela condição situados pelas “formas de vida”, como veremos no próximo capítulo. O que fazemos nos escritos é instaurarmos-nos em um modo de “uso secundário” da linguagem, ou seja, sem a conotação e fim epistêmicos consiste em se utilizar do discurso tal como no sentido metafórico e perspectivado por amplas possibilidades imaginárias, o qual nos possibilita uma exploração infinita de sentidos que são experimentados quando do uso ordinário, o momento que se tem as vivências reais.

Aliás, sobre esta questão a que o exercício nos remete, qual seja, explorar as possibilidades de sentidos da vida que temos e que também partilhamos com outrem, ela condiz uma tática “pedagógica” que Peters (2012) salienta ser um dos principais expedientes utilizados por Wittgenstein quando de sua escritura após sua volta à filosofia em 1929. A propósito, o próprio Wittgenstein o confirma. D.A. Gasking e A.C. Jackson, em “*Wittgenstein*

as a teacher” (apud Fann, 1967, pp.49-55), apresentam uma descrição que próprio Wittgenstein havia dado de seu próprio ensino:

Ao ensinar-lhes filosofia sou como um guia mostrando-lhes como encontrar o seu caminho por Londres. Eu tenho de levá-los através da cidade de norte a sul, de leste a oeste, de Euston para o aterro e de Piccadilly para o Marble Arch. Depois de ter-lhe levado a muitas viagens pela cidade, por toda sorte de direções, teremos passado por uma determinada rua várias vezes - cada vez atravessando-a como se fosse uma viagem diferente. No final, você conhecerá Londres; você será capaz de encontrar o caminho de volta como um londrino nativo. É claro que um bom guia irá levá-los mais frequentemente pelas ruas mais importantes do que pelas ruas marginais; um guia ruim fará o oposto. Em filosofia eu sou um guia bastante ruim.

Como se pode ver, nesta passagem Wittgenstein deixa transparecer muitos aspectos do pertence ao seu estilo filosófico, dentre as quais está a intenção de proporcionar a outrem um caminho para que ele também faça o percurso, e por si mesmo – aspecto, aliás, que só ressalta sua proposta com o filosofar: “o que estamos fazendo é uma questão de mudar o estilo de pensar” (Barrett, 2009, p.55). Outro elemento presente na citação, o qual é um expediente comum a Wittgenstein é o uso de metáforas⁵¹, que no caso ele está a comparar o fazer filosofia com o fazer uma viagem.

Já na citação que segue, D.A. Gasking e A.C. Jackson aponta outra característica fundamental ao qual nos submetemos com as observações curtas de Wittgenstein – estas que, aliás, por terem por função o fazer mover o pensamento, fez com que Lara (2005a) as identificasse como “exercícios espirituais” –, qual seja: somos demandados o tempo todo a voltarmos-nos para o cotidiano de nossa vida (processos de conversão), e a partir de situações várias, convidados a fazer a experiência de sentido a que tal exercício nos remete.

Exemplo empilhado em cima de exemplo. Às vezes, os exemplos eram fantásticos, como quando alguém foi convidado a analisar o comportamento linguístico ou outro muito estranho de uma tribo imaginária (...). Às vezes, o exemplo era apenas uma lembrança de um fato familiar conhecido. *Sempre o caso era dado em seu detalhe concreto, descrito com os pés-no-chão da linguagem cotidiana. Quase sempre a coisa dita era fácil de seguir e geralmente não era o tipo de coisa que alguém gostaria de discutir* [grifo nosso]. (idem)

⁵¹ Interessante notar a este respeito uma observação feita por Pierre Cometti. Em uma de suas notas em *Remarques mêlées*, ao explicar o sentido do termo em alemão (*Gleichnis*), ele faz uma observação sobre a parábola muito pertinente à função que esta pode cumprir no âmbito pedagógico do filosofar wittgensteiniano. Conforme Cometti, o uso por Wittgenstein de parábolas equivale à função que cumpre o constante uso de metáforas e comparações como método de clarificação e limpeza das noções que temos – purificação e clarificação de sentidos. Assim, seu método se nos oferece possibilidades de esclarecimento que nos privam determinados hábitos que temos de pensar e usar as palavras transvalorando sentidos ou privilegiando falsas possibilidades, em cujo movimento do jogo a comparação excessiva nos liberta da mesmice ou dos encantos aos quais nos prendíamos. “Adotarmos este método que não se limita em enumerar formas de uso habituais de uma palavra, mas se esforça deliberadamente de inventar novas, e por vezes em razão mesmo de seu aparente absurdo” (LA, p.65).

Seus exemplos⁵², metáforas, sempre nos remetem à vida mesma, à sua cotidianidade, a repensá-la e a repensamo-nos nela, inclusive a explorar as possibilidades múltiplas. Segundo Gasking e Jackson, com seu ensino em sala, ou fora dela, Wittgenstein salientava a seus alunos que o que ele realmente queria era mostrar-lhes as muitas confusões nas quais estavam, submetem-se diariamente, sem que percebessem, e, conforme tais autores, ele os repreendia: “*Você deve dizer o que realmente pensa como se ninguém, nem mesmo você, pudesse ouvi-lo*”. “Não tente ser inteligente; diz ele, então deixe a inteligência no quarto” (p.53). O que estas menções querem dizer é novamente retratar o aspecto fundamental de sua proposta, exercitar-se se e fazer mover-se em pensamento, no mínimo, sobre a própria condição na qual se vive. Além disso, como veremos no próximo capítulo, tal prática wittgensteiniana condiz a experiência formativa de si no movimento da linguagem, à qual demanda processos de si e do próprio filosofar pautados por movimentos de conversão e terapêutico do “olhar”, para começar. Pois, como já salientado várias vezes não é verdade discursiva, teórica, que se deve buscar por tal exercitação.

Nos seus escritos, como salienta Peters (2012), seu estilo de fazer exercer a filosofia, as suas questões incessantes, seus erros deliberados, suas fantasias imaginativas, suas ilusões provocantes, impulsionam, no mínimo, o leitor a aceitar ir além daquilo que é perfeitamente já admitido como certo, como o verdadeiro, até que o trabalho sobre o texto faça nascer suspeitas sobre a sua procedência histórica. O que, no fundo, equivale a colocar também em suspenso o próprio modo de viver. Ele instiga a pôr em questão – com vistas a que se proceda à ressignificação –, uma grande parte das coisas que temos por naturais – naturalizadas –, ou que estamos inclinados pelo hábito de aceita-las, ou pensa-las, como que naturalmente: “O que eu quero ensinar é: como passar de um absurdo não evidente para um absurdo evidente” (IF, §464). É neste sentido que a proposição de Lara ganha sentido, pois sua ênfase condiz com este aspecto do trabalho que diz respeito ao “modo de ver”, o qual se sustenta como que enraizado em certas “imagens” que nos mantêm cativos e que como tais impedem-nos de ver, em decorrência da não experiência de si no uso da linguagem – pois que, enfeitiçados, aceitamo-las como verdades e não as ressignificamos –, para o qual processo de liberação e transformação o antídoto, uma das estratégias é a demora, para que o ocorra o processo

⁵² Os exemplos desempenham um papel importante na “pedagogia” filosófica de Wittgenstein, pois têm como função tirar os nós do pensamento que o prende às confusões ou feitiços que determinado modo fixo de pensar pode causar, impactando em uma enfermidade, além de conduzir a vida a situações tais como esta que ele descreve: “Um homem é *prisioneiro* em um quarto se a porta, que não estiver trancada, se abrir para dentro e não lhe ocorrer a ideia de *puxá-la* em vez de *empurrá-la*” (RM, p.104).

formativo necessário em decorrência da atenção, de uma degustação se assim o podemos dizer, caso em que podemos perceber as conexões dantes não vistas.

Assim a constituição dos exercícios, como prática ascética e de transformação, condiz também com esta tática de fazer demorar, porque em seu bojo constituintes propositadamente há também uma demanda de tempo necessária ao leitor para o movimento de seu pensar, quanto mais para a sua mudança. Esta lentidão que se faz necessária ao processo formativo em questão, tem sua razão de ser em decorrência do fato de que, para Wittgenstein, a conversa com o texto (pela leitura) é também fundamental. Hadot⁵³, por exemplo, destaca tal aspecto se utilizando de uma citação goethiana que mostra bem a importância da leitura como elemento formativo; e, tendo em vista o que já retratamos acerca do papel da escritura, em Wittgenstein, para com o viver, tal característica cabe bem à prática wittgensteiniana, para especificar o aspecto que imprime à leitura o estatuto de exercício espiritual: “As pessoas não sabem como aprender a ler custa tempo e esforço. Precisei de 80 anos para isso, e ainda não sou capaz de dizer se eu consegui” (*apud* Hadot, 2002, p.74). Tal qual fim de natureza formativa goethiano, a leitura se faz fundamental à prática wittgensteiniana tanto quanto a escrita. Elas se coadunam ao processo maior que é o trabalho sobre si mesmo, como podemos ver nesta observação de Wittgenstein publicada em *Observações sobre a filosofia da psicologia* (2008c)

“Você tem de prometer a si mesmo seriamente, e aí é que você vai fazê-lo.” Faz parte da promessa séria, por exemplo, que se medite sobre o assunto, que haja uma determinada preparação. Finalmente, talvez realmente tenha lugar uma promessa formal, talvez até em voz alta, mas isto é apenas *uma* pedra desse edifício.

Wittgenstein não faz menção à leitura ou à escrita nesta observação. No entanto, se a mesma está escrita é porque há o pressuposto da necessidade de sua leitura, já que se a intenção do ato de escrever se circunscreve apenas ao propósito de si mesmo – apenas como uma vivência – não haveria a necessidade de uma *voz* tal como ele menciona. Ler e escrever são atos desta pedra do edifício, cuja essência (formativa) do movimento, mesmo sendo partilhado por outros, só pode ser constituída por cada um que ao ato se propõe. Contudo, para tal, o processo de construção depende desta exercitação que se sustenta por votos, por seriedade, por promessas formais. A leitura, como exercício espiritual, constitui-se neste

⁵³ Para Hadot, em obra já citada, a leitura deve ser considerada como um exercício espiritual, mas não a que é feita de qualquer modo, porque exige uma postura, uma atenção, uma maneira pela qual implicados no movimento de si sobre tal processo realmente conduza à transformação. É preciso, portanto, saber (aprender a) ler, isto é, “parar e prendermo-nos, livrarmo-nos das preocupações, retornar a nós-mesmos, deixar de lado nossas buscas de perspicácias e de originalidade, meditar calmamente, ruminar, deixar os textos nos falarem” (p.73).

propósito de consolidação do próprio edifício em bases sólidas, do próprio tal como se vê em Goethe, e como se pode ver muitas vezes em Wittgenstein de forma implícita, porém outras bem explicitamente. Em vários trechos de seus escritos, o filósofo dá esta indicação. Por exemplo, na observação que segue, datada de 1947, este elemento ético, como que um pano-de-fundo em sua escritura, torna-se nítido quando o próprio Wittgenstein explicita: “Por vezes, uma frase só se pode compreender se for lida no *tempo certo*. As minhas frases são todas para ler *devagar*” (RM, p.123). Em outra observação, um ano depois, a reiteração reelaborada e mais pontual deste elemento, ele diz: “*Pretendo*, de fato, que a *minha copiosa pontuação* [grifo nosso] abrande a velocidade da leitura. Pois gostaria de ser lido devagar. (Tal como eu próprio leio)” (*idem*, p 137).

Como estamos vendo, quão nítida e constante é a preocupação de que em seus escritos seja oportunizada a verdadeira experiência de si, a que é feita pela própria subjetividade em seu movimento interno - e como uma de suas táticas é “fazer demorar” -, lê-lo⁵⁴, fazer a experiência de exercitar-se na forma de exercício com Wittgenstein, é ao mesmo tempo um exercício espiritual, porque faz-se mais que necessário “aprender a ler” – porque os seus escritos nos demanda aprender a ler -, de desenvolver um espírito que nos ponha em condições de “compartilhar” com ele, como ele mesmo disse em seu prefácio⁵⁵, com “o espírito que preside à sua escrita” (RM, p.58). Tanto é assim, como observa Ilse Somavilla em suas notas da edição dos *Denkbewegungen* de Wittgenstein, acerca de observações que ele tenha redigido em códigos, “Wittgenstein para ter quisto encobrir e proteger os pensamentos que lhe apresentavam como que preciosos a seus olhos, *subtraindo-os do olhar do leitor apressado e superficial* [grifo nosso]” (D, p.20s). O que só vem a evidenciar o valor moral e espiritual de sua proposta filosófica, cuja forma de exercitação reitera a dimensão “espiritual” dos exercícios que compõem seus escritos.

O próprio Wittgenstein, quando ainda buscava consolidar o estilo tardio do “modo de fazer filosofia como um jogo de linguagem”, em 1933-34 ele faz uma observação surpreendente, ao menos para os seus companheiros da área.

Penso ter resumido a minha atitude para com a filosofia quando disse: a filosofia deveria apenas escrever-se como uma *composição poética* [*nur dichten*]. Deve ser

⁵⁴ Segundo relato de Jean-Pierre Cometti, a experiência de teatro amador, ou da leitura de poesia, consistiria em uma boa ajuda à questão do *aprender a ler*, pois todos os elementos que estruturam o modo de filosofar tradicional não condiz com a prática de Wittgenstein. E é justamente por este aspecto, que se pode dizer que, com seu *modo* de escrever, o que o filósofo austríaco visa é a “*formação*” de um “modo de ver” transformado, cujos elementos condicionem mais o movimento ético e estético do que uma aprendizagem técnica. Para mais detalhes sobre esta questão, conferir a próxima nota de rodapé sobre Cometti.

⁵⁵ Prefácio que foi escrito em 1930 por Wittgenstein, mas colocado por Rush Rhees na publicação em 1964, intitulada *Observações filosóficas*.

possível, segundo me parece, inferir daqui até que ponto o meu pensamento pertence ao presente, ao passado e ao futuro. Visto que estava por esse meio a revelar-me como alguém que não consegue fazer totalmente aquilo que gostaria de ser capaz de fazer. (RM, p.81).

Para o filósofo austríaco, o tempo desacelerado, o “espaço-temporal” ao tempo da vida em sua ordinariedade, didaticamente falando, é fundamental à prática filosófica; por isso, neste contexto, faz-se necessário perseverança e não a impaciência, visto que: “Na filosofia, não podemos *interceptar* uma doença do pensamento. Esta tem de seguir o seu curso natural, e a cura *lenta é o mais importante*” (Z §382). Para ele, a filosofia não faz parte da essência do tempo cronológico, como um aspecto da vida cotidiana dos indivíduos como ressalta Ambrose (1980, p.1): “As perplexidades filosóficas não têm pertinência em relação à nossa vida cotidiana”⁵⁶; por isso ela seria como que um antídoto àquele que se deixa constantemente se mover de modo funcional nos movimentos da linguagem sem se exercer no processo. Como estamos vendo neste eixo, ela se faz reflexão pelo movimento de si no exercício de si sobre a que nos remete a prática da escritura. A importância terapêutica de sua proposta filosófica deve produzir um efeito contrário na vida deste que vive imerso neste tempo, visto que: “Na filosofia o vencedor da corrida é aquele que consegue correr mais lentamente. Ou: o último a atingir a meta” (R, p.95).

Outrossim, importante destacar que essa lentidão do processo filosófico está relacionada a outro aspecto que diz respeito à intenção de seus escritos - muito mais fundamental que qualquer outro elemento -, qual seja, a necessidade da mudança do interlocutor (no diálogo propiciado por Wittgenstein) mas realizado tão somente pelo próprio leitor. Nesta proposta, a escrita assume metaforicamente o caráter de ‘abertura de uma trilha’ a ser percorrida pelo leitor: “Faço um sem número de perguntas irrelevantes. Se ao menos *lograsse abrir caminho* [grifo nosso] através desta floresta!” (RM, p.137). Assim, como professor e filósofo, ele aconselha: “Deixa ao leitor tudo o que ele pode fazer sozinho” (*idem*: 150). Eis a essência “ético-pedagógica”, se assim pudermos dizer, se sua atividade filosófica escriturada. Nada de conduzir, quiçá a teorias, aos movimentos delineados em seus escritos “o que deve ser levado em consideração *é o efeito a que visa* as asserções ali contidas”⁵⁷. Razão

⁵⁶ Para ela, a “filosofia é a tentativa que fazemos de nos libertar de um tipo particular de perplexidade. (...) As perplexidades filosóficas não têm pertinência em relação à nossa vida cotidiana. São perplexidades de *linguagem*. Instintivamente, utilizamos a linguagem de maneira correta; mas, para o intelecto, esse uso é objeto de perplexidade.” (Ambrose, 1980, p.1)

⁵⁷ Por isso ganha notoriedade as traduções e leituras que levam em consideração o que menciona João José Almeida, em sua tradução de *Observações sobre “O ramo dourado” de Frazer*. Em sua nota, ele faz explícita a necessidade de preservar “as hesitações de palavras” dos manuscritos - ao tempo que expõe uma crítica a Rush Rhees, executor literário de Wittgenstein, justamente por aquele ter deixado de fora estes elementos, *interpretando-os* como ruins. Por isso, segundo ele, em processo de tradução ele menciona se utilizar

pela qual, quando o leitor toma os seus escritos por meio da leitura, a direção a que tal ato faz remeter é senão ao próprio leitor, já que a estrutura dos escritos, como estamos vendo, se propõe obrigatoriamente ao movimento do “sujeito” deste que se propõe ao ato da ler – seja do próprio Wittgenstein, seja dos interlocutores que põe a lê-lo. E mais, tal estrutura “ético-pedagógica” se acondiciona como exercício espiritual, porque nela está embutida uma intenção de uma particular transformação tal qual ressaltado por Wittgenstein na observação que segue: “É importante para mim [este que lê] ir *modificando a minha postura* [grifo nosso] ao filosofar, não permanecer muito tempo sobre *a mesma* perna, para não ficar burro” (RM: 85). Só o faz, quem o faz por si só. Deste modo, exercitando-se por tais elementos, intencionalmente o leitor é levado a fazer a experiência tal qual Wittgenstein explicita: “Você deve permitir-se ser arrastado na lama, e sair dela” (Ambrose, 1979, p.109).

Agregado a este componente, que se vê implicado na natureza formativa da leitura, gostaríamos de ressaltar um outro elemento desta à prática formativa, o qual fora destacado por Wittgenstein em seus *cadernos* como elemento de sua prática sobre si mesmo, elemento fundamental de sua atividade filosófica como “trabalho sobre si mesmo”, e que vem ao caso. Em uma de suas anotações, datada de 15 de novembro de 1914 ele confessa: “Estou lendo os Ensaios de Emerson. Talvez *exercçam uma influência benéfica sobre mim* [grifo nosso]” (DS, p.94). O que gostaria de pôr em destaque é a importância de outrem ao processo de modificação de si, intermediado pela leitura, em nosso ao processo do trabalho de *o que se é na vida que se tem*. Como os cadernos são os escritos de Wittgenstein que denotam justamente esta prática pontual de trabalho de si sobre si mesmo (práticas de exercícios espirituais), esta menção a Emerson em seu processo de exercício de si, bem como de Tolstói⁵⁸ e tantos outros, torna-se relevante na medida em que tal aspecto só ajuda a comprovar tanto a natureza da prática do exercício - como a citação deixa transparecer, “exerça uma influência sobre mim” -, bem como aponta para o fato de que os escritos condizem com um instrumento fundamental à atividade filosófica em sua função formativa,

da versão diplomática (a que consta no espólio *Nachlass*), já que esta “apresenta as hesitações de Wittgenstein na escolha de palavras e excertos. Portanto, variações crucialmente importantes do ponto de vista terapêutico” (em nota do tradutor In. Wittgenstein, 2007a, pp.187ss).

⁵⁸ É sabido que ele leu a obra *El evangelio abreviado* de Tolstói (2009), e que, além de sofrer influência, recomendou-a a muitos, tanto é assim que, segundo Baum (1988), era conhecido pelos companheiros de guerra como o homem dos evangelhos – menção ao título do livro de Tolstói que ele carregava e recomendava. Fica claro que Wittgenstein se utilizava também de pensadores, de cujos escritos ele tomava como guias de conduta. Nos *Diários secretos*, Tolstói é uma evidência. E pelo que vimos na citação acima Emerson também foi uma forte influência. Sobre a questão da influência da literatura em Wittgenstein e se sua relação para com a mesma conferir Sattler (2014, pp.111-151) e Perloff (2008).

tal qual a natureza que os *hupomnêmatas*⁵⁹ tinham para os antigos. Ponto este que, aliás, reforça a supracitada análise de Sattler.

Tomando por referência as observações wittgensteinianas aqui citadas, fica evidente a criação por Wittgenstein de um estilo onde o viver se imbrica ao filosofar e vice-versa, cujos gestos de vida encontram-se estritamente coadunado à escrita pelos fins a que se propõe. Segundo Molder (2011), em tal modo formativo o que se está a fazer é, por um lado, apontar para um pressuposto dado, que é a “forma de vida”, e, por outro, ao mesmo tempo para um pressuposto íntimo, que é a “inclinação natural” (que diz respeito às vivências pessoais de cada um); onde o processo se caracteriza como tal (formativo) porque em tal ato começa a existir uma “interferência entre aquele que contempla e aquilo que é contemplado, o momento em que na observação se incorpora aquilo que está a ser observado, (...) e em que se concede um rosto à paisagem, estabelecendo com ela uma afinidade” (p.114).

Este ato de escrever que se mostra como “trabalho sobre si”, transforma-se em um exercício fundamental porque tanto Wittgenstein, que no caso é autor e interlocutor dos escritos, quanto o “leitor”, é arremessado à experiência do exercitar-se na linguagem, modo em que se é possibilitado ao sujeito um processo de ressignificação que consiste em descobrir e reconhecer o poder da mitologia, bem como é o meio pelo qual se alcança o trabalho da profundidade (Cf. ORDF, p.205) – ou seja, um trabalho que visa além de libertação, uma preparação de si para que não se deixa levar pelo fascínio da linguagem a que o próprio pensamento está submetido tendo em vista sua constituição. Afinal, lembremos, é em decorrência do trabalho sobre o olhar, que se esclarece, proporcionado pela experiência do pensamento que se trabalha pelo movimento de si na linguagem, que levou Lara à conclusão de que as observações escrituradas de Wittgenstein são práticas de conotação “espiritual”. Wittgenstein não o desmente, como ele mesmo explicita no prefácio de *Investigações filosóficas*: “Com meu escrito não pretendo poupar aos outros o pensar”. Porém, “incitar alguém aos próprios pensamentos” (p.12). Ou seja, como observa Pereira o espírito formativo de sua proposição continua sob a mesma base, qual seja, no mínimo se exige do “sujeito” movimentos (de si sobre si) *terapêuticos e heurísticos* (2011, p.71).

A proposta em si de Wittgenstein, expressa pelas *Investigações*, que o movia – e, conseqüentemente, faz o outro também mover-se quando do contato com seus escritos –,

⁵⁹ Segundo Foucault, os *hupomnêmata* nada mais eram (na antiguidade e de certa forma ainda hoje) livros de contabilidade, registros públicos, cadernetas individuais, que como tal tornaram-se documentos escritos dos quais se os utiliza como guias de conduta e até mesmo livros de vida. Neste material, o que encontramos são o resultado de anotações de citações, fragmentos de obras, exemplos e ações que foram testemunhadas ou cuja narrativa havia sido lida, e mesmo reflexões ou pensamentos ouvidos pelo interlocutor, cujo fim é “reunir o que se pôde ouvir ou ler, e isso com uma finalidade que nada mais é a constituição de si” (Foucault, 2010b, p.149).

acaba por implicar também no movimento da vida. É o que ele indica com esta outra observação, a partir da qual a sua atividade se mostra como prática que além de fazer mover o pensar, demanda ao mesmo tempo que o corpo também acompanhe tal processo com a transformação do “modo de ver”, o que implica na mudança do “olhar” e do “viver” que se tem: “Quem hoje em dia ensina filosofia não seleciona o alimento para o seu aluno com o objetivo de lhe adular o gosto, mas para *o modificar* [grifo nosso]” (RM, p.72). Neste caso, como ressalta Pereira (2011), como pressuposto da atividade está o entendimento de que o professor, ou como se queira o autor, quando o seu papel é o de formador, sua função não é “dar alimento” sem esforço algum; ao contrário, propor uma alimentação a ser *escolhida e seguida* pelo interlocutor (aluno). Quando o alimento é propriamente o discurso, como salienta Pereira, o “esforço do autor [professor] é menos o de ser perfeitamente claro com o leitor [aluno] e mais o de [encaminhar a] fazer um raciocínio próprio que o leitor [aluno] terá de esforçar-se para seguir” (2011, p.68).

Isto acontece porque, nas palavras do próprio Wittgenstein – e por isso a escritura se faz “exercício espiritual” -, com tal exercitação não visamos alimentar o entendimento, ele se instaura com outros fins, qual seja, a dificuldade da vontade:

O que torna uma coisa difícil de se compreender – se é algo significativo e importante - não é a exigência de uma preparação especial qualquer em matérias abstrusas, mas o contraste entre a compreensão de tal coisa e o que a maioria das pessoas *quer* ver. Por isso, as coisas que são justamente mais óbvias podem tornar-se as mais difíceis de compreender. Há que superar não uma dificuldade do intelecto, mas da vontade. (RM, p.72)

Neste ponto é que mais uma vez pontuamos, em detrimento da interpretação de Lara, nosso acordo com Sattler quando esta pontua haver em Wittgenstein o indicativo de um trabalho necessário sobre a “verdade da vida”, verdade esta relacionada ao sentido da vida. Aspecto que se evidencia nesta observação de *Remarques mêlées*, onde Wittgenstein é claro em pontuar acerca de qual problemática o seu movimento está a mirar: “há que superar a dificuldade da *vontade*”. Neste sentido e retomando Somavilla, o movimento dos diários são importantes porque mostram justamente o trabalho desta dificuldade, qual natureza então condiz com o que ela menciona como *esclarecimento de si*. Com esta anotação, além, é claro, dos vários elementos formativos acima vistos os quais demarcam sua prática como exercício espiritual, é fácil ver que tal *esclarecimento de si* não é um esclarecimento lógico, ele se sustenta em bases éticas. É preciso, portanto, fazer mover o *modo* de viver. Este talvez seja um dos motivos pelo qual em suas anotações Wittgenstein enfatize tanto sua preocupação com o “trabalho”, termo, conforme Cometti (1998), é uma constância em suas anotações.

Afinal, seja ao movimento do pensar, seja ao movimento do modo como se vive, faz-se necessário o condicionamento corporal e espiritual sustentado por um trabalho verdadeiro.

Por isso, como estamos vendo, com Wittgenstein a atividade filosófica se instaura ao modo de um exercício espiritual, já que, compreendida como um particular “trabalho sobre si mesmo”, a mesma se constitui por um processo que demanda ao movimento de *esclarecimento* de si sobre si, tanto o trabalho corporal (gestual) quanto o trabalho ‘espiritual’, que implica uma modificação moral do próprio estado. Logo, é justo dizer que ela é uma forma de viver porque não é o suficiente somente o exercício como meio, tendo em vista que se sustenta em bases éticas é preciso também vivê-la, ou seja, acondicionar a vida em um estado tal para que o exercício alcance a vida como um todo⁶⁰. Os conteúdos aos quais se visa neste sentido dizem respeito, portanto, à própria conduta do viver no modo se vive, de encarar a vida, de como se se conduz a este estado indigno, ou deste estado infeliz ao feliz, por exemplo.

Ainda mais quando, como vimos acima com Wittgenstein, o combate exigido pelo trabalho sobre a própria verdade passa mais pela vontade que pelo intelecto: o que demandará à batalha mais persuasão, convencimento e encorajamento no trabalho sobre si, que a racionalidade. Wittgenstein deixou claro em sua anotação, ela tem de visar a este núcleo ético⁶¹ de cada um, sendo, portanto, mais uma atividade que se propõe demover os elementos volitivos que causam a inquietude da vida. Este talvez seja o ponto nevrálgico ao bom entendimento, e até aceitação, do que realmente Wittgenstein escreveu. Entender este movimento de si na transformação do modo de ver e viver pelo trabalho de sua vontade, o qual implica também no movimento de pensamento a mudança da “maneira de viver”. Por isso a última parte de nosso trabalho passa a ser importante. É por ela, de certo modo, que nos distinguimos de Lara: filosofar, além de ser um trabalho sobre nós mesmos intermediado pela

⁶⁰ É interessante notar a este respeito que, em Wittgenstein, o poder terapêutico sobre si mesmo, digamos assim, não advém estritamente do confronto com a palavra, mas principalmente do movimento de si sobre a atitude moral. A este respeito, em seu diário de Cambridge (1930-1932) ele diz: “Uma proposição ética é uma ação pessoal. E não a constatação de um fato” (D, p.76; em 6.5.31). Por isso que a filosofia para ele não se reduz a um trabalho sobre o entendimento, mas ao sentimento que persuade o viver, o qual condiz com o movimento do sentido interno acercando-se de elementos tais como: dignidade da vida, felicidade ou não, apaziguamento ou não, etc.

Como veremos no último capítulo, é preciso haver um trabalho desta carga sentimental implicada em nossa consciência moral, mas um trabalho sobre o sentido interno sem a referência do externo pois o que está em questão é o “conteúdo moral” do sujeito – este que, como vimos na introdução, pelo modo como o próprio Wittgenstein constitui sua própria imagem o afetou de si por si mesmo, assim ele não seria um mal decorrente do uso da palavra e nem pelo confronto à palavra [neste caso] reside a terapia. Logo, tal malefício existe um modo particular de trabalho.

⁶¹ Wittgenstein não explicitou esta questão, mas, como veremos no último capítulo, há a evidência nas anotações em seus diários de se trabalhar certos elementos, os quais só podem ser alcançados por si e pelo movimento de si sobre si mesmos. O filosofar como “trabalho sobre si mesmo” compreende-se então como a prática que faz abrir os olhos (atentar-se) para o que se é e mover-se no que lhe não lhe faz bem inquietando-o.

escritura condiz também com uma “maneira de viver” a própria vida no presente, no qual modo nos colocamos em estado constante para o exercitar-se, modificar-se, recuperar-se, enfim, cultivar-se no “modo de ver” esclarecido e na dignidade e um “modo de viver” que se preze como tal. Filosofar transforma-se assim em um espaço aberto às necessidades do viver, sendo-lhe um “modo adequado de viver (em) dada situação”. Tal modo nos remete, por fim, ao último aspecto pelo qual podemos ver a filosofia como atividade.

1.3 – Da Atividade Filosófica como “Maneira de Viver”

Até o momento vimos que a atividade filosófica à luz Wittgenstein se sustenta como uma prática formativa principalmente porque todo o seu engendramento, bem como o seu processo, está diretamente vinculado ao movimento do viver. Assim, coadunada às necessidades do “sujeito que vive”, a particularidade de seu processo consiste em, ao contrário de se impor epistemologicamente ao sujeito por e como uma estrutura ético-pedagógica fixa (com fins pré-definidos), apresentar-se como uma forma de exercitação que privilegia o cuidado do próprio estado em relação à verdade, razão pela qual se acondiciona como prática de aprender a viver (e não ensinar). Esta questão fica mais clara quando se toma os cadernos de anotações, e se os vê como parte de uma prática de si sobre si do filósofo. Iluminado por tais escritos e o movimento ali em questão, bem como sob à luz da noção de “trabalho sobre si mesmo”, o filosofar se transforma em uma prática ascética e de transformação cujo processo formativo se particulariza por duas frentes que necessariamente se consubstanciam: como “exercício” da prática de si intermedia pelo discurso, via escritura; e como “maneira de viver”, cuja prática de si implica em remeter o próprio viver em estado de cuidado. Sob a perspectiva formativa, ambas as faces da atividade filosófica se engendram concatenadas ao mesmo propósito, qual seja, uma maneira de viver que se pondo ao exercício propõe-se a modificação de modos de viver.

Do percurso feito até o momento, ao esboçar e analisar os elementos pelos quais a escritura se transforma nesse dispositivo ético de modificação do sujeito, já ficou claro pelos mesmos que, mesmo que se constituam em prol do movimento do sujeito sobre si (como prática de conversão, enfrentamento, luta, crítica e terapêutica), a ascese e à transformação está diretamente vinculada ao trabalho sobre o “modo de viver”. Como salienta Wittgenstein, para eliminar o problema de tal natureza “deves modificar à tua maneira de viver”. É nesse sentido que dissemos que não basta apenas o debruçar-se sobre o discurso, a prática da verdade demandada pelo “sentido do viver” problemático – por envolver uma resignação do

querer – necessita da modificação moral do próprio modo de vida, ou seja, é um trabalho sobre a própria moralidade, modo em que põe jogo a questão ética da “prática da verdade”: da própria relação de si para consigo (do modo de viver e de como isso implica o próprio sentido) e da relação de si para com outrem. Este é o ponto que nos conecta ao segundo viés da atividade filosófica como prática ascética e de transformação ganha sentido. Vista como “maneira de viver”, a prática filosófica se instaura como “estado de cuidado” cujo fim é impor ao viver “modo de viver a prática da verdade” que implica certa moralidade, e cujo movimento formativo deve se manifestar pelo próprio modo de viver. Por isso que tal prática pode ser vista em Wittgenstein como que se assemelhando a um ritual, a exemplo do que ocorre e implica ao viver o estado de confissão⁶² destacado pelo filósofo – conforme nossa leitura, os cadernos de anotações se significam muito quando olhados sob este viés.

Para o filósofo austríaco, ambos os modos de filosofar, como “exercício” ou “maneira de viver”, condizem com o fato de particularizarem-se em uma forma de vida, em cujo estado o objetivo principal é o de tomar o próprio viver como objeto de seu trabalho cuidadoso, ou seja, enraizar-se no próprio presente como “ação crítica, vigilante e terapêutica de si”. E deste enraizamento, de modo específico, instaurar-se por uma prática que se paute pela direção ao “*novo*”, para o qual estado confessar representa o cultivo do *que se é* em relação à verdade de caráter formativo e não religioso. Ou seja, a confissão em Wittgenstein deve ser vista como um processo formativo que se mostra um trabalho de ascese e transformação em relação ao próprio estado de vida problemático, cujo fim é perpassar etapas que condizem com a redenção deste estado de “pecado” à vida nova. Logo, é um trabalho que consiste em uma prática de si sobre si na transformação ao modo de viver *a* e *em* comunhão à própria verdade. Sob este matiz o confessar-filosofar torna-se em uma atividade formativa porque *a)* nesta forma *o que está em jogo* se sustém por uma “*relação entre verdade e subjetividade*”⁶³, e

⁶² No que se refere ao contexto histórico da confissão de Wittgenstein, o que se tem de certo sobre o assunto gira em torno dos fatos mencionados e descritos pelo biógrafo Ray Monk, *em Wittgenstein: o dever do gênio* (1995), no capítulo intitulado “Confissões” (pp.325-344), cujas referências são o ano de 1936: “(...) Wittgenstein escreveu, entre outros, para Maurice Drury, G. E. Moore, Paul Engelmann, Fanai Pascal e, é claro, Francis Skinner” (p.330). A partir de tais referências, tem-se ciência de que além de ter escrito a familiares e amigos, Wittgenstein procurou alguns dos seus mais próximos a fim de professá-la pessoalmente, dentre os quais pode-se citar, Rowland Hutu, Francis, G. E. Moore, Maurice Drury, Fanai Pascal. Para mais detalhes sobre o assunto conferir Ray Monk (1995, p.330s); e as memórias de Rush Rhees (1989, p.271s). No entanto, é sabido que já em 1931 Wittgenstein fez referência à tal confissão, o que leva a crer que os seus “pecados” o acompanhavam de longa data – fato que corrobora a função *etopoiética* dos seus escritos, os de “natureza pessoal”. Para mais detalhes sobre o assunto conferir Ray Monk (1995, p.330s); e as memórias de Rush Rhees (1989, p.271s).

⁶³ É o que se evidencia nesta observação de Wittgenstein, publica em *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia* (UEFP, vol. I, §897): “Os critérios para a confissão “verídica” de que tinha pensado nisto e naquilo não são como os da descrição de um acontecimento passado. E a importância da confissão verídica não está em

particularmente porque *b*) a “verdade” do jogo que se joga condiz principalmente com *o presente do próprio viver*; logo, além de tal prática se mostrar uma experiência cuja essência resida no “como o sujeito se constitui neste jogo”, ela condiz com a própria constituição (bastando-se ao *que se é*), onde o conteúdo é o próprio processo de presentificação e cuidado (em relação a si e em relação ao outro).

Para compreender o segundo viés ascético do filosofar, a observação de Wittgenstein de *Remarques mêlées* é, ali ele: “Uma confissão tem de ser uma parte da *nova vida*” (RM, p.73). Ao vincular a confissão à “nova” vida, tal conexão traz consigo o pressuposto da existência de uma *necessária* prática da verdade relacionada ao próprio movimento da vida quando de seu processo de transformação – prática esta que compreendemos fazer de sua proposta filosófica, esta que diz respeito à experiência ética quando do trabalho da própria verdade tal como ocorre nos momentos em que se impõe o estado de viver quando da escritura dos cadernos: “*modo-de-viver-em-confissão*”. Tomando tal menção por referência, e transformando-a em uma variável de análise, poderíamos dizer que a “*maneira-de-viver-em-confissão*” consistiria nesse modo particular pelo qual o próprio viver manifesta sua ascese e seu trabalho de modificação, cuja particularidade abarcaria a dimensão da vida que segundo o filósofo austríaco envolve *sentimento e querer* (quando da relação do viver a vida consigo mesmo e com outrem). Como esse âmbito de relação – que o próprio viver mantém para consigo e para com outrem – a verdade está implica nos próprios atos, quando necessária a correção moral (ou seja, quando do “sentimento de culpa” e de “derrota da verdade”), o trabalho de luta, crítica e terapia sobre si se particulariza pelo próprio “viver em transformação” que se apresenta a si e a outrem por gestos que implicam, reconhecimento de culpa (dos limites), perdão, reconciliação e (práticas de) amor, para citar alguns – todos, por assim dizer, partes de uma confissão.

Assim, ao tomar como variável de análise que a confissão consiste nessa particular “*maneira-de-viver-que-cuida*” da própria verdade – estado caracterizado pelo fato de o próprio viver se impor, e aí proceder a práticas de ascese e de transformação de si como (re)condução à verdade – o que queremos não é mostrar a religiosidade wittgensteiniana, mas que o termo confissão nos ajuda a compreender o próprio modo de filosofar⁶⁴ de Wittgenstein

que relate algum acontecimento corretamente e com certeza. *Está sim nas indicações especiais da verdade subjetiva e nas consequências especiais da confissão verídica*”.

⁶⁴ É importante frisar que, primeiramente esta não é uma leitura de Wittgenstein; em segundo lugar, vê-la sob o modo confessional não implica dizer que a filosofia de Wittgenstein deve ser compreendida como tal – mas, outrossim, que o aspecto formativo de sua atividade condiz com alguns elementos constituintes da prática confessional (a este respeito conferir o último capítulo). O que estamos fazendo é olhar desta forma para ela para compreendermos o sentido formativo como uma maneira de viver. Já que, como veremos no último capítulo, o

como “exercício espiritual”; o qual, vinculado à escritura, transforma-se em uma modalidade da vida que acaba por instaurar o viver em um *estado de trabalho e de cuidado*, do qual nos servimos: de um lado, para estabelecer conexões de sentido entre o ponderável e o imponderável que nos demarca; e de outro, como práticas de condução à vida nova. Este é o ponto, cuja problemática e delineamento, será o objeto sob o qual nos deteremos no último capítulo. Sob este matiz de “maneira de viver”, a atividade filosófica pode ser vista como espaço de deslocamento, de “orientação” e de “reordenamento” do sentido de viver, tanto ao “modo de ver” quanto do “modo de viver”, que se presentifica como uma exercitação em cuja prática da verdade somos levados a (re)estabelecer conexões perdidas, ou a cuidar do que ainda é são. Sob tal viés, o filosofar caracterizar-se-ia por esta maneira de viver que, ao pôr-se em cuidado, faz servir-se tanto como reestabelecimento, quanto por fazer acondicionar em boa orientação assim como direcionar o viver ao trabalho constitutivo da verdade subjetiva (UEFP, I, §897) – que é própria.

Por esta “maneira-de-viver-que-cuida” fica fácil compreender a estreita conexão entre a prática da escritura e o filosofar e sua manifestação como “exercício espiritual tal como acima caracterizado, pois se imbrica de tal modo à vida que se faz rito condizente a um trabalho sobre si. É mais ou menos nessa direção que, como salienta Peters em “*Confession as a redeemed ‘philosophical’ genre*” (2012, pp.33-37), a confissão escriturada pode ser vista em Wittgenstein como esta atividade filosófica que se estabelece como “práticas de redenção de si” em relação à verdade de *o que se é* (perante a si e perante aos outros na vida comunitária)⁶⁵, principalmente porque tal prática já não visa mais a racionalidade e os atos reflexivos sem valor, o viver demanda “*modos de existência*” os quais se mostram por gestos de verdade. A escritura sob este matiz pode ser vista, inclusive, como uma “maneira de viver” – pois, como vimos, escrever tonou-se para Wittgenstein como que um gesto encarnado fazendo parte da vida do filósofo desde a época em que ele frequentava o curso técnico em 1906 (McGuinness, 1991, p.84). Isto porque, mesmo que Brian McGuinness sublinha que, em sua gênese, o ato de escriturar surja por uma espécie de vaidade⁶⁶, ele se transforma um

trabalho que se faz sobre si quando sob este estado, condiz sim com o trabalho sobre si de tal modo que se trabalhe neste movimento elementos a nós constituintes os quais dizem respeito ao fundo ao cultivo, recuperação, ou transformação de nossa própria verdade.

⁶⁵ Este ponto nos remete ao outro aspecto fundamental da atividade filosófica de Wittgenstein, qual seja, filosofar é também um movimento para as nossas raízes, a partir da qual nos constituímos com outrem (no “viver a vida dos homens”), perspectivado aí pelo trabalho do que *se é*: tanto no trabalho de si ‘*sobre si*’ (o que equivale a trabalhar sobre nossa singularidade), quanto também no trabalho de si ‘*sobre o modo como se é na relação com outrem*’ (o que equivale a nossa condição de situado no “jogo do viver”, no qual somos unidade consubstanciada).

⁶⁶ Vaidade, esta, fruto de um desejo de imitar a seu admirado Gottfried Keller ou a Samuel Pepys - dois mestres no gênero -, como consta na própria confissão de Wittgenstein, citada por McGuinness: “Quando, em

elemento tão essencial na vida do filósofo, por isso necessário, que é vinculado por Wittgenstein a uma paixão: “Estou um tanto apaixonado pela minha *maneira de movimentar os pensamentos enquanto filósofo* [grifo nosso]. (E talvez devesse deixar de lado a expressão “um tanto”.)” (D, p.79; em 13.10.31). Paixão que demonstra estar de tal forma a ele imbricada como *modo* de viver (situar-se no mundo, pensa-lo, observá-lo, estabelecer com ele uma relação de presença e de cuidado, etc.), que faz com que Wittgenstein pergunte-se em seu jogo consigo mesmo: “Talvez, da mesma maneira que alguns gostam de se ouvir falar, eu gostei de me ouvir escrever?” (*idem*). É neste contexto que o modo filosófico confessional ressaltado por Peters (2012) torna significativa nossa associação do termo confissão com o filosofar que se institui como “maneira de viver”. Filosofar, neste estado, no qual a escritura se faz vital, perspectiva-se como o próprio movimento de redenção de si em relação ao próprio estado de verdade.

Segundo Peters, a prática escritural de Wittgenstein é equivalente ao modo pelo qual no ocidente se convencionou chamar de práticas de si, “com as quais Michel Foucault, seguindo Nietzsche e Heidegger, chama *técnicas de si*” (2012, p.31). Peters vai além, ele deixa subentender que esse modo confessional que segundo ele caracteriza a escritura wittgensteiniana (como modo de uma autobiografia filosófica) está relacionada à questão da prática de si enfatizada por Foucault em sua entrevista de 1984, intitulada “*A Ética da prática de si como Prática de Liberdade*”, conforme a qual, segundo Peters, o que está em jogo é a “relação entre verdade e subjetividade”, precisamente falando, o modo “como o sujeito se constitui neste jogo” (*idem*). Sem adentrar na questão propriamente foucaultiana, ou mesmo proceder a uma comparação da mesma para com a prática de Wittgenstein – o que Peters também não o fez –, o que queremos destacar com esta referência, atendo-se ao que vimos no ponto anterior, é o fato de que a escritura contida nos *cadernos de anotações* vai ao encontro da questão levantada por Peters, ou seja, tais escritos se caracterizariam por uma prática de si a cujo fim ético (da modificação de *o que se é*) o processo de escritura ali contido se inseriria no contexto de uma “maneira de viver” que trabalha o estado moral – ou seja, há ali uma prática da verdade – foucaultiana ou não como ressaltada por Peters – que se mostra coadunada ao processo ascético e de transformação (terapia, crítica, luta) do “sujeito que vive” sobre o *modo* de viver à vida nova.

Berlim, comecei a anotar sobre pedaços de papel minhas reflexões sobre mim-mesmo, fi-lo impulsionado por uma necessidade. Este *foi um passo importante* para mim. Mais tarde continuei a fazê-lo tanto *impulsionado em imitar* (tinha lido os diários íntimos de Keller) como pela *necessidade de conservar alguma coisa de mim* [grifo nosso]. A vaidade tem então um papel importante. Mas isto me *permitiu também substituir a presença de uma pessoa a quem eu pudesse confiar* [grifo nosso]. Em seguida, juntou-se a imitação dos escritos de Pepys (1991, p.84)”.

Como veremos no último capítulo, a *experiência ética de si como prática da própria verdade* a que nos remete o “trabalho sobre si mesmo” nada mais consiste que nesse movimento do viver sobre o próprio sentido (“maneira-de-viver-confissão”), para o qual além de exercício discursivo precisa travestir-se de pele humana, cuja prática (ascética e transformativa) de si se mostra pelo próprio viver como “gesto de verdade em transformação”, modo em que o próprio viver se conduz *em verdade* a viver a própria verdade, bem como se conduz *em verdade* à prática da verdade com outrem.

A partir destes últimos elementos e chegando à conclusão do percurso, o que se pode concluir prontamente sobre a questão do *modo de filosofar* que teve como proposta capitular o eixo “*experiência de cultivar-se pelo exercício*” – como resposta à problemática instaurada: “o que se trabalha sobre si quando se filosofa” – é que a atividade filosófica caracterizada como exercício espiritual, tal como delineada ao modo de exercício pela “escritura” ou “maneira de viver”, é um trabalho filosófico que já se impõe como *experiência formativa* porque (em tais estados) o que se faz é tomar-se o próprio viver por objeto da própria ação, o que implica instaurar-se no próprio presente e praticar-se em relação a um modo de viver não-problemático. É também estabelecer consigo e com outrem (no que se partilha) uma forma (atenciosa, amorosa e que cuida) de se constituir como uma “presença sã” no modo de viver (consigo e com outrem). Por esta razão, com o primeiro passo do capítulo procuramos mostrar o quão importante foi o processo de escritura para “trabalho de si sobre si mesmo” de Wittgenstein, de forma que os elementos formativos de sua escritura caracterizam-na como exercícios espirituais, o que vem comprovar que sua proposta não visa outra prática de verdade que não a que se estabeleça como cultivo do próprio viver; e, em um segundo momento, que tal experiência de exercitar-se, acaba por se transformar em “maneira de viver”, a qual, em tais modos, seja como confissão, seja como escritura, seja como filosofar, o viver se particulariza por uma forma de se trabalhar na busca da redenção de o que se é à vida nova, pelo cultivo e a pela modificação de si em relação à própria verdade.

No entanto, mesmo que o modo pelo qual se filosofa, o exercício em si, já consista em uma experiência formativa, a *questão formativa* como um todo da atividade filosófica à luz da noção wittgensteiniana ainda não foi respondida. Falta ainda compreender a particularidade do movimento que diz respeito ao “sujeito” em si, sobre os aspectos que demarcariam o aspecto formativo de sua ascese e transformação, já que, como já mencionado, o que está em questão em Wittgenstein é da ordem do *viver*. Neste contexto, pergunta-se: se o sujeito é o que vive, o que este sujeito se trabalha instaurado sob “exercício” ou “maneira de viver” que

cuida? Dizendo em outras palavras, quais as experiências sobre si, sobre o seu viver, estão relacionadas a este aspecto do trabalho filosófico à luz do “trabalho sobre si mesmo”?

De modo sucinto, pode-se dizer que em Wittgenstein a resposta a estas questões, e à própria particularidade do sujeito perpassa pelas condições sob as quais o “sentido do viver” se circunscreve, o qual, por sua vez, conduz-nos a dois movimentos básicos a que o sujeito se vê condicionado em seu processo de instauração e constituição: de um lado pela *experiência formativa* que diz respeito ao *sentido interno* (subjetivo) do viver, a qual condiz com o movimento de o que é próprio (as próprias vivências); e, de outro lado, mas consubstanciado ao primeiro, pela *experiência formativa* que diz respeito *sentido externo* (objetivo) do viver, a qual condiz com o movimento que se constitui quando do modo comum de “viver a vida dos homens”. Logo, para compreender a *questão formativa* da atividade filosófica pressuposta na noção wittgensteiniana é preciso que percorramos os outros dois eixos, os quais, como “*experiência de si na linguagem*” e “*experiência ética de si como prática da própria verdade*”, dizem respeito ao processo de ascese e transformação do “sujeito que vive” sobre si, os quais consistem justamente nessa ação do sujeito que vive (sobre si) em seu processo de constituição e modificação, cujas problemáticas e principais elementos serão delineados e analisados nos respectivos capítulos que seguem.

2 DA EXPERIÊNCIA DE SI NA LINGUAGEM

“Os seres humanos estão emaranhados sem saber na rede da linguagem” (*Gramática filosófica*, p.370).
 “Orientar-se diretamente para o concreto. Eis o que caracteriza a minha filosofia” (*Remarques mêlées*, p.57)
 “Não se interesse somente por aquilo que você possa apropriar-se” (*Remarques mêlées*, p.131)

2.1 Introdução à Problemática

No capítulo anterior vimos que a atividade filosófica à luz de Wittgenstein constitui-se em uma proposta formativa porque pela própria estrutura, como “exercício” e “maneira de viver”, condiciona-se ao fim a que se propõe: proporcionar a experiência do exercitar-se, o que implica voltar-se para si e o próprio presente e transformar-se. Sob esta ótica, o filosofar se caracteriza como uma atividade de cuidado. Contudo, como esboçado no final do capítulo, como a experiência formativa a que nos remete o “trabalho sobre si mesmo” não se resume a meros exercícios do pensamento, é preciso trazer para o centro da questão os elementos do processo que caracterizam os movimentos do “sujeito” sobre as próprias necessidades como experiência formativa. E como à luz de Wittgenstein a particularidade de seu movimento se atrela e é condicionado ao contexto do “modo de viver”, isso implica dizer que pensar o movimento formativo de “si sobre si” é então concebê-lo a partir das “duas condições” que o circunscreve e o situa em seu processo de instauração e de cuidado de “o que se é” na condição de “sujeito-que-vive”: de um lado pela *relação de si para com o movimento do sentido objetivo* (a prática comum da linguagem que nos situa no mundo pela vida compartilhada com outrem), e de outro, pela *relação de si para com o movimento do próprio sentido interno* (sentido subjetivo).

No primeiro, de modo particular, o foco é a condição objetiva do sentido o qual imprime de certa forma a marca da “continuidade” no “sujeito-que-vive” como uma das condições ao viver, cujo movimento formativo condiz com a *experiência de si na linguagem* que consiste em um debruçar-se sobre a própria situação em que o viver se encontra demarcado, para o qual processo tanto o filosofar quanto o sujeito se veem limitados por sua condição de “verdade situada” no movimento da linguagem. Ou seja, é demandada a *experiência* que permita ao “olhar” o primeiro passo na direção de seu esclarecimento, o qual consiste em ver que tanto a condição de sentido da prática quanto a do sujeito está atrelada à situação de usuário da linguagem de modo inescapável, e isso implica para o “sujeito”

reconhecer o fato de que a vida só tem sentido se vinculada também a outrem. Logo, se a “vida dos homens” é a condição *sine qua non* do viver, “trabalhar sobre si mesmo” é pensar o próprio estilo neste contexto situacional que demarca o “concreto” do viver a vida humana, pois mesmo que tal circunscrição se imponha como uma condição que impõe limites ao sentido do viver, ao contrário de ser determinadora e tão-somente constrictiva ela também exige as marcas do que “é próprio” no movimento da linguagem.

Nessa direção, se o filosofar deve ser entendido como prática de ascese e transformação de si, e se tal movimento em Wittgenstein se caracteriza por uma necessidade a qual se impõe como problemática ao “modo de viver”, tomando este contexto situacional que ao “sujeito” a linguagem se impõe, e ao próprio filosofar, pergunta-se: qual é a questão problemática na linguagem que demanda o “trabalho sobre si mesmo”? E consubstanciada a esta uma segunda questão: por que este movimento se faz tão fundamental à questão *formativa* em tela, onde se propõe como hipótese a atividade filosófica como “arte de *aprender* a viver a própria verdade”? Partindo da última questão, o primeiro ponto a ser ressaltado, pode-se dizer, diz respeito à questão já enfatizada no primeiro capítulo, ao demarcar o “viver” como o “real” da prática filosófica, o *sentido* do movimento formativo precisa enraizar-se no contexto da vida. Como Wittgenstein aponta, querendo ou não estamos “emaranhados na linguagem” (GF, p.370), e isso implica na compreensão de que, como salienta a última epígrafe acima, o “trabalho sobre si mesmo” está limitado à situação de viver e praticar *o que se é em, por, e ao redor da* linguagem. Eis o vínculo para a primeira questão, há um problema no *modo de viver* o presente *da linguagem*, de *viver na linguagem* o presente *da vida que se vive* e a própria verdade de *o que se é* neste presente.

Assim, se por um lado o sujeito e a prática se veem condicionados pelo *presente do próprio viver* ao estado o “modo de viver” se encontra; por outro lado, o processo formativo como um todo (constituição e cuidado de si) sobre o “presente do sujeito-que-vive” se vê condicionado pela via objetiva do sentido a outrem e ao contexto, já que é aí que se dá o “sentido do viver a vida dos homens” e de qualquer prática humana, o que implica primeiramente deparar-se com os elementos da própria circunscrição para então, a partir deste ponto, proceder ao trabalho da própria situação em que se encontra, o que nos remete à objeto da última questão acima. E quanto a ela, de modo sucinto, Wittgenstein a responde em *Remarques mêlées* (p.71) da seguinte forma, trabalhar sobre si é um movimento sobre “a *própria* concepção”, sobre a “a maneira de ver as coisas”. Porém, à luz de sua noção e concepção filosófica, tal passo exige que se leve em consideração que o trabalho da singularidade não começa do zero, ele deve ter seu início na “continuidade” de viver o “modo

de vida dos homens” que se instaura no movimento da linguagem, solo no qual segundo o filósofo está tanto o problema quanto é por ele que se dá a via para a solução. Com isso Wittgenstein quer mostrar que a atividade filosófica, e nela o trabalho sobre si, não está imune a este contexto que demarca o viver humano, ao contrário o que ele faz é situá-la neste contexto, onde o primeiro movimento do trabalho ascético e terapêutico se mostra neste processo de conversão que consiste em um voltar-se do “sujeito-que-vive” para o real desta circunscrição, olhando-a *como é* e como *se é* nela, momento em que deve proceder à reorientação do “modo de ver” em relação à própria *situação* do “modo de viver” que vive o que é próprio ao tempo que vive “a vida com outrem”.

Nesse sentido é que o *exercício de si na linguagem* transforma-se em um dos pilares à experiência formativa a que nos remete o filosofar à luz da “filosofia como trabalho sobre si mesmo”. Tal experiência consiste no primeiro movimento necessário à transformação do próprio estado, já que, querendo ou não – como salienta Wittgenstein –, tal contexto acaba por acondicionar a verdade do sujeito-que-vive em seu processo de constituição e cuidado de si mesmo, bem como acondiciona o próprio sentido do filosofar. Por isso que tal movimento deve ser compreendido como uma experiência de linguagem, tal como o sentido dado a ela por Giorgio Agamben (2005) com a expressão “*experimentum linguae*” (p.11), em cujo contexto a vida pulula em detrimento de perspectivas que olham para tal experiência sustentando-se pelo viés abstrato da lógica da linguagem. Em *Infância e história*, Agamben deixa claro que o que se visa com tal expressão é demarcar este local preciso onde se dá, ou deve se dar, a necessária experiência de si sobre si mesmo, a qual mesmo se dando nos limites da linguagem, ela se sustém como linguagem e se atém ao redor de uma experiência que diz respeito à própria língua (p.11). O que é importante enfatizar neste ponto é que, conforme explicita o autor, “os limites da linguagem [em questão] não são buscados fora da linguagem”. Assim, a *experiência de si na linguagem* que se pressupõe quando do movimento do sujeito-que-vive em seu “trabalho sobre si-mesmo”, deve ser vista como esta experiência formativa que, mesmo que esteja “impossibilitada de falar *a partir de uma língua*” (Agamben, 2005, p.14), diz respeito a um movimento de si sobre si de natureza ética onde o que esteja em questão é a própria experiência da condição de viver, de falar, de se expressar, e de se cultivar na linguagem.

Assim, como a linguagem nada mais equivale que a esse modo de viver a vida humana, fazer a experiência de si na linguagem passa a ser então, nada mais nada menos, do que fazer a necessária experiência do próprio movimento dessa situação, e condição inescapável, de viver (consigo e com outrem) o “modo de viver dos homens”, onde se faz

necessário constituir um modo próprio de fazê-lo quando da partilha do viver humano – pois, como explicitado pela primeira epígrafe wittgensteiniana acima, nesse contexto não vale o querer pessoal. Neste contexto: Como pensar o que é próprio, a sua experiência singular? E como pensar nesta circunscrição, o sentido formativo da atividade filosófica?

No que diz respeito ao sentido formativo da atividade filosófica, pode-se dizer que a primeira evidência de tal natureza reside no fato de que – como exercício – ela está vinculada como exercício ao movimento do sujeito que vive. Como vimos anteriormente, o filosofar surge de uma necessidade pessoal e, portanto, se mostra no mundo como uma *atividade de cultivo*, razão pela qual não deve compreendê-la como um *movimento qualquer* no tempo histórico⁶⁷– no sentido de ser um “jogo” do cotidiano⁶⁸– voltado de forma explícita para a mudança do cotidiano (tal como ocorre com a ciência, por exemplo). Assim, ela está propriamente relacionada à problemática com a qual o ‘sujeito-que-vive’ se depara quando do processo da constituição de seu sentido interno, perspectivando-se por um movimento de si sobre si mesmo coadunado a um movimento externo (de si para com a prática com outrem).

Dessa forma, como “exercício” e “maneira de viver com outro olhar”, o “trabalho sobre si mesmo” constitui-se nesta *experiência da linguagem* pela qual empreendemos o nosso “(re)situar no mundo”, como este movimento de cuidado para com os movimentos do próprio viver e de sua necessidade de cultivo e “modificação”⁶⁹ e não com vistas à construção. A própria atividade filosófica ganha um “novo” *status* com Wittgenstein: “Não estou interessado na construção de um edifício, mas sim ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis” (RM, p.59). Em outro momento ele faz entender que seu foco é o seu próprio “edifício” (RM, p.83) (o “edifício-Wittgenstein”), visa-se, portanto, ao esclarecimento

⁶⁷ G. H. von Wright teceu o seguinte comentário acerca do “modo de fazer” filosofia de Wittgenstein: “A filosofia não é uma “constante histórica”, não mais como o são a ciência e a arte. (...) Sua concepção de filosofia não era uma tentativa de determinar de uma vez por todas isto que *é* a filosofia, mas *ela* exprimiria o que segundo ele, nas condições atuais de uma época, ela teria de ser” (Wright, p.1986). O fato de que cada vez mais o modo de vida se torna enfermo e produz enfermidades quando do uso da linguagem, é o que permite compreender este posicionamento de Wittgenstein.

⁶⁸ Por exemplo, pelos parágrafos §§119-133 das *Investigações filosóficas* Wittgenstein deixa claro o que ele entende por filosofar. As observações que ele desenvolve nestes põe em evidência o lugar da linguagem (IF §119) e a função principal da linguagem cotidiana (IF §120); elas designam a visão gramatical e descritiva da ‘gramática filosófica’ (IF §§122, 124), apontando para o fato de que a filosofia não é destinada a reformar o que quer que seja no uso efetivo da linguagem, mas de “deixar tudo em seu estado” (IF §124), tratando-se simplesmente de *pôr em relevo* aspectos da linguagem ou de distinções que sempre não se desprendem suficientemente, e enfim que se existe uma descoberta em filosofia, ela só pode ser esta: “tornar-me capaz de parar de filosofar quando eu quiser” (IF §133). Ou seja, a atividade se mostra no cotidiano como uma atividade da vida sobre si, mas não visa de *forma estrita* à transfiguração deste, mesmo que, como vimos no capítulo anterior, o filosofar dependa totalmente do viver no cotidiano.

⁶⁹ A filosofia mesmo não sendo uma atividade sobre o mundo, ela contribui com a transformação de nosso estado no mundo ao ser uma atividade que opera sobre o modo como nós vemos, nos posicionamos e agimos no mundo: “Quem ensina filosofia não seleciona o alimento para o seu aluno com o objetivo de lhe adular o gosto, mas para o modificar [grifo nosso]” (RM, p.72).

de si. A começar pelo trabalho sobre a “maneira de ver” (a si e ao mundo). Por isso, com Frederico Pereira (2011, pp. 35-63) pode-se dizer que a experiência de si na linguagem conota um movimento formativo de caráter estético de implicações éticas, pois, conforme o autor o “estético [na obra de Wittgenstein] refere-se não apenas à obra deixada, mas a uma forma de olhar e pensar o mundo” (p.36).

Como o que está em evidência é a transformação do sujeito, tal experiência na linguagem diz respeito a uma forma de se (re)situar no mundo, para o qual fim o sentido formativo da prática filosófica consiste em um filosofar que se instaura como atividade de atenção cuidadosa de si para com o próprio modo de como o “sujeito-que-vive” se presentifica no uso da linguagem em primeiro momento, e em um segundo no modo em que nesta situação a própria verdade se constitui pelo movimento de sujeito sobre si via trabalho do discurso interno já que o que se visa em tal movimento não é a transformação do exterior mas o que se passa no interior em relação a este último, cuja dimensão estética do processo está relacionada com o seguinte apontamento de Wittgenstein: “Parece-me também que há outra maneira de apreender o mundo *sub specie aeterni*, para além do trabalho do artista. É o caminho do pensamento que, por assim dizer, voa sobre o mundo e o deixa tal como é – observando-o de cima, em voo” (RM, p.56). Segundo Cometti (2002), “apreender o mundo *sub specie aeterni*” neste contexto não diz respeito à questão “transcendental” do *Tractatus*, conforme o filósofo francês tal aspecto corresponde ao “ponto de vista [do sujeito-que-vive] que se esforça para obter uma visão global, sinótica” (p.171). Experiência esta que pode ser traduzida, por sua vez, pelo que Elisabeth Coreau-Scavarda (2004) destacou ao analisar a dimensão ética da filosofia wittgensteiniana, para a qual o que filósofo austríaco está a fazer é nos convidar a voltarmos-nos com o filosofar para a vida mesma, para esse contexto que ele chama de “história natural dos homens” (p.119), e aí o que deve ser feito é: *Não pense, mas olhe!*” (IF §66).

O “olhar”, neste contexto, deve ser compreendido como equivalente ao sentido de “caminho do pensamento”, cujo movimento se direciona para *o que se é e como se vive* no “modo de viver dos homens” (Wright, 1986, p.221) – onde está o “familiar” – e acaba por se caracterizar como formativo justamente porque demanda uma atenção do sujeito-que-vive ao próprio presente: processo pelo qual se é convidado a olhar para o cotidiano da vida e observá-la com atenção, diagnosticá-la, bem como, além disso, a fazer a experiência de si que, ao mesmo tempo que situa o sujeito como uma “verdade singular”, mostra-o limitado pelo contexto da “verdade situada”. Dessa forma, instaurado por esse exercício filosófico que se matiza pelo cultivo do viver, a primeira consequência para o sujeito é que o mesmo já não

pode mais ser concebido como representação, ele vive. Consequentemente, o olhar também muda, já não é o olhar-*do*-cotidiano pautado pela mesmice, deve ser outro, mais cuidadoso pois mais atento e amoroso ao “real” de *o que se é* no contexto da “forma de vida”, ou seja, inescapavelmente, se é com. E como é o “modo de viver” que está em questão e não o conhecimento em si, passa a ser fundamental pensar a dimensão formativa da atividade pelos movimentos da própria vida, estes que a interpelam por mudanças e por uma busca constante da verdade de si quando da prática com outrem.

Como, segundo Wittgenstein, é no movimento da linguagem que reside boa parte dos problemas do viver, fazer tal experiência é para além de necessidade, uma condição de readequação do próprio estado. Principalmente porque a raiz de tal problemática se apresenta na relação do sujeito (de sua constituição, ou não) quando do uso (ou não) da linguagem, ou seja, quando ao se expropriar do processo de ressignificação, o sujeito-que-vive acaba por aprisionar o “pensar” (e o “próprio viver”) a determinadas imagens⁷⁰ (como entes: imagens-como-representação⁷¹) que não as condizentes com o próprio processo de si sobre si mesmo. Assim, ao deixar-se levar pelo “enfeitiçamento” das mesmas “por meio [do uso] da linguagem” (IF, §109) que se apropria (como próprias, mas sem ressignificação) no compartilhamento do viver com outrem, tal prática acaba por impactar em malefícios ao próprio “modo de viver” – tanto é assim que, em *Remarques sur les fondements des mathématiques* (1983), Wittgenstein se referirá a eles como “doenças do entendimento”, o que equivale ao fato de não se ter uma vida sã.

Enfeitiçado por tais imagens – já que aprisionado como a mosca no apanha-moscas (BT, §86) –, o indivíduo se constitui de um modo um tanto quanto equivocado em relação ao uso da linguagem, de um lado porque o faz de forma instrumental, e de outro por aceita-las como “verdades” inquestionáveis (como “entes substanciais”). Este que assim se põe: *a*) assujeita-se a um estado de viver cativo, regido por substâncias internas (‘eu’ interior, por exemplo) e externas (denominação ostensiva dos nomes); e, *b*) tornando-se um *mero observador* e refém “do modo como as coisas são”, fica sempre à margem do sentido real de

⁷⁰ Primeiramente cabe destacar que em Wittgenstein o termo “imagem” equivale conotativamente ao uso dos termos: frase, fisionomia, para citar dois. Em segundo lugar, deixar claro que quando do uso de tal termo o que queremos ter em vista são os conceitos com os quais fazemos uso cotidianamente para representar a nós-mesmos e a realidade, tendo-os como entes independentes como se fossem “substâncias vivas”. A título de exemplo a própria ideia de sujeito-cidadão como princípio e fim da prática educacional, cuja ação pressupõe outros entes, tal como a liberdade, para citar um. Esta seria uma imagem-como-representação, uma representação racional que se torna um substrato independente do contexto da vida que se vive – pois, por exemplo, não leva em consideração a inescapável dependência humana da forma de vida –, mas que se lhe impõe como lei.

⁷¹ É importante ressaltar que a enfermidade não está no simples fato da presença dessas imagens, mas na forma como nos prendemos a elas.

como a própria vida se organiza e se estrutura. A este respeito, Marjorie Perloff (2008, p.123) salienta que o olhar que vê desta forma assim o faz porque olha para as coisas de forma literal – fato que explica a supracitada metáfora da “mosca”. Nesse contexto de aprisionamento, o “modo de viver” que “olha” com tais ‘lentes’ acaba por privilegiar o movimento de si na linguagem determinado pelo uso de “imagens-como-representação” e seus critérios de verdade. Fato que faz com que a “verdade de si” seja alijada⁷² do próprio movimento, já que toma-se por critério (para agir e viver) a padronização de um “jogo” onde o que é próprio não faz parte.

É acerca deste contexto problemático que se pauta por um “olhar” e por um “modo de viver” desenraizado do próprio presente, da forma como aí se mantém uma relação de verdade, que se instaura a nossa hipótese segundo a qual a *experiência da linguagem* é um dos eixos basilares do “trabalho sobre si mesmo”. Nesse contexto, a “filosofia como trabalho sobre si mesmo” ganha, então, sua razão de ser, porque a *experiência de si na linguagem* que tal prática implica acaba por exigir do “sujeito-que-vive” um movimento duplo em tal processo: de um lado, pelo modo de ser quando do uso objetivo da linguagem, este que condiz com o sentido da prática humana que partilhamos com outrem (e demarca-se pela “verdade situada”); e de outro lado, pelo modo de ser que se dá pelo uso subjetivo da linguagem, onde está em questão o sentido interno (este que condiz com a vivência do próprio sujeito) e não pode ser partilhado objetivamente. No primeiro movimento, a base do processo consiste em um retorno à vida mesma onde se dá o sentido objetivo das práticas humanas comuns, de modo que aí instaurado, tal como salienta Elisabeth Coreau-Scavarda, o filosofar “exige uma atitude de *ver* e *observar* [grifo nosso] o ordinário, o familiar” (2004, p.112), para o qual objetivo a primeira etapa da experiência formativa consiste no processo de conversão, tanto do modo de fazer uso da linguagem quanto do “modo de ver”. Pois se a linguagem tal como compreende o filósofo “remete a *formas de vida*” (RFM, vi, §34), é preciso então enraizar novamente o filosofar e o sujeito no presente da vida, de modo que, agora perspectivado como “sujeito-que-vive”, este possa proceder à segunda etapa de seu processo ascético e

⁷² Esta problemática do sentido interno se acentua quando o que está em questão é a verdade da própria vida. Precisamente quando as “imagens-como-representação” acabam por induzir as ações humanas – pois desvinculadas do real da vida – a “modos de agir” totalmente desconectados de sua prática do, e no, “real” da vida humana, já que carregam em si com ares de “verdade absoluta” o “*páthos* transvalorado”: “(...) uma vez que um período de tempo determinado de uma determinada raça liga seu *páthos* a determinados modos de agir⁷² (imagens-como-representação) os homens são induzidos ao erro e acreditam que a grandeza, a importância reside necessariamente em cada modo de agir” (D, p.38; em 5.5.1930). Ou seja, Wittgenstein vincula o verdadeiro significado do *páthos* ao real da vida em que se vive, à prática e ao contexto nos quais a vida está a fazer a experiência do fato (no tempo presente). É o que está pressuposto no que ele diz: “Uma descoberta não é grande nem pequena; *tudo depende do que ela significa para nós* [grifo nosso]” (*idem*).

transformativo a que tal limitação fá-lo remeter, dentre os quais aspectos da experiência formativa, caracterizada pelo movimento subjetivo quando do uso da linguagem, está o processo de esclarecimento do “modo de ver” (“terapia”).

Estes são os dois movimentos centrais que queremos destacar deste segundo eixo do “trabalho sobre si-mesmo” de Wittgenstein, os quais, por sua vez, acabam por demarcar a problemática formativa (da relação entre subjetividade e verdade o contexto da *experiência da linguagem*, particularmente em como a subjetividade “*se constitui como verdade*”) da atividade filosófica na experiência que se faz da linguagem, ou seja, em *como se dá o exercício de si* nesse duplo movimento que tal situação impõem-se como condição ao “sujeito-que-vive” quando no viver “a vida dos homens” com outrem. Analisar como tal experiência contribui para com o (re)pensar o sentido formativo da atividade filosófica, é o que intentamos com o percurso que segue, o qual se dividirá em duas etapas.

Na primeira etapa, o objetivo consiste em mostrar como se dá o primeiro movimento formativo do trabalho sobre si na experiência da linguagem (enquanto terapêutica e luta consigo mesmo), o qual se caracteriza por esse processo acima denominado como *conversão* (que vive e que filosofa). Para tal, o primeiro passo consiste em mostrar como a linguagem se apresenta como condição de *sentido* tanto do filosofar quanto do “modo de viver”, o que nos remete a esboçar os principais elementos constitutivos da linguagem, tanto quanto como os mesmos se impõem como condição inescapável ao conseqüente movimento do “sujeito-que-vive” em sua prática da verdade. Nessa direção, o segundo passo consiste com o averiguar a hipótese de que este processo e trabalho sobre a linguagem pode ser visto como uma experiência formativa porque os elementos pelos quais o próprio filosofar percorre sobre a linguagem equivalem-se⁷³, nada mais nada menos, do que à própria constituição, estruturação e circunscrição do “modo de viver” a vida humana.

Em decorrência da primeira, a segunda etapa consiste em mostrar que o segundo ato formativo da *experiência de si na linguagem* está relacionado ao modo como, mesmo deparando-se com o contexto de circunscrição, o “sujeito-que-vive” se subjetiva quando do

⁷³ Equivalência, que além de acentuar que a vida em Wittgenstein passa a ser o “real” da filosofia, confirma também o fato de que a *vida partilhada* é uma condição *sine qua non* ao sentido da singularidade, pois em dada circunscrição da linguagem o sujeito encontra-se circunscrito na forma de vida em que se insere – não sendo-lhe, no entanto, a única e exclusiva fonte determinadora e constituidora *do que se é como verdade*. Tal movimento se faz necessário porque, se como explicitado nas *Remarques sur les fondements des mathématiques* (1983), há uma enfermidade que se estabelece e se demarca na [e pela] linguagem, e por outro lado se “a linguagem é justamente um fenômeno da vida humana” (RFM, vi, §47) e ela “remete a um [determinado] *modo de vida*” (RFM, vi, §34) a ser vivido. Para pensar a mudança de tal estado, e pensar a própria mudança do modo em que nos encontramos neste estado, implica então fazer a experiência dos próprios limites com a condição na qual se depara para viver e constituir o próprio sentido.

uso da linguagem [tal como, por exemplo, quando do “exercício espiritual” apontado por Lara (2005a)], oportunidade em que movimento formativo se mostre como terapia do “modo de ver”, da libertação de si das imagens sob as quais se mantinha cativo relacionadas ao modo como se vê (olha para si e se significa), mas, principalmente por constituir-se, como ressalta Pedreira (2011, p. 36), nesta tentativa que o sujeito faz de ver o mundo e o próprio sentido da vida além do que sentido objetivo da linguagem permite ver, fato que imprime a marca de sua singularidade nesta prática com outrem dos “jogos de linguagem”. Para ambas as etapas, utilizar-nos-emos como referência os últimos escritos de Wittgenstein publicados, bem como dos comentadores que se fazem importantes na elucidação dos objetivos propostos.

2.2 Da Experiência de Si como “Verdade Situada”: da Conversão ao Movimento da Vida (sobre Si) Mesma

Em seu artigo, “Wittgenstein: tudo o que não foi escrito”, Pedreira (2011, pp. 35-63) destaca um aspecto fundamental da prática filosófica de Wittgenstein, o qual por estar totalmente relacionado a nossa perspectiva conforme a qual o filosofar é uma “maneira de exercitar e viver uma “forma de vida”, queremos tomá-lo como ponto de partida ao desenvolvimento dos objetivos da primeira etapa deste eixo do “trabalho sobre si-mesmo” que consiste na *experiência de si na linguagem*. Segundo o autor português, “a composição fragmentada dos escritos de Wittgenstein” (2011, p.37) tal como elucidamos anteriormente, para além de estar apenas vinculada a um método de trabalho, ou a uma técnica que serviria apenas como instrumento ao filosofar, ela faz parte e aponta para um projeto ético maior, qual seja, o da escolha de uma vida – para o qual fim os próprios escritos considerados marginais contribuem para dar um sentido outro à própria prática wittgensteiniana. Isso porque, para este autor, o que está por trás de tal “fragmentação” é uma prática que consiste em “atualizações da consciência do homem e do seu trabalho de ajustamento introspectivo durante o fluxo da linguagem” (idem), ou seja, um modo de filosofar que acaba por se consubstanciar como prática de si sobre si mesmo, para o qual fim a linguagem passa a ser essencial, e se impõe como condição, pois se mostra nesse contexto como que um ‘dispositivo’ de *investigação e delimitação* de sentidos do viver humano, o qual é tomado por Wittgenstein como meio, ou para empreender a (sua) situação, ou para dar sentido ao que é próprio, do viver a vida humana no mundo. Modo pelo qual, pode-se dizer, a linguagem é tomada pelo filósofo como base de sua prática no decorrer toda a sua vida.

É sob esta ótica que compreendemos a seguinte afirmação do autor português: “a localização da linguagem nas *Investigações* remete para um ponto em comum ao movimento ético de Wittgenstein: uma permanente e obsessiva atualização [...] do momento *presente*” (p.39). Por isso, como Pedreira deixa a entender em seu artigo, o movimento do filosofar acerca da linguagem não visa ao fora de si. Como ele ressalta, “não se propõe [com tal ato] a criação de um sistema ou subsistema teórico que possa vir a regulamentar o funcionamento da linguagem” (p.38), nem à linguagem em si; ele diz respeito ao trabalho de si na relação para com o fora, sustentando-se principalmente como trabalho de esclarecimento do “sujeito-que-vive”. Estes elementos ressaltados por Pedreira nos servem de apoio porque ajudam a esclarecer a razão pela qual a *experiência de si na linguagem* tona-se um dos pilares da atividade filosófica e, portanto, consiste em um dos movimentos básicos pressuposto na noção “trabalho sobre si-mesmo” de Wittgenstein. Pois, conforme o autor, ao deparar-se com tais “noções de prática e de constante verificação sobre a linguagem” (p.38) se é remetido ao trabalho de si sobre si mesmo, cuja exercitação se mostra, por sua vez, como uma experiência formativa vinculada a um movimento estético de implicações éticas do “sujeito-que-vive”, porque contribui com o “entender qual é a sua posição no mundo e de que forma ele se move perante os outros, acedendo ou não a diferentes formas de vida” (idem). Razão pela qual a primeira etapa do movimento formativo em questão (que consiste em repensar-se no movimento da linguagem) se constitui em um passo importante à compreensão de como o filosofar à luz de Wittgenstein impõem um “giro formativo” ao sentido da atividade filosófica.

Nessa direção, se o que se busca é repensar o sentido formativo da atividade filosófica à luz de Wittgenstein, e se a tal propósito toma-se por suposto que a dimensão ética do trabalho sobre si equivale a uma *maneira de aprender a viver* o que é próprio, a seguinte questão se impõe: em que sentido o “trabalho sobre si-mesmo” condiz com um processo formativo de “*aprender a viver*”, quando o que está em questão é o movimento de si na experiência da linguagem? No intuito de esclarecer este processo, dois serão os passos que daremos.

O primeiro passo nesta direção, está diretamente vinculado ao que expusemos no capítulo anterior, de que o filosofar como um todo está diretamente vinculado à maneira de viver, logo, tendo em vista tal consubstanciação, pode-se dizer que o primeiro elemento relacionado à questão formativa da atividade *como experiência de si na linguagem* nada mais consiste do que por um processo de conversão: da atividade que se volta para a vida ordinária e se faz atividade do viver, a qual, ao se enraizar como caracterizada no primeiro capítulo, faz

com que o próprio olhar se converta com ela ao próprio presente de forma atenciosa – por isso o “*não pense, mas olhe!*” (IF, §66). Ou seja, o sujeito se vê implicado na condição de viver o presente da vida que partilha com outrem, modo pelo qual, como vimos acima com Pedreira, o filosofar equivale ao movimento de si sobre si intermediado pela conscientização, atualização, e atenção para com o seu *presente*. Dessa forma, pode-se dizer que o que se está a buscar com a questão da “conversão” neste primeiro passo é, ao fundo, elucidar a suposição de que a vida humana é o “real” da filosofia, aspecto que impacta diretamente sobre o sentido da atividade filosófica. Para tal nos serviremos principalmente da leitura de Cavell (1997) que ao enfatizar este movimento da filosofia de Wittgenstein à cotidianidade dá-lhe uma conotação muito assemelhada ao que se compreende a etimologicamente por *conversão*⁷⁴.

O segundo passo, por sua vez, consiste em tomar o filosofar como uma atividade da vida sobre si mesma, de modo que contribua com o “mudar a *vida* (ou a *orientação* da própria vida)” (RM, p. 118). Assim, coadunada ao movimento da linguagem como uma prática de uma vida que se trabalha, o filosofar acaba por conduzir o “sujeito-que-vive” à experiência da própria limitação, ao se deparar com a condição de que o seu “modo de viver” singular (querendo ou não) tem seu início na “continuidade” da “vida dos homens”, ou seja, depara-se com as condições que se lhe impõe como o limite à própria verdade a que a linguagem faz remeter, qual seja, este solo sobre o qual partilha-se com outrem a situação de “viver a vida humana” (“verdade situada”). É nesse sentido que alguns elementos conceituais levantados por Wittgenstein passam a ser fundamentais, os quais para além de somente indicar a estrutura da linguagem e como ela acaba por se impor como solo demarcador e circunscritivo ao “modo de viver” e à prática filosófica, eles apontam para este ponto fundamental de que não se vive

⁷⁴ Pierre Hadot, em sua obra *Exercices spirituels et philosophie antique* (2002), aponta dois sentidos que se equivalem etimologicamente à conversão: de um lado *epistrophè*, que significa “mudança de orientação”, e como tal remonta à ideia de retorno (retorno à origem, retorno a si); por outro lado, ele equivale ao sentido de *metanoia*, que por sua vez implica em “mudança de pensamento” e como tal nos remente à ideia de uma mutação e de um renascimento (p.223). Em seu texto, Hadot precisa que a conversão filosófica tem sua origem basicamente em Platão, estando aí relacionada à conversão política: “para mudar a cidade, é preciso transformar os homens, mas somente o filosófico é capaz disso porque ele próprio é um ‘convertido’” (*idem*: 225). Ou seja, no pressuposto semântico do termo está o processo de transformação, cujo sentido equivaleria ao processo de educação: “fazer com que o olhar se volte para a boa direção” (p.225). Por fim, Hadot a descreve nos seguintes termos: “A conversão corresponde a uma ruptura total com a maneira habitual de viver: mudança de costume, e frequentemente de regime alimentar, por vezes *renúncia* às questões políticas, mas sobretudo *transformação total da vida moral, prática assídua de numerosos exercícios espirituais* [grifo nosso]. A filosofia antiga jamais foi uma edificação de um sistema abstrato, mas um *chamado à conversão pela qual o homem encontrará sua natureza original (epistrophè)* [grifo nosso] em um violento desenraizamento da perversão onde vive o comum dos mortais e em um profundo abalo de todo o ser (é já a *metanoia*).” (Hadot, 2002, p.226). No que se refere a Wittgenstein, ao que se sabe, o termo conversão não é utilizado pelo filósofo para se referir à filosofia, e também não o fazem os “especialistas wittgensteinianos”. Contudo, de par de seu significado etimológico, seus traços são bem visíveis no estilo wittgensteiniano.

como bolha, mas a partir de uma “forma de vida”; para o qual fim a experiência de si na linguagem ajuda não somente a compreender à própria condição de limitação, mas, por outro lado, o “trabalho sobre si-mesmo” neste contexto condiz com este processo do esclarecimento pessoal necessário à prática de o que se é, que se perspectiva a partir da compreensão de que o sentido se delimita pelo modo como se faz uso da linguagem, cujo sentido objetivo (uso comum) se demarca por esta referência comum a qual indivíduo, e o sentido subjetivo, como veremos na segunda etapa, demarcando-se pela própria experiência interna quando deste uso comum.

2.2.1 Da *conversão* ao “modo de viver”

Como estamos frisando desde o princípio, há o pressuposto ético condizente com a constituição do “edifício” de Wittgenstein que se impõe como a base sobre a qual a sua prática filosófica se institui, modo pelo qual o filósofo imprime no mundo o seu aspecto *sui generis*, o que faz com que ele se destoe do modo de como os modernos a praticam, por exemplo. A começar pelo fato de que o filosofar condiz com uma forma de viver a vida que se tem, e cuja direção do “trabalho sobre si-mesmo”, mesmo pautado pela natureza ética de seu movimento, não pode ser outra que a estabelecida por este solo no qual o viver deve se enraizar, qual seja, ao “concreto” (RM, p.57) da vida mesma. Aspecto que fez com que Coreau-Scavarda (2004), na esteira de Pedreira, lesse a dimensão ética do movimento da filosofia de Wittgenstein sobre a linguagem como um modo de “conversão à observação do familiar”. Ou seja, “observar o familiar” nada mais diz respeito com este passo inicial de trabalho sobre si quando da *experiência de si na linguagem*, e que se coaduna com a seguinte observação de Molder (2011), conforme a qual tal gesto diz respeito ao “despertar de si para a própria paisagem” (p.101) e, portanto, depende deste movimento do olhar sobre a vida mesma. Estas experiências podem ser referenciadas como éticas porque, como bem salienta Pedreira (2011), neste voltar-se para o próprio presente, tal gesto trata-se de uma afirmação bem como de um posicionamento da própria singularidade dentro do mundo.

A conversão a que a autora se refere, está relacionada ao processo de modificação da prática filosófica que outrora, ao sistematizar-se no reino da metafísica, acabou por se sustentar tão-somente por e como discurso, desenraizando-se, por consequência, da vida humana ao se restringir em torno de questões (e fins) epistemológicas e voltadas para o sentido externo ao viver. Nesta condição, sua função consiste em, do ‘alto’, *explicar* o mundo dos fenômenos e da cotidianidade dos homens. No entanto, explicita Wittgenstein, a filosofia

deve deixar tudo como está “A filosofia limita-se precisamente a dispor tudo perante nós e não explica nem conclui nada” (BT §89). Acerca deste “novo” modo de filosofar, caracterizado como tal pelo próprio Wittgenstein, o filósofo G. E. Moore (1967, pp.49-140) sendo à época um dos alunos de Wittgenstein fez a seguinte anotação quando do curso: “O que fazemos de fato consiste em limpar nossas noções, clarificar o que pode ser dito do mundo. (...) A filosofia é esta atividade de esclarecimento”.

Sob este viés, a base de sua proposta tem como uma de suas sustentações a condução das palavras à própria casa, ao contexto do movimento e manifestação da vida que se viver, este solo onde se dá o fluxo vida conforme as palavras do próprio Wittgenstein: “As palavras têm o seu significado apenas no fluxo da vida” (UEFP, I, §913). É neste sentido que ganha corpo a seguinte observação de Wittgenstein, vinculada a esta função do filosofar que faz parte do primeiro movimento do gesto formativo do filosofar ao qual nos remete o “trabalho sobre si-mesmo”: “Reconduzir as palavras⁷⁵ do seu emprego metafísico ao seu real emprego na linguagem ordinária (BT §88). E frisa-se, o que queremos destacar não é o fato do trabalho conceitual filosófico que se dá como um mero trabalho da linguagem, mas este outro que lhe serve de base e é anterior, este que envolve o retorno da vida para a sua situação de viver a vida dos homens, e aí instaurada, implica em uma maneira de mover a vida sobre si e que se sustenta por movimentos onde está em questão a experiência ética e estética da própria transformação. É neste ponto que entra em ação o movimento filosófico que fora elucidado na introdução e condiz com o trabalho para o qual a exercitação da escritura dos *cadernos de anotações* de Wittgenstein ganham a sua razão de ser. Razão pela qual a filosofia não deve instaurar-se como atividade que se prenda “convívio das palavras”, embrenhando-se no “mundo conceitual” da textualidade de discursos, preso, portanto, a conjecturas abstratas – não cabe mais a explicação e a teorização⁷⁶: “Nada é mais difícil do que confrontar conceitos

⁷⁵ Sobre esta questão da conversão da filosofia, principalmente atendo-se ao aspecto “terapêutico” de sua função com o qual há em sua atividade uma condução das “imagens” à vida mesma, tal como ela enquanto atividade também deve se voltar, cabe ressaltar que, como já muito enfatizado, mesmo que seja fundamental tal função este não é o nosso objetivo aqui – não intentamos trabalhar a atividade da filosofia de Wittgenstein em si em seu movimento sobre a linguagem, mas problematizar o sentido formativo quando da atividade filosófica à luz de Wittgenstein, de modo particular o movimento do sujeito. Mas como tal movimento depende do movimento de sobre o uso objetivo da linguagem, quando nos utilizarmos dos elementos conceituais wittgensteinianos, o faremos tão-somente no intuito de elucidar este movimento da subjetividade sobre si mesma, e não a preocupação com o movimento da “terapia gramatical” cujo movimento tem como fim o trabalho sobre a linguagem.

⁷⁶ Em uma de suas anotações ele diz o seguinte: “Se digo a alguém: “Os homens pensam, sentem...”, parece que lhe estou passando uma informação de *história natural*. Talvez ela deva mostrar-lhe a diferença entre o homem e as outras espécies animais (...)” (OFP, II, §18). Este exemplo é um dos típicos modos pelos quais Wittgenstein questiona o filosofar que visa à explicação, pois a tendência da “tradição moderna”, segundo o mesmo, é deduzir a racionalidade como uma verdade universal e inabalável a partir de observações, tendo-a como fato da história natural. Mas para ele, como indicado na anotação, o máximo que se pode fazer em filosofia

*sem preconceitos. (E esta é a dificuldade capital da filosofia [grifo nosso])*⁷⁷ (OFP, II, §87) – , mas deve imergir na vida e pulsar como sangue neste que a pratica.

Perspectivada sob este novo olhar, o que toma o “modo de viver” como referência, se se prestar atenção quando do contato com os escritos de Wittgenstein, seja os que visam à investigação filosófica, seja os de cunho pessoal, é raro não encontrar uma de suas observações não a tome por questão. Como vimos no capítulo anterior com Peters (2012), os exemplos utilizados em *Investigações*, por exemplo, praticamente são elementos que fazem parte da cotidianidade de modo que, quando lidos, fazem mover para ela olhando-a e pensando-a doravante com *outro olhar* – característica que, segundo Valle (2003), está relacionada ao trabalho do “ver como” o qual será ainda retomado mais à frente. Na esteira de Peters, Pedreira (2011) – que, diferentemente daquele, parte de um ponto de vista propriamente filosófico – também deixa claro, no artigo supracitado, que o filosofar wittgensteiniano deve ser visto sob a ótica de uma prática que faz remeter sobre a “vida humana”, para o qual as noções conceituais utilizadas por Wittgenstein em suas investigações nada mais condizem do que a essa busca pela compreensão de sua posição no mundo (p.38) (esclarecimento de si), cuja razão, portanto, vincula-se totalmente à problemática do presente de seu viver ordinário, tal como se evidencia em uma de suas observações do *caderno de anotação* de Skjolden, oportunidade em que Wittgenstein deixa claro que o movimento de seu pensar (trabalhar e viver) “depende de como as coisas vão”: “É bem possível que, em meu trabalho, após alguns capítulos inter-relacionados, eu só possa & deva escrever observações soltas. Sou de fato um ser humano & sou dependente de como as coisas vão!” (D, p.208, em 28.2.37). É como se ele estivesse a dizer, como pano de fundo, que *no fazer* da atividade filosófica o que é preciso dar conta com o filosofar diz respeito ao modo como a vida é conduzida, à maneira de como se vive o próprio presente, ou seja, o que realmente importa concerne ao movimento da vida que se vive e, portanto, para além de se restringir ao movimento que se circunscreve tão-somente no contexto das palavras, tem sua finalidade primeira no movimento ético que diz respeito à constituição (e condição) de seu sentido de viver a vida.

Em Wittgenstein, esta é a condição *sine qua non* da atividade filosófica. Se o ato da escritura não pode fugir ao uso de palavras – quando dos escritos que privilegiam a investigação filosófica, por exemplo – o seu sentido não pode ter outra fonte que não o fluxo

é mostrar a diferença pelo exercício de descrição de usos e contextos que apontarão para possíveis significados de tal ou tal conceito no fluxo da vida.

⁷⁷ Conferir também Zettel (Z) §630

da vida⁷⁸, principalmente porque deve se coadunar à vida mesma, e porque também se dá por uma vida que não é só sua, mas compartilhada. Como o título sugestivo de uma das obras de Stanley Cavell (2007) bem o resume (“*Ciudades de palabras*”), as palavras e os conceitos dos quais nos utilizamos só têm sentido, com Wittgenstein, se também embebidos neste fluxo do viver⁷⁹, é neste solo que elas devem ser pensadas no filosofar tal qual a prática que move Wittgenstein com seu estilo, ou seja, significa-las conforme as possibilidades e contextos de seus usos ou então com o aventar para possibilidades outras, para além das quais nos priva e nos prende o hábito naturalizado e mecânico⁸⁰. Ao contrário deste, o processo passa a ser formativo, quando a vida se remete com as palavras à vida mesma, de modo que, nesse movimento, e em tal direção, o “olhar” se ressignifica (modificando-se) em decorrência do desprendimento a certos nós, ou pelo desvencilhar-se dos encantos aos quais se prendia pela crença e o poder encantado dos termos que se lhe impunha como “imagens” que não as suas.

Eis, portanto, um dos elementos da prática da verdade de si do “sujeito-que-vive” contemplado pelo aspecto formativo da atividade filosófica proposta no movimento de Wittgenstein, neste primeiro ato do “trabalho sobre si mesmo” da *experiência de si na linguagem*. A verdade que entra no jogo formativo em questão diz respeito à transformação da vida mesma, coadunada, não obstante, ao próprio movimento ascético de conversão a si. É só então após este primeiro passo que, como segundo ato, o sujeito irá exercer-se terapêuticamente, bem como com o movimento “contextualizado” sobre si, e transformar-se tal como no “exercício espiritual” proposto por Lara.

⁷⁸ Ou seja, o movimento filosófico só pode visar ao esclarecimento, no máximo corrigindo distorções de sentido de práticas contraproducentes como salienta Wittgenstein: “Numa investigação científica, dizemos todo tipo de coisas, formulamos vários enunciados, cujo papel na investigação nós não entendemos. Pois não dizemos tudo o que dizemos com um propósito consciente; pelo contrário, nossa boca simplesmente vai falando. Nós seguimos por linhas de pensamento convencionais, fazemos, automaticamente, transições entre os pensamentos de acordo com a forma que aprendemos. E é necessário que ainda sondemos o que dissemos. Fizemos toda uma multidão de movimentos inúteis, até mesmo contraproducentes, e agora temos de esclarecer filosoficamente nossos movimentos de pensamento” (OFP, II, §155).

⁷⁹ Pois como Wittgenstein salientou no *Livro azul*: “Uma palavra tem o sentido que lhe foi dado por alguém” (2008b, p.61), o que nos remete ao fato de que quem dá sentido às palavras é este que vive, ao fazer a experiência de mundo pela linguagem. Um pouco antes, ele tecia a seguinte crítica acerca dos filósofos: “Os filósofos falam muito frequentemente de investigar, analisar, o sentido das palavras. Mas não nos esqueçamos de que uma palavra não tem um sentido que lhe tenha sido dado, por assim dizer, por um poder independente de nós, para que possa proceder-se a uma espécie de investigação científica sobre o que a palavra *verdadeiramente* significa” (*idem*).

⁸⁰ Muitas das anotações de Wittgenstein justamente por não terem o propósito de explicar e sustentar hipóteses, mas se pautam pelo propósito da clarificação pelo trabalho sobre si mesmo, elas se constroem como descrições para fazer-nos pensar em possibilidades de sentido, outras razões que não as comumente aceitas, utilizando-se para tal de uma imaginação que extrapola a elementos cotidianidade mas, no fundo, visam apenas dar-lhe mais um matiz, é o que podemos ver como está: “Uma estação ferroviária com todos os seus equipamentos, postes telegráficos e fios telegráficos significa para nós um sistema de tráfego amplamente ramificado. Mas em Marte acha-se essa construção e tudo o mais que a acompanha, até com um pouco de trilhos, e lá isso não significa nada parecido” (OFP, I, §372).

Neste palco da vida onde o concreto se mostra vinculado à linguagem que nada diz respeito do que uma forma de viver a vida dos homens com outrem, o filosofar (como “jogo de linguagem”) não pode querer ter outra competência além de um “simplesmente [dispor] as coisas diante de nós, sem nada explicar nem deduzir” (BT §89). No entanto, no que diz respeito à questão formativa do “trabalho sobre si”, o mesmo não se vê limitado como linguagem pois a experiência formativa em questão diz respeito ao movimento do sentido interno do viver quando da experiência de si na linguagem – aspecto que só vem ressaltar a hipótese do sentido formativo da atividade filosófica. A conversão, nesse contexto, nada mais representa do que esse primeiro passo do “sujeito” rumo à reorientação tanto do “modo de ‘ver’ e ‘viver’”, quanto do modo de proceder com a prática no movimento da linguagem, para o qual fim os elementos formativos, segundo Elisabeth Coreau-Scavarda (2004, pp.111-128), constituem-se em dois momentos: no primeiro o próprio modo de filosofar muda, assumindo o caráter ético já que consubstanciado à maneira de viver; já no segundo momento, intermediado pelo “novo” filosofar o próprio “modo de viver” deve iniciar o processo de sua transformação que se demarca pelo voltar-se sobre si mesmo, para o real do próprio viver e do modo como vive consigo e com outrem, para então, na sequência, tomar-se como objeto de cuidado.

Este gesto inicial que se traduz como retorno de si à vida mesma (conversão a si, ter uma *atitude* perante o próprio presente) é, de certa forma, um antídoto contra a mesmice do viver, desse modo cujo hábito acaba por condicionar o olhar e o viver como uma presa fácil aos encantos “da vida que não a sua”. No §415 das *Investigações*, Wittgenstein faz uma observação sugestiva, em cujo alerta ele deixa subentender um elemento importante de seu modo de filosofar, quando ele assim diz: “(...) não são observadas por estarem diante dos nossos olhos de uma maneira contínua”. O que ele coloca em questão na observação é o fato de que o não estar *atento* implica o viver a uma atitude problemática. Por isso a atitude condizente com a reorientação do viver a que faz remeter o “trabalho sobre si”, pressuposta no movimento de conversão quando experiência de si na linguagem, está relacionada segundo Molder (2011) a uma prática de exortação ao exercício constante, sem descanso, do olhar “para ver aquilo que está diante dos olhos. Segundo Wittgenstein este exercício que impõe ao “olhar” uma atenção é uma necessidade, porque o modo de ver implica no compreender, e, por sua vez, ambos estão implicados na vontade – esta última base da mudança do viver.

Assim, trabalhar o modo de ver é ao mesmo tempo um trabalho sobre o próprio querer, pois, conforme o §415, a coisa mais difícil de observar/ver é *o que está diante dos olhos*, bem como aquilo que as “pessoas *querem ver*” (RM, p.72). Logo, o movimento de

conversão nada mais consiste do que um modo de reorientado da vida que diz respeito ao ver àquilo que se mostra como o presente de si que se apresenta no contexto de modo como se vive. Nessa direção, segundo Coreau-Scavarda, ao visar o concreto, e aí fazer-nos ver de modo atento a realidade e o seu “funcionamento”, o que Wittgenstein está propondo à atividade filosófica, e a quem se põe em tal prática, é observar de modo atento os usos com e sobre os quais nos constituímos e mantemos com eles uma relação de sentido, “seja nossas expressões linguísticas, seja nossas atitudes e comportamentos” (p.119). Ou seja, tal como Pedreira ressaltou, além ajudar a clarificar “todos os elos e ramificações” (2011, p.38), tal processo implica em uma transformação ética porque por ele se remete ao “trabalho do indivíduo de si para si”, o qual acaba por se transformar em prática que denota reorientação de vida.

Ou seja, filosofar é também, como salientado no primeiro capítulo, “maneira de viver” e um modo de “exercitar” que privilegia o sentido ao viver e não o mero trabalho da linguagem textualizada. Como salienta Valle, indo na mesma direção, a questão do retorno não envolve somente um movimento que vise “pensar o significado” em seu uso cotidiano, como resalta Valle (p.97) tal atividade deve fazer “*olhar para o uso*” de tal modo que se torne um “imperativo para a ação” (idem). É preciso ver o lado vital da linguagem. A título de exemplo, no caso das expressões linguística ela cita um exemplo utilizado por Wittgenstein – “tenho dor” – que segundo a autora não visa apenas deter-se ao aspecto da descrição, mas exorta a atenção ao modo como se vive, a fim de buscar as semelhanças de família. E não com o intuito de diagnosticar isto que é comum, mas no sentido de aproximar-se de outrem. A este respeito, a vida que vive é convidada na atenção ao presente a viver com simpatizar-se, como no caso, diz ela, o filosofar seria um modo de olharmos atenciosamente, cuidadosamente, para com o modo de viver, pois, no caso da dor, evidencia-se com o fato de exigir o “estar atento à pessoa que os exprime” (119).

Neste sentido ao exercício do filosofar de um modo geral, que como tal se utiliza da linguagem para o situar-se no mundo, em qualquer modo de sua prática só se pode ter por intenção senão esta, tal como caracterizada por Wittgenstein: “Tudo *o que pretendemos fazer* é, se a tua carruagem está mal assente sobre os carris, voltar a pô-la na via. *Conduzi-la, depois, é algo que deixamos para ti* [grifo nosso]”⁸¹ (RM, p.100). Este é o primeiro passo (exercício), tomar as rédeas pela maneira de viver o qual já é, como veremos no próximo

⁸¹ Nesta citação pode-se ver contemplados os dois movimentos possíveis na atividade filosófica – quais sejam *experiência da linguagem* (em tela) e *experiência da transformação de si* (último capítulo) – condizentes com a experiência formativa. De um lado os limites e possibilidades do movimento na linguagem, e de outro que há um processo que cabe somente ao sujeito (o trabalho da verdade subjetiva).

capítulo, o trabalho da própria verdade, e como explicitado na citação tal movimento já depende do movimento pessoal. Este processo de retorno ao próprio viver da própria atividade, como não pode ser apenas como trabalho conceitual, tal movimento deflagraria então a primeira etapa da experiência formativa como conversão: com a vida o filosofar da se enraíza no próprio presente do viver. Afinal, como sustentou Valle (2003), há uma intenção ética por detrás da proposta wittgensteiniana, onde, no segundo Wittgenstein, conforme o autor, “aprender uma linguagem nada mais é que aprender a viver de uma determinada forma” (p.101). É este ponto ressaltado por este autor que nos interessa, pois condiz com aspecto formativo de um filósofo que demanda do movimento da subjetividade um outro “olhar” – e não se prenda à filosofia em si⁸². Pois para além do mero lidar com conceitos, como bem ressaltado por Valle filosofar é olhar com a vida para o uso de si com os outros, é segundo ele calcar “o significado na proximidade do olhar, na proximidade do ver” (2003, p.97) enquanto se vive com outros.

É por este viés que Cavell concebeu-a como uma espécie de atividade de conversão, como veremos a seguir. Pois o que se está a fazer quando se filosofa conforme a definição de Wittgenstein, é nada mais que conduzir este que vive, e com ele as próprias palavras e imagens, de volta às origens “naturais” do movimento cotidiano da vida humana. Por isso, parafraseando Foucault (2011), é preciso reconduzir os Faustos à vida *mesma*, e com eles a filosofia e *suas palavras*. Neste contexto, a *experiência da linguagem* passa a ser um componente, senão fundamental ao fim maior desta etapa formativa, uma condição *sine qua non* a uma forma de viver que cuida da vida que se vive e que, por ser compartilhada, demanda uma atenção e um cuidado também ao outro – já que, devido ao caráter de emaranhamento no qual nos encontramos como viventes, cuidar da própria vida implicará automaticamente no cuidado do contexto no qual a própria vida se vê implicada. A importância de tal movimento na linguagem – que se formativo sob a conotação de conversão – reside, então, justamente neste aspecto: mostra-nos uma condição a nós inescapável, a de partilhante, pela qual vivemos a “vida humana” com outrem enraizados e circunscritos no movimento da linguagem; e faz-nos, nesta experiência, observar atentamente o presente e viver de tal forma ao exercitar-se com outrem, cuja consequência, ao conduzir-nos em um processo de cuidado e de mudança, implica na possibilidade da mudança do outro, já que seus movimentos dependem de uma ação conjunta no uso da linguagem.

⁸² Pois, prendendo-se à atividade em si, pode-se muito bem privilegiar a sua função terapêutica gramatical e desvinculada do fluxo da vida, pautando-se apenas pelo viés conceitual.

Por estes aspectos, ao se interrogar sobre o que ele chama “o fundamento natural de nossas convenções”, é que Cavell (1996) propõe uma nova definição à prática filosófica, concebendo-a como educação de adultos. Para ele, a filosofia é pode ser lida assim porque sua atividade nos remete é à própria vida. Como tal, este processo já “não é mais questão de crença natural, mas *de mudança*”. Tomando os aspectos acima colocados, fica claro que a conversão é o nome que podemos dar à atividade filosófica, pois além da filosofia, com o filosofar o “modo de viver” debruça-se sobre si mesmo fixando-se no presente da própria realidade em que se vive, instaurando-se como uma atenção cuidadosa – atentando-se para os “meandros” [às conexões intermediárias *despercebidas*] da “constituição” e do “funcionamento” das “formas de vida” no qual a vida se insere se constitui como verdade. Este movimento wittgensteiniano da prática filosófica pode-se dizer que é um movimento ético por essência, porque *a)* parte da evidência: “Estou simplesmente desorientado”⁸³, estado ao qual converter-se representaria um ato pautado por uma orientação correta; e porque, dessa forma, *b)* privilegia uma *atitude horizontalizada*, que exige tanto do exercício da filosofia como “exercício” quanto uma atitude do da vida que a exerce como “maneira de viver”.

Conforme a concepção de Cavell, a proposta formativa da filosofia envolve uma atitude ética fundamental que consiste em fazer: “Regressar de nossas reações naturais [à vida mesma]; por isso ela é simbolizada como um renascimento”. Para o filósofo americano, restringindo-se à análise de *Investigações filosóficas*, a proposta filosófica de Wittgenstein tem seu fim ético porque visa, com (e em) o retorno, *fazer reaprender* as coisas que já se sabe e se conhece – ou seja, ressignifica-las. A este respeito diz Cavell, quando Wittgenstein fala de regras o que ele tem em vista não é a exposição de uma tese acerca da determinação das práticas, muito menos intenta uma explicação. Para o americano, o que Wittgenstein propõe é apenas destacar a necessidade de atenção à vida mesma e a seu contexto, destacar que não é possível praticar qualquer atividade ou mesmo viver a própria vida sem ser *sobre* a linguagem e *como* linguagem. Esta leitura de Wittgenstein na qual Cavell se instala, torna-se importante e deve ser levada em consideração porque, como observado por Jean-Yves Mondon (2004), tal perspectiva aventada pelo americano fez com que filósofos tais como Cora Diamond e os denominados “novos wittgensteinianos” retornassem às leituras de Wittgenstein – cuja produção e arcabouço conceitual resultou em um extenso material publicado sob o título *L’Esprit réaliste* (2004).

⁸³ Esta é a forma, segundo Wittgenstein, que tomam os problemas filosóficos. Conferir o §89 do *Big Typescript* (Wittgenstein, 1997b, pp.24-32).

Nesta perspectiva, o cuidado para com o modo como se dá a instauração e cultivo da própria verdade é fundamental. O “concreto” indica o fato primordial de tal processo, mais do que ser mediada pelo discurso ele deve ser um exercício, cuja ação de luta e de modificação seja *da própria* vida sobre si mesma. Esta é a única possibilidade da ‘real’ modificação que conduz à verdade. Uma ética imanente da própria transformação e que envolve a vida como um todo: não somente o modo de olhar o mundo, mas também de nosso modo de agir; não somente de nosso modo de falar da vida, mas também, e diretamente, de nossa maneira de viver a própria vida. Agora, enraizada em solo original da vida humana, o primeiro ato (retorno ao solo da vida ordinária, enquanto atividade que cuida) consubstancia-se ao segundo, qual seja, o movimento de conversão para si (da experiência que a singularidade deve fazer da linguagem no uso da linguagem com outrem), que nada mais representa, portanto, do que o movimento que Wittgenstein denomina de “trabalho sobre si mesmo”. E a essência desse trabalho não é o pensamento abstrato desprovido do seu contexto prático como dantes (o tradicional), mas a verdadeira vida humana que se exerce quando do uso de linguagem.

Dessa forma, se em “nossa linguagem está depositada toda uma mitologia” (BT §93), e se “as pessoas estão profundamente embebidas nas confusões filosóficas, isto é, gramaticais” (BT §90), libertar-se de tal modo é pôr-se em um estado de prática que visa o *desenraizamento* concreto e não abstrato do modo de viver, e portanto a *experiência da linguagem* é fundamental, porque já implica, de pronto, presentificar-se no presente em que se encontra e tomar-se por objeto de mudança, e nesta localização onde se encontra, como salientou Valle, demanda-se do olhar que olhe com a vida para o uso que fazemos da linguagem.

Libertá-las delas [das confusões filosóficas, gramaticais] pressupõe que as arranquemos às ligações enormemente diversificadas nas quais se encontram presas. Precisamos, por assim dizer, de reagrupar toda a sua linguagem. – Mas esta linguagem emergiu //tornou-se// assim, porque as pessoas tinham (e têm) a tendência de pensar *assim*. Por isso, este arranque só resulta naqueles que vivem numa resistência instintiva contra //em insatisfação com// a linguagem [no caso, filosofar]. Não naqueles que, de acordo com todo o seu instinto, vivem no rebanho que criou esta linguagem como sua própria expressão. (*idem*)

Por isso, como conversão, a filosofia adquire com Wittgenstein a função primeira de apontar para as tendências ou as tentações contra as quais ao exercê-la (vivente e o filósofo) devemos lutar. Como o termo conversão o pressupõe, *atentos* ao contexto do viver, que em Wittgenstein equivale ao “modo de ser” quando do uso da linguagem, o que implica, de um lado, ter em consideração o próprio movimento de si sobre si, e de outro, ter claro que o viver

se dá também de forma partilhada – ou seja, há condições que nos circunscrevem enquanto singularidade dadas pela “formas de vida” – cujos elementos, se assim se pode dizer, equivalem-se a nossa condição de “verdade situada” que compartilhamos com outrem: o “viver como humano”. Esta alteração do modo de “olhar” o viver é a oportunidade da modificação da “maneira de ver” e da “maneira de viver” pelo exercício da linguagem, do recondicionar a própria verdade a ser constituída à verdade (situada) da vida que se vive com outros, sem, no entanto, perder a nossa (a subjetiva) singularidade.

Dessa forma, conhecer os elementos pelos quais se dá esta manifestação da vida que se partilha com outrem – nossa circunscrição como usuários da linguagem –, bem como, aí, *atentar-se para o como se dará o movimento próprio do olhar*, é o que objetivamos com o passo a seguir. Pois, se a atividade filosófica à luz de Wittgenstein tem de se estabelecer no solo do fluxo da vida, no qual o outro se encontra como partilhante – a nós emaranhados na linguagem – pensar o esclarecimento de si no movimento da linguagem só pode acontecer, então, no contexto desta circunscrição de um viver a “verdade situada”. Ora, se com Wittgenstein, como salientou Valle, “o uso precisa ser entendido como parte da vida” (2003, p.99), é preciso elucidarmos como ocorre tal circunscrição para que, dessa forma, tenhamos as condições de compreender a natureza formativa do “trabalho sobre si mesmo” a que nos remete a atividade filosófica pelo viés da *experiência da linguagem*. O primeiro passo nesta direção já o demos: o filosofar constitui-se em uma atividade que se mostra imersa e dependente da vida – no fluxo do viver – de cuja dependência circunscritiva é possível afirmar que em Wittgenstein a vida é o “real” da filosofia.

2.2.2 Do contexto da experiência da linguagem no “real” da vida: a questão do sentido objetivo na experiência da linguagem

No tópico anterior, estabelecemos que a vida humana transforma-se em o real da atividade filosófica tendo em vista que o filosofar deve se coadunar ao fluxo da vida, tendo neste contexto a instauração do movimento de seu sentido. Por consequência, convertida à própria vida com que um de seus gestos, a “filosofia como trabalho sobre si-mesmo” torna-se nessa prática de exercitação que, vinculada à vida que se tem, exige do “modo de viver” um “novo olhar” o qual deve se mostrar atento ao que é próprio e ao contexto de inserção, e que se perspectiva por esse processo de presentificação do “sujeito-que-vive” que consiste em voltar-se a si com a particularidade de, mesmo na prática com outrem (pois depende do contexto de sua inserção), pôr-se ao trabalho do que é próprio. No entanto, como explicitado

acima com Molder (2011, pp. 89-115), umas das particularidades impostas por Wittgenstein ao filosofar reside no fato de que a prática de si se dá sempre como “continuidade”, ou seja, o começo do trabalho de si se constitui a partir de um contexto já dado e constituído, modo pelo qual a linguagem vista como forma de vida sempre está a impor ao sujeito (como que uma “verdade situada”) um modo de viver como que o seu referencial (influenciando de certa forma tanto o remeter de si a problemas, quanto a sua solução), contexto que se lhe impõe como delimitação à própria prática de si sobre si, ou de si para com o seu empreendimento de se situar no mundo com outrem.

Portanto, o “modo de viver” para Wittgenstein não pode furtar-se a essa condição que lhe é inescapável, onde a própria “inclinação natural” se vê implicada, que pode ser traduzida pela expressão “usuário da linguagem”, a qual, diga-se de passagem, demarca-nos a partir “do fora”. Caso contrário, acabamos por incorrer em problemas que acarretam no sentido do viver, tais como quando nos casos elencados na introdução, ou por exemplo, para citar um, quando se se põe a uma certa “*maneira conceitual*” de viver, pensar, e filosofar a própria situação (e condição de viver) no mundo, sem respeitar no entanto se ater aos limites de constituição de sentido que a experiência da linguagem pressupõe de antemão, modo em que o sentido do viver se implica ao estado de vida no qual o “sujeito-que-vive” acaba por se alijar da experiência da “verdade” de viver o próprio presente (em sua relação para consigo, e em sua relação para com outrem). É mais ou menos este o recado que Wittgenstein passa com a anotação que segue:

Se a beatitude eterna não significa algo para a minha vida, minha forma de vida, então não tenho de quebrar a cabeça pensando nela; se posso com razão pensar nisso, então aquilo que penso tem de estar em uma correspondência precisa com a minha vida, senão o que penso é uma bobagem, ou a minha vida está perigo. (D, p.203, em 23.2.37)

No exemplo em questão, a beatitude eterna não é parte do contexto de seu viver. Como ele o explicita, ela não se insere na “forma de vida” que é a sua. Esta questão é importante ao nosso propósito porque ela aponta para o fato de que, o deixar-se mover por práticas que nos desenraizam do próprio real, além de fazer remeter o sentido da vida ao estado problemático, acaba condicionar o viver em um *modo* de vida que implica a constituição de um “modo de ver” que Perloff (2008) denominou de “olhar literal”, o qual, embebido da ‘mesmice cotidiana’, impede o olhar (pois não atento, e presentificado ao que se é) de ver as conexões necessárias à “visão de conjunto” (IF, §122), modo pelo qual, de acordo com a autora, implicaria em um “modo de viver” sustentado por um “olhar contextualizado”. No processo formativo do trabalho de si sobre si, este aspecto do olhar ressaltado por Perloff

pode ser relacionado com este outro ponto que Pedreira (2011) destaca em seu artigo, qual seja: ao fazer a experiência da linguagem (no modo em que se vive) neste fluxo da linguagem, o que se está a fazer é uma experiência da “gramática profunda” (Cf. §664). Experiência esta que, no contexto do viver, pode ser vista como este aspecto que imprime a marca da própria singularidade ao fluxo da linguagem, que Pedreira identifica como aquilo que “captado e transmitido somente através do espírito” (p.37) ou da mera superficialidade (sou seja, o si se prende ao fora como sua marca, modo em que se expropria). Como estamos vendo desde o primeiro capítulo, a proposta wittgensteiniana se impõe como que um antídoto a esse contexto de mesmice, pois, mostrando-se ao modo de uma “arte de *aprender a viver* o que é o próprio”, exatamente por impor como centro de sua prática filosófica a vida humana como que o seu ‘real’.

Por isso que, no que segue, para completar o trabalho da experiência formativa do processo de conversão, faz-se necessário pensar tal movimento a partir do contexto que se nos impõe como condição inescapável, contexto que segundo Wittgenstein se perspectiva por alguns elementos⁸⁴, os quais, conforme o movimento filosófico wittgensteiniano, impactam diretamente na constituição de sentido do “sujeito-que-vive”, não no sentido de que eles condicionam por completo o trabalho sobre si mesmo do sujeito, mas porque é por eles que tal trabalho acontece. É por eles que o “sujeito-que-vive” se move por entre a (e como) linguagem, moldando-se, e situando-se (de modo implicado ou não) em seu processo de constituição do que é próprio – em sua prática da verdade de si –, cujo processo formativo (intermediado pelo movimento de si sobre si quando da experiência), como salienta Pedreira (2011, p.39), equivale (nessa experiência) a *moldar a linguagem* levando em consideração tanto o “entendimento e o reconhecimento público”, quanto principalmente a “escolha” pessoal, quando do processo que se implica no modo de empreender sua situação no mundo.

Para tal, ao tempo que intentamos pensar a questão formativa a partir deste concreto apontado e visado por Wittgenstein, o qual condiz com este viver que é *comum* a todos (que a “semelhança de família” faz remeter) e acaba por servir de referência ao processo de constituição do “sujeito-que-vive” (na dubiedade com que se apresenta: viver a vida que é a

⁸⁴ O aspecto formativo, no entanto, bom que se o frise, não se resume somente ao fato de compreendermos tais elementos como o “real” da vida. Em Wittgenstein o trabalho da subjetividade sobre si mesma deve se constituir também de *modo verdadeiro*. Assim, para que seja formativa tal processo demanda um exercício que tenha por base uma relação *sincera*, de modo a manifestar-se de forma autêntica e sem dar a chance de se perder em subterfúgios - “Que truque e como infinitamente *sempre volta a tentação de olhar para o outro e desviar os olhos de mim* [grifo nosso]” (D, p.131; em 15.11.31). No entanto, neste capítulo, o aspecto da verdade que nos cabe ressaltar diz respeito à questão do enfrentamento do próprio real ao qual nos remete à atividade, o qual, por sua vez, se dá pela instauração de um “modo de viver” que se manifesta conforme o filósofo sob duas modalidades de uso do sentido.

sua, ao tempo que vive na “vida humana” com outrem); objetivamos também, em um primeiro momento, mostrar o motivo pela qual, em Wittgenstein, pode-se dizer que a vida transforma-se em “o real” da prática filosófica e a condição *sine qua non* da sua própria manifestação como um trabalho formativo. Em segundo lugar, aí sim, mostrar e analisar os elementos pelos quais a linguagem se impõe o contexto circunscritivo que impõe à condição de sentido, e cuja experiência já condiz com movimento inicial da mudança do “modo de ver” e “viver” que a atividade filosófica deve proporcionar à luz de Wittgenstein.

2.2.2.1 Da vida que se vive e se constitui como “verdade situada”: a experiência formativa do viver com

Antes de mais nada, já que nos utilizaremos como variável de análise um termo não comum ao referencial wittgensteiniano, nem por Wittgenstein, e tão menos por especialistas wittgensteinianos, é preciso esclarecer que com a expressão “*verdade situada*” o que queremos é apenas demarcar a verdade que se perspectiva pelo sentido “do fora” ao viver quando da experiência de si na linguagem, em detrimento da “verdade” que condiz com o que é próprio e está relacionada à experiência formativa. Ela está vinculada aos elementos circunscritivos da proposta wittgensteiniana, os quais por se nos imporem de fora a experimentar uma prática com uma situação já dada acabam por se nos impor como que uma “verdade” inescapável. Esta circunscrição, por sua vez, diz respeito ao que menciona Isidoro Reguera em seu estudo introdutório à publicação das obras completas de Wittgenstein, “*Ludwig Wittgenstein, el último filósofo*” (2009), conforme o qual a linguagem seria este solo, o qual se apresentaria em Wittgenstein como uma espécie de molde pelo qual o “real” da vida se apresenta (p. 82) – cujo estrutura acaba por se mostrar ao sujeito como que uma situação dada, a partir da qual ele se constitui com outrem. Como contraponto ao que é próprio, ao utilizarmos de tal expressão estaremos nos referindo aos elementos que em Wittgenstein apontam para as condições que são de antemão inescapáveis à constituição do que é próprio e do próprio “modo de viver”, qual seja, nosso viver como linguagem.

Para melhor explicitá-la, utilizar-nos-emos de um trecho de G.H. von Wright sobre o filósofo austríaco, *Wittgenstein e seu tempo*, que nos remete a respeito.

O modo em que Wittgenstein concebe o enraizamento individual na realidade social está intimamente ligado ao modo como ele concebe a natureza da filosofia. Os problemas filosóficos se enraízam em distorções ou em mau funcionamento dos jogos de linguagem, situação que a seu turno assinala que alguma coisa não vai bem no *modo de vida dos homens* [grifo nosso]. (1986, p.221)

Von Wright deixa entender que há um vínculo entre nossa prática, a da singularidade, com o “modo de vida dos homens”. E tal modo se coaduna ao que Reguera menciona sobre a linguagem. É neste solo que nos constituímos como “vida dos homens”. É em referência a este contexto, onde se imbricam linguagem, viver e prática da verdade, que utilizaremos a expressão “verdade situada” – contexto conforme o qual, para viver, se compartilha o “modo de viver dos homens”. Logo, tal expressão não deve lida sob a conotação de uma verdade estabelecida, tal como veremos; mas, sob a perspectiva de uma maneira de viver que se impõe como referência – inescapável – quando o que está em questão é o aspecto formativo da atividade filosófica. Afinal, como veremos na sequência, e como ressaltado anteriormente, pensar qualquer movimento de si sobre si sem essa relação com outrem e sem esta referência que o que contexto nos impõe, torna-se impossível. No contexto da afirmação de von Wright, a singularidade encontra-se embebida no modo como vivem os homens, porque ambos se constituem e tem o fluxo de suas vidas delimitados pelos “jogos de linguagem”; logo, compreender como se dá esta circunscrição é condição *sine qua non* aos dois movimentos da experiência formativa à qual nos conduz a experiência da linguagem: 1) voltar-se para a vida que vive e exercitar-se na linguagem com outrem; 2) fazer a experiência de si no movimento da linguagem.

Neste sentido, o primeiro aspecto que queremos destacar é o fato de que a linguagem para Wittgenstein não se resume à mera função comunicativa – caracterizando-se pelas funções de signos linguísticos. Por linguagem deve-se compreender o próprio movimento da vida. Isto fica nítido quando se toma algumas observações do filósofo. Em *Remarques mêlées*, por exemplo, ele assim se explicita: “A linguagem é um aperfeiçoamento” (p.90), e, citando Goethe⁸⁵ “no princípio era ação” (*idem*), e ainda, “as palavras são ações” (p.109); em *Investigações filosóficas*, ele anota: “palavras são também atos”. É esta a ideia de movimento que faz com que Reguera, logo na sequência da citação acima, justifica o motivo pelo qual – mesmo sendo solo “pelo qual o real da vida” se apresenta – não se deve compreender “imagem-como-representação”, pois segundo o autor “ao considerar a linguagem como caixa de ferramentas significa que se abandona a ideia de uma estrutura fixa e delimitada para ele” (2009, p.82).

Assim, dentre muitas outras que poderíamos mencionar, estas já aponto para o ponto básico de sua proposta: o concreto não pressupõe a fixidez; ao contrário, o que está em questão é a ideia de movimento – mas não um movimento qualquer –, um movimento ao qual

⁸⁵ *Fausto*, parte I.

está agregado a ideia de mudança. E tal como a primeira citação faz ressaltar, há um sentido formativo a ela pressuposto. Logo, pensar o movimento da linguagem, pensar a condição de sentido pelo uso da linguagem, significa, no fundo, pensar a própria vida como manifestação, de como podemos compreendê-la por aquilo que ela está possibilitada em mostrar ou dizer de si mesma, bem como constituir-se com outrem no que lhe seja próprio.

Como ressaltado por Valle, a linguagem deve ser vista “numa estreita correlação com a práxis humana” (2003, p.99). Logo, a linguagem nada mais é do que a vida em movimento, *vida agindo com*. Este aspecto fora muito bem sintetizado por Luca Paltrinieri, o qual em seu texto “*Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault*” enfatiza que, para além de ser uma simples *interface*, “a linguagem é o próprio mundo em que nós habitamos e praticamos, onde ela pode ser compreendida tanto como instrumento quanto como construção” (2011, p.50). Desta observação de Paltrinieri, dois são os pontos a serem destacados, pois ajudam a esclarecer os dois movimentos formativos básicos aos quais nos remete a *experiência da linguagem*. Primeiro, ao elucidar que a linguagem é o mundo em que nós habitamos e praticamos, isto só vem a confirmar o que o tópico acima acerca do primeiro ato formativo da *experiência da linguagem* (sob o viés do cuidado): o filosofar é movimento da vida e como tal está emaranhado ao “modo de viver dos homens”, logo, trabalhar sobre si (a verdade de si) é fazê-lo em relação a este contexto de “verdade situada” com outrem. Assim a ‘verdade de si’ depende desta ‘verdade situada’ da qual usufruo para viver.

O segundo, tal qual Paltrinieri o anuncia, assim como a linguagem se nos apresenta como referência delimitadora ao que é próprio, na própria linguagem está embutida a pressuposição do movimento singular quando da prática com outrem. O Viver, portanto, não se restringe a esta delimitação de “usuário da linguagem” – há uma do “viver” (de sua condição de sentido) que o faz ultrapassar isto que nos é dado de antemão pelo contexto como referência. Mesmo que enraizada no movimento da vida, como exercício ou maneira de viver, e mesmo que, como movimento da vida, ela nada mais seja do que um movimento da linguagem, o “trabalho sobre si mesmo” não está delimitado pelo contexto que veremos a seguir. Sua limitação, como experiência da linguagem, se dá pela via do exercício escriturado. Sob este viés, a atividade se vê limitada ao signo textual – mesmo neste caso, o movimento do sujeito (acondicionado ao “modo de viver”) está possibilitado ao que lhe é próprio: sua experiência formativa.

Antes do próximo passo, o qual condiz com o explicitar os elementos mais importantes pelos quais se dá o movimento da linguagem, ou seja, elemento quem acabam por delimitar toda e qualquer experiência de sentido singular – o próprio “trabalho sobre si

mesmo” como *experiência da linguagem* – quando da prática com outrem, dois esclarecimentos. Pelo primeiro, explicitar que como nosso objeto não é o de compreender a pragmática filosófica como uso da linguagem, o que será explicitado visa apenas o delinear dos elementos pelos quais a linguagem se impõe ao movimento do sujeito como condição inescapável de proceder sua experiência formativa coadunado a outrem, cuja prática formativa de se dá pelo modo de viver pelo ‘uso objetivo’ da linguagem. Pelo segundo, a partir do aspecto ético ressaltado por Coreau-Scavarda, bem como por Cavell, o que intentamos é mostrar que os elementos a seguir consistem nada mais nada menos do que na consolidação deste processo de conversão (por isso de viés formativo) que enraíza o sujeito o filosofar no viver da vida que se vive com outrem em práticas perspectivada como: “jogos de linguagem”, “formas de vida” – em cujo processo de presentificação se exige o trabalho do “modo de ver” ao modo de um “ver como”, e como salienta Perloff, em “ver algo como algo” (p.123) que implica em “olhar de forma contextualizada”.

Em qual processo o sujeito é movido ao “olhar outro” que não o mesmo, este que demanda atenção ao presente, ao contexto do “modo de viver dos homens” no qual somos instados a observá-lo (não para explicá-lo ou buscar nele uma identidade que explique) para instaurarmos-nos nesta experiência formativa do “viver com” e do “ver as conexões”. Movimento que acaba por nos conduzir ao fato de que fazer a experiência formativa de *o que se é* significa, ao mesmo tempo, viver a vida que se vive com outrem, a perceber de que a prática da verdade de si depende desta “verdade” que se nos apresenta como situada ao contexto do viver comum; por isso uma das necessidades de buscar a “semelhança de família”, a isto que concerne ao “viver a vida dos homens” – como expressa von Wright – do qual compartilho e dependo para constituição da própria verdade: a experiência da linguagem da “vida que é comum” e que também é base do sentido do próprio viver (como afirma Wittgenstein, querendo ou não) – movimento que, por tais características, denominaremos como “uso objetivo” da linguagem.

E isto condiz com o primeiro ato *experiência formativa de si no movimento da linguagem* a que nos remete o “trabalho sobre si mesmo” de Wittgenstein, digamos assim, porque os elementos pelos quais o próprio filosofar (e nele a subjetividade) percorre sobre a linguagem, equivalem-se aos próprios elementos condizentes à própria constituição, estruturação e circunscrição da vida humana. Ou seja, a verdade a ser buscada e trabalhada quando da atividade filosófica, está na vida mesma, em primeiro lugar, e, em segundo, pelo modo como nesta vida (e neste cultivo do olhar) se dá então o movimento de si na relação

para *consigo* e *com outrem*. Não é, portanto, uma verdade a ser apreendida ou esclarecida, mas condiz com a mudança do próprio viver.

Feitos os devidos esclarecimentos, quanto aos elementos da linguagem o primeiro que queremos destacar, o qual está diretamente vinculado à constatação da linguagem como ação, é o conceito de *uso*, cuja função se destaca se apresentam tal qual a anotação de Wittgenstein em *Investigações filosóficas*:

Se a palavra “número” é necessária na definição ostensiva do dois, depende se uma pessoa a concebe, sem essa palavra, de um modo diferente do que eu quero. E isto dependerá certamente das circunstâncias em que ela é dada, e da pessoa, a quem a dou.

E o modo como ele ‘concebe’ a explicação se mostra no modo como ele faz uso da palavra explicada. (IF, §29)⁸⁶

A citação mostra um elemento importante ao qual se circunscreve a linguagem como movimento, o sentido das palavras e da prática com outrem depende da forma como se usa a linguagem. A ideia de “uso”, além de enfatizar a objetividade da linguagem, destaca também a característica principal da linguagem, qual seja, a ideia de movimento. E como experiência formativa, ele nos remete ao fato de que o importante é o movimento da vida em detrimento do uso das palavras, bem como a levar em consideração que o sentido do “modo de viver” se dá por um contexto de manifestação do viver cujo sentido pleno (interno) não está permitido às palavras. A citação é clara, o significado das palavras (conceitos) vincula-se ao contexto da prática na qual os mesmos são utilizados, ao tempo que aponta para o enraizamento dos mesmos como elemento que demarca o *uso comum*⁸⁷ da prática. É sob este viés que o significado do termo *pensamento*⁸⁸ em Wittgenstein está diretamente vinculado às condições de uso objetivo da linguagem – ou seja, uso comum – que se apresenta quando das relações que estabelecemos com outrem no uso prático. A relação para com a verdade neste contexto, está delimitada por ambos os movimentos do sujeito. Ele não pode, por um lado tomar as próprias vivências como categorias de conhecimento, já que elas não fazem parte do uso comum de todos – por isso se depara com sua limitação –, nem tampouco pode ser usada como categoria para predizer *as próprias* experiências futuras; contudo, o movimento objetivo não pode se impor ao sujeito como verdade a ser vivida porque tal uso depende da intenção e da necessidade pessoal. Este primeiro termo nos faz concluir que ‘critério’ para se

⁸⁶ Acerca desta noção, pode-se conferir ainda dentre muitos, mas a título de exemplo os parágrafos: §10 e o §11, para citar dois.

⁸⁷ Em decorrência deste fato para é que nos utilizamos das expressões ‘uso objetivo’ (sentido externo, pautado pelo uso comum) e ‘uso subjetivo’ (sentido interno, pautado pelas próprias vivências) da linguagem, para caracterizar estes dois polos de sentido com os quais nos deparamos em nosso processo formativo.

⁸⁸ O pensamento e a racionalidade humana não são somente cognitivos, ambos são conceitos cujos significados se vinculam à prática do uso da linguagem.

estabelecer o significado da vida e do mundo, via movimento da linguagem, depende dessa forma do *contexto e do uso* que se faz da linguagem, sem, contudo, determiná-la.

Atrelado à ideia de uso está a expressão “jogo de linguagem”⁸⁹, um dos conceitos fundamentais do qual Wittgenstein se utiliza para caracterizar a linguagem como o contexto delimitador do sentido da vida. A sua importância, queremos destacá-la por dois vieses. O primeiro como “uso gramatical”, e o segundo como “elemento vital”. O primeiro viés, no contexto da “pragmática da atividade filosófica”, o ‘jogo de linguagem’ está relacionado com a função ressaltada por Arley Moreno: “serão os novos sistemas de referência que irá usar Wittgenstein em suas descrições filosóficas, como *fundamento da terapia* [grifo nosso]” (2005, p.253). Neste sentido, ele é fundamental para pensarmos a experiência formativa de si na linguagem, pois é por meio dele que o “terapeuta-filósofo”, segundo o autor, busca “esclarecer significações conceituais para dissolver *confusões do pensamento*” (2005, p.252). Tal acepção faz-se importante ao movimento do sujeito em se processo de constituição, principalmente quando imerso nos problemas elencados na introdução.

É por este conceito que se vê representada a diversidade e a multiplicidade de sentido que superabundam a vida humana, tendo em vistas os diversos e múltiplos sentidos pelo qual o usuário da linguagem se manifesta. É por ele, por exemplo, que o “novo” da linguagem vida não deve se prender à imagem pré-fixada que o “velho” possa conter ou aparentar. É por ele, por exemplo, que dá sentido ao “uso” quando das práticas, porque ele situa e localiza a ação, ou melhor, localiza o contexto do sentido ao enfatizar as condições sob as quais se faz o uso da linguagem, sobre as quais se pratica a linguagem. As palavras e os conceitos, sob tal referência, só passam a ter sentido quando usadas em determinadas situações e jogos. É o que salienta Valle, quando afirma que o “jogo de linguagem visa esclarecer as condições do uso da linguagem em cada caso particular” (2003, p.98). Ou seja, a prática humana não pode ser

⁸⁹ Wittgenstein o anuncia como novo conceito em uma publicação denominada *Livro Azul* (2008), que a princípio nada mais eram do que ditados para o trabalho com suas turmas em Cambridge: “Estes [jogos de linguagem] são maneiras mais simples de usar signos do que as da nossa linguagem altamente complicada de todos os dias. Os jogos de linguagem são as formas de linguagem com que a criança começa a fazer uso das palavras. O estudo dos jogos de linguagem é o estudo de formas primitivas da linguagem ou de linguagens primitivas. (...) Quando examinamos essas formas simples de linguagem, a névoa mental que parece encobrir o uso habitual da linguagem desaparece” (p.44s).

Quanto à origem do termo, não há em seus escritos uma menção explícita, nem no *Livro azul*, e ao que se sabe em nenhum outro. Glock (1998, p.225) afirma que essa analogia, base da filosofia wittgensteiniana tardia, tem sua origem nos formalistas; mais precisamente com a aritmética na matemática, ao vê-la como um jogo que se praticava com os símbolos. Porém, há uma outra versão aventada por Malcolm (1984), talvez mais plausível. Citado por Malcolm, Wittgenstein teria confidenciado ao físico-matemático Freeman Dyson - segundo Malcolm (1984) Freeman Dyson era estudante e à época morava próximo a Wittgenstein -, quando o filósofo austríaco lhe respondera a uma pergunta por ele feita, o seguinte sobre a natureza de seu trabalho: “Ao passar um dia por um campo onde se jogava uma partida de futebol, ocorreu-lhe a ideia de que na linguagem nós *jogamos* com *palavras*. Uma ideia central de sua filosofia, a noção de um “jogo de linguagem”, teve aparentemente sua gênese neste incidente (p.69)”.

medida por um único parâmetro, e apenas conceitualmente – desvinculada da vida que se vive –, ao modo de conceitos universais a partir dos quais se possa fazer a representação da realidade. Neste sentido, mesmo que se apresente como um demarcador de sentido, ele está dando à vida a possibilidade de sua constituição.

A “verdade” que ele traz consigo, no caso, consiste apenas em mostrar o contexto do qual dependemos para viver, sem que com isso determine por completo nossa condição em relação à verdade. A este respeito é interessante notar aspecto ressaltado Valle em seu trabalho já referenciado, que aqui se faz fundamental. Ele menciona que este conceito está vinculado a uma função ética (2003, pp.95-101) que diz respeito ao “ver como”. Segundo o autor, a polaridade entre fato (o mundo que se vive) e valor (vida vivida, que faz a experiência da singularidade) mediada pela linguagem está relacionada à ação humana que quando da prática do “jogo”, e à ação que se dá em uma comunidade de usuários (e que, como tal, deve ser vivência. Neste sentido, é por ele que o olhar é conduzido ao seu trabalho de esclarecimento.

Esta questão realçada por Valle nos remete ao segundo viés que queremos destacar sobre o conceito, o qual, pelo fim a que nos propomos, é para o conjunto do trabalho mais importante. Este viés diz respeito à noção de “jogo de linguagem” contemplada no MS 119, o qual fora publicado por Rush Rhees sob o título “*Causa e efeito: apreensão intuitiva*” em *Occasiones filosóficas 1912-1951* (Wittgenstein, 1997a, pp.368-404). Para o contexto ele é importante porque se apresenta em sua dimensão mais biológica, vital, que o seu matiz estritamente de uso gramatical usado quando de sua origem no *Livro azul*, bem como nas *Observações filosóficas* tal como ressalta Cometti (2002), e que, conforme este autor, começa a ganhar novos tons – vinculado à forma de vida – em *Investigações filosóficas*. A este respeito, Cometti (2002, p.184) menciona que com o uso gramatical se fixava à natureza das regras gramaticais dentro de uma frase, colocando em relevo a regra dos *usos*, porém neste sentido estrito gramatical. Cometti ressalta que para marcar esta nova concepção biológica do termo ele acaba inclusive por se utilizar de uma citação de Goethe, contemplada em Fausto⁹⁰, “como para marcar o enraizamento do jogo de linguagem na vida” (*idem*).

De uma forma geral, com esta expressão, e sob este viés, o que se põe em destaque é o “terreno” movediço em que o sujeito se encontra com a vida e seu sentido, bem como no modo de como a significa, em qual contexto ele representa o próprio sentido do movimento conforme o movimento da vida como linguagem. Sua ênfase consiste então em destacar a

⁹⁰ A este respeito conferir a parte I do *Fausto* de Goethe.

multiplicidade de sentidos da manifestação da vida (de ações, jogos, polifonia de vozes, práticas, modos de viver, etc.) em detrimento da generalização de *um* “modo de viver” a serem vividos (acondicionados) por todos. Sendo mais preciso, a importância desta expressão perpassa pelo fato de que, por ela, se confirma o ressaltamos no primeiro tópico, a vida é o “real” da filosofia, colocando-a como o centro. Sob este viés, é possível considerar então o filosofar para além de uma “terapêutica do pensamento”. Ao contrário, como trabalhado do primeiro capítulo, o filosofar vincula-se à vida como modo de viver, tal como explicitado anteriormente ligado. De como aí, neste movimento, este que vive instaura sua existência *no uso* que faz da linguagem de modo objetivo e subjetivo de como se sustenta o próprio movimento nesta relação.

Na observação que segue, publicada por Rush Rhees em *Ocasiones filosóficas* em 1937, Wittgenstein deixa claro o papel o “jogo de linguagem” cumpre – como conexão direta – neste empreendimento do homem de se situar no mundo como fato e como valor:

A origem e a forma primitiva do jogo de linguagem é uma reação; só a partir disto podem crescer as formas mais complicadas. A linguagem – diria – é um refinamento, ‘no princípio era a ação’.

Para construir tem que existir primeiro uma pedra firme, dura, e os blocos se depositam *sem trabalhar* uns por cima dos outros. *Depois* sem dúvida é importante que se trabalhem os blocos, que não sejam muito toscos. A forma primitiva do jogo de linguagem é a segurança, não a insegurança. Pois a insegurança jamais pode conduzir à ação. (p. 381)

Interessante destacar desta situação, dois aspectos. O primeiro quando ele diz ser a “forma” do jogo uma reação. O segundo quando diz que a “forma” do jogo é a segurança. Quanto ao primeiro, elucidar que por “forma” não se deve vê-lo como uma “imagem-como-representação”, ou seja, um modelo universal condizente com tal e tal reação. Com o segundo, ressaltar o aspecto conforme o qual, Wittgenstein, ao identificar a forma primitiva do jogo de linguagem à reação, nos permite concluir que o jogo é de certa forma um componente da vida humana, como que uma marca de sua presença representada pela ação – o que confirma a relevância ética destacada por Valle. E por isso ele diz respeito à “segurança”, ou seja, ele está relacionado com este elemento que já é parte do indivíduo, sendo-lhe como que “base de sentido” à sua prática. Sob este viés, é possível ver neles mais do que referências conceituais, tal como enfatiza Moreno (2005).

Eles podem ser vistos como esta base que dá a segurança, e dá sustento ao “modo de viver”, ao mesmo tempo que serve de *liga* às práticas com outrem, pelo partilhamento de “modos de viver” – por isso são considerados sólidos, e se pautam pela segurança. Este aspecto de “liga”, é, de certa forma, o que está pressuposto pelo texto que dá sequência ao da

citação, onde o filósofo deixa entender haver neles uma espécie “semelhança de família” já consolidadas, cujo aspecto então serve de conector, a partir do qual os diferentes se veem ligados ao todo, como *família*. Ele assim anota: “Diria: é característico de nossa linguagem que ela cresça sobre alguns cimentos consistentes em formas de vida estáveis, ações regulares. Sua função está determinada *antes de tudo* pela ação que lhe serve de acompanhante” (OF, p.381). O final deixa claro a questão prática do movimento, que pressupõe o viver, e não meramente o “*terapeutizar* conceitualmente”. Em sua anotação nos *cadernos de Skjolden*, datada de 04 de fevereiro de 1936, ele é mais contundente a respeito: “*Mas quando vivemos de uma maneira diferente também falamos de uma maneira diferente. Com uma nova vida aprendemos novos jogos de linguagem*”. (D, p.161, 4.2.36).

É no contexto deste movimento, também vital, que acreditamos residir a leitura antes citada de Coreau-Scavarda, quando a mesma lê o filosofar wittgensteiniano como uma proposta de conversão do “olhar” o qual demanda a “atitude” de ver e observar o ordinário (2004) – mas a partir dele, não de modo conceitual. Nesta direção, segundo Reguera (2009, p.82), pode-se ver em tal noção, agregada à “semelhança de família”, bem como a “formas de família”, tal como o fez Engelmann, a consideração de algo que figura a realidade cotidiana, porque ela não é só comunicação. Como linguagem e vida que se fazem no movimento cotidiano “não podem ser vistas como uma classe de enunciados, senão um tipo de fala, um contexto de linguagem e ação, a ação que está na base dos jogos, a ação da vida cotidiana” (2009, p.83). Por isso o trabalho do olhar que se dá pela exercitação a que os jogos de linguagem fazem remeter quando se está a filosofar também pela maneira de viver, conota o viés ético ressaltado por Valle de tal conceito, ele acaba por contribuir com o esclarecimento de si via “ver como”, a partir destas semelhanças de família que se presentificam pela multiplicidade de jogos.

E o resultado desta observação é: vemos uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem umas às outras e se entrecruzam. Semelhanças em grande e em pequena escala. (IF, §66)

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que por meio das palavras “semelhanças familiares”; pois assim se sobrepõem e se entrecruzam as várias semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, andar, temperamento, et., etc. – E direi: os ‘jogos’ formam uma família. (IF, §67)

E tal noção adquire esta conotação de ação “formativa”, porque ela está relacionada a movimentos que se faz com e sobre o próprio “modo de viver”, o qual, por sua vez, se implica e implica na prática “transformativa” com outrem – até porque há nos membros a semelhança de família como ‘base’ da prática (IF, §67). Um outro ponto interessante a respeito desta

“semelhança de família” a ser buscada na prática, é que ela nos remete à importância do outro à própria prática, a este contexto de vida partilhado. E tal como o funcionamento de jogos praticados pelos “familiares”, seja qual for a modalidade (futebol, xadrez, etc.), também no jogo-como-vida-que-age a “ação” pressupõe outros elementos que a demarcam como tal, práxis. Dessa forma, faz-se necessário “regras⁹¹”, pois como a prática demanda inter(ação) faz-se necessário elementos que delimitam o “fazer parte”, a “exequibilidade”, o “bom convívio”, etc. – as quais variam de jogo para jogo, mas tem como regra não possuir modelos fixos. Outra característica circunscrita ao jogo diz respeito à questão prática do mesmo, ou seja, todo jogo é um jogo porque é jogado, e é jogado em um determinado lugar, a partir de determinado “contexto”, cujas regras também só se concebem no contexto da prática: “a forma básica do jogo tem que ser aquela na qual se atua” (OF, p.382). Por fim, o jogo pressupõe os jogadores, os quais, tanto para jogar, quanto para aprender, precisam tomar parte do mesmo: “a essência do jogo de linguagem é um método prático (um modo de atuar), não uma especulação, não uma verborreia” (*idem*).

É exatamente por tais aspectos que demandam “semelhança de família” é que a noção de jogo precisa estar associada à outra expressão tão fundamental quanto o “jogo” de linguagem, qual seja, “formas de vida”, como se pode ver na observação do §23 de *Investigações*. “A expressão ‘jogo de linguagem’ deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma *forma de vida*” (IF, §23); cujo entrelaçamento da trama estrutural, da ação entre partes com o todo do sentido, pode ser visto pela seguinte observação de Wittgenstein em *Investigações filosóficas*:

⁹¹ No que se refere ao conceito de regras, ela cumpre em Wittgenstein uma função importante, com destaque ao seu papel à compreensão do uso objetivo da linguagem, ou seja, de sua função no contexto das práticas e do sentido das palavras e expressões no contexto da “gramática”, no qual elas dão coesão à organização de todo o processo de inter(ação) - aí a regra assume um caráter de “domínio de uma técnica”. A título de exemplo, tomando como reflexão o conceito de compreensão, Wittgenstein identifica-o à capacidade pela qual, exercitada e instruída, determinada espécie estará provida para agir em determinado contexto de jogo ou de vida: “Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica. (...) Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são hábitos (usos, instituições) (IF, §199)”; e, ainda: É evidente que a gramática da palavra “saber” goza de estreito parentesco com a gramática das palavras “poder”, “ser capaz”. Mas também com a gramática da palavra “compreender”. (‘Dominar’ uma técnica.)” (IF, §150).

A posse da linguagem, as capacidades conceituais de participação e atuação nos “jogos de linguagem” dependeriam então de um domínio de determinadas técnicas. A este respeito, um detalhe importante a ser frisado é o equívoco de tomar o parágrafo §199 de *Investigações* interpretando-o como se aí Wittgenstein indicasse que tal conceito teria uma estrutura fixa. O conceito de regra nele não deve ser tomado como o critério de verdade do jogo e transformado em lei. Olhando a filosofia por esta ótica, a própria atividade poderia ser pensada como uma técnica a ser utilizada pelos indivíduos na transformação de suas vidas, no modo de vida em que vivem, com as características que estas têm no contexto de vida cidadã? Sim e não: sim, porque, objetivamente, ela pode ser utilizada como uma espécie de exercício de si na relação do indivíduo com (e nos) “jogos de linguagem”, na forma como o indivíduo por sua experiência ‘gramatical’ se estrutura na “forma de vida” (Gros, 2001, p.50) – neste sentido o trabalho filosófico se dá no indivíduo em sua experiência da linguagem.

Na prática do uso da linguagem (2)⁹², uma parte grita as palavras, a outra age de acordo com elas; mas na instrução da linguagem vamos encontrar *este* processo: o aprendiz *dá nome* aos objetos. Isto é, ele diz a palavra quando o professor aponta para a pedra. – De fato, vai-se encontrar aqui um exercício ainda mais fácil: o aluno repete as palavras que o professor pronuncia – ambos, processos linguísticos semelhantes.

Podemos imaginar também que todo o processo de uso de palavras em (2) seja um dos jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Quero chamar esses jogos de “jogos de linguagem”, e falar de uma linguagem primitiva⁹³ às vezes como de um jogo de linguagem.

E poder-se-ia chamar também de jogos de linguagem os processos de denominação das pedras e de repetição da palavra pronunciada. Pense em certo uso que se faz das palavras em brincadeiras de roda.

Chamarei de “jogo de linguagem” também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada. (IF, §7)

A peculiaridade dos “jogos”, se assim se o pode dizer, reside no fato de nos fazer remeter o sentido da linguagem à prática e ao contexto de usos que se compartilha pois é um bem comum. Mas, também, por eliminar da vida humana a rigidez da estrutura lógica conforme a qual há sempre por trás das proposições [ou dos objetos] um sentido pré-fixado pela estrutura lógica da linguagem como no *Tractatus*, onde a proposição (pensamento, imagem) deve conter uma forma definida e válida para todos os casos; ou ainda, liberar-nos de “*imagens-come-representação*” que nos restringem como as anunciadas na introdução, inclusive as que Wittgenstein denomina de atividades psicológicas mas que muitas vezes se as considera como o fundamento de nossa espécie, as quais seriam tomadas como critério de diferenciação de espécies, tais como: ‘pensar’⁹⁴, ‘compreender’, a título de exemplo – o leão não pensa, não fala, porque não possui linguagem e é inferior: ““Os homens pensam, os gafanhotos não’. Isto quer dizer algo como: O conceito “pensar refere-se à vida dos homens, não à dos gafanhotos. E essa informação poderia ser passada a alguém que não entende a palavra portuguesa “pensar” e talvez acredite erroneamente que ela se refere a algo que os gafanhotos fazem” (Wittgenstein, 2008c, II, §22s).

⁹² Aqui Wittgenstein está se referindo à seguinte descrição do §2 de *Investigações filosóficas* (2011): “*Imaginemos uma linguagem para a qual a descrição dada por Santo Agostinho esteja correta: a linguagem deve servir ao entendimento de um construtor A com um ajudante B. A constrói um edifício usando pedras de construção. Há blocos, colunas, lajes e vigas. B tem que lhe passar as pedras na sequência em que A delas precisa. Para tal objetivo, eles se utilizam de uma linguagem constituída das palavras: “bloco”, “coluna”, “laje”, “viga”. A grita as palavras; -B traz e pedra que aprendeu a trazer ao ouvir esse grito. -Conceba isto como uma linguagem primitiva completa*”.

⁹³ Wittgenstein se utiliza muito deste expediente e exemplos deste tipo encontram-se em abundância nas obras *Observações sobre os fundamentos da matemática*, *Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer*, e *Observações sobre a filosofia da psicologia*. Alguns exemplos serão tomados mais à frente.

⁹⁴ Nesta perspectiva, para explicar em que o ‘pensar’ se constitui, e significa, e a que tipo de atividade este termo nos remete, há a necessidade de descrever a vida humana. O termo ‘pensar’ não pode servir para definir algo e nem ser o pressuposto para uma classificação de um ser ao gênero humano; ou como se queira o delimitador da especificidade humana. Wittgenstein não exclui da linguagem (do seu sentido) a expressão “os homens pensam” mas delimita-o a uma função real, com delimitações específicas a contextos. Fora deste contexto, ‘pensar’ não dá nenhuma informação sobre ‘algo’ ou ‘ente’.

Wittgenstein não está excluindo da linguagem (do seu sentido) a expressão “os homens pensam”, apenas está delimitando o seu significado ao uso, a uma função real, com delimitações específicas a contextos, tirando-lhe a áurea de um ente independente do homem – linguagem só é linguagem quando praticada com outro, ela seria manifestação da interação que ocorre. O jogo de linguagem representaria este elemento que conota a multiplicidade do contexto do uso, abre portanto o espaço da linguagem para o protagonismo da vida, cuja experiência condiz com o reenviar o “modo de ver” ao solo de si mesma com outro olhar ao “modo de viver” – fora deste contexto, por exemplo, o ‘pensar’ não dá nenhuma informação sobre ‘algo’ ou ‘ente’ –, para a *práxis* e para sua utilização, abarcando tudo o que concerne às atividades humanas, o que implica em uma *experiência da linguagem*. Por isso que Lara, como veremos, vê nos exemplos dados por Wittgenstein nos últimos escritos – que Moreno (2005) cita como função terapêutica dos jogos – como “exercícios espirituais”; pois, conforme o autor, a exercitá-las se se instaura em um processo de busca de verdade.

Por esta razão é que o conceito de uso, a par de todos os outros elementos conceituais, que juntos representam a importância do contexto no qual se dá movimento da vida, vem evidenciar uma realidade importante à vida que se vive, é no fluxo da vida que o sentido da ação deve ser buscado, inclusive a atividade filosófica – e nesta, o sentido do movimento do trabalho de si sobre si mesmo. A *experiência de si na linguagem* à qual nos faz remeter o “trabalho sobre si mesmo”, deve ser vista, neste sentido, como a atividade que nos ajuda a ressignificarmos este sentido de viver com o outro, pela ressignificação do próprio espaço-temporal; pois, o que Wittgenstein mostra pelo viés formativo de sua concepção é que não devemos nos prender a um sentido pré-estabelecido que *a priori* possa ser conjecturado, ou mesmo a ideia de um estado de viver também pré-concebido. O que há, apenas, é uma delimitação deste pelo modo como fazemos uso da linguagem, e pelo modo como nos constituímos na linguagem – ou seja, do modo como nos constituímos no espaço dado sem tê-lo como problema. Assim, o sentido da vida depende da *práxis* do viver.

Por fim, chegamos ao que Wittgenstein concebe como “formas de vida”⁹⁵, o qual, dentre todos os seus conceitos, apresenta-se como base e referência à compreensão de todos

⁹⁵ A compreensão desta expressão conceitual, por seu sentido não ser completamente abarcado pela definição, adquire maior clareza e ganha corpo quando consubstanciada aos termos a ela circunscritos (tais como jogos de linguagem, regras, etc.) e auxiliada por noções tais como: “quadro de referência” e de “modo de agir comum” do homem. Estas duas últimas, nos remetem ao fato de que o curso de uma vida, no contexto de vida cidadão por exemplo, ‘deve’ ser sempre perspectivado a partir de um plano cujas bases se dão pela dimensão ‘histórico-natural’ contida (e explícita em todos os elementos que compõem o contexto), e também pelo movimento da inter(ação) que se dão no uso da linguagem - uso que, como tal, deve pressupor tanto a dimensão subjetiva quanto objetiva no uso da linguagem. No §415 de *Investigações filosóficas*, Wittgenstein estabelece que o que ele fornece com o seu modo de fazer filosofia “são observações sobre a história natural do homem”,

os outros que compõem a “rede da linguagem”, mencionada pelo filósofo. Se por “jogos de linguagem” se visa destacar a multiplicidade de formas e critérios pelos quais a vida se apresenta no mundo e se utiliza para se situar, manifestar-se e agir nele; com a expressão, “formas de vida”, Wittgenstein traz à baila o contexto ‘doador’ de sentido à ação e à manifestação da vida pelos “jogos de linguagem” – ela seria como que o “tablado” ou “palco” da vida humana. Por isso, ao menos no contexto de nossa problemática, assim como o conceito de “jogo de linguagem”, ela é fundamental porque esclarecedora dos limites do processo formativo. No caso, demarca este espaço delimitativo ao que se é como singularidade, circunscrevendo por este viés nossa condição de membro da “família” que se caracteriza como usuária da linguagem; sendo, por conseguinte, o elemento deflagrador desta “verdade que é situada” de nossa condição – já que é envolto a ele e a partir dele que se dá todo o movimento do sentido em filosofia quando da experiência da linguagem, tanto pelo uso objetivo quanto pelo uso subjetivo, “tendo consciência ou não”.

É também por esta expressão que vemos confirmada o privilégio dado à vida, por Wittgenstein, como “o real” da filosofia. Tornando-se, como veremos na sequência, este “quadro de referência” a partir do qual o “viver” deve ser significado e trabalhado. Sua importância reside, por fim, no fato de ser o solo a partir do qual se dá a constituição de todo e qualquer *sentido da linguagem* e da *vida humana* como um todo. É interessante também notar, desde já, em “formas de vida” a questão da “semelhança de família” torna-se fundamental, pois ela serve aí como que um conector entre todos os elementos (dessemelhantes) quando do uso da linguagem, dando-lhes unidade, fazendo os diferentes da família se agregarem e se conectarem à mesma prática.

Nas *Investigações filosóficas*, “formas de vida” se nos apresenta pelo §19 – “representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida” – e, no contexto, totalmente conectado a outras noções que a ele se agregam, tais como “jogos de linguagem”, “regras”, “uso”, aprendizagem⁹⁶, ou seja, como aquele que dá sentido ao todo, como que um dispositivo conector que liga aos elementos que compõem a rede e o emaranhamento da linguagem, acabando por dar sentido aos movimentos e às práticas humanas comuns a todos os membros, fato que é confirmado por Hans-Hohann Glock que, em obra *Dicionário Wittgenstein* (1998, p.305), chega a afirmar que tal noção além de servir como que uma

mas não *qualquer* história e muito menos *a* história. São “constatações das quais ninguém duvidou, e que escapam à observação somente porque estão continuamente diante de nossos olhos”.

⁹⁶ “(...) dissipa-se a névoa quando estudamos os fenômenos da linguagem em espécies primitivas de seu emprego, nos quais se pode ter uma visão de conjunto da finalidade e do funcionamento das palavras. Quando aprende a falar, a criança emprega tais formas primitivas de linguagem. Ensinar a linguagem aqui não é explicar mas treinar” (*idem*, §5). Conferir também a este respeito o §7.

‘armação dos fatos’⁹⁷ ao ‘todo’ da vida, ela se faz servir também de parâmetro à função de todos os elementos que demarcam o uso da linguagem. Glock (1998, p.173), que é um especialista de Wittgenstein, ressalta também sua importância pelo fato de que é com este termo que, segundo ele, Wittgenstein se utiliza para entrelaçar as noções adjacentes como as de cultura, visão de mundo e linguagem. Para ele, quando o mesmo se põe a comparar a concepção de linguagem entre o ‘primeiro’ o ‘segundo’ Wittgenstein, diferentemente do que ele se propunha no *Tractatus*, após 1929, quando volta à filosofia em Cambridge, “[Wittgenstein] passa a sustentar que se a linguagem possui fundamentos, eles não são fornecidos por átomos metafísicos, mas sim por *padrões cambiáveis* [grifo nosso] de atividade comunitária” (*idem*, p.174). Esta menção é a evidência da importância de “formas de vida” dentro do campo conceitual wittgensteiniano. Por ela, o “modo de viver” só ganha sentido quando a partir deste contexto no qual se dá sua manifestação no fluxo cultural e social da vida, assim como quando conectado ao contexto da “história natural”⁹⁸.

Sobre este último aspecto ao qual Glock se refere, acerca de “formas de vida”, é interessante a perspectiva adotada por Stanley Cavell que, *Esta América nova, ainda inabordável* (1997), vê neste termo (história natural) uma “preocupação geminada” de *Investigações* (p.45). Segundo o filósofo americano, por este viés a noção de “formas de vida” adquire concomitantemente dois sentidos: o etnológico, ou horizontal; e o biológico, ou vertical, que é oposto ao outro. Pelo primeiro, o etnológico, o que se põe em destaque é o contexto da dimensão social da “forma de vida”, este que condiz com “modo de viver dos homens” em sociedade, como expressado por von Wright. Já, pelo segundo, o aspecto biológico, o que se visa é destacar as diferenças que povoam as “formas de vida”, entre o que é humano e as formas de vida ditas ‘inferiores’ ou ‘superiores’⁹⁹: “entre digamos, espetar a

⁹⁷ Que este entenda por uma armação a ideia de uma estrutura arquetípica, um plano de imanência da vida humana comum, que ao de uma estrutura fixa e fechada.

⁹⁸ A este respeito pode-se conferir também os §25 e, §415 de *Investigações filosóficas*.

⁹⁹ A este respeito, é interessante notar que Wittgenstein com suas observações que fazem exercitar, ele questiona de certa forma a pretensa superioridade humana em relação aos animais pelo simples fato destes últimos não possuírem linguagem: “Muitas vezes se diz: os animais não falam porque lhes faltam as faculdades mentais. E isto significa: “eles não pensam, por isso não falam”. Mas: eles simplesmente não falam. Ou melhor: não fazem uso da linguagem –se não levamos em conta as formas de linguagem mais primitivas. –Ordenar, perguntar, contar, conversar, fazem parte de nossa história natural assim como andar, comer, beber, brincar”. (IF, §25). Segundo Lara (2005a), o qual como visto anteriormente, o qual vê tais exercícios como espirituais, esta passagem deixa claro um aspecto fundamental acerca do que representa a vida humana para Wittgenstein, tão-simplesmente: o humano é um animal que faz uso da linguagem – no caso, ele não age instintivamente mas se utilizada de si e usa o meio para viver. OU seja, o que o filósofo austríaco faz é ver a humanidade do homem a partir de um determinado “modo de viver”, tal como Wright denominou “modo de viver dos homens”: de se manifestar por um modo tal que, para ele, equivale ao modo de usar a linguagem (saber praticar tal jogo com e como outros). Dessa forma, viver como um ser humano em determinadas situações e contextos significa atuar como e com os outros nas tais situações e mesmos contextos, como por exemplo “ordenar, perguntar, contar, narrar, conversar”, etc. Não obstante, tais capacidades ‘propriamente humanas’ (dar ordens, pedir/perguntar,

comida, talvez com um garfo, e pegar nela com a pata ou bica-la” (Cavell, 1997, p.46). Segundo Cavell, para a compreensão do conceito de “forma de vida” estes dois aspectos precisam ser levados em consideração a fim de que não se cometa erros de interpretação tal como o faz Frazer, e teorias, conforme o qual a vida social pode ser vista pelo viés de uma evolução, bem como há nas sociedades evoluídas o fundamento de uma prática social que resulta de um consenso baseado na opinião que se tem. Esta advertência é feita pelo próprio Wittgenstein, em §241 de *Investigações*:

“Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?” – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas de forma de vida.

O detalhe que destacamos, pois merecedor de muita atenção, é que Wittgenstein é explícito quanto à base de onde emana o sentido da prática, na linguagem. Fica claro, também, que o consenso entre os homens nas práticas comuns na forma de vida, não é da ordem das opiniões – estas que seriam como que a base de consenso que se pauta por um pressuposto de racionalidade, sustentado por ‘sujeitos soberanos’ a partir dos quais decidem *concordar* a respeito de –, ou seja, resultado de uma concordância em uma espécie de contrato em que se ancoram muitas das teorias. Segundo Cavell, o consenso pressuposto em Wittgenstein se dá, tão-somente, no uso da linguagem e está relacionado à uma perspectiva específica, qual seja: “O que deve ser aceito, o dado – poder-se-ia dizer – são *formas de vida*” (IF, II, xi, p.292), e não porque houve deliberação, mas porque o modo de vida ordinário o exige¹⁰⁰. Abrindo parênteses, eis o elemento primordial pelo qual estamos pressupondo a existência da “verdade situada”. “Formas de vida” se apresenta como a realidade inescapável

contar/relatar, conversar/falar/tagarelar), é posta por Wittgenstein sob o mesmo plano que outras capacidades comuns à boa parte dos animais (comer, caminhar, beber, brincar). Aliás, vê-se aí um traço importante de sua filosofia como “jogo de linguagem”: a não sistematização e, portanto, a ausência de solução da definição do ‘humano’ (de saber até onde está precisamente o ponto que separa o animal do humano).

Já em *Da certeza*, cuja publicação contempla as últimas anotações pouco antes de sua morte, Wittgenstein destaca um elemento importante, qual seja: a linguagem não pode ter tomada por fundamento racional a partir do qual o humano possa ser distinguido dos outros animais. Por isso ela não pode ser o critério para se dizer, por exemplo, que os animais são inferiores, já que não possuem linguagem: “Quero encarar aqui o homem como um animal; como um ser primitivo a quem se reconhece instinto, mas não raciocínio. Como uma criatura num estado primitivo. Qualquer lógica suficientemente boa para um meio de comunicação primitivo não é motivo para que nos envergonhemos dela. *A linguagem não surgiu de uma espécie de raciocínio*. [grifo nosso]” (DC, §475).

¹⁰⁰ Esta questão é explícita na crítica que Wittgenstein faz a Frazer, pois, ali, o ponto chave reside no fato de que Frazer ao criticar as “crenças” dos primitivos ele o faz pelo seu “modo de ver”, e pautado por “imagens-como-representação” sob as lentes de ideais como progresso e evolução. Ele não compreende a lógica do “uso” na compreensão da vida ordinária a qual está submetida a tribo que analisa, contexto em que as “crenças” dos primitivos não dependem e se estruturam sob uma deliberação racional, mas em uma maneira de viver cujo uso permite a relevância da magia e da superstição. Segundo as observações de Wittgenstein, esse modo de viver diferente não deve levar à conclusão de que tais primitivos são *inferiores*, apenas têm outro estilo de vida que não o sob o jugo da “visão científica”.

à nossa formação, quando nascemos já está ali como o espaço geográfico, dado, e que nos situa.

Retornando a Cavell (1997, p.48), com a expressão “o que deve ser aceito”, ele explicita que o que Wittgenstein quis é enfatizar um fato inescapável do estado de vida do ser humano, ele é “dotado desta (escala ou âmbito de) capacidade de trabalho, prazer, resistência, atração, comando, compreensão, desejo, determinação, aprendizado, sofrimento”, e conforme o filósofo americano, a interpretação equivocada que se faz da expressão é fruto da ênfase que é dada à dimensão social da “forma de vida”¹⁰¹, e que, portanto, não leva em consideração a dimensão natural inerente ao conceito wittgensteiniano.

De acordo com a interpretação habitual, com essa ideia Wittgenstein enfatiza a natureza social da linguagem e da conduta humanas –como se sua missão fosse repreender a filosofia por concentrar-se demasiadamente em indivíduos isolados, ou por enfatizar o interior às expensas do exterior, na investigação de questões como o significado, estado de consciência, ou o fato de se seguir uma regra, etc. (...)

A insistência habitual no social eclipsa a preocupação geminada de *Investigações*, que podemos chamar de o natural, sob a forma de “reações naturais” (§185), ou de “história natural fictícia” (cf. *Investigações filosóficas*, II, xii, p.295), ou de “o modo de agir comum dos homens” (§206). O eclipse parcial do natural torna o ensino de *Investigações* demasiadamente convencionalista, eu diria –como se, ao dizer que os seres humanos “estão concordes na linguagem”, Wittgenstein imaginasse que temos entre nós algum tipo de contrato, ou uma série de regras¹⁰² implícita ou explicitamente combinada. (2011, p.45)

Outro elemento que nos ajuda a compreender em que consiste, e importância, de “formas de vida”, é o mencionado por Glock, conforme o qual *formas de vida* deve ser lido à luz de um “quadro de referência”. Até porque, perspectivada como elemento que nos dá a situação (de uma dada verdade) de nosso viver, ela aponta para os limites com os quais se depara o sentido formativo da própria atividade filosófica. No que diz respeito ao conceito em si, não se deve vê-lo, é claro, pelo viés de uma proposição universal e fixa, no sentido de um “esboço” que indica o fato de como a vida até hoje se presentificou (em formas, gestos, ações, símbolos, signos, etc.), presentifica-se, e, então, por dedução, deverá se presentificar certamente tal como. Por “quadro de referência”, compreende-se o conceito de “formas de vida” pois por ele se visualiza os fatos da vida cuja prática condicionou tanto o que se é

¹⁰¹ No intuito de evitar esses equívocos, Cavell em sua obra mais conhecida, *Voix de la raison* (1996, p.83), salienta que na observação wittgensteiniana supracitada (§292), na expressão “formas de vida” deve-se enfatizar não o termo formas, mas ao termo vida: “formas de *vida*”. O aspecto natural e social da “forma de vida” seria, então, uma consequência daquilo que se poderia chamar de “forma de vida humana”.

¹⁰² No contexto das “formas de vida”, as regras têm duas características essenciais: seu caráter público, a regra só tem razão de ser quando em relação direta com o “jogo” que se joga; e o fato de elas não são dadas de uma vez por todas - elas podem mudar, ou desaparecerem. Por isso, um bom modo de entender a “regra” e vê-la é pelo conceito de ‘semelhança de família’, utilizado por Wittgenstein, já que os membros de uma família se *assemelham* a diversos aspectos

enquanto ‘natureza’ humana, quanto se nos mostra o substrato da formação de conceitos por tais práticas os quais, doravante, passam a ser referências ao modo de viver com outros.

É o que se pode ler em uma observação de Wittgenstein, publicada como *Zettel* (1981): “É como se os nossos conceitos estivessem condicionados por um andaime de fatos” (§350). Esta perspectiva torna-se importante na medida em que permite pensar o modo comum da vida humana, sem ter o intuito de explicá-la. Neste conjunto de fichas, e referindo-se a importância de uma base comum de práticas, as quais se fazem um substrato ao uso da linguagem, Wittgenstein faz a seguinte observação: “uma educação totalmente diferente da nossa poderia também ser a base para conceitos inteiramente diversos” (§387); isso porque, ele continua: “(...) a vida decorria aqui de forma diferente. – O que nos interessa a nós não lhes interessaria a eles” (§388). E um pouco mais à frente:

Poderia certamente ensinar-se alguém a mimar a dor, por exemplo (não com intenção de enganar). Mas poderia isto ensinar-se a qualquer um? Quer dizer: alguém poderia ser ensinado a mostrar certos sinais toscos de dor, mas sem alguma vez conseguir dar espontaneamente uma imitação mais subtil, a partir do seu próprio discernimento. (Talentos para línguas.) (Um cão esperto poderia talvez ensinar-se a produzir um ganido de dor, mas nunca chegaria a conseguir uma imitação consciente.) (§389)

‘Esses homens não teriam nada de humano’. Porque? – Não poderíamos entender-nos com eles. Nem mesmo como o conseguimos com um cão. Não conseguiríamos conformar-nos com eles. E, no entanto, poderiam certamente existir tais seres, que noutros aspectos fossem humanos.

O que se pode destacar e, ao mesmo tempo, concluir destas menções, é que conquanto esteja apontando o solo sobre a questão de seu papel de “demarcador geográfico” à constituição de sentido, Wittgenstein, no entanto, não o estabelece em bases ontológicas e epistemológicas. Neste sentido, vistos sob a conotação de “quadro de referência”, “jogos de linguagem”, “formas de vida”, e os outros a estes circunscritos que condizem com esta rede da linguagem; tendo em vista a experiência de si no movimento da linguagem, o que se evidencia são duas coisas, que acabam por se imbricar: de um lado, há o contexto com “certas verdades”, e há o outro com o qual compartilhamos o “modo de viver dos homens”, logo, aprender a viver com e respeito a “forma de vida” da qual se depende é fundamental – filosofar aí é também ressignificar o viver com; por outro lado, a referência não determina a verdade do viver, somente o modo como se pratica de forma comum, logo, como todos os elementos de certa forma explicitaram o sujeito também precisa se constituir para poder fazer parte do jogo e da forma de vida.

Por isso, segundo Wittgenstein, não se pode ensinar a linguagem em si, mas apenas aprende-la (e apreender) praticando-a tão-somente neste “quadro de referência” que são as

“formas de vida”, pois, querendo ou não, tal estado de vida e situação se nos fazem presentes, acondicionando-nos a ela como referência às nossas ações. Este “quadro de referências” conteria como o conceito o pressupõe, segundo Glock (1998, p.308):

Regularidades gerais relativas ao mundo que nos cerca. (...)

Fatos biológicos e antropológicos que nos dizem respeito. Nossas capacidades perceptuais nos permitem discernir tais e tais cores (Z, §345, §368); nossa memória nos permite efetuar cálculos de um determinado grau de complexidade; os padrões de reação que temos em com um tornam possível o ensino – a DEFINIÇÃO OSTENSIVA, por exemplo, pressupõe que os seres humanos olhem para a direção que o dedo aponta, e não para o próprio dedo (como fazem os gatos).

Fatos histórico-sociais que dizem respeito a determinados grupos ou períodos. Nossas maneiras de falar expressam necessidades e interesses práticos moldados pela história.

O que se põe a nu neste conceito de Wittgenstein é que a vida aprende a desenvolver as atividades e a desenvolver-se no uso partilhado da linguagem, não cabe uma aprendizagem que não tenha tal viés por referência quando o que está em questão é uma prática comum. Ponto que nos remete ao fato de que tomar a filosofia como “arte de *aprender a viver*” consiste em, neste contexto de prática formativa, primeiramente enraizar-se como “sujeito-que-vive” em movimentos vinculados às necessidades do próprio presente. É em vista desta permanente atualização do presente – aspecto fundamental no contexto da experiência formativa pois demarca o âmbito do movimento de si sobre si que implica o âmbito do singular (ou seja, por onde a liberdade se institui na escolha dos modos de vida a serem moldados e seguidos) – que concordamos com Pedreira quando o mesmo faz questão de ressaltar que tais elementos acima abordados não se impõem no trabalho de Wittgenstein com vistas demarcar a vida do homem ao modo de uma teoria antropológica.

O que o autor português quer mostrar é que tais noções são o modo encontrado pelo filósofo para fazer a *experiência de si na linguagem*, movimento que, como estamos desenvolvendo, implica-se à tarefa condizente com o “trabalho sobre si-mesmo”, oportunidade em que a atividade filosófica torna-se essa forma de exercitação em cujo processo de investigação o “sujeito-que-vive” toma a linguagem como “própria” (sentido interno do uso) para “ilumina-la por dentro” (2011, p.38) – processo que implica no próprio trabalho de transformação de si. Por isso que, segundo este autor, ao demarcar a linguagem nas *Investigações* como uma forma de localizar e situar formas de viver “remete para um ponto em comum ao movimento ético de Wittgenstein” (p.39), qual seja, constante e obsessiva presentificação de si na “forma de vida” que se vive com outrem, como forma de “vigiar todos os seus passos, sob uma perspectiva ética”. Ou seja, isso que Pedreira ressalta nada mais se vincula do que a este movimento necessário do “trabalho sobre si-mesmo” que

se mostra pela experiência da linguagem, onde o aspecto formativo de tal experiência, condiz com o movimento ético do “sujeito-que-vive”: por um lado, ao estabelecer, bem como respeitar, o âmbito do que tem sentido ou não, do que condiz com a “inclinação natural” ou diz respeito à “continuidade do viver a vida dos homens” quando da experiência da linguagem; e, por outro, quando do embate e do confronto de si para consigo, ou de si para com outrem, na experiência da linguagem, o sujeito se *transforma* imprimindo a marca da próprio singularidade quando “estranha” ou até mesmo “rejeita” elementos de “continuidade”.

Este último aspecto pode ser evidenciado quando Wittgenstein no parágrafo §201 das *Investigações* faz menção a “seguir a regra” e “ferir a regra”. Ou seja, ao analisarmos o movimento formativo do sujeito-que-vive no contexto do “uso objetivo da linguagem” tendo por referência tal parágrafo, ao se propor com o “seguir” ou “ferir” a regra quando da experiência da linguagem, o que o sujeito está a fazer sobre si é trabalhar a própria “profundidade” do modo de viver, o que nada mais é um equivalente da constituição da própria singularidade. E, pode-se dizer então que tal ato está vinculado a uma atitude ética, porque Wittgenstein é claro ao explicitar que, no caso da regra a que o §201 se refere, ela não depende de uma “interpretação” mas, sim, do fazer que se dá na experiência prática da linguagem, para o qual faz-se necessário o movimento tanto de si quando de outrem. No entanto, como ressalta Pedreira, mesmo que diz respeito também a outrem ela põe a nu a questão da escolha de ambos os atores envolvidos na prática, e retomando outro apontamento de Wittgenstein onde ele diz que “não se trata de uma concordância de opiniões, mas de formas de vida” (IF, §241), o autor português destaca o aspecto ético que está em questão se demarca por

um ato de cada um encontrar o seu caminho no mundo, num sucessivo acolhimento ou rejeição de possibilidades de sentido, um jogo de consonância ou atrito ao nível do espírito (daquilo que não pode ser exibido ou expresso, mas que confere um rosto, uma intenção e um sentido à linguagem) e que irá definir a composição ético do homem. (Pedreira, 2011, p.40).

E neste sentido, este primeiro ato se torna ético porque ao fazer a experiência da “circunscrição do modo de viver a verdade situada”, ao mesmo tempo, o sujeito-que-vive é levado a uma prática de confrontação de sentidos quando da experiência de si em tal contexto de circunscrição, modo que implica um processo de reorientação do próprio modo de viver. Ou seja, fazer a experiência de si da linguagem é, por um lado, fazer a experiência interna do sentido como uma forma de realçar a profundidade para o viver com outrem “fortalecido no que é próprio”; mas, por outro, consiste no movimento do sentido objetivo da prática, modo

pelo qual o ato também se apresenta vinculado ao movimento conjunto dos atores em questão, que nesta relação que estabelecem influenciam e são influenciados “por meio de expressões de acordo, de reprovação, de expectativa, de encorajamento” (IF, §208), o que demanda dos atores tanto a constância do trabalho de si sobre si ao consenso da vida partilhada, quanto o respeito para com este modo de viver a continuidade do essencialmente humano. Assim, chegando ao fim desta primeira parte, podemos concluir que este primeiro ato da experiência da linguagem é uma experiência formativa, porque, primeiramente, filosofar e sujeito, devem se enraizar no modo que se vive, a partir do qual levar em consideração (valorar) o real da vida como sua prática. Por outro lado, como “maneira de viver que se exercita” em o “real” da vida, permeado pelo movimento da linguagem dentre os quais citamos “jogos de linguagem” e “formas de vida”, tal ato, além de consolidar a conversão parte proposta formativa vinculada à noção de “trabalho sobre si-mesmo”, mostra o quão importante é, doravante, para a atividade filosófica não se restringir meramente à atividade discursiva e conceitual.

2.2.2.2 Do movimento da filosofia no uso objetivo da linguagem

Como uso objetivo da linguagem duas são as possibilidades”, quais sejam, exercício de escritura e propriamente como maneira de viver, as quais, inclusive, estão relacionadas ao fato de ver a prática de filosofia como “exercício espiritual como vimos no capítulo anterior – exatamente por este motivo nos limitaremos em pensá-la a partir de uma interpretação feita por Pierre Hadot sobre a questão de ver a filosofia como experiência da linguagem. Seria então a atividade filosófica, a partir de Wittgenstein, um “jogo de linguagem”¹⁰³ e uma “forma de vida”? Atendo-nos estritamente aos conceitos de sua concepção, lê-la assim seria até questionável. Contudo, além de vê-la como um “jogo” e uma “maneira de viver”, cuja modalidade se vincula à própria vida cujo movimento extrapolaria, como tal, a questão discursiva, há um sentido formativo em tal atividade porque a própria *experiência da linguagem* passa a ser um *elemento* do trabalho sobre si, o qual acaba por implicar na mudança do “modo de ver”, por exemplo. E, mais, como vimos no tópico anterior, a própria a noção de “jogo de linguagem” que o filósofo denomina de “forma primitiva”, permite ao menos um ensaio a esta leitura.

¹⁰³ Neste sentido, há de se ressaltar que, para Wittgenstein, o jogo de linguagem visto primitivamente, também está coadunado à própria vida, como uma ação/reação desta no “modo de viver”, logo é um jogo que pulsa sangue e não só deve ser visto como tinta como da perspectiva de Hadot. A este respeito conferir a nota de n.14 de Jean-Pierre Cometti (2002, p.184).

Foi o que fez o filósofo Pierre Hadot em um de seus primeiros textos sobre Wittgenstein publicado em 1961, intitulado *Jeux du langage et philosophie* (1961, pp.334-343). O filósofo francês, de posse da noção de “jogo de linguagem” de Wittgenstein, propôs-se pensar a filosofia como um “jogo” – no caso, filosófico –, um jogo que gira ao redor de uma língua específica. Nesta perspectiva, a filosofia de Wittgenstein pode ser considerada um “jogo de linguagem” pela seguinte circunscrição: 1) filosofa-se *na* linguagem; 2) filosofa-se *em uma* língua específica; 3) filosofa-se *em* (por intermédio de) *um jogo* particular de linguagem. É na conjuntura destes elementos que, segundo o filósofo francês, deve-se ver o enraizamento da filosofia no *real* da vida. Ou seja, a filosofia se circunscreve como uma atividade cujo sentido se dá na encruzilhada do movimento da linguagem, já que este é o *modo particular* de a vida se manifestar no mundo, cuja função é trabalhar o sentido interno¹⁰⁴.

Pela primeira, apresenta-se sob a forma de um “jogo de linguagem” perspectiva por uma ação intentada que se manifesta no mundo, pratica inclusive compartilhada com outros; e pela segunda, a filosofia pode ser vista com espaço próprio de contemporaneização tal como vimos no capítulo anterior, onde a vida deslocada da cotidianidade é convidada a se instalar e estabelecer uma atividade de *exercício de si em sua condição de sentido* - principalmente de como ela se constitui no modo como faz uso da linguagem (via conexão sentido interno e externo do uso), e de como este uso implica na alteração (ou não) do “modo de ver”. Neste último aspecto, “escriturada”, ela pode ser vista como um “quadro de referência” a partir do qual se tem a possibilidade de pôr a vida em movimento conforme às necessidades e demandas do próprio estado de um trabalho da própria verdade, até porque a atividade que se manifesta pela linguagem se impõe ao sujeito que vive com vistas à clarificação, cuja base é uma intenção ética como estamos elucidando e não o mero trabalho de inteligência como o explicita Wittgenstein:

Na altura em que modelei a cabeça para Drobil o estímulo era também, essencialmente, um trabalho de Drobil, e a minha contribuição foi, de novo, a clarificação. O que julgo ser essencial é levar a cabo, com *coragem*, o trabalho de clarificação: caso contrário, ele *transforma-se apenas num jogo inteligente* [grifo nosso] (RM, p.74).

Retomando à leitura hadotiana, conforme o filósofo francês a atividade filosófica se dá *na* linguagem porque não podemos alcançar nem o nosso “pensamento”, nem os “objetos”, sem a linguagem, e, ao chocar-se com os limites da linguagem, descobre-se que para além de

¹⁰⁴ Neste caso se lhe abre duas possibilidades via escritura, o trabalho conceitual, e o que visa a fazer mover o sentido da vida. E sob este viés ela também se mostra no mundo como uma maneira de viver.

sua certeza (absoluta) indubitável a linguagem se lhe impõe como uma estrutura de circunscrição insuperável e inescapável. Já pelo segundo ponto, Hadot argumenta que o filósofo se depara com outra limitação: filosofa-se somente a partir de *uma* linguagem particular. Isto pela seguinte razão, pensamos e vivemos em conformidade ao contexto de uma língua em particular, é a partir dela que nos estruturamos – contexto ao qual está submetido, por exemplo, o trabalho do tradutor. Há um *quê* de natividade em nosso uso da linguagem, razão pela qual a significação do pensamento é dependente da linguagem. Em uma anotação datada de 16 de outubro 1930, Wittgenstein ressalta este aspecto quando faz menção ao seu deslocamento (da “forma de vida”), o qual além de incomoda-lo acaba por afetar o seu trabalho:

Só posso realmente trabalhar quando posso falar continuamente comigo mesmo em alemão. Para minhas aulas tenho, entretanto, de organizar as coisas em inglês e assim sou perturbado em meu pensamento em alemão, pelo menos até que se tenha criado um estado de paz entre ambos (...). (D, p.48)

Como fica claro, o contexto e as sutilezas do contexto na linguagem, os quais temos por referência, são condicionantes ao viver¹⁰⁵. Por fim, Hadot enfatiza que só se pode filosofar em um modo bem específico de uso da linguagem, por isso a filosofia é um “jogo de linguagem” como tantos outros com os quais se se depara em última instância ao próprio sistema linguístico – o qual, por sua vez, está implicado em uma “forma de vida” a qual dá sentido à fala. Segundo a concepção de Hadot, no que se refere aos dois últimos pontos de sua análise, olhando para a prática filosófica tal como ele a classifica pela noção de “jogo de linguagem”, além de romper com a ideia de que a linguagem tem sempre o mesmo fim, Wittgenstein teria rompido com a ideia de que a linguagem filosófica funcionaria de uma maneira uniforme e sempre tomada pelo mesmo padrão de uso. Esta ideia hadotiana traz duas implicações à atividade. Primeiramente, não há um padrão em sua forma. E a segunda, consubstanciada à primeira, não há um padrão porque a atividade filosófica não diz respeito a uma necessidade objetiva de uso, ela diz respeito a uma necessidade que é subjetiva e particular às necessidades da vida. Em seu texto supracitado, Hadot assim afirma:

¹⁰⁵ É nesta direção que uma possível interpretação da enigmática frase de Wittgenstein: “Se um leão pudesse falar, nós não seríamos capazes de entendê-lo” (IF, II, xi, p.289); poderia ser a seguinte. No caso, se o leão falasse o ‘sentido pleno da frase leonina enunciada’ não poderia ser traduzida dentro de uma outra língua, já que o sentido intrínseco da língua está circunscrito ao uso que se faz da mesma, ou seja, nela estão embutidos os traços gerais da “forma de vida”. Logo o problema não é a “língua do leão”, mas a sua “forma de vida” que implicaria na não compreensão de sua fala, pois precisaríamos destes elementos outros para a tradução da mesma.

A filosofia está sempre em um certo jogo de linguagem, isto é, dentro de uma certa prática, dentro de um modo de vida, e é impossível dar um sentido às teses dos filósofos sem lhe situar dentro do seu jogo de linguagem. (Hadot, 1962, p.340)

Neste sentido a atividade filosófica está limitada pela linguagem e, como tal, seu uso e sua prática como “jogo” só podem alcançar o que lhe está permitido pelos limites da textualidade. Ou seja, agir sobre si, *eticamente* falando é uma coisa; outra, é mostra-la com sentido ao outro utilizando-se da escrita para comunicá-lo. Este é um dos erros aos quais se lançam os filósofos, segundo Hadot (*idem*). Não se dão conta de que a capacidade de se fazer uma imagem do mundo, tanto ou fora do jogo filosófico, está subordinada ao ser-no-mundo. Não cabe à filosofia explicar e racionalizar. Ela é, ao contrário, um “jogo de linguagem” cujo modo de fazer no uso da linguagem privilegia o exercício sobre si, não sobre a natureza. Este deslocamento da atividade do filósofo segundo Hadot – o que faz com que ele perca essas “reais” conexões e perspectivas – se deve ao fato de que a partir da modernidade tal atividade praticamente além de se restringir à escrita restringe-se também à prática discursiva: o filósofo dialoga com a escrita (dos textos, com os textos, com o seu texto), e não mais com a vida em seu contexto de ação.

Concordando, ou não, com a leitura de Hadot, não se pode negar o seu mérito ao evidenciar o enraizamento quando da prática do filosofar: “filosofamos ‘nA’ linguagem, a partir de “UMA” língua e em um “*JOGO*” de linguagem”; principalmente quando pensamos tal prática ao redor do texto escriturado. No entanto, para além da escritura, como vimos no tópico acima a atividade filosófica pode vista como a atividade da própria vida, pois a linguagem ultrapassa o sentido estrito como signo, ela está relacionada diretamente com a ação da vida. Ao menos pelos elementos circunscritivos ao uso da linguagem, expostos anteriormente, tomamos por pressuposto que ela pode ser vista como um jogo, para além do texto. E este além da vida, está relacionado a esta necessidade vital expressada por Wittgenstein, em conversa com Drury, este que assim o relata: “Você sabe que eu disse que poderia deixar de fazer filosofia quando quisesse. É mentira! *Não posso*” (Rhees, 1989, pp.125s). Ou seja, faz parte de sua vida filosofar, filosofar é uma linguagem que para além do uso objetivo, diz respeito ao movimento de uma ‘verdade subjetiva’ exercitada pela escritura. Em seu filosofar, como movimento da linguagem, Wittgenstein não visa a mudança do curso das coisas, ao contrário, notoriamente sua problemática envolve questões da vida. Dessa forma, ao invés de teorizar ele a enraíza (sua condição de sentido) nos males e nas particularidades próprias de um modo de vida que vive em um determinado contexto.

2.3 Sobre a Experiência de Si no Movimento da Linguagem: do Trabalho sobre Si no Modo se Concebe, se Vê e se Vive o *Que Se É Quando do Uso da Linguagem*

No ponto anterior vimos que, convertendo-se à vida mesma, fazer a experiência da linguagem na atividade filosófica é, neste presente, conectar o sentido de *o que se é* ao modo como se vive, principalmente reordenando-se em relação ao como se vive como comunidade, ou seja, como se vive em relação à própria verdade tendo-a na relação inescapável de nossa situação de circunscrição. Pelo que vimos até então, enraizada e instaurada em “o real” da vida, duas possibilidades se abrem à atividade filosófica neste segundo eixo, ambas as possibilidades se apresentam pelo modo de se fazer uso da linguagem já que se equivalem aos movimentos das duas dimensões a que a vida está submetida em seu sentido: singular, compartilhado.

No primeiro momento vimos que o trabalho sobre si mesmo tem de levar em consideração o movimento que se faz com o outro, pois querendo ou não sempre o tomaremos como referência, por isso o enfoque no modo como se usa a linguagem objetivamente (o que se perfaz pelos elementos circunscritivos). No entanto, o trabalho sobre si exige, ao mesmo tempo, o movimento da subjetividade em seu processo de constituição sobre o “modo de ver”, “conceber”, como um trabalho que condiga com a própria verdade. É aí que a atividade filosófica tem sua razão de ser como *exercício e maneira de viver que cuida* – na qual trabalha-se pelo movimento da linguagem o modo de se conduzir uma relação de verdade à constituição do que é próprio a si mesmo –, como que exigindo um necessário reajustamento do próprio olhar a esta nova maneira de viver, para a qual devemos nos voltar (aceitar). Se a experiência da linguagem, pelo primeiro ato, implica em voltar para própria vida e aí aceitar sua condição de “modo de viver dos homens” como seu; ao mesmo tempo, o “trabalho sobre si mesmo” demanda também o movimento do sujeito a se presentificar pela reorientação, redirecionamento, readequação do “modo de ver” e conceber esta nova situação.

Se anteriormente, exigiu-se da atividade filosófica um movimento de conversão à situação do viver no contexto das “formas de vida” nas quais nos inserimos, com segundo ato não é diferente, até porque ele está totalmente consubstanciado ao primeiro. O trabalho do sujeito, quando da *experiência de si no movimento da linguagem*, ganha o mesmo percurso tal qual o anterior: exige ao olhar um movimento de conversão pois demanda um “modo de ver” que se adequa ao “enraizamento” do viver, o qual precisa ser trabalhado justamente porque é a condição primeira da sua prática da verdade: o olhar é o direcionador, orientador, representa aqui propriamente a orientação ética e estética na qual se encontra o sujeito que

vive. Por isso, com o “uso subjetivo da linguagem”, o que queremos destacar é o viés do trabalho sobre si que, como *experiência da linguagem*, recai sobre o “modo de (se) ver” e “(se) conceber” – o qual, querendo ou não, é demandado pela própria situação do “modo de viver” –, cujo processo “terapêutico” condiz com uma conversão inicial do “olhar” e, após, um trabalho sobre a visão que seja adequado à nova situação de *o que se é “como verdade”* em relação à vida que se vive pelo uso da linguagem.

2.3.1 Do trabalho sobre o “modo de ver” quando da conversão do olhar

Em anotação datada de 25 de agosto de 1914, nos cadernos de guerra, Wittgenstein é pontual sobre o aspecto formativo do movimento deste segundo ato: “Uma só coisa é necessária: ser capaz de ver como um espectador tudo o que ocorre a alguém. RECOLHER-SE!” (DF, p.47). Tomamos tal citação como ponto de partida por duas razões. A primeira, relaciona-se ao fato de Wittgenstein ser enfático em pontuar *a necessidade de trabalhar o “modo de ver”* ao explicitar que precisamos ser capazes de “ver” tal como um espectador o ocorre com alguém, ou seja, já não é o olhar do cotidiano, por isso ele está vinculado à modalidade no qual deve se instaurar: viver recolhido em si mesmo – já que ele faz questão de destacá-lo em “caixa alta”. A segunda razão, vinculada aos termos “RECOLHER-SE” e ao “que ocorre a alguém”, está o fato conforme o qual o “modo de ver” que se instaura, pela atividade de trabalho, *direciona-se à própria situação de viver a sua vida e viver a vida com outrem*. Ou seja, é preciso instaurar-se no presente de forma diferente do modo de viver cotidiano.

Como tal processo não é um movimento que se dá ao acaso, a conversão neste sentido equivale justamente a este processo de trabalho – que é já filosófico – de enfrentamento e de luta que o sujeito se depara com sua situação de vivente, ou seja, em um estado de cuidado no qual se trava contra a própria resistência cotidiana, ou contra as condições deste cotidiano – qual contexto se nos impõe, em estado de aprisionamento e covardia, dentre os casos possíveis as imagens tais como as elencadas na introdução, que ao ganharem “vida” condicionam o olhar –, para cuja função em Wittgenstein o próprio ato de escritura, como vimos, constitui-se em o caminho necessário. É a este processo de esclarecimento, principalmente a este estado causado pelas “imagens-como-representação”, que Jean-Pierre Cometti, em seu texto de apresentação à tradução francesa dos *Denkbewegungen*, destaca como necessidade de *conversão* ao olhar (2002: 11). Mas qual a relação da conversão do olhar com este movimento de si como *experiência da linguagem*? Cometti é claro, há uma

mistura do efeito de tais imagens e do modo como se vive eticamente, os quais têm como principal raiz esta relação entre o sujeito e este uso objetivo da linguagem, circunscrito pelos elementos no tópico anterior. Exatamente por isso que Cometti explicita que, à *übersichtliche Darstellung* (visão de conjunto), a filosofia se faz exercício de trabalho sobre si que vise:

Reconhecimento, conjugado da imaginação, de comparação e de semelhanças de família, sobre isso que há de familiar, de ordinário (*hausbacken*) nas dificuldades ou nas representações aparentemente as mais singulares ou as mais enigmáticas. [Para tal], faz-se necessário dar os meios e lutar contra os obstáculos que estão *em nós* [nos constituem], particularmente contra o *orgulho*. (*idem*)

E o filósofo francês é enfático em afirmar ser esta a razão pela qual a escritura é tão fundamental a Wittgenstein, de cujos exercícios “sua prática filosófica não ser dissociada” (*idem*). Os aspectos salientados por Cometti, dizem respeito e esta visão que, além de não se vincular ao presente no qual se encontra a própria vida, deixando-se guiar boa parte das vezes por “imagens-como-representação”, tem em tal imagens tidas por “substâncias independentes” (como verdades absolutas), as quais segundo o filósofo são “miragens associadas à [ideia de] *profundidade*” (*idem*). Ou seja, ao desvincular-se da própria condição de circunscrição, o viver atentando para com os limites do uso do sentido objetivo da linguagem, acaba por se descaracterizar de sua condição de membro da “família” a qual pertence, ao tempo que, para piorar, acondiciona a certas imagens um *páthos* que lhe conduz à problemática do sentido da vida.

Por isso a conversão do olhar é uma necessidade à “*visão de conjunto*” – a que consegue ver para além de si e inclusive conectar conexões intermediárias –, a este trabalho de esclarecimento necessário (IF, §122). O aspecto formativo da atividade filosófica aí se presentifica, porque fazer tal *experiência da linguagem* é, no fundo, conduzir-se a uma experiência de esclarecimento de si mesmo¹⁰⁶; tendo em vista, de um lado, o modo como afetamos (a nós) e nos movemos no uso das palavras e conceitos, e, por outro lado, pelo modo como vivemos em conformidade à linguagem que usamos, na relação que mantemos, ‘de vida’ e ‘de verdade’, entre o viver e as que palavras que usamos (*Zettel*). Já, no que se refere ao capítulo anterior, as conclusões a que chegou Cometti só vem confirmar o fato de que a filosofia tal como aventada por Wittgenstein constitui-se em uma prática de “trabalho sobre si mesmo” tal como exercícios “espirituais”, os quais, conforme o filósofo francês, servem para mobilizar “muito mais à vontade, e com ela a coragem a honestidade e a decência, que ao

¹⁰⁶ Experiência que condiz com uma conotação de modificação, tanto do “olhar” quando do “viver” da vida: de como ela se constitui, de como se dá o movimento da própria prática na qual há a referência do outro como o próprio parâmetro e limitação ao que se pode ver e viver com sentido. Ou seja, é-se remetido à *experiência do viver a verdade situada*, que conforme a compreensão de Wittgenstein se nos é inescapável.

intelecto” (*idem*). Por isso, no que segue, analisaremos como é possível pensar tal trabalho do sentido interno perspectiva pela relação direta com o movimento objetivo da linguagem.

2.3.2 Do trabalho do sujeito-que-vive sobre si na *experiência de si da linguagem*

O que intentamos neste último tópico, tomando por análise o “modo de ser” pelo qual a vida se mostra como singularidade no uso da linguagem, é pensar a condição de sentido que jaz ao sujeito no “trabalho sobre si mesmo”, o qual, mesmo que se mostre como fato não pode ser explicado pois condiz com a *experiência da linguagem* de âmbito pessoal. Mas, como pensar este movimento da singularidade que condiz com a *vivência* humana quando a par do “uso comum” da linguagem? Ou ainda, como pensar a experiência da linguagem como elemento formativo no processo de constituição da subjetividade se a linguagem é do âmbito do uso comum, e, portanto, vinculada ao uso objetivo? Para o que nos propomos, estas questões se fazem importantes pois o enfoque é justamente o movimento do sujeito em relação à verdade, o que, implica, por seu turno, ter claro o modo e as condições sentido de tal experiência em relação ao uso da linguagem – já que, se há um “conteúdo” a ser modificado com a atividade filosófica, ele será feito justamente em relação ao uso da linguagem. No percurso feito até o momento, no que diz respeito ao sujeito, o primeiro aspecto marcante delineado no primeiro ato é que, em Wittgenstein, *o sujeito vive*. Contudo, diferentemente do “uso objetivo” o sujeito em questão não pode ser tomado como uma categoria mensurável (pelo falso ou pelo verdadeiro). Como pensá-los em relação ao uso da linguagem?

Mesmo que não seja comum a análise de tal questão em Wittgenstein, tendo em vista a crítica de Wittgenstein ao tema filosófico do “conteúdo privado” – principalmente pelas anotações do filósofo cujos escritos foram publicados sob os títulos, *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia* (2007b) e *Observações sobre a filosofia da psicologia* (2008c) –, e mesmo que o *privado*, em Wittgenstein, não possa ser *objeto de conhecimento*, e desta forma não pode ser um objeto para a prática do discurso filosófico, tomamos por suposto, tal como o faz Sandra Laugier¹⁰⁷ (2000), que tal fato não implica no decreto não-existencial do sujeito, e inclusive da experiência formativa da atividade filosófica. Nossa base de sustentação é que, o problema não reside na existência dos mesmos, mas no modo como se os usa discursivamente, quando se utiliza de tais elementos como uma categoria de conhecimento para pensar a realidade formativa, ou para conjecturação (ou fundamentação) de discursos

¹⁰⁷ Para mais detalhes conferir seu *paper* intitulado, “Wittgenstein, la subjectivité et la “voix intérieure”” (Laugier, 2000, pp.179-198).

sobre. No entanto, há de se ressaltar que, tal sujeito¹⁰⁸, e tal prática com tal objetivo, só ganham sentido se *localizado* em um “modo de viver”, e a partir de um “modo de viver” determinado – o que é o nosso caso.

Laugier, por exemplo, é enfática a este respeito, segundo a autora o problema reside no fato de se olhar para o sujeito desprovido de exterior, ou na reciprocidade de seu contrário, quando se olha para ao exterior como a realidade única sem o interior (2000, p.181). Segundo a autora, ao prender-se na radicalidade de um dos extremos destes dois polos, “perde-se de vista a radicalidade da proposta [de Wittgenstein], que o conduz, não a negar o “interior”, mas a repensar a dualidade interior-exterior” (p.180). Por isso, fundamental, se à luz de Wittgenstein, pensar o sentido formativo da atividade filosófica – quando o foco recai sobre o movimento do sujeito –, via *experiência da linguagem* que contempla a experiência formativa vinculada à relação interior e exterior do “modo de viver”. A base para a análise de Sandra Laugier se dá, principalmente, pelas obras supracitadas. No entanto, como estamos defendendo, os próprios *cadernos de anotações* do filósofo, são uma prova de que o problema não reside em negar ou aceitar a existência deste “sentido interno” da vida, mas de tomá-los como categorias de conhecimentos e desenraizados do movimento da linguagem. Mesmo nos seus escritos não aceitos pelos “especialistas” como investigações filosóficas, Wittgenstein deixa a entender que há sim uma realidade demarcando o imponderável da “natureza humana”, tal como, por exemplo, em *Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer*, onde o filósofo deixa claro o elemento *imponderável*, conquanto não seja possível explica-lo.

Pode-se começar assim um livro sobre a antropologia? Quando se considera a vida e o comportamento dos homens sobre a terra, se se apercebe que o que poderíamos chamar de atividades animais, como consumir alimentação, etc., etc., etc., *os homens efetuam igualmente ações dotadas de um caráter que lhe é próprio* e que se poderia [grifo nosso] chamar de ações rituais. (ORDF, p.128)

E ele assim ilustra a diferença entre ação ritual (imponderável) e a ação instrumental (ponderável):

O próprio selvagem, que aparenta matar seu inimigo, cuja imagem perfura, constrói realmente a sua cabana de madeira e entalha artisticamente a sua flecha, e nunca em *effigie*¹⁰⁹. (ORDF, p.194)

¹⁰⁸ Sobre esta questão de tomar o sujeito como objeto de análise, principalmente quando perspectivado por uma atividade onde o sujeito opera uma mudança sobre a própria condição de sujeito, conferir o estudo e a análise detalhada de Vincent Descombes, em *Le complément de sujet: enquête sur le fait d’agir de soi-même*, conforme o qual, deslocado de um modo de viver, tal é a grande ilusão da filosofia moral, política ou da cognição (2004).

¹⁰⁹ O que Wittgenstein quer dizer é que o selvagem, assim como qualquer ‘civilizado’, sabe distinguir uma “ação real” de uma “ação ritual/mágica” e nem por isso deixa de praticá-las. O que é importante notar aqui é o fato de que os dois tipos de ações, mágica ou instrumental/cotidiana, pertencem às ações humanas no ontem como no hoje.

Quando estou furioso contra alguma coisa, bato com meu bastão por vezes na terra ou em uma árvore, etc. Mas não acredito que a terra seja a responsável ou que o fato de bater pode servir à alguma coisa. Essas ações são denominadas *ações instintivas* [grifo nosso]. (ORDF, pp.136; 203)

A ideia que se apresenta como pano de fundo destas duas observações reside no pressuposto de que há uma maneira pela qual a vida se apresenta (ritualização) como uma prática da humanidade, a qual ele denomina de “instinto”. Sobre este viés, como o lê Jacques Bouveresse (1977), é possível ler em Wittgenstein que o “o homem é *um animal cerimonial*”. Ainda sobre a questão do “interior”, faz importante retomar novamente a questão ressaltada no ponto anterior – principalmente a este último ponto que trata do trabalho do “olhar” –, qual seja, o trabalho sobre a mudança do “olhar” pela exercitação do “ver como” que permeia os últimos escritos – mas de modo mais estrito ao tema em questão “ver como” é possível encontra-las na segunda parte de *Investigações filosóficas*. Dentre as muitas anotações que poderiam ser aqui contempladas, citamos a seguir uma em particular pois vem ao encontro da questão em tela demarcando este aspecto do imponderável da vida. No caso da citação, Wittgenstein faz remeter à “evidência imponderável”¹¹⁰, onde o que está em questão é a possibilidade de uma pessoa “convencer-se, pela evidência, de que alguém se encontra em tal estado de alma [dissimula ou não]” (IF, II, xi, p.294).

À evidência imponderável [que se mostra mas não se explica ou se prova] pertencem as sutilezas do olhar, dos gestos, do tom.
Posso reconhecer o autêntico olhar de amor, distingui-lo do olhar fingido (e, naturalmente, pode haver aqui um fortalecimento ‘ponderável’ de meu juízo). Mas posso ser completamente incapaz de descrever a diferença (...). Se eu fosse um pintor altamente talentoso, seria pensável que eu expusesse, em quadros, o olhar autêntico e olhar hipócrita.”.

Fechando esta questão sobre interior / exterior, o que fica claro por esta observação de Wittgenstein tem tudo a ver com a o que foi ressaltado por Laugier, o problema não está em pensar ou negar a realidade interior, mas toma-la como categoria e na perspectiva de a partir de dela conjecturar hipóteses e teorias. Dessa forma, é possível sim, respondendo a questão acima, pensar a experiência da linguagem como um elemento formativo desde que no entanto se observe que ao “interior” esteja ligada a contraparte “exterior”, ou seja, de que tal experiência esteja vinculada a um modo de viver, como no caso da atividade filosófica – desde que, tal prática, não os tome por categorias: tomar o sujeito como um “substrato” de seu exercício, categorizável, cujo intento não é o ético e sim a produção de uma sistematização e

¹¹⁰ Esta questão traz consigo outro aspecto importante, esta que mostra que no que se refere a certas especificidades que demarcam o humano, elas podem ser percebidas e, portanto, mostradas, conquanto não possam ser explicadas. “E isto, não porque as línguas que conheço não têm as palavras adequadas” (IF, II, xi, 294), salienta Wittgenstein; mas porque não se pode detectar a causa das diferenças e explica-las.

o pressuposto de *explicações*, pautada no pressuposto do *cogito*. No que segue percorreremos alguns elementos que apontam justamente para este movimento da subjetividade, de como pensar a efetividade de tal processo via exercício da linguagem tal como acima aventado, o qual se constitua como uma experiência da linguagem com sentido formativo quando da atividade filosófica.

2.3.2.1 O trabalho do “modo de ver” pela exercitação de si na linguagem

Vimos acima, com Cometti, que a necessária conversão do “olhar” está atrelada às implicações do uso que fazemos da linguagem e, de certa forma, o trabalho sobre si acerca do modo como se vê e se concebe visa ao esclarecimento deste “olhar”, com o fim de eliminar o efeito que as imagens decorrentes de tal uso causam a nós – problemas tais como apontamos na introdução –, inclusive, estas que se transformam em representação que fazemos de nós mesmos, nos impactando, as quais, por sua vez, influenciam diretamente no modo de condução em verdade, e no modo de viver a verdade da própria realidade de situação. E com visto acima, esta problemática tem como raiz a relação entre o sujeito (sentido interior/vivência) e o uso objetivo da linguagem (sentido exterior/uso comum), circunscrito pelos elementos de nossa condição de “viver a verdade situada” como usuários da linguagem. Por isso o filosofar surge como esta possibilidade pela qual o “modo de viver” – cujo alvo é a “visão de conjunto” (*übersichtliche Darstellung*) –, propõe-se, em “recolhimento”, à luta contra si mesmo enfatizada por Cometti, e anteriormente Peters, pela prática de exercitação pelo processo de escritura – mesmo quando tal processo envolve os cadernos de anotações, os pessoais, como veremos no próximo capítulo.

Como menciona o filósofo francês, é esta prática de exercitação que nos possibilita esta luta contra os obstáculos que estão em nós-mesmos, de modo particular contra o orgulho. No que segue, utilizar-nos-emos de dois casos a partir dos quais, tomando como referência a escritura de Wittgenstein, faz-se menção a este movimento pelo processo de escritura. O primeiro diz respeito ao trabalho de Jocelyn Benoist (1999), o qual faz uma incursão sobre esta questão do sujeito tomando como referência o *Livro azul* de Wittgenstein, e o outro é Philippe de Lara (2005a), já abordado no primeiro capítulo. De Lara, tomaremos a sua análise segundo a qual as observações wittgensteinianas, principalmente dos últimos escritos, podem ser consideradas “exercícios espirituais”, já que são exercícios que se transformam e põem por questão o movimento do pensar sobre as imagens que se tem. Com ambos, portanto, de forma concisa, pontual e com intuito de apresentar exemplificação propositiva ao pressuposto

da hipótese deste capítulo – a *experiência da linguagem* como base do sentido formativo da atividade filosófica, à luz de Wittgenstein –, analisaremos como se dá este movimento do sujeito, em seu trabalho sobre o “ver” e o “viver”, como experiência da linguagem que visa ao trabalho da própria verdade, o que se transforma na atividade filosófica uma experiência da linguagem.

Em seu texto, *Le sujet dans le langage: Wittgenstein et la grammaire de la subjectivité* (1999), Jocelyn Benoist propõe-se à análise gramatical do sujeito em Wittgenstein. Conforme o autor, no próprio método utilizado por Wittgenstein – exercitação pela escritura. Segundo Jocelyn o próprio *Livro azul* se mostra como um exemplo deste trabalho, conforme o qual o escrito se resume ao método utilizado por Wittgenstein que é o da análise gramatical, fato que o próprio filósofo austríaco confirma no próprio livro em questão:

De fato, pode dizer-se que aquilo com que nos preocupamos nestas investigações foi a gramática das palavras que descrevem o que se chama “atividades mentais”: ver, ouvir, sentir, etc. E, no fim de contas, isto equivale a dizer que estamos interessados na gramática “expressões que descrevem os dados dos sentidos”. (2008, p.122)

E há aí o movimento do sujeito como trabalho sobre si mesmo, pois neste modo de proceder, ao final das contas, são as próprias imagens e suas representações, estas sob as quais nos prendemos, que estão em movimento e não a apreensão ou construção conceitual. No entanto, é bom lembrarmos, como ressaltado por Peters (2012), e até por Sattler (2010), este modo de proceder com a escritura – não nos esqueçamos o que ele mesmo fez questão de enfatizar no Prefácio a *Investigações*: “incitar alguém aos próprios pensamentos” (IF, §12) – equivale, conforme tais autores, à intenção ético-pedagógica de Wittgenstein. Tal método acaba por ir ao encontro das supracitadas práticas mencionadas por Cometti que conjugam, neste processo de exercitação, o próprio trabalho pelo “ver como” – que nos faz tomar, em pensamento, o sentido da linguagem, via imaginação, comparação, jogos de semelhanças de família, no confronto do semelhante ao dissemelhante, disto que nos é familiar e ordinário ao “modo de viver”, mas, que, por sua vez, também implicam nas dificuldades ou representações, as mais singulares ou as mais enigmáticas, com as quais nos conduzimos equivocadamente o nosso “modo de ver”.

Por este processo, ao qual somos remetidos com os “jogos” de exercitação, somos instados a pôr em suspenso o “olhar” enfatizado por Valle como a organicidade dos jogos de linguagem, pois, por esta prática de exercício, somos levados a vincular o significado ao movimento da linguagem no contexto do uso, o que acaba por acarretar no trabalho o “modo de ver” pelo “ver como”: “o modo como as palavras são utilizadas”; “o contexto em que se

emprega as palavras” (Valle, 2003, p.96); o atentar-se para as funções que as palavras desempenham neste contexto e, doravante, passam a ser (acondicionar) o nosso modo de representação (de como vemos a nós mesmos, de como vemos as coisas). O que nos faz remeter ao próprio Wittgenstein que no §5 de *Investigações* explica justamente este processo, que no fundo, como sustenta Peters (2012), acaba por ser a base de sua pedagogia filosófica:

Se considerarmos o §1, talvez pressintamos até que ponto o conceito geral de significado das palavras envolve o funcionamento da linguagem com um nevoeiro que impossibilita a *clara visão* [grifo nosso]. – Dissipa-se a névoa quando estudamos os fenômenos da linguagem em espécies primitivas de seu emprego, nos quais se pode ter uma visão de conjunto da finalidade e do funcionamento das palavras. (IF, §5)

Dessa forma, retornando a Benoist, o sentido do sujeito (ou o contrassentido) está relacionado à forma como o usamos. Conforme o autor, o problema surgirá no modo como representamos o sujeito como “Eu” – ou, tomando o objeto em questão (sujeito), como fazemos o uso do sujeito na atividade filosófica que visa formar: “quem é o *Si* que se trabalha?”. Tomando o uso que faz Wittgenstein deste termo em trechos do *Livro azul*, o sujeito é visto de dois modos: “uso como objeto” e “uso como sujeito” (p.118).

São exemplos do primeiro tipo de uso [do uso do “eu” como objeto]: “O meu braço está partido”, “Eu cresci doze centímetros”, “Eu tenho um inchaço na testa”, “O vento despenteou o meu cabelo”. (LA, p.118)

Tomando como partida o uso do “Eu-como-objeto”, o x da questão para uso correto do termo reside em algumas características, tal como, por exemplo, na possibilidade de identificar a pessoa a que o acontecimento faz remeter. No caso em questão, é “Eu-como-objeto” porque é possível identificar aquela que está com o “braço partido”, aquele que se mostra “mais alto que antes”, aquele que “tem o inchaço visível na testa”, e aquele que está “com cabelo despenteado”. Outro elemento marcante deste uso deste “Eu-como-objeto” é que é possível aferir a possibilidade da negação, ou seja, existe em todos os exemplos a possibilidade de um erro: não ter inchaço na testa, cabelo penteado, crescer menos que 12cm (11, 10, etc.), e assim por diante. O que este elemento mostra é que neste tipo de uso, é possível pôr em dúvida o que se enuncia do fato, da coisa, do “Eu”. Outra característica importante acerca deste uso do “Eu”, as verificações mencionadas podem ser feitas tanto por quem as expressa, quem faz uso do eu-como-objeto, quanto por uma terceira pessoa, aquele que identifica algo do exterior; assim como, da mesma forma, ambos podem pôr em dúvida e verificar se os acontecimentos relatados são verdadeiros ou falsos.

Já com o uso do “Eu-como-sujeito”, as características que estabelecem a sua condição de sentido diferem das do caso anterior “, como se pode ver pelos exemplos dados por Wittgenstein.

São exemplos do segundo tipo de uso [do uso do “eu” como sujeito]: “Eu vejo isto e isto”, “Eu ouço isto e isto”, “Eu tento levantar o meu braço”, “Eu penso que vai chover”, “Eu tenho dor de dentes”. (LA, p.118)

Tomando os exemplos citados, como é possível – comparando com o caso do uso do “Eu-como-objeto” – mostrar o “*eu vejo*” e o “*eu ouço*” para o outro com quem falamos? Como ele, a terceira pessoa, pode aferir a mesma situação de “eu vejo”? Na “gramática” do caso anterior de uso do “Eu”, tanto o próprio indivíduo quanto a terceira pessoa podem localizar o braço partido. Agora, na “gramática” do uso do “Eu” em “*eu vejo*”, “*eu ouço*” ou “*eu sinto*”, aquele que “vê”, “ouve” e “sente” tem a vivência do anunciado, ele “sabe” que se trata de algo que se passa consigo; no entanto, não pode localizar o objeto (identificar com precisão) ao outro. É este o fato que é objeto da crítica de Wittgenstein, quando filósofos de posse de vivências, em sua origem, a tomam por categoria de conhecimento aludindo à pressuposição da existência interna de um “eu” que “vê” e “ouve”, como se fosse uma substância. Ainda quando ao “Eu-como-sujeito”, à terceira pessoa não está permitida a aferição de tal vivência¹¹¹. Além do mais, não é possível verificar a falsidade ou a verdade de tais enunciados vinculando-os a fatos que possam ser mensurados. Por exemplo, quando se diz “tenho dor de dentes”, não se está identificando fisicamente um fato ou uma coisa, muito menos é possível pensar casos possíveis de erro quanto à questão – a negação da dor –; ou quando se diz “tento levantar o meu braço”, *tentar*, conforme Benoist (1999), pressupõe uma “gramática” que tem por base a intenção, dessa forma como identifica-la? Na mesma situação, está o enunciado: “eu penso que vai chover”. Nesta “gramática” o “pensamento”¹¹² e a “intenção” só podem ser localizados por quem os tem, a outrem cabe confiar, não é possível

¹¹¹ Pierre Hadot (1962) acerca deste ponto, em *Jeux de langage et philosophie*, menciona o seguinte: “dizer seu sofrimento, é jogar um jogo de linguagem que só tem sentido na sociedade, para chamar a atenção, obter a simpatia, a ajuda ou a compreensão” (p.333); *falar* de estados interiores, *externalizar* experiências que o indivíduo esteja vivenciando, não é um “jogo de linguagem” válido simplesmente porque estados interiores não são elementos de linguagem, com os quais se pode praticar com os outros pois condizem com vivências que se tem. Para exemplificar a questão, Hadot se utiliza da seguinte citação de Brice Parain (*apud* Hadot, p.1962) que retomamos aqui: “Tenho fome. Sou eu quem digo: tenho fome; mas não sou eu que a entende. Desapareci entre estes dois momentos de minha fala. Tão pronto a pronuncio só resta de mim o homem que tem fome e este homem pertence a todos, porque as palavras pertencem a todos. Não sou mais que meu discurso, que minha definição do momento, que minha determinação atual. Com eles, entro na ordem do impessoal, isto é, sobre a via do universal” (p.172).

¹¹² Sobre o pensamento, como vimos no ponto anterior, Wittgenstein o vê vinculado à prática, ele representa uma dada situação que, no entanto, não pode ser identificada como “Eu-como-objeto”.

sabê-lo, aferi-lo, muito menos possível é verificar a falsidade e a verdade dos fatos que se enuncia, se há fingimento também não é possível¹¹³.

Segundo Benoist, ao explicitar a “gramática” de tais usos do “Eu-sujeito” Wittgenstein que enfatizar o fato de que o “qualificar-se como o sujeito”. Este que assim o faz, acaba por extrapolar as condições de uso da linguagem, pois modifica as regras do jogo de linguagem no qual se encontra este que joga, o que acaba por demandar um processo de análise terapêutica tal como explicita Valle – dentre outros como vimos, Coreau-Scavarda, Cometti, Moreno –, para que não se incorra em “enfermidades da linguagem”. Sobre esta questão do sujeito, interessante ainda observar uma diferença que Benoist faz notar quanto ao uso do emprego dos “eu-sujeito”, como “uso-objeto” ou como “uso-sujeito”. Segundo o autor, é uma diferença gramatical e *não uma diferença ontológica* que está em questão.

Este detalhe nos permitir aproximarmo-nos do que Laugier ressaltou, sobre o fato de que o problema do “sujeito” não reside na questão se o mesmo existe ou não, mas do modo de como nos utilizamos dela como signo, de modo a retomar a questão da experiência da linguagem como elemento formativo da filosofia, e concluir, a partir de Benoist, é possível sim pensar a experiência da linguagem nesta atividade e com este viés (trabalho de si *sobre si*). E pode ser considerada *formativa* porque quando se filosofa, por este viés de exercitação, não se está em tal processo ensinando uma “gramática conceitual” a alguém (relembremos o mote wittgensteiniano – “incitar os próprios pensamentos”), mas é alguém que se põe fazer uma experiência do uso das palavras, fazendo o “si mesmo” de si mover-se em sentido com a ressignificação das palavras que usa, pois tal atividade insta-o a pôr no foco do pensar as próprias “imagens”, “conceitos”, “representações”, ou seja, fã-lo em tal processo trabalhar sobre si o modo como (se) vê e (se) concebe, pelo “ver como” ao que remete o processo de exercitação e escritura.

Abrindo aspas ao conteúdo, aproveitamos a deixa para ressaltar novamente um elemento que aponta para a nossa hipótese, qual seja, de que a atividade filosófica à luz de Wittgenstein depende do movimento de “o real” da vida, e como vida que se exercita suas possibilidades educativas se centram no trabalho do sujeito que vive, por isso, como “jogo de linguagem” ou “forma de vida”, filosofar perde sua razão de ser se não respeita esta sua

¹¹³ O problema deste último está relacionado ao que Wittgenstein mencionou como gramática das palavras que descrevem as “atividades mentais”: ver, ouvir, sentir, intentar, etc.; cujo jogo existe, no entanto, seu sentido reside apenas em determinado jogo. Como tal, em sua especificidade gramatical, ele não pode ser tomado como parâmetro para o estabelecimento e como o fundamento de outro jogo, já que isso pressuporia a possibilidade de identificar, analisar as possibilidades de sua falsidade ou verdade sempre; além do fato de que outrem (uma terceira pessoa) também possa fazê-lo. São elementos que demarcam as condições para com o uso objetivo da linguagem.

condição de uso da linguagem, para o qual movimento ela depende de um sujeito para dar-lhe o sentido.

Fechadas as aspas, e retomando a questão do sujeito, a partir da explicitação da dos dois usos que fazemos do sujeito como ‘Eu-sujeito’, é possível aferir a partir dos termos de Wittgenstein, que o “Eu”, sujeito dos verbos, quando utilizados a partir de experiência de pensamento (uso subjetivo) como categorias no uso objetivo da linguagem, tal procedimento é o que dá suporte à ilusão da atividade filosófica. Em tal viés, tal prática desconsidera o exterior e o contexto desta vivência ordinária experimentada pelo sujeito. Ilusão, porque trata tal categoria como se estivesse “retratando um fenômeno” como fato do mundo. No caso da experiência imediata, vivências, ela só pode ser objeto de si mesma, desde que, a própria vivência não seja tomada como uma categoria de conhecimento como se fosse uma “verdade” para aferir possíveis vivências futuras tal como a que se vivencia no agora – e, pior ainda, quando o faz como o *critério de verdade* para conjecturação e justificação de outras verdades e a outros contextos de usos, tendo sempre o mesmo ‘critério’ como o *fundamento* que alicerça a *própria prática*. Wittgenstein deixa claro ser este um dos males a sustentar a filosofia moderna¹¹⁴.

É isto o que não pode acontecer na atividade filosófica, ainda mais quando se a tem por *formativa*. Seu sentido tem razão de ser quando respeitada as condições mencionadas por Wittgenstein: quando vinculada ao “*seu contexto do fluxo da vida*” (DC, §477). No respeito à condição de uso do sujeito, seu viés formativo se dá, por exemplo, como esta correção de atitude¹¹⁵ necessária quando do uso da linguagem no contexto da prática comum; pelo trabalho sobre o “modo de ver”. E neste ponto que se instaura a importância da *experiência da linguagem* como um dos eixos da “filosofia como trabalho sobre si mesmo”. Retomando assim a problematização do sentido *formativo* da atividade filosófica à luz desta exemplificação de Benoist, pode-se afirmar que, perspectiva como um exercício de si no

¹¹⁴ É o que se explicita nesta passagem: “Temos consciência de que, nos casos onde o “eu” é utilizado como sujeito, não o utilizamos porque reconhecemos uma pessoa particular por suas características corporais; e isto cria a ilusão de que utilizamos esta palavra para fazer referência a algo incorpóreo, que, todavia, tem seu lugar em nosso corpo. De fato, *isto* parece ser o verdadeiro o *ego*, aquele do qual se disse “*Cogito, ergo sum*”. “Não haverá neste caso, um espírito, mas somente um corpo?” Resposta: *a palavra “espírito” tem sentido, isto é, tem um uso na nossa linguagem [grifo nosso]*; mas dizer isso não diz ainda qual o tipo de utilização que dela fazemos” (LA, p.122). O mal desta prática moderna consiste em buscar as razões pelas quais se pratica os “jogos de linguagem”, fundando-as sempre, *desvinculando-as do seu contexto do fluxo da vida* [grifo nosso]: “Por que razão o jogo de linguagem terá de repousar nalguma espécie de saber?” (DC, §477). É como se estivéssemos querendo que fossem as mesmas a “imagem da representação” com o “jogo propriamente dito” – “A ‘imagem da representação’ não entra no jogo de linguagem no lugar onde gostaríamos de supor a sua presença” (F, §637).

¹¹⁵ Além desta experiência de ser na linguagem (de como tem sentido no movimento da mesma pelo uso), como veremos no próximo capítulo, o sujeito também se depara com a experiência ética quando da necessidade da prática da constituição e do cultivo do que é próprio, qual seja, o “sentido do viver” a própria singularidade, que, por sua vez, equivale ao “modo de viver o próprio sentido da vida”.

movimento da linguagem, a atividade se transforma em uma experiência de sentido onde a *linguagem é o lugar sine qua non da subjetivação*¹¹⁶; pois é nela, conforme o filósofo francês, que se dá os dois vieses de sua constituição: pelo uso objetivo, quando se partilha com outrem como vimos no primeiro ponto; e pelo uso subjetivo, quando se se trabalha mas tendo por referência o “real” do da vida – mas em cujo processo o que está em jogo é o próprio sentido de viver. Nestes dois casos, o uso “gramatical” que fazemos para nos situarmos no mundo com outrem, o sentido (sua verdade), diz respeito tão-somente ao contexto do movimento. Esta é a grande questão que impõe Wittgenstein à prática do filosofar, o que visamos e o modo como lidamos para com a verdade (e de como nos constituímos em verdade quando desta relação para com) quando da prática de um “discurso”: quando a intenção é *partilhar o viver* pela vida comum (ou seja, uso objetivo da linguagem) e quando a intenção é *viver melhor o próprio viver* (ou seja, o uso subjetivo da linguagem).

À luz do filósofo austríaco, o máximo que o discurso subjetivo pode conduzir como processo de verdade, diz respeito a uma última questão que Benoist trabalha em seu texto acerca do movimento do sujeito na linguagem, qual seja, o trabalho de si sobre si que “*escrituralmente*” confessa – quando o próprio sujeito se propõe um discurso para si mesmo, mas de certa forma tem por referência o outro¹¹⁷. Benoist, é explícito em afirmar que há, na escritura, um movimento outro – o qual temos por formativo – que diz respeito à finalidade da confissão escriturada. Conforme o francês, este tipo de *experiência da linguagem* ao qual nos faz remeter a dramaturgia wittgensteiniana está permitida, “gramaticalmente” falando, inclusive, “como tese sobre a forma de vida” (1999, p.578), porque, conforme o autor, neste contexto, a linguagem subjetiva equivale à própria “*linguagem humana*” que se move (como texto) na transformação do próprio sentido – é um discurso que se pauta por um viés de sentido ético, digamos assim, e por isso legitimado (enquanto sentido) pela própria intenção, mas cujo efeito (como discurso) sobre o outro só pode se dar ao modo de testemunho e não

¹¹⁶ Por isso a importância de fazer a experiência da linguagem, resignificando-se e constituindo-se permanentemente no processo, para que se instaure a singularidade como presença quando dos “jogos”.

¹¹⁷ Benoist, não desenvolve em seu texto esta questão de ter o outro como referência; ela diz respeito à nossa problemática. No capítulo anterior vimos, justamente, que a filosofia se torna uma maneira de viver, a que conota cuidado, porque de certa forma com Wittgenstein há um *quê* de confissão em sua filosofia, mais precisamente em seu modo de filosofar. Este aspecto será o pano de fundo do último capítulo. Até porque, há que se ressaltar, que o objeto de análise de Benoist é a gramática textual confessional que Wittgenstein nos oferece. Ele não tem em vista o modo de viver confessional, no qual Wittgenstein tem em vista a redenção de sua vida, e que Peters (2012) lê como uma redenção da filosofia. Confissão que, sob esta ótica, não deve ser tomada como um ‘conteúdo categorial’, como uma descrição de fatos ou de uma entidade mental, cuja verdade pode ser mensurada; mas, se assim o podemos dizer, como a condição ontológica se presentifica somente na própria na própria atividade confessional, ao modo de um testemunho de um exercício feito consigo pela escrita e que, como veiculado no texto, também se presentifica àquele (interlocutor) que a ela se se apresenta como leitor, se este se põe na mesma relação.

como “verdade”. Ou seja, não visa discursar sobre verdades e não visa propor tese a alguém, mas propor a si uma forma de viver diferente, propor a si a *religação* para com o “modo de viver dos homens”, ao trabalhar-se no cuidado do viver no que se é que se presentifica pela escritura (cujo trabalho acaba por implicar em um trabalho da verdade de si em relação ao modo como se vive com).

Segundo Benoist, tal como para Peters (2012), a confissão é o pano de fundo da escritura wittgensteiniana principalmente nos últimos escritos, e está diretamente relacionada ao modo de Wittgenstein fazer a *experiência da linguagem*: de verdade subjetiva se objetiva ao leitor intermediada pela escritura como o testemunho de uma “verdade trabalhada” – mas que *toca*. O que ambos os comentadores querem destacar é que tal ato, sua razão de ser, consolida-se por uma prática de exercitação que põe em jogo a prática de si ao tempo que tempo que tem o outro por referência. Visa assim trabalhar a prática da verdade pelos dois polos a partir dos quais se dá o modo de ser enquanto linguagem, onde o trabalho visa tanto ao movimento da própria subjetividade em relação a si mesma, mas, como tem o outro como referência, diz respeito também a um tipo de experiência que se compartilha com o outro – pelos modos de viver –; fato que fez com que Peters lesse o exercício wittgensteiniano presente nas sugestivas observações que constituem a segunda parte de *Investigações filosóficas*, ao modo de uma “*a confissão como um gênero ‘filosófico’ redimido*” (2012, pp.33-37).

Tomando como suposto os elementos apresentados por Benoist, fica evidente o motivo pelo qual não se pode reduzir a confissão a uma categoria a partir da qual se possa conjecturar teses. Por isso, como veremos a seguir com Lara, a escritura wittgensteiniana se mostra como um verdadeiro “exercício espiritual” contemporâneo; pois pautado por um estilo de exercício coadunado a uma intenção pedagógica tal, com tais exercícios (os dos últimos escritos de Wittgenstein) acabam por impelir o interlocutor a instaurar-se na experiência da linguagem – ao modo como a usamos, ao modo nos relacionamos e nos implicamos neste uso, e, por fim, ao modo como nós somos afetados e afetamos nosso estado de vida –, contribuindo para a necessidade a que se põe os escritos de Wittgenstein tal como ressaltada por Cometti: é preciso converter o “olhar” tendo em vista o nossa progressão à visão de conjunto. Movimento que condiz, então, com uma certa prática que se coaduna à proposta wittgensteiniana, qual seja, o “ver como” – tal aspecto formativo da exercitação está diretamente relacionado a este fato, segundo o qual, os exercícios visam à condução (pela linguagem) de si ao esclarecimento e implica ao mesmo tempo uma certa “terapia”. Exercitar-se por tais exercícios é, portanto, uma das maneiras por excelência de se conduzir de modo

verdadeiro à verdade da própria vida neste “trabalho sobre si mesmo” – a que nos religa à verdade que diz respeito ao viver pelo uso da linguagem. Perspectivada como *experiência da linguagem*, a categoria de verdade que se estabelece neste âmbito demanda também do movimento de si a forma de sinceridade¹¹⁸, honestidade, veracidade, de tal forma que não podem ser verificadas por critérios objetivos.

Aportando então à análise de Lara (2005a), de pronto, justifica-se toma-lo como referência porque, a propósito do movimento da subjetividade como experiência da linguagem pela atividade filosófica, tal qual Benoist, este autor vê o uso da linguagem como elemento formativo, porque condiz com um processo que ele denomina de “exercício espiritual”¹¹⁹. A importância da análise de Lara reside no fato de ela permitir olhar para a exercitação dos exercícios wittgensteinianos e, então, ver uma exemplificação de como se dá o movimento do trabalho em relação à verdade, em decorrência do exercício de si (o que implica no trabalho do “modo de ver”) no uso da linguagem e cuja experiência formativa que se mostra como uma “prática da verdade de si”, acaba por conduzir o “sujeito-que-vive” ao esclarecimento de si, modo pelo qual o aspecto formativo condiz com movimento estético de implicações éticas (e não tão-somente conceituais). E para não extrapolar o objetivo proposto, irei tomar deste filósofo apenas a análise de um dos seus exemplos de *Investigações filosóficas* – a metáfora do “leão que fala” – que ele se utiliza para exemplificar o motivo pelo qual os exercícios de Wittgenstein condizem com “exercícios espirituais”. No entanto, é preciso esclarecer, desde já, o fato de que ao tomar o exemplo de Lara não o fazemos no intuito de, como o faz o filósofo francês¹²⁰, estabelecer o sentido de tal metáfora de Wittgenstein; mas, sim, pontuar como se dá, ao modo deste exemplo, o trabalho sobre si

¹¹⁸ Até porque, como ele salienta em *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia* (UEFP, vol. I, §870), esta é uma característica do jogo a ser jogado pelo humano: “Um cão não finge; mas também não é sincero” [IF, II, xi, 257].

¹¹⁹ Que para ele está relacionado praticamente a o modo de escrever de Wittgenstein, assim as observações em si seriam “exercícios espirituais”.

¹²⁰ Para Lara tal metáfora não deve ser lida nem como uma revelação de uma verdade nem como um absurdo. E ele toma como referência a leitura do filósofo americano Richard Rorty (Cf. Rorty, Richard. *L’homme spéculaire*. Paris: Seuil, 1990) para o qual, segundo ele, o leão representa a metáfora do próprio homem, mas de outra cultura, o qual circunscrito em um etnocentrismo não consegue compreender outra cultura porque preso à sua superioridade acredita que compreende o outro a partir de seu “modo de ver” – tal como o faz Frazer com as tribos primitivas, ao vê-los como homem rudimentares que acreditam ainda em magia, etapa já vencida pela civilização. Ele se utiliza também dos estudos de Grant Luckhardt (Cf. Luckhardt, C. Grant. *Lion talk*. Philosophical Investigations, 18, 1, Janvier, 1995), que tomando como referência os próprios manuscritos de Wittgenstein – e não a seleção feita pelos herdeiros literários – percebeu que tal observação do leão se conecta ao parágrafo de §568 da publicação de *Observações sobre a filosofia da psicologia* (parte II), segundo o qual: “Mas imagine pessoas cuja educação as leva a reprimir a expressão da emoção no rosto e nos gestos, e que estas pessoas se tornam inacessíveis a mim por pensarem em volta alta numa linguagem que não compreendo. Agora digo: “não tenho a menor ideia do que se passa dentro delas”, e se tratará de um fato objetivo, exterior” (OFP). Esta observação se vincularia à análise de Rorty, mas que não é a mesma de Lara. Para ele há um elemento pedagógico circunscrito, o qual condiz com a prática de Wittgenstein.

mesmo de Wittgenstein via suas observações escrituradas, a tal ponto de denominá-las exercícios espirituais.

O comentador francês toma por referência de análise uma dentre as observações de Wittgenstein que compõem a segunda parte das *Investigações*, cuja metáfora é a seguinte: “Se um leão pudesse falar, nós não seríamos capazes de entendê-lo” (IF, II, xi, p.289). Segundo Lara, tal observação é duplamente enigmática – e ele tem razão em dizê-lo quando se leva em consideração o contexto de sua inserção – já que ela permeia um conjunto de observações correspondentes à segunda parte das *Investigações* cujo foco gira em torno à crítica da interioridade cartesiana, as quais têm como pano de fundo a seguinte tese: “O interior nos é oculto” (IF, II, xi, p.289)¹²¹. No entanto, o que nos interessa da questão diz respeito ao processo que nos remete à exercitação quando pensamos no enigma. Segundo Lara, há um *quê* de “ambiguidade e absurdidade calculada” na metáfora, aspecto, segundo ele, que condiz com uma das características utilizadas por Wittgenstein nos últimos escritos; e, por ter estarem sustentadas em “elemento pedagógico”, digamos assim, tais exercícios constituem-se de forma tal que podem ser caracterizadas como exercício espiritual. Por qual razão Lara chega a esta conclusão?

Segundo o francês (2005a, p.135) o leitor, logo de cara, é *instado* a “interrogar-se sobre o sentido do texto”, melhor dizendo, sobre os sentidos possíveis, já que com o mesmo não se visa à explicação, mas, sim, ao movimento do pensamento – ou seja, ele não fica passivo, precisa mover-se sobre o sentido –, o que nada mais é do que o principiar do trabalho sobre o “modo de ver” que busca esclarecimento. Não há respostas simples e objetivas. No caso da metáfora em questão, envolve uma interpretação que, devido à *ambiguidade calculada*, conforme o autor, poderá ser lida de um modo tal que se veja nela verdade, falsidade ou algo totalmente destituído de sentido – conforme o uso e a experiência da linguagem do “leitor”. Outro detalhe importante, segundo ele, é que ela traz um elemento a

¹²¹ Crítica que acaba por remeter, como explicitamos mais acima, à compreensão equivocada de que Wittgenstein aniquilara o sujeito (a interioridade, da vida humana) de sua filosofia. A crítica aí sustentada é a que evidencia o caráter privado dos estados mentais, mas como entes, e de que o sujeito é o único a ter acesso exclusivo justamente pela certeza imediata que esta conotação de “substância” que tal ideia faz remeter, e que outrem está condenado a adivinhar porque não poderá jamais estar certo “Não posso saber o que se passa nele”. Sem entrar especificamente nesta querela, o que faz-nos extrapolar em nosso propósito, mais uma vez o que parece ser uma contradição não é, pelos motivos dantes apresentados. O contexto da crítica de “o que é oculto” é de caráter epistemológico, quando como já explicitado antes se toma as vivências do “Eu-sujeito” e as toma uma substância transformada em categoria de conhecimento, a qual, doravante, bastar-se-ia a si-mesma como pressuposto de verdades inabaláveis. Como estamos defendendo, e já justificamos – quando por exemplo concordamos com Laugier –, como elemento formativo pensar o movimento interno não é uma ilusão mas uma necessidade, porque não estamos construindo conhecimento mas trabalhando eticamente o sentido do viver, e, principalmente, como atesta Benoist, o fazemos tendo em vista a relação com o nosso exterior: é um movimento do interior que se condiciona em transformação na relação para com o próprio exterior, ao se utilizar da linguagem por exemplo.

mais do que outras observações wittgensteinianas: ela não envolve uma realidade comum à prática do “viver a vida dos homens”. Razão pela qual é que Lara defende que a absurdidade a ela subentendida é calculada – os critérios da “organicidade dos jogos de linguagem”¹²² ressaltados por Valle (2003, p.96), por exemplo, já não ajudariam muito neste caso.

Retornado à análise do comentador, ensaiando as possibilidades de sentido a que nos remete tal metáfora – o que já é um elemento pedagógica do exercício – ele a toma pelas três perspectivas citadas. Partindo da ótica de vê-la como uma verdade, segundo ele, este que o faz poderá tomar como referência inicial o fato de sermos espécies diferentes (leão e humano) – já que, nesta perspectiva, a forma de vida dos leões é muito distante da nossa, de modo que “mesmo se eles tivessem uma atividade análoga ao que o discurso é para nós, não poderíamos participar” desta forma de viver –, logo, mesmo que o leão falasse não o compreenderíamos.

Neste sentido, as reações naturais, as expressões faciais dos leões, etc., são muito diferentes das nossas para que pudéssemos nos apoiar sobre elas e então decifrar sua língua. No entanto, Lara adverte, tal perspectiva pode “forçar ao argumento da inteligibilidade do comportamento dos leões para além do que é a realidade” (*idem*). Ou seja, Lara tem em vista o fato de tomarmos como pressuposto a existência de uma “forma de vida leonina”. Outra perspectiva, segundo Lara, é a que negaria tal suposição, ao tomar como pressuposto não a “forma de vida” mas o elemento “fala”, ou seja, capacidade de se “utilizar a linguagem” – no sentido o verbo “falar” do uso ordinário. Neste sentido, se os leões fossem portadores da linguagem, ao falarem poderíamos traduzi-la e compreendê-la; mas, como não portam e nem fazem uso da linguagem não podem falar.

Por fim, na terceira possibilidade aventada por ele, segundo ele uma leitura intermediária, reside a questão do exercício espiritual. As outras duas, pelo que ele deixa entender, equivalem à evidência primeira, que não leva ao movimento do pensar. Isto porque, para ele, é esta via que dá conta de apresentar realmente o que se deve compreender pelo termo exercício, a saber: um “caminho do erro à verdade” (*idem*) – de certa forma esta terceira via equivaleria ao que expusemos no primeiro capítulo, de que a atividade filosófica é uma forma *de exercitar-se*, pôr-se em *exercício para exercitar-se*, com a diferença, é claro, que aqui o movimento não é ético¹²³. Mas qual é a relação desta questão com o que vínhamos explicitando acerca de ‘ver’ o movimento do sujeito como experiência de si na linguagem?

¹²² Quais sejam: a) vincular o significado ao movimento da linguagem pelo contexto do uso, b) o modo como as palavras são utilizadas; c) o contexto em que se emprega as palavras.

¹²³ Por este aspecto que não desenvolvemos tal aspecto no primeiro capítulo, aqui o exercício se dá em relação à vida que se vive como linguagem, a linguagem que dá sentido ao movimento do “modo de viver dos homens”. No próximo capítulo, aí, sim, a prática da verdade de si se pauta pela experiência ética, esta que quem vive dá sentido ao modo do viver em relação à verdade de si.

Ora, tal fato nos remete ao ponto que fez com que Cometti explicitasse a necessidade da conversão do olhar. Este processo de exercitação, ao qual Lara se refere, é o que deflagra o movimento de si sobre si mesmo em vista da experiência que se dá na prática da linguagem, o que conseqüentemente condiz com o trabalho de clarificação do “modo de ver” coadunado ao processo de conversão do “olhar” dantes mencionado.

O exercício, neste processo de perspectivização, por exemplo, faz com que, este que se exercita, se defronte e reconheça a existência de um “encantamento por um não-sentido latente” na metáfora, qual seja: acrescentar linguagem/fala a um ser que não fala, e nem demonstra ser portador de um modo de viver tal qual o nosso. Segundo o filósofo, tal metáfora, tanto quanto as outras, exige um movimento progressivo rumo à clareza, por isso a maior evidência do aspecto “espiritual” do exercício: fazer voltar o indivíduo a pensar o “modo de viver” e a própria cotidianidade, assim como, pelo mesmo processo, proceder à desmistificação da verdade dos discursos que se misturam uns aos outros, misturando regras e “jogos” diferentes (reais, fábulas, imaginação) – tal como, por exemplo, a mistura do “eu-como-objeto” com “eu-como-sujeito” –, bem como de como se nos movemos em verdade a respeito destas representações.

Os passos da progressão salientados por Lara, faz com que o leitor, por exemplo, reconheça em primeiro lugar a estranheza que a ambiguidade a que a proposição wittgensteiniana nos remete, qual seja, como muitos “animais falam” em histórias de contos e fábulas, há a propensão inicial de que, a par desta ‘naturalização’, aparentemente se aceite ou torna-se mais fácil a imaginação de que os leões possam falar. Mas, em um segundo momento, mesmo que se estabeleça por uma atenção mais apurada – e se dê, então, início ao processo de aprofundamento sobre o sentido da metáfora – é o passo em que somos exigidos a nos conduzir à verdade do que se diz com o enunciado: começar a eliminar a ambiguidade vinculada à palavra “falar”. É neste momento que entra em cena o *trabalho de si sobre si*, cujas etapas condizem com o questionar o aspecto verdadeiro, falso e de não-sentido contido na metáfora. Ou seja, pensar o sentido tal qual Lara expõe, contribui com o desencantamento e purificação de uma “aceitação tácita” do olhar para com a linguagem que se usa cotidianamente. Para Lara, o mais importante desta exercitação que compõe a prática wittgensteiniana não reside na dedução em si – ao que se conclui com o processo. Segundo ele, o fundamental do processo reside no movimento em si de “prática da verdade”, pois se basta ao esclarecimento em si resultado deste exercício do sujeito em um trabalho exaustivo demandado pelas observações, em modos tais como: “ver o aspecto como”, “imaginar”, comparar, etc., por isso a evidência do “espiritual” em tal prática. Lara esclarece que, na

metáfora em questão, o esclarecimento do olhar exige que o mesmo percorra pela diferença existente entre o “falar” e o “usar a linguagem”, o grau aumenta da clareza aumenta à medida que se exige ao pensar pôr em questão a “fala” e o “uso da linguagem” por animais e humanos – “diferente?”, “semelhante?”.

Dessa forma, fica claro que há uma progressão, pois, ao propor-se a tal processo, fazê-lo, implica percorrer os sentidos já dados e questiona-los por: usos das palavras, de como nos movemos por elas, e de como há possibilidades várias que fazem com quem vejamos dessa ou daquela forma – por exemplo, quem não está acostumado com o ver histórias de animais falantes de pronto achará estranho a fala do leão. Voltando à questão posta por Lara, ele enfatiza que o exercício em tela demanda do leitor que ele não se deixe seduzir pela tentação frequente (de viés moderno) de pensar (ver) a linguagem como uma capacidade em si (sou homem, tenho linguagem, por isso falo e, pior, sou superior ao animal que não a tem). Por isso, diz ele, é interessante percorrer as três etapas (verdade, falsidade, não-sentido) e compreender o motivo por que elas podem ser aceitas, respectivamente, como uma verdade, uma falsidade ou que implica uma situação que não há nem verdade e nem falsidade, mas que dependendo do fim a que se visa é até aceitável. Ou seja, fazendo essa *experiência de si no uso da linguagem*, o que se faz é mover-se nela em suas possibilidades.

Assim, tal como ressaltou Pedreira (2011), pode-se dizer que a “*experiência* que daí resulta, atravessada pelo erro, desvio e correção, compõe a única matéria de *significação* possível do indivíduo” (p.41). Inclusive, esse elemento formativo contido na importância do ato de errar e corrigir-se na exercitação supracitada, pode ser comparada à que a passagem do §119 das *Investigações* faz remeter, segundo o qual as “bolhas feitas pelo intelecto ao chocar com as fronteiras da linguagem” também nos levam a “reconhecer o valor daquela descoberta” (IF). A este respeito, conforme Pedreira, tal referência às bolhas pode ser vista dentro de um contexto de prática cujo objetivo visa fazer “aprender a ler a si mesmo a partir das manifestações” (2011, p.44) de si. Para além, perspectivada por tal movimento interno do sentido, quando agregado à experiência de si que se vincula ao movimento objetivo do sentido, tal processo dimensiona a ética do “modo de viver” como um todo, pois como ressalta o autor português “através do erro e da correção chega-se a novas regras, a novas formas de falar, face às quase assentimos e ajustamos a nossa perspectiva perante o mundo” (2011, p.41).

Tendo em vista o contexto no qual a metáfora se encontra, Lara salienta que podemos vê-la, inclusive, pelo viés de um “argumento terapêutico” às enfermidades filosóficas que Wittgenstein está a criticar – já que o contexto (antes e depois) refere-se à crítica ao cogito

cartesiano (o caráter privado de estados mentais e de própria linguagem). Assim, a passagem sobre o leão pode ser vista “como que uma alternativa à concepção cartesiana” (2005a, p.137), como que um behaviorismo linguístico conforme o qual seria a partir do comportamento de falante que residiria a condição necessária e suficiente do ser falante – ou seja, a subjetividade restringe-se somente a estes que pertencem à “forma de vida” que se pauta pelo jogo da fala. E isto implica dizer que o “falar” gira em torno do fato de se utilizar da linguagem e não meramente por pertencer a determinada espécie que se pressuponha portadora da mesma. O exercício não seria uma explicação, não intenta ao convencimento de aceitação de tal verdade, o que ele demanda é um processo de si sobre si ao redor das possibilidades, bem como que que questiona a sua validade, cujo verdade a ser estabelecida se basta ao próprio movimento. Outro ponto que o autor destaca, é o de ver no exercício um convite a analisar semelhanças e diferenças de família (leão, humano), ponderar sobre a incomensurabilidade que se possa existir entre as diferentes “formas de vida”, inclusive entre humanos, já que entre pensar a diferença entre a forma de vida humana e a e animal seria algo básico na metáfora.

Com os passos dados desde Laugier, passando por Benoist e Lara, através de alguns elementos constituintes da filosofia e prática de Wittgenstein expostos pelos mesmos, pudemos confirmar que para além de uma contradição e de um absurdo o trabalho de si sobre pelo movimento subjetivo é em Wittgenstein uma necessidade – e tal processo é formativo porque tem em vista o movimento do sujeito sobre si, mesmo que o mesmo se dê no contexto do uso da linguagem como no caso da escritura confessional, para citar um exemplo –, cujo movimento condiz então esta necessária experiência da linguagem que perfaz o sentido formativo da atividade filosófica; ou seja, este processo de resignificação pelos “sujeitos” das “imagens” que possui e usa quando da experiência proporcionada pelos “exercícios espirituais”, tal como enfatizado por Lara.

Tais exercícios, tendo em vista o viés “calculado” ressaltado por Lara, nos remete a dois movimentos como *experiência da linguagem* conforme nossa suposição: primeiramente, aponta para o fato de que o sujeito precisa mover-se quando das práticas com outrem ou consigo mesmo (tal como no caso da metáfora) e isto seria um modo de “presentificação”, digamos assim; um segundo é o que condiz com o trabalho do “modo de ver”, como que uma “terapia”. Neste último caso equivaleria à libertação de determinado estado cativo e opressor perante a imagens e contextos mencionados na introdução, cujas imagens e o próprio “modo de ver”, por exemplo, se deixam contaminar pelas práticas de si em relação ao redor da linguagem, das que construímos sobre nós mesmos, e destas das quais nos utilizamos quando

da vida em comum tal como, a título de exemplo, o modo de ver e viver que se deixa contaminar pelos valores da civilização construtora, na qual nos circunscrevemos – para a qual “a claridade é desejada apenas como um meio para atingir este fim [a construção e o “progresso”], nunca como um fim em si mesmo” (RM, p.58).

Primeiramente, pode-se dizer que mover-se sobre si na alteração do “modo de ver” é – nesta experiência da linguagem –, um movimento formativo porque o filosofar, sob a ótica wittgensteiniana, força o olhar a enraizar-se no solo de sua cotidianidade, no sentido da afirmação de Wittgenstein a 5 de fevereiro de 1931: “Somos prisioneiros de nossa pele” (D, p.63), ao que poderíamos parafrasear acrescentando: “somos ‘prisioneiros’ do modo vivemos e partilhamos a vida como linguagem” – no sentido de que a vida depende deste enraizamento do sentido ao que no primeiro momento denominamos de “verdade situada”. E o convite neste movimento pressupõe, como ele menciona em *Investigações*, que se caminhe em terra firme, porque precisamos deste *atrito* que se nos é (e nos dá) a linguagem – “De volta ao chão áspero!” (IF, §107).

Em segundo lugar, este trabalho condiz com este *reajustamento* do próprio “olhar” que se trabalha sempre em referência a um contexto que lhe é dado e lhe circunscreve. E como observou Wittgenstein: “Aprendo o conceito de ‘ver’ juntamente com a descrição daquilo que vejo. Aprendo a observar e a descrever o que observo” (F, §637); ou seja, vê-se aí a implicação bem como a importância da prática da exercitação a que abordou Lara. Ao se estabelecer em tais movimentos de exercitação, é exigido também, ao mesmo tempo, o acondicionar-se tais práticas a modos que condizem com uma prática da verdade, como salientou Cometti, tais como de forma atenciosa, honesta e sincera. Por isso tal visada a ser alcançada possui um viés ético, tal como a explicitada por Wittgenstein em seu prefácio de 1930, o qual fora publicado em *Remarques mêlées*: “(...) o espírito com que escrevo” não é a construção do edifício, “mas sim ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis” (p.58). Talvez, é sob esta ótica que se possa ler o que expõe Wittgenstein, em sua anotação datada de 08 fevereiro de 1931: “Não sou tampouco inclinado à palavra”¹²⁴ (D, p.64).

Com este segundo momento o que estamos vendo é que não basta o mero retorno da filosofia às suas raízes, é preciso acondicionar ao filosofar um “modo de viver” que

¹²⁴ Podemos olhá-la, portanto, como uma reflexão que aponta para o fato de que, o que mais importava em seu processo de modificação não é a linguagem em si, o seu uso objetivo, mas este movimento interno que condiciona o sentido, pelo interior, vinculado ao exterior, e cujo impacto pode implicar em problemas a sentido do viver – só têm *importância* como atos de vida. Ou seja, o movimento de suas palavras não visa à construção, mas ao esclarecimento do que se é, a começar pelo trabalho sobre o “modo de ver”. No contexto aqui tomado, *experiência da linguagem* no qual o sujeito se move sobre si mesmo ao trabalho do próprio *sentido*, esta afirmação ganha tons esclarecedores.

condicione o “modo de ver” a um trabalho de reorientação e atento ao presente do que se é e de como se vive nas formas de vida: na medida em que usamos e praticamos os “jogos de linguagem”, de modo a deslocar-se do habitual pela confrontação a novos contextos: “Pense, por exemplo, mais na morte – e seria estranho se por meio disso você não conhecesse novas representações, novas regiões da linguagem” (D, p.162s). Ou ainda, como ele afirmará em 08 de fevereiro de 1936, no mesmo *caderno de anotações*:

O nome ideal é um ideal; isto é, uma imagem, uma forma de representação a que tendemos¹²⁵. Queremos representar a destruição e a mudança como separação e reagrupamento de elementos [ou seja, prende-se e conjectura-se no mundo de ideias]. Esta ideia poderia ser chamada, e um sentido, de sublime¹²⁶; ela é sublime porque contemplamos a totalidade do mundo por meio dela¹²⁷. Mas nada é mais importante do que tornar claro para nós mesmos quais fenômenos, quais casos simples, caseiros, são a imagem originária para essa ideia. Isso quer dizer: Quando você estiver tentado a fazer enunciados metafísicos gerais pergunte (sempre): em que casos estou realmente pensando aqui? – Que tipo de caso, de representação tenho então em mente? Algo em nós resiste a essa pergunta, pois parece que com isso ameaçamos o ideal: ao passo que só o que fazemos é colocá-lo no lugar a que ele pertence [grifo nosso]. Pois ele deve ser a imagem com a qual comparamos a realidade, e por meio da qual representamos como ela se comporta. Não uma imagem segundo a qual falsificamos a realidade.

Por isso iremos sempre voltar a perguntar: “De onde vem essa imagem?” para a qual reivindicamos um significado tão geral.

Nesta citação, Wittgenstein é claro em localizar o plano sobre o qual a atividade filosófica deve se dar, e aí instaurar-se como movimento de esclarecimento reorientando nosso olhar ao contexto de nossa verdade como usuário da linguagem: “colocar o ideal no seu devido lugar”. É preciso “curar” o “modo de ver” cujo olhar se dê sempre de baixo para cima, ou de cima para baixo, convertendo-o para a horizontalidade da própria vida, onde estão as coisas e os outros. É tendo em vista este retorno à vida mesma e todo esse movimento de reordenamento e reorientação de si para com o contexto, que fez com que Valle (2003, pp.95-101), por exemplo, sustentasse que o “ver como” é o componente ético no qual se sustenta o movimento dos jogos de linguagem, ou se se preferir dos “exercícios espirituais” de seus escritos. E o “ver” neste contexto, por estar na vida mesma, seu movimento: “Traz para o primeiro plano imagens completamente diferentes, torna necessárias imagens completamente diferentes” (D, p.161). Pois como diz Wittgenstein em seu *caderno de anotação* de Skjolden,

¹²⁵ Conferir a este respeito *Investigações filosóficas*: §§ 101, 103, 105ss.

¹²⁶ A este respeito é interessante esta outra observação de Wittgenstein, para o qual: “A “concepção do sublime” obriga-me a sair do caso concreto, pois o que digo não combina com ele. Vou, assim, para uma região etérea, falo do signo autêntico, de regras que precisam existir (apesar de eu não poder dizer onde e como), - e me encontro ‘sobre um gelo escorregadio’”.

¹²⁷ E como se está vendo, esta função, que também cabe ao “jogo de linguagem filosófico”, é importante. Porém, para ele, mais ainda é vida em seu movimento real. É neste movimento real da vida que as palavras devem ser analisadas; conquanto sem sê-lo a partir do “modo de ver” do pesquisador na “tribo selvagem” – como o faz Frazer.

em 4.2.36, “quando vivemos de uma maneira diferente também falamos de uma maneira diferente. Com uma nova vida aprendemos novos jogos de linguagem” (p.161).

A este respeito, e se utilizando da própria filosofia para análise, Wittgenstein se pergunta: “Será que se olharmos para as coisas de um ponto de vista etnológico, isso quer dizer que consideramos que a filosofia é etnologia?” (RM, p.98). Ao que prontamente ele responde, confirmando sua exercitação como uma prática de “ver como”: “Não, apenas significa que estamos a adotar uma posição totalmente exterior, de modo a sermos capazes de ver as coisas com *maior objetividade*” (*idem*). Assim, pode-se dizer, que este trabalho sobre si que implica no esclarecimento do “modo de (se) ver” neste contexto de enraizamento, não pode se furtar ao que seja *o real* da vida, pois como o próprio Wittgenstein enfatizou em uma de suas observações:

A educação (aquisição da cultura) restitui a uma pessoa um bem que já lhe pertence. Com ela tal pessoa aprende, por assim dizer, a conhecer a herança paterna. Ao passo que outra pessoa assimila por meio dela formas cuja natureza lhe é estranha. E aí seria melhor se permanecesse inculta ainda que ficando repugnante e tosca. (D, p.86, em 6.5.31)

Logo, como elemento formativo, ao filosofar só caberia promover um “*reencontro*” paterno deste que vive às raízes, ao solo no qual se dá a constituição da vida humana, onde se estabelecem os reais vínculos religando-a como Wittgenstein bem o expressa, ao bem que já lhe é de direito. Não cabe à atividade filosófica, como afirmou Wittgenstein, incutir “formas cuja natureza lhe seja estranha”, para além das que já lhe acometem enfermidades cotidianamente. E nesta experiência da linguagem, nesta demarcação de sentidos que o modo de usar a linguagem (a partir do contexto) nos imprime como que um corpo inscrito no tempo partilhado, somos também demandados a converter o nosso olhar para o modo como vemos o outro, como o valorizamos nesta condição a que estamos submetidos como linguagem em movimento, a atentarmos-nos ao fato de que como nesta condição de viver se afeta ao tempo que se é afetado ao toque da presença que se compartilha, querendo ou não¹²⁸.

Em seu *caderno de anotação* do período de 1930-32 em Cambridge, Wittgenstein confirmará esta questão com a seguinte afirmação: “Privar-me da simpatia dos outros seria simplesmente impossível para mim, pois tenho, nesse sentido, muito pouco (ou nenhum) eu [*Selbst*]” (p.104). Esta observação só vem respaldar este elemento fundamental no qual se

¹²⁸ Interessante ressaltar este aspecto *experiência da linguagem* do “trabalho sobre si”, ao qual nos faz repensar a natureza pública de nossa condição de viventes. Como a linguagem em Wittgenstein tem este caráter, renegar a dimensão pública da vida equivale a renegar o próprio sentido real da vida, o que implica em dizer que há, inclusive, um desrespeito para com nossa própria constituição existencial. Isso porque, se se a vida humana somente tem sentido quando perspectivada pelo contexto das “formas de vida”, o respeito para com tal dimensão é fundamental porque diz respeito a todos que dependem dela para viver.

encontra ancorada sua proposta: há “verdade situada” que se demarca pelo uso da linguagem. Ou seja, *é-se o que se é* pelo modo como se usa a linguagem, e isso quer dizer que a vida é essencialmente determinada pelas relações feitas e mantidas com os outros e a partir das “formas de vida”. O contexto como afetação. Neste sentido, pode-se ver também o trabalho sobre si como um modo de ‘*reconciliação*’ com a própria vida bem como com o contexto onde a vida se encontra e do qual depende a própria singularidade – a indiferença neste caso (a outrem, e às práticas com outrem) representa a própria destruição do modo de viver.

Por fim, a experiência da linguagem decorrente do “trabalho sobre si mesmo”, qual seja: *entrar na lama, sem se perder-se* nela, e *após retornar* à superfície; ou, como em outra de suas metáforas, fazer com que a mosca encontre a saída da campânula do apanha-moscas. Tais metáforas condizem com o processo instaurado para pensarmos o sentido formativa da atividade filosófica, pois, filosofar, e com ele o sujeito, são demandados a imergirem no real de nosso modo de viver, aí observar e estabelecer conexões a outros modos do quais dependemos para viver – modos que nada mais são do que práticas de verdade –, e, no entanto, sem se perder do se é, pois, também, ao sujeito, se exige o movimento interno coadunado ao externo – é preciso, “recolher-se!” também. No entanto, para além deste movimento de si como experiência da linguagem, tomamos por suposto que há ainda um outro a demandar o “trabalho sobre si mesmo”, o qual condiz com a constituição da própria verdade de viver o que se é, como singularidade que se basta.

3 DA EXPERIÊNCIA ÉTICA DE SI COMO PRÁTICA DE O QUE SE É

“O edifício do teu orgulho tem de ser desmantelado. E esse é o trabalho terrivelmente difícil.” (*Remarques Mêléés*, p.83)

“Preciso viver em uma atmosfera *more raryfied*¹²⁹, tal é o meu lugar; e deveria resistir à tentação de querer viver com aqueles que têm o direito de querer viver em uma camada mais pesada.” (*Denkbewegungen*, p.87)

“Se a vida se torna difícil de suportar pensamos numa alteração da situação. Mas a mudança mais importante e eficaz, a mudança da nossa própria atitude, dificilmente nos ocorre” (*Remarques Mêléés*, p.118)

3.1 Introdução à Problemática

Do que se delineou até o momento dois são os movimentos os quais à luz da noção “trabalho sobre si-mesmo”, tendo em vista as particularidades de trabalho ascético e de transformação que os envolvem, acabam por acondicionar o sentido da atividade filosófica como formativo, sendo que o último é o que propriamente diz respeito ao exercício do sujeito (que agora vive) sobre si mesmo. Como acabamos de ver, pela *experiência de si na linguagem* o “sujeito-que-vive” é levado a confrontar-se com a sua situação condicional de “usuário de linguagem”, o que demanda a constância de um processo constante de singularização bem como de reorientação (quando do sentimento de perda) que se dá pela *conversão* – e isso tanto do modo do viver, quanto do próprio filosofar, intermediada por uma prática ascética e terapêutica que se caracteriza por um movimento estética do “modo de ver”. Contudo, além deste aspecto formativo, o processo formativo da atividade filosófica está também relacionado a um outro movimento sobre si demandado pela pragmática do viver, cujo foco, à diferença do anterior, consiste no estrito trabalho do sentido interno do viver. Movimento este que Wittgenstein está a apontar desde o *Tractatus* e, tal como enfatiza nas *Conferências sobre ética*, fá-lo “correr contra os limites da linguagem” (CE, p.522).

No entanto, mesmo tendo focos um pouco diferentes é preciso ressaltar que ambas as experiências circunscrevem-se ao redor dos movimentos éticos da “primeira pessoa” e, portanto, relacionadas a uma prática que se particulariza mais como “arte de aprender a viver” que de ensinar, já que *em* e *com* ela não se propõe “verdades” de fins epistêmicos mas práticas de ascese que privilegia o cultivo e a transformação de si; logo, a verdade diz respeito tão-

¹²⁹ Na versão portuguesa dos *Denkbewegungen*, em uma nota o tradutor corrige o termo inglês “*raryfied*” utilizado no escrito para “*rarefied*”. Segundo ele tal expressão “*more rarefied*” é mais condizente com o contexto, pois remete ao sentido de viver em “uma esfera mais elevada, mais espiritual” (Cf. nota 87 na edição brasileira), o que é o caso.

somente ao que é próprio: de um lado, pela experiência formativa de si no movimento da linguagem; e de outro, pela experiência ética de si quando da constituição e do cultivo de *o que se é* como singularidade (*como prática da verdade de si e como prática de liberdade*). No primeiro, mesmo que a circunscrição se imponha ao “sujeito-que-vive” como que sua condição *sine qua non*, limitando-o ao contexto do “modo de viver humano” (acondicionado por e em “jogos de verdade” nos “jogos de linguagem” e em “formas de vida” – “verdade situada”), isso não implica a sua determinação ontológica, pois, como vimos, mesmo nesse contexto de “partilha de verdade” (“viver a vida dos homens”) o “sujeito” deve instaurar e proceder ao próprio movimento quando da experiência da linguagem, praticando-a de modo subjetivo para além do objetivo, oportunidade em que ressignifica o próprio sentido¹³⁰ e a própria condição em relação à verdade do próprio sentido de viver. E diferentemente do anterior, onde o que estava em jogo era de certa forma o *principiar* da nova orientação da vida (Cf. RM, p.118), no último movimento do trabalho sobre si, o qual se mostra como *experiência ética de si*, o objeto do “trabalho” em questão é o próprio sentido interno. Diz respeito, portanto, a essa constância formativa a que os sujeitos devem se submeter ao próprio “jogo de viver a vida que se tem”, pois como bem o explicita Wittgenstein: “Uma vez [iniciada e] tomada a nova direção, há que nela *permanecer*” (RM, p.82). Ele condiz com a prática em que o sujeito se debruça sobre a própria condição de sentido imprimindo no viver a marca *sui generis* de se apresentar no mundo como uma verdade que equivale ao que é próprio, de modo que, tal como ressalta Frederico Pedreira (2011), faz-se conhecer ao mundo uma vida absoluta ou *imane*nte em si mesma, que seja “independente da vida dos fatos e de tudo a que é atribuído um sentido relativo a determinado caso da realidade” (p.35).

Assim, como complemento à experiência formativa do “sujeito-que-vive”, o “trabalho sobre si-mesmo” se apresenta como uma prática filosófica que se direciona à constituição desse “discurso interno”, o qual diz respeito a uma necessidade pessoal de cultivar o que já *se é* (manter a singularidade perante outrem quando do viver comum, por exemplo), ou, quando em estado problemático, visar à recuperação e a transformação do “modo de viver” o próprio sentido. Ou seja, diz respeito esse necessário trabalho do sentido interno pelo qual o “sujeito-que-vive” busca dar razões ao próprio viver resguardando-o em valores que demarcam a própria verdade, tais como: dignidade (DS, p.108, em 8.12.14), liberdade de

¹³⁰ Mas mesmo na experiência da linguagem como vimos com Benoist, há ali, já, uma conexão ligando o movimento na linguagem e o movimento ético da constituição da subjetividade, pois segundo ele no contexto da confissão a tese que visa tratar da “forma de viver” está permitida – permissão de propor-se discursos ao sujeito – (1999, p.578), porque conforme o autor, como analisado, a *linguagem subjetivada* nesse contexto nada mais é do que a própria “*linguagem humana*” que se move (discursivamente) na transformação do próprio sentido.

viver (DS, p.126, em 20.2.15), “consciência da própria singularidade” (DF, 1.8.16), ou ainda isso que condiz com uma vida plena de sentido (DS, p.108, em 8.12.14); os quais servem como suporte ao próprio viver. Verdade que, recorde-se, não diz respeito a *logos* mas a *êthos*, e está relacionada a isso Jean-Pierre Cometti (2002, p.185) descreveu como uma espécie de honestidade encarnada no modo de viver, este cujo estado condiciona o espírito (“sujeito”) ao sentimento de apaziguamento porque traz em si a ideia de “lar”. No entanto, como tal estado de vida não é algo dado como natural, pois o sentido do viver humano precisa ser constituído constantemente, para alcançá-lo ou manter-se em tal perspectiva como salienta Pedreira (2011, p.47), faz-se necessário uma espécie de “confronto ético para consigo mesmo” – razão pela qual, os escritos (principalmente as anotações pessoais), como salienta Ray Monk (1995), nada mais são que seus fragmentos de “verdade nua sobre si mesmo”.

Retomando a metáfora de Wittgenstein acerca da “arrumação de cômodos”, a “natureza” ética do filosofar como “trabalho sobre si-mesmo” em que tal prática consiste pode perfeitamente ser compreendida como esta atividade cujo processo se vincula à “arrumação” dos “fragmentos” do próprio viver – ao que poderíamos denominar de “terapia do sentido do ‘lar’” –, de modo que sua função consistem em um voltar-se para a própria condição, para então propor-se à arrumação do próprio espaço, da própria situação, cuja resignificação e transformação dá sentido outro ao próprio lar (*o que se é*). Neste contexto de “arrumação”, a função de tais práticas pode ser vista por dois matizes. No primeiro, o trabalho sobre o sentido se dá pela disposição dos elementos (do modo como se apresentam, pois tal constituição implica no próprio sentido, bem como no valor do mesmo), bem como de reordenamento dos mesmos, de modo que a realocação (altere) dê sentido ao próprio lar; a prática de si neste contexto equivaler-se-ia, então, ao trabalho de constituição e de cuidado para com estes elementos que dão sentido à própria verdade, demarcando a singularidade como tal. Já pelo segundo, o trabalho de “arrumação” traz consigo a ideia de “correção” dos elementos do cômodo, quando *danificados*, em tal estado por prejudicar a qualidade do lar, exige a reparação e o conserto para que o sentido do próprio lar seja também recuperado – já que cumprem uma função específica da qual o sentido como um todo dependa.

É neste sentido que se dá a instauração da prática da própria verdade como terceiro eixo do “trabalho sobre si-mesmo”, cujo cunho formativo se propõe como fim constituir e cultivar (cuidar) a preservação destes *elementos internos* que dão sentido ao viver, e quando em estado problemático, mostra-se uma atividade de “correção moral” com vistas à reparação, à reordenação, ao realocamento da natureza de tal *estado*, de forma a conduzi-lo ao reestabelecimento da “verdade do próprio sentido” – a este estado de espírito em verdade que

soa, e produz sentimentos, ao próprio viver como que o *seu* lar. Até porque, como veremos na sequência, há um princípio fundamental, conforme o qual a vida se basta por si mesma, cuja natureza ética se impõe ao “sujeito-que-vive” como que um valor (tal como a liberdade e a dignidade de viver o próprio sentido) que precisa ser preservado e cuidado.

Tomando como referência estritamente os *cadernos de anotações* de Wittgenstein sob à tutela do corpo teórico anunciado na introdução, bem como dos elementos desenvolvidos no primeiro capítulo, é possível então dizer que além da delineada experiência de si ao redor da linguagem *a experiência ética de si* (como prática da própria verdade, e como prática de liberdade) se aventa como esse movimento outro do filosofar de Wittgenstein¹³¹ perfeitamente coadunado a sua proposta de “trabalho sobre si mesmo”. Dessa forma, se na *experiência de si na linguagem* a prática da verdade referia-se ao modo de ser no contexto de usuário; no movimento em questão, o que está em jogo no exercício de si sobre si mesmo é o “modo como se vive o sentido do próprio modo de viver”, é a (re)constituição desta unidade de medida para as próprias ações (princípios condicionantes do querer, e base da remodelação de *o que se é* no presente).

É o próprio “lar”, seu valor moral (para si mesmo), que se problematiza, cuja engrenagem fundamental é sustentada por uma disposição interna para além dos condicionantes externos ao viver: além do *querer viver* com “qualidade” e *escolher viver* de tal modo – razão pela qual precisa ser trabalhada. E por se instaurar com fim da resignação do querer, torna-se um trabalho árduo que demanda luta e constante enfrentamento, mas, cuja trajetória, que se impõe como necessária, acaba por desenvolver o próprio viver em mudo de ser encorajado. É sob este viés que podemos ler a anotação datada de 23 de novembro de 1936 no *caderno de anotação* de Skjolden, na qual Wittgenstein elementos de sua verdade em xeque: “Falta também a meu trabalho (meu trabalho filosófico) seriedade e amor à verdade. – Assim como fingia frequentemente ter compreendido algo tinha ainda ao fundo a esperança de que me fosse esclarecido” (D, p.145).

Tal é o contexto de trabalho de si da própria elaboração em relação para com a verdade do próprio viver, das escolhas a serem feitas, da escolha da vida a ser vivida, ou da escolha do modo de viver e se conduzir na vida, da coragem ou não em enfrentá-la, são alguns

¹³¹ Cabe ressaltar, no entanto, que, mesmo que Wittgenstein nunca faça menção a tal movimento como sendo filosófico, isso não implica dizer que se esteja negando que na prática de exercitação ali delineada o filosofar não se encontre – já que uma coisa é o que ele diz de sua atividade, se filosófica ou não (principalmente quando se leva em consideração o que o ato de *dizer* representa para ele), outra bem diferente é vivê-la (de modo filosófico) sem necessidade e enunciá-lo. Como maneira de aprender a viver, tomamos, então, por suposto, que há sim um movimento de si sobre si em suas anotações, principalmente quando se tem os referenciais dados pelo próprio filósofo no primeiro capítulo.

dos elementos que demarcam o contexto das exortações a admoestações (Sattler, 2010 e 1014) de sua escritura, nessa necessária prática da verdade de si que o cuidado de si o exige. Pois como bem frisado no primeiro capítulo, o movimento formativo (presente nos *cadernos de anotações* tanto do período de guerras, quanto do período posterior da vida do filósofo) circunscrito pela prática de anotação não se preza simplesmente à gratuidade de um ato. Ao contrário, há todo um interesse por trás das mesmas ao qual creditamos, ao menos subentendido, o movimento filosófico (para quais fins e natureza, a própria citação já é parte do movimento) cujo foco é o próprio “modo de viver” que não dá a devida seriedade e amor a este elemento tão essencial ao “viver”: constituir-se em verdade. E já que tal problemática não se resolve ao acaso, eis a razão pela qual o “trabalho sobre si mesmo” torna-se também nesse modo pelo qual o “sujeito que vive” se põe à prática ascética e transformativa de si visando ao cultivo do sentido interno. Ao que supomos, os *cadernos de anotações* nada mais são que parte dessa “maneira de viver” que se põe ao cuidado, pondo-se como instrumento de transformação coadunando-se à própria constatação dada pelo próprio filósofo: “Meus problemas pessoais aparecem na filosofia que escrevo” (*apud* Wuchterl, Kurt; Hübner, Adolf, 2006), e, portanto, se nos apresentam como o testemunho do “movimento de um trabalho” que se anuncia (ao menos de forma subentendida) como parte de uma maneira o presente, tal como o que ocorre quando no “modo-de-viver-em-confissão”.

Assim, se há uma ordem de problema que remete o viver a um estado demarcado pelo “*sentimento* de culpa” e pelo “*sentimento* de uma derrota da verdade”, e como tal problemática se caracteriza por envolver mais sentimento que entendimento (BT §86), é preciso um trabalho para além de uma “terapia da linguagem” e do “modo de ver”¹³² o qual envolva-se em maneira de viver – pois neste âmbito as palavras não são a solução –, ou seja, se implique na vida como viver em estado de ascese e em transformação. Neste tipo de “jogo de linguagem” equivalente a uma “forma de viver”, o filosofar assemelhar-se-ia a “jogos” que dizem respeito a questões vitais, tal como o que ocorre com o “religioso” (porque envolve, como salientado por Benoist, a “linguagem da vida em ação”) como ressaltado pelo próprio Wittgenstein: “Uma questão religiosa é uma questão vital ou é um palavrório (vazio). Esse jogo de linguagem – poder-se-ia dizer – é jogado apenas com perguntas vitais. Muito semelhante à palavra “ai” não ter significado – senão como grito de dor” (D, p.203). Sob o

¹³² Não obstante, como vimos no capítulo anterior com Laugier, o interno tem de ser visto de forma consubstanciado ao externo. Assim, mesmo que a princípio tal experiência envolva o querer, seja, portanto, do âmbito subjetivo, e o uso das palavras aí não tem efeito; contudo, tal problemática não deixa de envolver o outro, pois o “viver o sentido da vida” se apresenta como fato no mundo, e, portanto, mesmo sendo do âmbito interno pode afetar quando também pode ser afetado com o viver com outrem. Por isso o trabalho da própria verdade, exige reconciliação.

viés aqui adotado, o filosofar como “maneira de viver” se encaixa perfeitamente nesse contexto de “jogo vital” sem a ele se restringir, pois, sob tal matiz as questões que se apresentam nos cadernos nada mais são que elementos deste jogo, cujos movimentos impõem ao viver o jogo da própria verdade, e cujo pano de fundo são as próprias questões que, demandas pelo próprio viver, impõem-se como vitais. Por isso que, como “jogo vital”, fundamental a prática se instaurar como cuidado do que é próprio pelo cultivo de uma exercitação que se mostra como práticas da verdade si à modificação do estado (problemático) da “verdade vivida” – razão pela qual a suposição de se ver a atividade filosófica como “arte de *aprender a viver*”.

A este respeito, tendo em vista a especificidade dos cadernos e o movimento do “trabalho sobre si mesmo” em questão, antes de procedermos ao esboço e ao estabelecimento do percurso que temos em vista, alguns esclarecimentos se fazem necessários. Primeiramente, gostaríamos de ressaltar que os *cadernos de anotações* de Wittgenstein são a referência deste capítulo pois, além de condizerem com um movimento filosófico de Wittgenstein como analisaremos, os mesmos mostram-se imersos em uma prática de cuidado coadunada à própria maneira de viver como a acima anunciada e tal como já contextualizada no final do primeiro capítulo. Em segundo lugar, nunca é demais ressaltar que, como que o objetivo principal do trabalho em tela é o (re)pensar o sentido formativo da atividade filosófica à luz de sua noção de “trabalho sobre si mesmo”, não temos por objetivo proceder a uma interpretação de elementos filosóficos de Wittgenstein, não é a intenção o desenvolvimento e o aprofundamento de conceitos tais como, por exemplo, vontade e ética – a não ser quando o contexto exigir.

Logo, ao tomarmos as observações de seus *cadernos* como objeto de análise o que nos propomos não consiste em dissecar os elementos conceituais acerca da ética ou da verdade, mas, sim, tomar o próprio movimento de pensar do filósofo contido nos cadernos como exemplo de uma prática de si, sobre o sentido interno de viver, como uma experiência formativa vinculada ao “trabalho sobre si mesmo”. Por isso, tal proposição, ao modo de um “diagnóstico do presente”, objetiva identificar: *a)* que há um movimento formativo condizente com uma prática filosófica, cujas anotações *b)* se mostram como uma atividade intentada intermediado por exercícios que visam a ascense de si e a alteração do “modo de viver” – portanto, diz respeito ao trabalho da própria verdade –; *c)* e que tais elementos e movimentos, por conseguinte, acabam por se transformarem em um dos pilares da “filosofia como trabalho sobre si mesmo” porque são, no fundo, uma maneira de aprender a viver a cuidar do que é próprio – logo, torna-se um contribuição de grande valia à compreensão do

sentido formativo da atividade filosófica na contemporaneidade. E isso respaldado tanto pela leitura dos próprios escritos wittgensteinianos, bem como auxiliados por referenciais como Peters (2012) e Sattler (2010, 2014), cujas propostas e análises tem um mesmo pano de fundo, o sentido ético do filosofar.

Feito o esclarecimento, o percurso que escolhermos será sustentado pelos seguintes passos. No primeiro passo, em um primeiro momento, objetivamos apontar e demarcar os elementos pelos quais o “sentido do viver” se mostra problemático, para que, a seguir, possamos analisar as razões pelas quais tais elementos tornam-se um problema vinculado à atividade filosófica. Já com o segundo passo, intentamos mostrar que o “trabalho sobre si mesmo” – que no primeiro passo se mostra relacionado à problemática do “sentido do viver” – condiz com uma *experiência ética de si* porque se mostra como um exercício ascético pelo qual o “sujeito que vive” se instaura em um processo de luta, crítica e enfrentamento do próprio estado que se lhe presentifica, visando tanto o próprio encorajamento, bem como prática se mostrando como prática de amor (a si e a outrem) e da “própria verdade”. A este fim, duas são as direções: por um lado, a prática se impõe como processo de constituição e manifestação dos elementos (“núcleo ético”) que acabam por caracterizar a singularidade; e, por outro, quando da “derrota da verdade” e de “sentimento de culpa”, a prática se impõe como cultivo de si com o fim tanto da recuperação quanto à transformação (de *o que se é*) de si em relação à verdade. Neste último caso, utilizar-nos-emos como variável de análise o “*modo-de-viver-em-confissão*” com o intuito de evidenciar que, como o “viver o sentido da vida” também se vincula ao contexto em que se vive, o trabalho da verdade que é própria também exige reconciliação e “prática do amor”.

A tais objetivos, tomaremos como principal fonte e referencial, além das *Remarques mêlées* (2002), as observações que se encontram nos *cadernos de anotações* do período de guerra, tais como os *Diário filosófico 1914-1916* (1982) e os *Diários secretos* (2008a), bem como os *cadernos* do período posterior ao seu retorno à atividade filosófica como professor de Cambridge, pós 1929, quais sejam, os *Denkbewegungen: Tagebücher 1930-1932/1936-1937* (1999). Outrossim, ressaltamos que nos utilizarmos de outros textos de Wittgenstein ou de comentadores os mesmos serão referenciados conforma o caso.

3.2 O “Sentido de Viver” como Problema Filosófico

Tendo em vista o objetivo de repensar o sentido formativo da atividade filosófica, o que intentaremos particularmente neste tópico, antes de nos voltarmos para a prática de si que

se estabelece nos cadernos, é analisar de que modo, e por quais elementos, o conteúdo escriturado nos *cadernos de anotações* de Wittgenstein vinculam-se ao filosofar seu movimento formativo, já que os tomamos como parte do trabalho ascético e de transformação condizente com a atividade do “trabalho sobre si mesmo”. Nesta direção, o primeiro passo consiste em pontuar e compreender a natureza da problemática a que se instaura o “modo de viver”, implicando o seu “sentido interno”, ao ponto de demandar um trabalho filosófico.

3.2.1 - Da natureza da problemática do viver nos escritos de Wittgenstein

No primeiro capítulo vimos que Ilse Somavilla, mesmo que não diretamente, ressaltou a existência de outro movimento no trabalho de Wittgenstein, o qual, segundo ela, estaria vinculado aos *cadernos de anotações* – no caso, sua referência eram os últimos cadernos (*Denkbewegungen*) com anotações datadas entre os anos de 1930 e 1937. O movimento em questão mesmo que passe pela via filosófica, para além de se restringir à problemática da linguagem (ou questões que girem em torno desta experiência), tal movimento diz respeito a um certo esclarecimento de si que se vincula a uma espécie de “núcleo ético¹³³ da subjetividade”. Com este movimento o que se põe em questão não é o trabalho filosófico, bem como não é a problemática do “sentido objetivo” que se dá pela prática comum quando do uso da linguagem, mas o “sentido da verdade que se vive” e se constitui *internamente* o qual se problematiza tendo vista o modo de vida em que nos encontramos, o modo como o assumir, ou ainda o modo como lidamos com o viver.

Viva de tal maneira que possa afrontar este estado [grifo nosso]: pois todo seu espírito, toda sua inteligência, não podem ser de nenhuma ajuda. (É exatamente como, caindo no ar, você quisesse usar as pernas para caminhar.) Sua vida está (de corpo e alma) completamente minada, você tudo o que você tem. Você está suspenso, trêmulo, com tudo isso que tens sobre o abismo. É terrível que isso possa existir. (D, p.201)

Mais contundente do que esta anotação de Wittgenstein, impossível. Datada de 22 de fevereiro de 1936 no caderno de Skjolden, ela toca em o “x” da questão sob a qual se instaura o terceiro eixo do “trabalho sobre si mesmo”, o qual demanda uma prática da verdade de si sustentada por uma *experiência ética*: ao tempo que aponta um estado problemático, se

¹³³ É preciso esclarecer que, os termos “núcleo ético” não se referem a um conceito utilizado explicitado pela filosofia wittgensteiniana, até porque sua filosofia não se concebe uma proposta de investigação sobre a ética. Ele é aqui utilizado apenas como uma variável de análise para explicitar esta base ética a qual supomos ser a base da “verdade singular”, sobre, por e com a qual nos constituímos como portadores de valor (liberdade, dignidade, etc.). A este respeito conferir o tópico “1.2.2 *Dos elementos formativos da atividade filosófica: da escritura filosófica como prática de “exercícios espirituais” e “experiência de cultivar-se”*” do primeiro capítulo.

autoconclama ao próprio *afrentamento*. Alguns dias após, em 27.2.36, Wittgenstein indagará a si mesmo em tom desafiador: “*A questão é: Como você percorre esta vida? – (Ou melhor: que esta seja a questão!)*” (*idem*, p.208). Vê-se que a verdade a ser trabalhada pelo “sujeito-que-vive” (sobre si) não envolve o *logos*, não é a verdade do texto nem a que se pauta por uma lógica de viver a vida que é comum a outrem, também não diz respeito à verdade do mundo. A exclamação dada por Wittgenstein diz muito: “*é preciso percorrer a vida!!*”. Em outras, é preciso pôr-se *em* trabalho quando se vive, razão pela qual a filosofia se instaura como exercício espiritual como vimos no primeiro capítulo. Segundo Sattler, no que toca à ética, tal como a exclamação em questão,

Esta verdade engendra uma caracterização positiva de seus elementos: saber, por exemplo, qual é a correção moral envolvida na visão *correta* do mundo, qual é a atitude correta em detrimento de outra, qual a maneira correta de se viver – e também a de se morrer – e assim por diante. (2010, p.95)

Sobre esta menção de Sattler, destaquemos dois pontos. Primeiramente ela toca em um aspecto que ajuda a esclarecer o que acima nomeamos como “núcleo ético”. Conforme a autora as ações dependem de uma verdade cujos elementos, por sua vez, estão coadunados ao “discurso interno” do viver. Em segundo lugar, mesmo que a autora ao abordar a questão da verdade remetendo-a à questão da ética, ela o faz no contexto tractatiano, isso não gera nenhum conflito de sentido ao que propomos, porque como já o explicitamos, inclusive, com Valle (2003), no que se refere ao *sentido ético* há uma unidade de pensamento em Wittgenstein – tal “verdade vivida” tem sempre a mesma base (o modo de viver a vida) para a qual os *cadernos de anotações* são tanto o meio, a fonte e testemunho. Na mesma direção, ao salientar que o filosofar equivale à “*expressão e marca dos enfrentamentos da vida* [grifos nossos]” (2003, p.13), Valle nada mais faz do que apontar para o modo como se dá esta verdade (que é inerente a cada um) que estamos a destacar – e se mostra no contexto de enfrentamento da vida mesma. Ela condiz com esta busca incessante de se manifestar o que se é, ou, “recuperar-se”. Verdade, esta, que nos *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia* é indicada pelo próprio Wittgenstein como “verdade subjetiva” (UEFP, I, § 897). Ou seja, conota o sentimento de liberdade e dignidade de ser o protagonista do próprio sentido de viver, ao que também nos remete a ideia de lar.

Como fica explícito, a verdade em questão que está em jogo é o próprio estado e o modo como nele nos encontramos, ou seja, como com ele nos movemos e nos conduzimos moralmente, precisamente, ao modo como se nos apresentamos em relação ao próprio modo de viver (de como *vivemos* o sentido de viver, que impacta no modo de viver) como que

derrotados assim como também um certo “sentimento de culpa” – já que a maneira pela qual nos conduzimos com a vida, e a conduzimos, está diretamente relacionada com este estado que se nos apresenta como “viver problemático” de viver o que é próprio (a própria verdade). Tal como enfatizado pelo próprio Wittgenstein, o problema reside em a forma como encaramos o presente de o *que se é* em vida: contentar-me [ou não] “*com estar sentado no mundo*” (idem). Segundo o filósofo, na anotação de 27 de fevereiro de 1936, é preciso pôr-se ao trabalho: “*Devo caminhar e não apenas ficar sentado*” (D, p.207); de forma a debruçar-se sobre a própria condição moral encarando-a, digamos. Assim, esta verdade torna-se problemática quando a vida deixa de se cultivar, implicando-se em um estado tal como o caracterizado acima, por “uma vida completamente minada”, o que acarreta, por sua vez, em viver uma “verdade derrotada” ou uma “verdade que se sente culpada”. Ela depende deste movimento de si sobre si, que em Wittgenstein tem também o caráter de encorajamento – para o qual contexto e fim encontram-se os cadernos, pois como vimos no primeiro capítulo, a escritura é um elemento fundamental para o trabalho de Wittgenstein (sobre si), tanto para os “problemas filosóficos”, quanto para mudança da maneira de viver. Mas, como já visto, esta última é mais fundamental, que é próprio sentido de viver que se apresenta problemático inquietando-o e remetendo o viver a um estado de pecado¹³⁴.

Parafraseando Benoist, tal gesto pode ser lido como a proposição do cultivo *de o que se é* no presente à forma de vida a ser vivida, ou no mínimo como uma forma desse seu “enfrentamento”, do “não contentar-se em ficar sentado” com o estado que se lhe apresenta como próprio e problemático, cuja alteração depende da escolha de querer viver por exemplo (do movimento ético que implica o querer)¹³⁵. É nesse sentido que acima dissemos que a

¹³⁴ É sabido que desde 1931 Wittgenstein fez referência a uma confissão, o que leva a crer que a questão dos “pecados” o acompanham de longa data – fato que corrobora a função *etopoiética* dos seus escritos, os de “natureza pessoal”, tal como destacado por Cometti (1998 e 2002) e Peters (2012). Tal estado diz respeito ao “modo de viver” (tão-somente na prática de jogos de linguagens primitivos) que não no espírito, ou seja, quando de forma animalizada. Dizem respeito também a este estado de espírito que Norman Malcolm descreve a partir de suas conversas com Wittgenstein: “(...) Penso que a ideia do juízo divino, o perdão e a redenção eram *algo inteligível* [grifo nosso] para ele, relacionados como estavam em sua mente com sentimentos de desgosto para consigo mesmo, um intenso desejo de pureza e um sentido da desesperança dos seres humanos de tornarem-se melhores” (2009, p.73s); dentre os quais o “sentimento de culpa” ao qual o estado de espírito se vê submetido, dentre os quais destacam-se: a covardia [“Sou extremamente covarde, & me comporto na vida como o covarde na batalha” (D, p.72; Cf. também pp. 1, 86 e 148)], a presunção (idem: 148), a vaidade [“Sujo tudo com minha vaidade” (idem: 85; cf. também 15, 148, 196, 198, 205, 217, 222)], o orgulho [“Meu orgulho e minha vaidade estão feridos” (idem: 148)], a desonestidade, a mesquinhez [“*Frequentemente flagro em mim mesquinhez & avareza!*” (idem: 241)]. O “modo de viver” em tais estados, por impactar diretamente a condição de nossa verdade, acaba por conduzir a “modos de viver” cativos, pois nos fazem instalar em falsos modos de viver na medida em que proporciona a “experiência de morte em vida”, os quais, por sua vez, traduzem-se em um estado de inquietude e de pecado. Este último, pode-se dizer, o pior, pois vive-se a morte em vida sem mesmo aniquilá-la.

¹³⁵ É neste ponto básico que a experiência ética se diferencia da experiência da linguagem. Em última instância, o problema vinculado ao uso da linguagem diz respeito ao “modo de viver dos homens”; ou seja, o

prática da verdade de si equivale-se à prática da própria liberdade, porque o movimento interno a que visa com sua escritura é pautado pela escolha de querer viver a liberdade de o que se é – “meu único desejo é viver!” (DS, em 8.12.14) –, para o qual faz-se necessário lutar contra o que, em nós, “não nos faz livres” (DS, em 20.2.15), tal como o fato de se deixar prender o viver em estado de cólera – “pois isso é animalizar-se” (DS, em 12.8.16), dentre outras que citaremos ou que poderiam ser citadas. Suas anotações indicam que tal luta tem como pano de fundo o não deixar-se levar por uma “derrota da verdade”, fato que se evidencia pela constância, ao modo súplicas, de menções pontuando a necessidade de seriedade, honestidade, frente à sua queda como covarde, dissimulador, mentiroso, etc. Nestas anotações, a problemática do viver apresenta-se sob os mais variados aspectos. Seja nas anotações do período de guerras¹³⁶ (*Diario filosófico e Diarios secretos* – com datas entre 9.8.14 a 10.1.17), seja nas anotações que demarcam o segundo período – após 1929, [Cambridge (1930-32) e Skjolden (1936-37)] –, o que se nota, mesmo estando separadas por uma diferença espaço-temporal até significativa, é que há sempre como que um pano de fundo o mesmo “núcleo”, qual seja: o sentido do viver problematizado por *o que se é* em relação à verdade – o qual condiz com estes elementos que demarcam o que estamos denominando de “verdade própria”¹³⁷.

Nos *cadernos* de guerra, por exemplo, Wittgenstein deixa transparecer que os “problemas da vida”, que são a base de seus cadernos de anotações, giram em torno de questões e situações pessoais, tais como os contextos que seguem o demonstram. Quando

sentido se dá no contexto do uso onde o sujeito está vinculado ao “Eu-como-objeto”, ele está vinculado ao que Wittgenstein em *Conferência sobre ética* (2009) como modos comuns pelos quais nós nos apresentamos no mundo como fato (como quando vemos o outro como “objeto de análise”). No caso da experiência ética, ele mesmo estando relacionado de certa forma à vida dos homens, em última instância diz respeito ao “viver a verdade que diz respeito a si” (a isto que diz respeito ao “Eu-como-sujeito”, pois dá sentido ao próprio fato de existir), à forma de a ‘primeira pessoa’ se apresentar no mundo como um bem em si” (cujo valor reside na própria singularidade e, portanto, deve ser preservada).

¹³⁶ Alguns poderiam questionar que as anotações no período de guerra não seriam uma boa fonte referencial de análise, tendo em vista as particularidades do momento, do contexto de guerra, em que Wittgenstein se encontrava. No entanto, como ressaltado acima, vinte anos após as questões sobre as quais ele se debruça são quase as mesmas. O que se confirma por outros documentos (correspondências, por exemplo) de amigos e conhecidos, os quais testemunham que essa exercitação de cunho ético era uma constante de seu viver e o cerne da própria atividade filosófica de Wittgenstein.

¹³⁷ Aqui há de se salientar que a expressão utilizada no capítulo anterior “verdade situada” teve também o ensejo demarcar o tipo relação que sustenta o trabalho da subjetividade em sua prática da verdade, que no contexto do segundo eixo condiz com o fato de o trabalho da subjetividade constituir-se dentro de um contexto já dado e que lhe é inescapável como condição ao viver, pois depende de outrem para tal. Agora, ao contrário, o trabalho se sustenta por um movimento que condiz com um sentido que depende de si, da própria escolha de fazê-lo, da coragem de trabalhar-se, etc.; por isso pode-se dizer que ele é ético por excelência.

pensa estritamente em seu dever: “tenho medo de [morrer e] não cumprir o meu dever”¹³⁸ (DS, p.52; em 12.9.14); quando mostra-se preocupado com o futuro tendo em vista o quanto isto acarreta em seu próprio estado: “Tenho muita vontade de saber como será minha vida no futuro!” (DS, p.38; em 9.8.14), ou ainda, “(...) vivo angustiado pelo futuro! *Pois já não repouso em mim* [grifo nosso]” (DS, p.90, em 9.11.14), e além disso: “Sigo preocupado com meu futuro, *pois estou muito inquieto comigo mesmo* [grifo nosso]” (DS, p.98, em 21.11.14); ou, também, quando se inquieta com a própria sensualidade¹³⁹. Já nos *cadernos tardios*, destaca-se como inquietações a covardia e o orgulho, porém, como já mencionado, menções à sinceridade é uma constância. Quando se os toma em conjunto, em todos, a natureza da problemática se apresenta como uma questão *inaceitável* – porque ao dizerem respeito ao estado de verdade em que se encontra (que ele vê como estado de pecado¹⁴⁰) –, a solução passa a ser então um dever moral, ao menos para consigo, por que em tal estado o que se faz ao fundo é *se colocar em xeque* (colocar como problema o próprio sentido de viver). Por isso, como ressalta Wittgenstein:

Ninguém pode dizer de si próprio com verdade que é lixo. Porque se o digo, embora possa ser verdade em certo sentido, não é uma verdade pela qual eu próprio possa ser penetrado: caso contrário, teria ou de enlouquecer ou de me modificar. (RM, p.92)

Haveria então uma vida a ser vivida? Uma que lhe serviria de parâmetro, e que todos deveriam almejar? Estas questões demandam um bom aprofundamento nos escritos para o devido esclarecimento, e como não é o nosso propósito pensar a filosofia moral, restringir-nos-emos ao objeto em questão. Assim, o que convém explicitar acerca das questões instadas – pois dizem respeito à questão formativa de nossa proposta –, é o fato de que, acerca deste movimento ético do sujeito sobre si quando da atividade de “trabalho sobre si-mesmo”, o que sustenta a sua necessidade (pois vinculada à vida vivida) é o fato de que o viver é regido por duas condições existenciais, e, portanto, necessárias. De um lado, existimos condicionados pelo modo de *vida humano*¹⁴¹, o qual nos serve de referência (querendo ou não) para o “jogo

¹³⁸ Em 15 de setembro de 1914, na iminência do perigo, ele destaca: “Não tenho medo de que me matem com um tiro, *porém sim de não cumprir corretamente meu dever* [grifo nosso]! Que Deus me dê forças!” (DS, p.53).

¹³⁹ Conferir a este respeito, a título de exemplo, as seguintes páginas do *Diários secretos* (pp. 50, 60, 84) que compreendem o período de 15 a 23 de março de 1915.

¹⁴⁰ Não se deve ler este termo, pecado, e apressadamente concluir que tal prática dos cadernos era uma prática decorrente de uma vida religiosa, no sentido de uma pessoa que é um fiel a alguma religião onde tal prática seria um exercício desta fé. Wittgenstein não tinha religião, tal vocabulário e modo de viver se deve ao contexto de sua vida é claro, sustentada por um viés religioso (mas ele não era praticante) bem como à leitura de Tolstói (2009), *El evangelio abreviado*. É pela mesma razão que não se deve menosprezar tais anotações dando-as como pessoais, pois é evidente que há uma intenção calculada nesta exercitação.

¹⁴¹ “Sejamos humanos” (RM, p.89), diz Wittgenstein.

da verdade humano”. Porém, por outro lado, somos instados a dar sentido ao próprio viver, de modo a constituir e cuidar do que é próprio no “modo de viver”. Logo, duas são as condicionais ao trabalho do viver. A primeira, como vimos, não deve ser vista como determinante do singular, porém também, ao contrário, não pode ser “esquecida”, o viver dela depende. A segunda, como veremos na sequência, pauta-se pelo pressuposto de que o próprio viver se basta a si como princípio fundamental, e, apesar da determinação do mundo, por este pressuposto faz-se necessário lutar para constituir-se e manter-se vinculado a um modo de viver digno, pois, no “espírito que nos torna livre”, para quais fins a prática de si nos cadernos são uma verdadeira prática de libertação, e como tal, sendo um movimento vinculado ao filosófico, faz com que tal prática se conceba como verdadeira liberdade. Verdadeira liberdade, porque como ressalta Cometti (2002), “‘se mudar’ ou ao menos tentar melhorar-se” – ou seja, este movimento sobre si pelo “trabalho sobre si” – talvez, segundo o autor, seja a única possibilidade de mudança que Wittgenstein concebia, inclusive do próprio mundo¹⁴² (p.182).

É nesse sentido que Sattler salienta que uma das importâncias dos preceitos e auto exortações contidas nos cadernos consiste em imergir este que vive em “uma experiência profunda de liberdade apesar da determinação do mundo” (2014, p.118). É tendo em vista este quadro que, segundo Dragona-Monachou, o fazer filosófico wittgensteiniano que se mostra como um movimento terapêutico, pode ser visto ao mesmo tempo como um processo de libertação condizente, então, com uma prática de liberdade (*apud* Sattler, 2014, p.119). Pois, o valor da vida a ser vivida neste contexto formativo não deve ser buscado “no fora, em ideais, ou mesmo na ‘referência de viver partilhado que se toma como regra’”; a modificação se dá por si e sobre si, e, para começar, em movimento que se constituem como prática de libertação: conversão a si, consciência do próprio estado de cativo (tanto no que diz respeito ao pensamento, quanto da própria moralidade), reconhecimento da condição, dentre outros. No fundo, o valor depende da própria vida em tomar-se por experiência “*par excellence*”¹⁴³

¹⁴² A este respeito, Cometti, na mesma nota, expressa: “Mudar o mundo era uma coisa que [aos olhos de Wittgenstein] não dependia nem da vontade, nem da filosofia, nem da ação política” (2002, p.182). Como visto acima, a mudança do mundo, da filosofia, se ocorrer, pode ser feita a partir da mudança sobre si, da disposição interna de propor-se a “mudar a *vida* (ou a *direção* da própria vida)”, como enfatiza Wittgenstein (Cf. RM, p.82).

¹⁴³ Esta experiência como não pode ser descrita, porque inabarcável pela linguagem, Wittgenstein a apresenta vinculada à “primeira pessoa”, ou seja, seu sentido vincula-se à própria experiência, para que outros a partir de seu testemunho possam também pensar os seus, a partir de si mesmos. Este ponto mostra que o valor absoluto refere-se à experiência que envolve o sentido da vida vinculado a cada um que os tem, aí é que está a importância do valor. Ele dá três exemplos, do que, a ele, condiz com este valor absoluto: 1) “*assombro-me ante a existência do mundo*” (idem), mas de vê-lo como um milagre (ou seja, condiz com a experiência de “a existência da própria linguagem” (idem, p.522); 2) “sentir-se *absolutamente* seguro”; 3) “sentir-se culpado”. Tais experiências, segundo Wittgenstein, carecem de sentido quando usadas pela linguagem pois para significar algo

(Wittgenstein, 2009, p.519) tal como salienta Wittgenstein em sua *Conferência sobre ética*. Nesta conferência pronunciada em Cambridge, em 1930, sobre o elemento ético, ele diz:

Em lugar de dizer que a ética é a investigação sobre o bom, poderia ter dito que a ética é a investigação sobre o valioso ou o que realmente importa, ou poderia ter dito que a ética é a investigação sobre o sentido da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida, ou da maneira correta de viver. (idem)

Para além de se fixar na questão da “investigação ética” – já que nosso foco é o trabalho sobre si pelo filosofar –, esta menção de Wittgenstein nos remete ao fato de que é possível visualizar uma “base” a partir da qual somos impulsionados a não nos contentarmos em “ficar sentado” à espera e, ao contrário, pôr-se à busca pela própria “caminhada” – condizente com tal “experiência *par excellence*” –, que está relacionado com o “sentido da vida”, com aquilo que “faz com que a vida mereça ser vivida”, ou também relacionado à “maneira correta de viver”. Obviamente que tal experiência deve-se aos dois vieses de nossa condição, como visto no segundo capítulo: a *situação* da singularidade – para a qual solução de Wittgenstein, em resumo, é: “Vive feliz!” (DF, em 8.7.16); e a situação *do viver com outrem* no espírito da vida partilhada (lembremos, sejamos humanos, é o que demandou Wittgenstein) – na qual compartilhamos a vida que se *vive no espírito*¹⁴⁴. Ambas as situações que nos impõem a problemática do viver, tem a base sustentada no indivíduo que significa tais fatos como problema, como um problema vital. Portanto, sua inquietude, como nos diz Wittgenstein, ou nos leva à loucura ou nos faz trabalhar para modificá-la. É preciso, então,

faz-se necessário um símile compatível ao uso objetivo da linguagem, ou seja, deve ser compreendido pela ‘terceira pessoa’; logo, o valor absoluto ao qual nos remetemos não condiz com a expressão da experiência em si, tal como a mencionada; mas no fato de que, no que se viu até então da “viver a vida dos homens”, há o testemunho de uma “tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria” (idem, p.523).

¹⁴⁴ É interessante notar que toda esta questão que abarca a menção de Wittgenstein sobre a maneira correta de viver apresentado pelos cadernos de anotações do período de guerras, ou seja, de que há uma verdade a ser vivida por cada um, está relacionada com a já observada influência de Tolstói. O “conteúdo” desta existência no espírito é tal e qual a vida do espírito retratada por Tolstói em *El evangelio abreviado*. Segundo o próprio Tolstói (2009, p.29s), o processo da verdadeira vida pode ser condensado como segue, a partir dos títulos dos doze capítulos de sua obra: “1 – O homem é filho do princípio infinito, é filho deste pai pelo espírito e não pela carne; 2 – Por isso o homem deve servir a este princípio com o espírito. [Aproximando Wittgenstein de Tolstói, pode-se apropriar do termo espírito e lê-lo nos termos wittgensteinianos como o laço que nos irmana aos outros como membro e nascido em uma “forma de vida”, ou seja, a vida como bíos que por sua vez nos condiciona a usar a linguagem com]; 3 – A vida de todos os homens tem o princípio divino. Somente ela é sagrada; 4 – E por isso o homem deve servir a este princípio na vida de todos os homens. É a vontade do pai; 5 – Servir a vontade do pai da vida é o único que dá a verdadeira vida, isto é, a vida sábia; 6 – E por isso, para alcançar a verdadeira vida, não há que satisfazer a própria vontade; 7 – A vida temporal, carnal, é o alimento da verdadeira vida, é o material para a vida sábia; 8 – E por isso a verdadeira vida não estão no tempo, senão no presente; 9 – O engano da vida está no tempo: a vida passada e futura oculta aos homens a verdadeira vida, a autêntica; 10 – E por isso o homem tem que intentar destruir o engano da vida temporal passada e futura; 11 – A verdadeira vida não é só a vida fora do tempo, a vida no presente, também é a vida fora da individualidade, a vida comum em todos os homens; se expressa com o amor; 12 – E por isso, quem vive no presente vive a vida comum de todos os homens, se une ao pai, que é o princípio e fundamento da vida”.

encontrar uma forma de viver, onde, tanto a “própria verdade” pautada neste sentido de viver, quanto a verdade comungada com outrem, não nos imponha em tal situação.

No que diz respeito à verdade da vida, nos escritos wittgensteinianos anteriores a 1929, tanto nos cadernos de guerra quanto no *Tractatus*, Wittgenstein é mais explícito sobre a questão, conforme o filósofo a verdadeira vida a ser vivida não pode residir no modo fatural da vida, já que “no mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor” (Cf. TLP: §6.41) e a solução do “problema da vida” não reside “*no* espaço e *no* tempo”, mas “está *fora do* espaço e *do* tempo” (Cf. TLP: §6.4312). Como já salientamos anteriormente, no que se refere ao nosso objeto, a questão formativa do “trabalho sobre si mesmo”, mesmo que nos últimos escritos ela não fique explícita tal como no *Tractatus*, a vida não se resume ao “real” de sua prática, ao real do mundo. Seja qualquer período que se tome, há elementos do viver que mesmo consubstanciados à vida real, acabam por fazer-nos ultrapassá-la, pois dizem respeito à “verdade subjetiva” (UEFP, vol. I, §897). Há aspectos ressaltados por Wittgenstein que apontam para o aspecto do inabarcável do viver humano, tal como “as ações rituais” desenvolvidas em *Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer* (ORDF, p.128). E as questões que envolvem esta dimensão, quando problematizadas pelos sujeitos, são da ordem do movimento interno do sentido, este que faz com que o mundo cresça ou minguie (TLP §6.43), e, principalmente, envolvem o modo como se vive (ou não) no presente, como se pode ver na inquietação de Wittgenstein na seguinte observação: “Em suma, há momento em que *sou incapaz de viver meramente no presente e só para o espírito*” (DS, p.71; em 12.10.14).

Acima já apontamos alguns elementos dos cadernos do período de guerra que expõem a problemática deste “ser incapaz de viver o presente”, mas para compreender a importância do aspecto formativo do terceiro eixo do “trabalho sobre si mesmo”, é importante retomar ainda nestes cadernos o contexto da polaridade ressaltada por Wittgenstein entre vida feliz e vida infeliz. Tal análise se justifica porque tal polaridade está relacionada à problemática do “sentido da vida”, ajuda a elucidar a questão do problema do “sentimento da derrota da verdade” que condiz com o período posterior. Nossa intenção, portanto, restringe-se ao aspecto de elucidar a questão posta sobre a natureza pela qual se acerca o sentido do viver em Wittgenstein, para, então, poder pensar a relação existente entre esta problemática particular (sentido do viver) com a questão de se ver o filosofar como “trabalho sobre si mesmo” sob a perspectiva do cultivo da verdade que é própria.

Tomando o *Diário filosófico*, em 6 de julho de 1916, Wittgenstein faz a seguinte observação: “(...) é feliz quem cumpre a finalidade da existência”; e, na mesma anotação, um

pouco à frente, ele continua: “(...) quem cumpre a finalidade da existência já não necessita de nenhuma outra finalidade além da vida. Ou seja, está satisfeito”. Sattler¹⁴⁵, ao comentar esta citação, ressalta um ponto fundamental: o “satisfeito” (*befriedigt*), que ela traduz também como *contentamento*, é “o que dá valor e sentido a esta vida que se vive por ela mesma e não por alguma outra coisa trazida “de fora” da vida” (2010, p.97). Dessa forma, tomando a observação wittgensteiniana como referência, o primeiro aspecto que queremos destacar (das referidas notas) é a evidência de um elemento importante à compreensão da atividade filosófica, o qual, por sua vez, nos remete aos elementos que dizem respeito ao aspecto formativo do “trabalho sobre si mesmo” desenvolvidos no capítulo anterior, qual seja, a vida que se tem com o “modo de viver” já se basta como o fim de si mesma. Este ponto é importante ao que vimos anteriormente, porque: por um lado, nela evidencia-se o aspecto fundamental ao qual nos remete a ideia de conversão: a vida enraizada é o que deve ser a finalidade da própria existência, dessa forma ela se bastaria a si mesma como o princípio de se viver o que é próprio (o que se é em meio à diferença e ao comum da vida); por outro lado, está o fato de que a vida a ser vivida se constitui pela própria vida que se faz, cuja finalidade da existência reside no próprio ato de existir (bastar-se a si mesma), é a vida que se encontra no presente¹⁴⁶. Estes apontamentos nos permitem concluir que o “conteúdo” de o *que se é*, enquanto verdade, está diretamente relacionado ao modo como se vive e ao como se conduz moralmente o próprio viver no uso da linguagem (a própria vida, e a vida que se “comunga”)¹⁴⁷.

De posse do que consiste a problemática do viver e da verdade a ser buscada, é preciso elucidar esta questão ‘moral’ que faz com que a própria vida tenha-se a si mesma por importante, bem como se mostre com valor suficiente para que tanto a tenhamos como problema, quanto procedamos à mudança do problemático. É aí que novamente retomamos

¹⁴⁵ Mais uma vez ressaltamos que como nosso foco não é a temática deste período em si, muito menos a interpretação wittgensteiniana acerca da mesma, até porque a autora adentra ao recinto do seja a ética wittgensteiniana e extrapolaria nosso objetivo. Sobre esta temática conferir os trabalhos de Janyne Sattler já referenciados no corpo do texto e constam nas referências. Outro esclarecimento a ser feito, é que esta questão da vida feliz ou infeliz não é um elemento desenvolvido nos *Denkbewegungen*, mesmo assim tornam-se importantes ao esclarecimento da natureza do sentido do viver. É neste ponto que tanto os cadernos de guerra ou os *Denkbewegungen* que é do período posterior se conectam: em ambos o foco é esta exercitação de si pela escritura tendo em vista um “sentido da vida problemático”.

¹⁴⁶ Não se pode nunca esquecer de vista, viver a vida no presente não implica em resumir-se a fatos. O que queremos destacar é que, o que está implícito neste ponto diz respeito ao fato de que sentido do viver não deve buscar outra solução de sua problemática a não ser *na mudança da própria vida* (a começar pela mudança de como *significa* o ato de existir) que se tem, já que a finalidade da existência basta-se à vida que se tem.

¹⁴⁷ Este ponto é importante porque consiste na base que sustenta o terceiro eixo do movimento formativo, como experiência de instauração e prática da verdade de si e da “prática de amor”. Wittgenstein deixa entender ser o amor um aspecto importante à prática da moralidade. O amor é fundamento tanto do próprio trabalho quanto da vida que se comunga.

Sattler (2010), no artigo já citado ela toca em um ponto nevrálgico da anotação de Wittgenstein, o qual é esclarecer sobre a questão antes mencionada. Conforme a autora, é o contentamento, a satisfação, da própria vida consigo mesma, *o que daria este valor ao sentido de viver*. E aí que estaria, de certa forma digamos assim, o “termômetro” e o “critério” para o estabelecimento do cuidado da própria verdade. Isto nos permite compreender, por exemplo, o que ele quis dizer com “*Devo caminhar e não apenas ficar sentado*” (D, p.207). Em outras palavras, não podemos *simplesmente* residir na vida da “verdade situada”, cuja “base” e “critério” ao viver se dê pelo movimento da linguagem, sobre a linguagem, como linguagem; tanto é assim que a ética não é tomada a partir de um referencial sistematizado a partir do qual ter-se-ia determinada a *melhor* maneira de se conduzir, de se trabalhar.

É preciso atentar-se também para o modo como se conduz a si mesmo em verdade neste ato que implica ter uma vida – e tê-la com outrem em comunhão. O contentamento seria um desses “termômetros” pelo qual o “espírito da vida singular” mede a própria manifestação no mundo, sendo como que um dispositivo importante para diagnosticar o presente de o que se é. Mas, tal contentamento, por si mesmo, seria uma base sólida servindo como que um parâmetro tanto à identificação da problemática do viver, quanto ao cultivo e transformação da mesma? Seria um bom impulsor, servindo como que uma engrenagem que incita a modificação, o trabalho do próprio estado, no intuito de proceder à correção? A este respeito, outra anotação de Wittgenstein é mais esclarecedora. Em 30 de julho de 1916 ele observa:

Digo isto recorrentemente, que a vida feliz é boa, a infeliz má. E se *agora* me interrogar: mas por que tenho eu justamente de viver feliz, tal parece-me ser por si uma pergunta tautológica; aparentemente, a vida feliz justifica-se por si própria, é a única vida correta. (DF)

Esta anotação além de pôr a nu o motivo pelo qual era importante mencionar a polaridade felicidade-infelicidade com vistas à compreensão da problemática do sentido do viver, ela mostra o contentamento pode ser um termômetro para um diagnóstico, mas não a razão da mudança – a força que faz mudar. A observação de Wittgenstein ponto dá um ingrediente substancial ao critério e à base da moralidade supramencionado, não basta apenas escolher ser feliz ou não, escolher viver como humano ou animal, há uma *necessidade* de fazê-lo, pois é *correto viver* a vida (constituir o sentido de viver) tendo em vista a relação de si para com a verdade que nos sustenta: seja pelo viés da *inescapabilidade do viver uma “verdade situada”* na forma de vida em que se vive; seja pela necessidade de constituir o que é próprio (o conteúdo ético) de *o que se é* na vida enraizada. O descontentamento, no caso, seria este sensor da desconexão de si em relação a estes “referenciais de verdade”. Logo,

como bem ressaltado por Sattler (2010, p.97), “do ponto de vista da moralidade esta é a única opção de escolha possível”¹⁴⁸.

Wittgenstein aponta um parâmetro de base sólida o suficiente, ao menos para ele, como critério a partir do qual a prática de si tem como fim a “correção moral”: há a *necessidade de constituir e de trabalhar* (cultivar) o próprio sentido (o sentido interno do viver) ao tempo que se tem “verdades” por referência – por isso que o filosofar pelo primeiro movimento, como exercício espiritual, não deve ser visto apenas como terapêutico em sentido estrito. Mas, no caso, a base (o princípio) de tudo é o próprio viver, ou seja, há uma “dignidade” em “viver a vida dos homens” (viver no espírito) ao qual referencial se impõe as necessidades pessoais do próprio sentido ao próprio sentido. Já que, como o próprio Wittgenstein explicita em sua anotação, há o pressuposto da escolha, querer viver de forma má ou de forma boa. Assim, no que diz respeito ao “sentido da vida” é o cultivo dos elementos da singularidade que é o fundamental, pois é ela que é portadora do valor da dignidade. Aqui podemos retomar a conclusão a que chegou Dragona-Monachou, segundo a qual, por a prática do filosofar wittgensteiniano se propor modos de libertação, a atividade filosófica pode ser vista como a prática de liberdade. Assim o sentimento de ser livre (ou não), agregado ao descontentamento moral do próprio, passa a ser um termômetro à prática da verdade si. É o que Wittgenstein destaca nesta outra observação: “Pensamentos covardes, hesitação temerosa, temores angustiantes, as queixas femininas não mudam a miséria, *não te fazem livre!*” (DS, p.126, em 20.2.15). E a correção moral a que se propõe o “trabalho sobre si mesmo”, digamos assim, se liga então a uma dignidade de viver e de se conduzir com o que é próprio, de conduzir o próprio sentido do modo de viver.

Dessa forma, retornando à questão do valor que se impõe como unidade de medida da própria prática, à necessidade da própria prática, do próprio trabalho de remodelação do modo de viver, a resposta está na própria vida que se basta pelo valor de sua dignidade. É o valor de

¹⁴⁸ Lógico que, para não descaracterizar o apontamento de Sattler é preciso dizer que tal se dá no sentido de pontuar a felicidade. Como ele mesma afirma, um pouco antes, “a felicidade é identificada com a correção moral” (2010, p.97). No entanto, o contexto ao qual o apontamento aqui se encaixa, sem o termo felicidade, não distorce a questão da moralidade, fato que nos fez citá-la, pois tomando como referência que felicidade equivale ao fato de um contentamento (em decorrência de uma harmonia) da vida bastando-se a si mesma como um fim, isto equivale à verdade da própria vida que se toma como fim e princípio de si mesmo (do próprio sentido). E aqui, então, esta “correção moral” mencionada por Sattler, condiz com o fato de que, à vida a ser vivida, é preciso levar em consideração a questão moral de que há então uma verdade a ser buscada e cultivada pelo modo de viver.

Porém não se deve tomar tal fato como pressuposto de uma filosofia moral. A lógica da questão em Wittgenstein, e à nossa temática por consequência, reside na necessidade da singularidade, e no modo como significa o próprio viver. Não está em questão, ao menos em nossa proposta, se devemos ou não viver como o animal. O importante, como vimos, quando tratamos da *Conferência sobre ética*, é que há uma “tendência de nos problematizarmos no viver a questão do absoluto”, a forma de como o mesmo se apresenta é indiferente.

liberdade, por exemplo, que a própria vida se dá, se toma, serve de base para a própria transformação. Não há uma sistematização por detrás, e isso se coaduna justamente com essa reconfiguração da experiência formativa que, com o “trabalho sobre si mesmo”, Wittgenstein impõe à atividade filosófica, porque, com ela, como vimos no segundo capítulo, e estamos delineando, o trabalho se pauta tendo o viver (e suas necessidades, claro) como unidade de medida ao próprio “sentido de viver”. No entanto, o sentido interno quanto o externo do viver, precisam estar consubstanciados como um fator/base da própria prática de *viver a vida dos homens*.

A moralidade do ato se mostra então pela própria ação – como sendo boa (feliz) ou má (infeliz) – do viver de si sobre si mesmo¹⁴⁹, e agregado ao que dissemos anteriormente, mostrando-se como um fato do mundo em estado de contentamento ou não. É interessante notar que um dia antes desta nota publicada no *Diário filosófico*, Wittgenstein tinha feito a seguinte anotação, na então publicação dos *Diários secretos*, onde ele mostra ser claro e contundente sobre qual vida deve ser vivida.

O que agora desejo é viver! E torna-se difícil renunciar à vida quando se toma gosto por ela. Isso é que é “pecado”, vida infundada (*unvernünftiges*), falsa concepção da vida. De quando em quando converto-me em um *animal*. Então, sou incapaz de pensar em qualquer outra coisa que não em comer, beber, dormir. Horrroso! E então sofro também como um animal, sem possibilidade de salvação interior. Nestes momentos estou estregue a meus apetites e às minhas aversões. Nestes momentos é impossível pensar em uma vida verdadeira. (DS, p.154, em 29.7.16)

Agora sim, agregou-se à boa vida, a que é feliz, o fato de que ela é a concepção “verdadeira”, e a infeliz, que é má, é agora também a falsa. E mais, a vida é falsa, porque de certa forma ela se aproxima de um modo de viver em que não há o “espírito da vida compartilhada”, qual seja, a vida onde o jogo jogado restringe-se ao ato ordinário de viver: “comer, beber, dormir”; tal como o animal. No caso, como veremos, pela necessidade de sua confissão, a prática da verdade si se mostra conectada a este contexto pelos dois vieses do sentido, ambos demarcados pela moralidade: o sentido externo do viver, pelo modo como se vive a verdade com outrem (não respeitando a própria verdade singular de outrem, bem como o modo de viver comum); e o sentido interno do viver, pelo modo como escolhe viver e se conduzir com o viver em relação à própria verdade (a que se demarca no contexto da dignidade). Mas no caso, ambos os vieses da moralidade se coadunam ao valor e à necessidade da “primeira pessoa” (“sentimento de culpa” e de “derrota da verdade”) como critério de correção. Em sua observação Wittgenstein é claro quanto ao essencial do modo de

¹⁴⁹ Não está aqui em questão se ação é boa ou má como fato do mundo, até porque não é, como o já explicitamos, nosso interesse desenvolver a questão ética de Wittgenstein.

viver. A correta é a que é feliz porque está em harmonia para com a verdade de se viver “verdadeiramente”, e viver de tal forma, como vimos no capítulo anterior, equivaleria a viver satisfeito para com o próprio estado singular (o modo como se instaura com o viver e de como se cultiva para manter a harmonia), ao mesmo tempo, que a viver em harmonia para com a “verdade situada”, nossa outra-parte (da forma como mantemos verdadeiramente os laços na relação que mantemos com os outros quando do viver compartilhado).

Uma *verdadeira vida* é definitivamente um estado não demarcado pela experiência de “sentimento de culpa”, que a consciência do viver falso traz consigo e que, por tal aspecto e característica, se impõe como pecado. Aqui, se há um critério a ser seguido à verdadeira vida ele só pode estar ligado a uma espécie de *dignidade pessoal*, a qual não se distingue de uma *obrigação moral* contra si mesmo. É esta a razão pela qual a felicidade torna-se, pela sua citação, uma obrigação moral ao modo de viver: *todo pecado é antes de tudo um pecado contra si mesmo*, cuja vivência problemática se dá na individualidade pelo “sentimento de culpa”. Pode-se dizer então que tal sentimento é consequência do estado de pecado a que nos impõe o modo de viver que não se “funda” (com a própria singularidade) no presente como uma presença consciente de *o que se é* no modo como se vive (no entanto não seria um critério universalizável a outrem); ou, então, é o estado que nos remete a ações que atentam contra a dignidade de se viver.

Sob esta ótica, pode-se concluir então que o “fundar” explicitado na observação pode estar relacionado ao fato de viver *o que se é*; e quando o estado em que vive se lhe impõe um “sentimento de sem-sentido”, tornando-se problemática, a decorrente inquietude¹⁵⁰ se imporia como um “modo de viver ‘incorreto’” porque um ato *indigno* de ser vivido, e não porque simplesmente se está infeliz:

¹⁵⁰ Percebe-se, por suas reflexões, que vários são os motivos que o deixam irrequieto, desde o medo de não poder mais pensar, tal como em : “Para mim sempre é assustador pensar que minha profissão depende integralmente de um dom do qual posso ser privado a qualquer momento” (*idem*, p.2, em 26/04/30), e na mesma data: “A *única coisa em mim que talvez um dia possa se quebrar & isso temo às vezes é o meu entendimento [grifo nosso]*” (*idem*, p.4); ou, quando, o próprio filosofar ou sua relação para com a filosofia é o problema, como quando: “Passaram-se três semanas desde que pensei em filosofia, mas qualquer pensamento acerca dela me é tão estranho como se durante anos eu não tivesse mais pensado em tais coisas. Quero, em minha primeira aula, falar sobre as dificuldades específicas da filosofia & tenho a sensação: como posso falar algo sobre a filosofia, eu não a conheço mais” (datada de 09/10/31, p.47); indo até questões mais pessoais, como se pode ver no trecho que segue, datado de 7 de outubro de 1930, quando ele diz: “Estou procurando um apartamento & me sinto miserável & intranquilo. Incapaz de me aquietar. Não recebi nenhuma carta de M. [Marguerite] & isso também me inquieta” (*idem*, p.42); ou, ainda, quando as pessoas o incomodam: “Apesar de estar com pessoas realmente amigáveis (ou talvez precisamente por isso?), sinto-me continuamente perturbado – apesar de elas não me perturbarem com ações - & não posso voltar-me para mim mesmo. Isso é um estado abominável. Cada palavra que as ouço dizer me perturba. Sinto-me cercado & impedido de começar a trabalhar. Em meu quarto não me sinto sozinho, mas exilado” (p.47).

Logo o que aconteceria se alguém desdenhasse dessa forma da felicidade? Não seria melhor perecer, desgraçadamente, em uma luta sem esperanças contra o mundo exterior? Porém, uma vida assim carece de sentido. Mas, poder-se-ia dizer: Por que não levar uma vida carente de sentido? É isso indigno? Como isto está relacionado com o ponto de vista estritamente solipsista? Que hei de fazer então para que não perca a minha vida? *Hei de estar sempre consciente do espírito* [grifo nosso]. (DS, 8.12.14).

Como anunciamos acima – “Sejamos humanos” –, em 1937 ele deixa subentender que há um objetivo maior da vida, própria ao modo de viver humano que faz a experiência de viver (valorar), é de tornar-se humano, pela elevação do espírito e não de modo animalizado: “Sou um verme, mas pela obra de Deus me *transformo em humano* [grifo nosso]”¹⁵¹ (DS: 148; em 4/5/1916). Esta questão, pelo que vimos no capítulo anterior, diz respeito à própria referência do jogo que jogamos, já que vivemos em “formas de vida” pautadas em valores [da ordem do relativo (comum) e da ordem do absoluto (singular)]; ou seja, o modo de vida é nossa referência e nos faz sentir de tal ou tal maneira.

Vivendo de tal forma já é um passo a mais na direção da paz interior, pois a vida aí se instala em um “modo de ver” mais abrangente. Por isso, em 21 de maio, sua interpelação ao Pai, em seu exercício espiritual nos *Diários*: “Queira Deus fazer de mim uma pessoa melhor!” (*idem*). Pode-se dizer então que, viver na elevação do espírito é um *dever*, não porque sou condicionado por leis prescritivas, mas porque devo viver bem para comigo mesmo, porque tal estado traz paz e segurança. Torna-se uma obrigação (de cunho moral) porque é um dever que se vincula ao estado de vida no qual se encontra todo aquele que pertence à comunidade da “existência humana” como é o caso das “formas de vida”. Logo, viver desregradamente, além de se impor a si mesmo em um estado que não condiz com o verdadeiro de si, acaba por impactar na vida que se vive com outrem, ou seja, as “formas de vida” também perdem sua elevação como condição de verdade.

Como consequência, ao invés de cultivar a verdadeira vida, cultiva-se ao contrário à sua falsidade, instaurando-o no “pecado”, e isto é um “viver infeliz” (DS, p.156s; em 11.8.16). Este, portanto, é um outro aspecto agregado à noção de “pecado” da vida, a infelicidade. Assim, se antes o pecado estava relacionado ao fato de se criar uma *falsa* concepção de vida, adotando-a como o próprio estilo de viver; agora, além da renúncia à elevação do viver elaborado, está a infelicidade de um estado que, como tal, implica viver em

¹⁵¹ Esta questão de Wittgenstein fazer remeter em suas anotações a termos como “Deus”, “espírito”, “ética”, para citar três, não deve nos conduzir nem depreciá-los nem exaltá-los (à primeira vista) como realidades que condigam com entes para além do que se é como humano que vive. Ao menos, quando tais termos forem aqui usados, eles terão como compreensão este detalhe mencionado por Wittgenstein em sua *Conferência sobre ética*: “Quando falamos de Deus e de que ele tudo vê e quando nos ajoelhamos e oramos, *todos os nossos termos e ações parecem ser partes de uma grande e completa alegoria que o representa como um ser humano* [grifo nosso] de enorme poder cuja graça tentamos cativar, etc., etc.” (*op.cit.*, p.521).

discórdia, em um estado de mau humor e sem alegria de viver, como resume o complemento da observação de Wittgenstein de 11 de agosto de 1916: “(...) Estou de mal humor, sem alegria. *Vivo em discórdia com todo o meu entorno*¹⁵² [grifo nosso]” (*idem*). E como visto, o *entorno* também contribui para com o *processo* de constituição de *o que se é*; logo, viver em não conformidade e consonância com o entorno, e o próprio contexto da prática, é também viver em discórdia consigo mesmo.

E este é outro ponto, não menos importante, que diz respeito ao modo pelo qual o “sentido de viver” constitui-se também como problemático à vida que se vive, qual seja, em determinados momentos, somos minados e afetados pelo entorno, pelas situações comungadas quando das práticas nas formas de vida: “Cada uma das indecências de meu entorno – e sempre há – me fere no mais íntimo, e antes de que se cure uma ferida, chega outra nova!” (DS, p.91; em 9.11.14). Nesta citação, se presentifica este ponto que, como veremos no segundo momento, ao sentido de nosso viver há também o outro como base de nosso viver apaziguado, qual seja, como dependemos do outro em nós é preciso cuidado também do “modo como se vive no espírito” – por isso o entorno também nos afeta – ao ponto de visando a recuperação de um estado rompido, é preciso buscar reaver os laços que implicaram em tal perda. Para o qual como veremos um dos vieses de se ver a necessidade da confissão ao outro.

Uma das razões apontadas por Wittgenstein que poder-se-ia dizer ser uma das causadoras de quebra de laços, relaciona-se ao que ele observa em 1937, que implica no estado de viver – consigo e com outrem: “O *edifício do teu orgulho* tem de ser desmantelado”

¹⁵² O que se põe em evidência com a questão do entorno é principalmente o que várias de suas anotações apontam, das quais muitas já foram aqui mencionadas, o caráter das pessoas com as quais Wittgenstein tem de viver, cujo modo de ser e viver não condiz com o seu nem com que ele compreende por modo de viver humano, como ele reconhece em 21 de agosto de 1914: “Sou frequentemente incapaz de reconhecer o *homem* que há no homem” (DS, p.44s); ou, como nesta outra de 27 de abril de 1916: “As pessoas aqui são malvadas, carentes de coração. É quase impossível encontrar nelas um traço de humanidade” (*idem*, pp.146s).

Sua inquietação se dá porque ele tem de conviver praticamente com pessoas que vivem sem caráter (segundo o sentido de viver que ele dá ao modo de viver com): “As pessoas com as quais convivo não é que são ordinárias, senão, *tremendamente* limitadas! Isto é o que torna impossível ter com elas, pois sempre interpretam e compreendem mal. Não é que sejam tontos, imbecis, senão de alcance curto. Em seu próprio círculo elas são espertas. Porém *falta-lhes o caráter e, com isso, a amplitude de visão* [grifo nosso]” (*idem*, pp.148s; em 8.5.16); portanto, como *zoé* como se pode ver em: “Está difícil resistir-se sempre ao mal. (...) O estilo de vida adotado e vivenciado por todos não ajuda: os mandos são grosseiros e estúpidos, os camaradas são estúpidos e grosseiros (com muito poucas exceções)” (*idem*, pp. 56s; em 18.9.14); “Outra vez: está infinitamente difícil não enfrentar-se na maldade das pessoas. Pois a maldade das pessoas cada vez causa a ferida a alguém” (*idem*, em 20.9.14); “A maioria de meus camaradas seguem me torturando como antes. Continuo sem encontrar um comportamento que resulte satisfatório, ainda que não me decidi ainda por uma passividade completa. E é provável que isso seja uma maldade; pois sem dúvida sou impotente frente a todas estas pessoas. Se me defendo, me consumirei *inutilmente*” (*idem*, pp 50s; em 6.9.14); “Constantemente hei de defender-me da *canalhice* desta gente. (*idem*; em 2/5/16)”; “Creio que, no *ambiente destas pessoas grosseiras e ordinárias* [grifo nosso], NECESSARIAMENTE sucumbirei de forma miserável, a não ser que me ocorra um milagre que me dê muito mais força e sabedoria do que tenho até agora” (*idem*, p.102s; em 28.11.14); “As pessoas com as quais me acercam me dão asco, e isto ocorre contra a minha vontade. Com frequência me aparecem, não como pessoas, senão como máscaras grosseiras. Gentalha vulgar. Não as odeio, mas me dão asco” (*idem*, pp.148s; em 8.5.16).

(RM, p.83). Nela está subentendido que tal maneira de viver acaba por impor à vida que se vive uma *representação de si* com impactos devastadores à vida como fato na qual está implicada a consequência na ação com o outro (no modo como se vive e se conduz nesta relação), como se pode notar nesta descrição feita de si mesmo - imagem de si mesmo que o atormenta - por Wittgenstein, em uma anotação datada de 27 de janeiro de 1937:

Minha consciência me mostra a mim mesmo como uma pessoa desgraçada; fraco, quer dizer, desejoso de não sofrer, covarde; com medo de causar uma impressão desfavorável nos outros, por exemplo, no porteiro do hotel, no criado, etc. Impudico. Sinto que o mais difícil para mim é, porém, a acusação de covardia. Logo atrás dela há, contudo, a de falta de amor (& a presunção). Mas a vergonha que agora sinto também não é nada de bom na medida em que sinto minha derrota externa de maneira mais forte de que sinto *a derrota da verdade* [grifo nosso]. Meu orgulho e minha vaidade estão feridos. (D, p.148)

A questão que perpassa pela observação, não é se isto que retrata de si é verdade ou não, se é um fato real ou não. O grande problema que se põe diz respeito ao quanto essas representações impactam o modo de viver (a partir das quais se significa o viver, constituindo o sentido interno problematicamente) pondo-o sob o jugo da cólera, o que significa deixar-se vencer por um modo de vida primitivo – e, lembremos, “O que importa é não encolerizar-se (pois isso é animalizar-se)” (DS, em 12.8.16). Outrossim importante, o quanto a partir dessa representação, que acaba por se constituir em uma “verdade vivida” pelo “sujeito que vive”, afetamos ou somos afetados no contexto onde vivemos. Fundamental também destacar um elemento mencionado por Wittgenstein nesta observação, qual seja, *o sentimento da derrota da verdade* que este estado de vida causa à base da estrutura do *edifício* chamado Wittgenstein, por exemplo. Este é o ponto básico de toda a problemática da vida: como *a vida se apresenta* ao próprio Wittgenstein – tal como perguntará e exclamará ele a si mesmo: “*Mas eu mesmo, onde estou eu? Quão longe do bem & quão próximo da extremidade inferior!*” (D, p.176, em 16.2.37) –, ou em outros termos, como *ele a representa para si* como uma verdade a ponto de se afetar e afetar outro com quem comunga o viver.

3.2.2 – Do viver como problema da atividade filosófica

Delineados contexto e natureza da problemática do “sentido do viver”, os quais, como vimos, dizem respeito ao modo pelo qual o “sujeito que vive” se configura (enquanto *êthos*) no modo em que vive e em relação ao modo de viver com outrem significando e dando sentido de si mesma, e por desconectar-se aos elementos da própria verdade implica-se em um estado de viver que se mostra problemático, retomando o objeto e o objetivo proposto, ao par

desse contexto as seguintes questões se impõem: como pensar o movimento filosófico a que remete a noção de “trabalho sobre si mesmo” entremeadado a essa problemática do viver? Como tais elementos permitem repensar o sentido formativo da atividade filosófica?

O primeiro aspecto a destacar é consiste em estabelecer que o problema do “sentido da vida” que vem à tona pelo terceiro eixo do “trabalho sobre si mesmo”, tal como o contexto apresentado, é um problema de natureza ética; principalmente, na relação de si para com o modo de como se vive e se conduz com o próprio a relação para consigo e para com outrem (para com o “*modo de viver a vida dos homens*”), na maneira em que esse modo de se relacionar acaba por impactar o próprio sentido e, conseqüentemente, remete o viver a uma maneira de viver problemática, tanto a própria quanto a que vive com outrem (“jogos de linguagem” e “forma de vida”) – pois no contexto da prática da linguagem afetamos tanto quanto somos afetados. O segundo aspecto diz respeito ao filosofar, porque conforme à hipótese do capítulo, como exercício espiritual, o filosofar se apresenta mais como dispositivo ético com função de reorientação, ressituação, religação de *sentidos*, para o qual fim se transforma uma exercitação ascética e de cunho transformativo ao cuidado da própria condição moral. E em Wittgenstein assume a peculiaridade formativa tendo em vista tomar como o real o próprio viver e ter como centralidade de sua configuração o “trabalho sobre si”. Dessa forma ambas as questões ganham sua resposta, cujos elementos mais detalhados veremos na sequência.

Em uma de suas anotações que compreendem o *Diário filosófico 1914-1916*, Wittgenstein diz o seguinte: “o homem não se pode, *sem mais* [grifo nosso], fazer feliz” (14.7.16). Essa menção pode ser vista como a porta de entrada para estabelecermos a prática ascética e transformação que estamos vinculando ao “trabalho sobre si mesmo”. No que se refere à problemática do sentido da vida, esta anotação evidencia um elemento fundamental: os problemas tais como o do “sentimento de derrota da verdade” precisam ser trabalhados para que não sejam mais tidos por problemas. Sua solução, ele é claro ao afirmá-lo: não vem do acaso. Não desaparece de forma fortuita, nem o cessará pelo simples fato de se proceder a uma “terapêutica da linguagem”, ou, ainda, mesmo se pararmos de buscar uma solução¹⁵³ o

¹⁵³ Tenho em vista, aqui, o parágrafo §6.521 do *Tractatus*: “Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?)”. A observação entre parênteses pode fazer crer que a solução adquire-se de maneira inesperada – para contrapor-se basta lembrar a citação de Wittgenstein acima, qual seja “não contentar-se em ficar sentado no mundo” –, ou ainda que o aniquilamento puro e simples da busca poderia nos dar de um golpe e integralmente o sentido da vida. A resposta ao problema em questão demanda e implica em uma *mudança completa*, não é o suficiente apenas parar de propor questões ilegítimas pois tais problemas é da ordem do viver, não do compreender/entendimento, mas de aceitar isto como uma parte essencial da maneira de viver que é propriamente não-problemática.

problema também não será resolvido ao azar – pois, o “problema da vida” se engendra no próprio movimento do viver em seu modo de presentificação, ao modo de como se apresenta no mundo como valor.

Nesse sentido, o primeiro passo em direção à solução é concebê-la como uma “*verdadeira* solução” – ou seja, ela se faz necessária –, compreendendo o pano de fundo que a perfaz: o trabalho do próprio “conteúdo ético” que tal visão da vida implica. Conteúdo que nada mais é do que a própria verdade, em seus processos de singularizar-se e cultivar-se em verdade, os quais consistem na constituição de *o que se é*. Eis, portanto, o ponto no qual se estabelece a relação entre o “sujeito que vive” e a atividade filosófica, uma *experiência ética de si* perspectivada como prática da verdade de si condizente com o “trabalho sobre si mesmo” – que se propõe (mostra-se) como uma prática de cuidado para com o “*sentido interno* (e seu discurso)”. Mesmo que Wittgenstein não ilustre este movimento seu como filosófico, ele acaba por se constituir em um movimento de tal natureza – pressuposto em sua definição de “trabalho sobre si mesmo” – porque, por tal *atividade filosófica* pratica quando da escritura de suas anotações, o exercício e a maneira de viver ali instaurados, transformaram-se em um movimento moral sobre si mesmo, constituindo-se em o que estamos denominando de trabalho da própria verdade, de uma experiência de *conversão* (a si e ao presente do viver), *ascese, cultivo e transformação* de si sobre si (um conteúdo ético) que nos permita: 1) nos fazer presente à própria vida que se vive para cultivá-la em relação a esta verdade a qual, a partir de então, situa-se (porque vivo com estas minhas experiências como base de minha conduta e porque vivo com as referências da forma de vida em que me constitui com outras vidas); 2) e quando das derrotas da verdade nos permite às condições de ascendermo-nos de tal estado, via encorajamento e persuasão, fazendo-nos caminhar à vida nova.

Claro que no contexto da prática wittgensteiniana, tal atividade não se caracteriza como universalizável, nem mesmo perspectiva-se como *a causadora da sintomática* mudança do viver já que é da ordem da ‘primeira pessoa’; em segundo lugar, como salienta Sattler: “não podem ser descritos objetivamente para fins de verdade ou ciência ou teoria ou coisa do gênero” (2010, p.98). O sentido formativo da atividade filosófica, digamos assim, está vinculado a esta relação específica do “sujeito para com a verdade”. Sua prática, então, não pode ter outro fim que privilegiar o “trabalho sobre si”. Mas sob este viés a atividade filosófica pode ser pensada como um caminho para a solução dessa problemática do “sentido interno do viver”? No sentido de como se a vê tradicionalmente, e no sentido de que o próprio Wittgenstein se refere a ela como seu trabalho filosófico, a resposta seria negativa. Mas se a

tomarmos coadunada ao viver, tal como a configuração do primeiro capítulo, a resposta passa a ser positiva, pois como observará Wittgenstein: “Pois é preciso *primeiro viver* [grifo nosso], – então se pode também filosofar” (D, p.209, 1.3.37). Wittgenstein toca aí em um ponto essencial ao corpo de nosso trabalho: o viver é um problema da atividade filosófica, mas como prática vinculada ao modo de viver que se propõe modificação, e cuja particularidade resida neste trabalho de sentido interno. Esta é a nossa hipótese. E, mais, ao exercer-se nesta atividade ela pode ser concebida, sob esta ótica, como este elemento de “correção moral”¹⁵⁴ pela qual o indivíduo, na primeira pessoa, encaminha-se à outra vida que não a com problemas, tal como em um “*modo-de-viver-em-confissão*”.

Afinal, como ele alerta em *Remarques mêlées*: “Os problemas da vida são insolúveis à superfície e só podem resolver-se na profundidade¹⁵⁵. São insolúveis nas dimensões de superfície” (p.146). Por profundidade, neste ponto, podemos conceber esse aspecto da vida que é objeto da “primeira pessoa”, vinculado à constituição do “discurso interno” (e do “núcleo ético” de si) e por isso se mostra como “valor absoluto”¹⁵⁶. Dessa forma, pode-se fazer a leitura de que filosofar e viver se imbricam no mesmo ato. A este respeito, em sua análise da edição dos *Diarios secretos*, Isidoro Reguera salienta que Wittgenstein sempre concebeu a sua filosofia como filosofar, o qual, por sua vez, “como uma atividade exemplarmente existencial: a obra de um homem” (p.162). No caso, como obra e autor são os mesmos, é a própria vida que se trabalha e se exerce pelo cultivo e o cuidado *do que se é* - ou

¹⁵⁴ É neste sentido que podemos encontrar situadas os trabalhos aqui referenciados de Peters (2012) e Sattler (Cf. n.8 da introdução), ao olharem para o trabalho de Wittgenstein pelo viés de sua função ético-pedagógica.

¹⁵⁵ O amigo e companheiro de discussões de Wittgenstein, Maurice Drury, ressaltou em “*Algumas notas sobre conversaciones con Wittgenstein*” (Rhees, 1989, p.152), que “junto com interesses específicos (da investigação filosófica, tais como fundamentos das matemáticas, lógica simbólica, linguagem da psicologia, etc.) existe uma exigência ética que não deve perder-se de vista se queremos entender as implicações de sua obra em toda sua extensão [grifo nosso]”. Para Drury é este olhar “nos interesses do absoluto” o que confere a sua obra uma profundidade que ele não encontra nos que sucederam Wittgenstein, e menos ainda, segundo ele, “nos que tratam de simplificar a complexidade de seu pensamento” (*op.cit.* p.153).

¹⁵⁶ A respeito do contexto de estado de viver, Norman Malcolm assim se exprimiu em suas memórias da seguinte forma: “(...) Penso que a ideia do juízo divino, o perdão e a redenção eram algo inteligível para ele, relacionados como estavam em sua mente com sentimentos de desgosto para consigo mesmo [grifo nosso], um intenso desejo de pureza e um sentido da desesperança dos seres humanos de tornarem-se melhores.” (Malcolm, 2009, p.73s). Esta menção de Malcolm só ressalta alguns pontos que já elucidamos, e fazemos sempre questão de enfatizar, para Wittgenstein o “sentido da vida” – isto que condiz com a “profundidade” é da ordem do “valor absoluto” (por isto que extrapola a condição do sentido do dizer, do significar fatos) –, é demarcado por tanto pelo viés ético, estético e mesmo religioso. No caso da confissão, por exemplo, envolve questões que dizem respeito ao “modo de viver” verdadeiro própria vida, cujo contexto se insere perspectivado por esta experiência de viver “com sentimentos de desgosto para consigo mesmo”, para com o modo de se conduzir consigo mesmo e com o outro de modo verdadeiro, e por isso o “sentimento de culpa” e da “derrota da verdade”. Logo, não é uma prática da verdade cujo fim seja o reestabelecimento de uma relação divina – tal como no contexto religioso –, mas humana, ela envolve a prática da própria experiência particular de si para consigo mesmo, de uma experiência de viver a verdade dos próprios atos, e principalmente em relação à própria verdade – no sentido de um acerto de contas para com a verdade da própria vida.

na busca atenciosa desta própria verdade. E no contexto de nossa suposição, os *cadernos de anotações* são esse testemunho de que os traços ali contidos condigam com um modo de viver que, para tal auto-exortação, se manifeste no mundo com um modo específico de viver, em qual modo o sujeito no mínimo se põe a “ler (olhar com atenção) a vida para aprender a vivê-la”. Afinal, como bem lembrou Reguera, citando Wittgenstein: “A grandeza ou pequenez de uma obra depende de onde está quem a faz” (2008, p.162); inclusive, pode-se dizer, o próprio discurso escrito visa a tal propósito. Reguera tem em vista a passagem de *Remarques mêlées* onde Wittgenstein trata de um aspecto fundamental, o qual põe em evidência esse trabalho da verdade a ser feito pelo “sujeito-que-vive”, e de modo verdadeiro, em sua prática de ascese, crítica, luta, enfrentamento, terapêutica que se mostra por um olhar nu para “o que se é” de si mesmo:

Nada podes escrever sobre si que seja mais verdadeiro do que se é: eis a diferença entre escrever sobre ti próprio e escrever sobre objetos externos. Cada um escreve sobre si próprio de acordo com a altura a que se encontra. Não te encontras sobre umas andas ou numa escada, mas sobre os teus pés descalços. (RM, p.93).

Olhada a partir do contexto das práticas da verdade si a serem descritas no próximo tópico, este trecho se ressignifica. Pois o ato de escrever, mencionado na observação, nada mais aponta para a prática de “trabalho sobre si mesmo” como uma prática da verdade de si, cuja movimento formativo condiz com a *experiência ética de si*. A escrita nesse sentido se faz o próprio movimento ascético e de transformação pelo qual o modo de viver se instaura, principalmente quando em estado tal como o apontado anteriormente, isto é, “em pecado”. Com Benoist, como salientado no segundo capítulo, a escrita adquire esta status de moldagem da própria linguagem viva, oportunidade de propor novos sentidos a “sua forma de vida”¹⁵⁷. O “escrever sobre si” acima não é meramente se propor a uma redação sobre o estado, tal como se faz em diários, mas funda-se nessa necessidade de constituição do que é próprio, bem como do seu cuidado.

Nesse sentido, parafraseando John Gibson¹⁵⁸, que em “Reading for life” (2004, p.109-124) propõe olhar para a filosofia de Wittgenstein aproximando-a à literatura, cuja foco de análise se interpõe no sentido de pensa-la como uma forma de compreender a vida e nossa relação para com o mundo, sob este viés, é possível olhar para a escrita dos *cadernos de*

¹⁵⁷ A este respeito conferir a observação datada de 23.2.37 no capítulo anterior.

¹⁵⁸ Gibson toma como um dos motes de sua leitura a citação de Wittgenstein: “Hoje em dia as pessoas pensam que os cientistas existem para as instruir; que os poetas, os músicos, etc., existem para lhes proporcionar prazer. *Que os últimos tenham algo para lhes ensinar*, não lhes vêm ao espírito” (RM, p.97). Neste sentido, no caso de vê-lo à luz do “trabalho sobre si mesmo”, o próprio viver de Wittgenstein escriturado em seus cadernos de anotação podem ser vistos como um modo de filosofar, tomando a si mesmo como objeto, cujo fim é fazer a vida *aprender a viver*.

anotações e vê-los como uma forma pela qual Wittgenstein toma o próprio “modo viver” como objeto de reflexão como um modo de “ler a vida” (enfrentando-a realmente como é, como a mesma se apresenta) com o fito de aprender a viver. E é nesse contexto que entra o aspecto formativo do “trabalho sobre si mesmo”, o filosofar equivaleria a este ato de tomar o próprio viver como objeto de atenção (uma “leitura”, já que se propõe “descrever” elementos de um estado que se vive) ao tempo que se constitui nesse processo de *pôr-se em escritura* como que uma exortação ao viver a vida. O viver constitui-se assim em “o real” desta atividade que se instaura como um estado de vida, o qual se mostra como cuidado quando do ato de escritura dos mesmos. Por tal viés, a atividade filosófica não pode ser vista como uma solução ao problema do viver, mas se institui no viver como uma forma de reorienta-lo em seu próprio tempo, assim como trabalhar o próprio sentido de viver, modo pelo qual o filosofar se apresenta como um exercício – para começar – em que a vida se toma como objeto de pensamento e de ação ao exercitar a própria verdade, tendo em vista sempre a modificação da conduta em relação a si mesmo e a vida que se vive com outros.

Se a vida se torna difícil de suportar pensamos numa alteração da situação. Mas *a mudança mais importante e eficaz, a mudança da nossa própria atitude* [grifo nosso], dificilmente nos ocorre, e a decisão de dar um tal passo é-nos muito difícil. (RM, p.118).

Como ressaltado acima, é esta experiência de viver o que é próprio, que implica em um instaurar-se perante à própria realidade tal que, fragilizada, demanda um ato encontro atencioso e cuidadoso, ou, quando “falsa”, um enfrentamento, é o que permite ver a atividade filosófica como um meio pelo qual a vida se trabalha moralmente – pondo-se o próprio modo de viver em questão e como o foco da própria ação, seja na forma de um cultivo, seja de uma terapêutica (tal como ocorre no caso da confissão) da própria verdade em relação à verdade. Em tal contexto, filosofar apresenta-se, primeiramente, como *este* trabalho de “desmantelamento do próprio edifício” feito por si mesmo, que, por tal caráter, exige-se que se o faça de forma *CORAJOSA* (RM, p.74); e, em um segundo momento, como práticas de cuidado para com o processo de instauração e preservação de um estado de viver que seja próprio e são. Logo filosofar como “trabalho sobre si mesmo” surge perspectivado por este propósito moral, cujo fim e natureza está diretamente vinculado sempre ao presente da vida e, neste, à nossa condição em relação à verdade (com a prática da verdade à vida como um todo) – o qual, é, então, resultado desta ação sobre si, sobre o modo como se vive, visando o trabalhar-se na preservação de si no contexto da verdade tal como ele exorta a si mesmo em

27 de abril de 1937: “*Você deveria amar a verdade: mas você sempre ama outras coisas e a verdade apenas de maneira acessória!*” (D, p.241).

Nesta direção, pode-se dizer que o movimento do filosofar ao qual nos remete o terceiro eixo do “trabalho sobre si mesmo” é ético por excelência porque, além visar à constituição de *o que se é*, também implica em uma mudança do próprio viver a qual se mostra instaurando-se e reconduzindo-se pela própria maneira que o viver se manifesta no mundo (como estado confessional). Ou seja, ao pôr em questão o estado moral no qual se encontra quando da escritura de seus cadernos de anotações, Wittgenstein coloca em xeque (ao tempo que faz mover) a própria condição de verdade (este “conteúdo” ético que condiciona a sua verdade pelo modo como nos instauramos, convivemos, vivemos no espírito da verdade que se é) o qual, por sua vez, está diretamente vinculado ao próprio modo de se constituir e de existir (pois se basta a si com princípio de ação moral). Como Wittgenstein deixa subentender, em sua observação datada de 28.1.32, é a própria vida - a que tem um corpo - que deve ser exercitada,

Mutile completamente uma pessoa e corte fora seus braços e pernas, nariz e orelhas, e então o que resta do seu respeito por si próprio e de sua dignidade e em que medida seus conceitos sobre tais coisas, ainda são os mesmos. Nem sequer suspeitamos como *esses conceitos dependem do estado habitual, normal de nosso corpo* [grifo nosso]. (D, pp.139s)

Com esta observação, temos, de certa forma, a corroboração do que fora salientado no capítulo anterior, conforme a qual é a própria vida enraizada no presente, e a partir da mesma, que se pode compreender a experiência formativa do sujeito – é aí que o Si do si mesmo tem, em Wittgenstein, a sua localização: é “sujeito que vive”. Por consequência, não há outra forma de pensar o movimento ético da vida mesma pelo “trabalho sobre si mesmo” senão por esta via em que o viver se põe em questão: “A alegria que me dão meus pensamentos é a alegria que tomo de minha própria estranha vida pessoal. Será esta a alegria de viver?”¹⁵⁹ (RM, p.78). Esta evidência é também ressaltada em outra publicação, em *Remarques mêlées* quando o filósofo ao se utilizar da analogia entre o homem-ator e o homem-que-vive ele acaba por destacar o fato de que *quem vive* a vida cotidianamente não é o ator que representa os papéis, mas o portador da vida – o que morre organicamente (RM, p.115). Tais aspectos além de ressaltar a importância do viver – respaldando o que já fora salientado acima, conforme o qual a vida que se vive é o critério e a referência para nossas decisões e escolhas ao ponto de, quando renegada como bem absoluto, em detrimento da valores relativos, a

¹⁵⁹ “A felicidade que me dão meus pensamentos (pensamentos filosóficos) é esta que me dá a estranha vida que é a minha” (D, p.108).

“derrota da verdade” e o “sentimento de culpa nada mais representa do que a evidência deste estado de “pecado” ao qual se acomete contra si mesmo –, aponta também para o fato de que a prática da verdade de si a qual nos remete o terceiro eixo do sentido formativo do “trabalho sobre si mesmo” tem aí o seu veio

E a forma de se conduzir moralmente não pode ser outra que a baseada também em um processo verdadeiro: verdadeiro para com o modo de “olhar” e encarar o próprio estado e a própria realidade em que se vive tal como se é e se constitui; verdadeiro no sentido de *honesto* para com tal processo – a não ter subterfúgios ao se lidar com ela –; verdadeiro no sentido do alinhar a desconexão para a forma de vida, de harmonizar as relações de afeto tanto consigo quanto para com o outro. Caso contrário, sem esse trabalho, a maneira de viver poderá se implicar em uma vida com as particularidades descritas por Wittgenstein: “Uma bela peça de vestuário transforma-se (coagula, por assim dizer) em vermes e serpentes, *se aquele que a veste olha presunçosamente para si mesmo no espelho* [grifo nosso]” (RM, p.78). Por isso, o trabalho deve ser tomado tendo por base o movimento formativo ao redor de *o que se é* e de como se é na vida mesma, de forma franca, o qual por sua vez acaba por implicar na constituição deste núcleo que estamos denominando de ético.

3.3 Do Trabalho Sobre Si Mesmo como Prática da “Própria Verdade”: o Filosofar como Experiência de Cultivo e Modificação de *o Que Se É* no Mundo em que se Vive

Estabelecidos o vínculo entre problemática do viver e o filosofar, neste segundo momento buscaremos delinear o modo pelo qual o filosofar se confirma como uma *experiência formativa* tal como caracterizado no primeiro capítulo. Ali, vimos que o filosofar se particulariza por uma prática de escritura à qual se vê consubstanciada a própria “maneira de viver” que se instaura sob a perspectiva de um cuidado; ou seja, o viver tona-se o real da prática filosófica, tomando-se a si mesmo como objeto, meio e fim da própria ação, passa a ser um elemento fundamental ao fim proposto. Neste capítulo estamos sustentando que tal modo de filosofar é uma prática da verdade de si, porque tem em vista a constituição do próprio sentido interno do viver. Este ponto nevrálgico ao propósito formativo é elucidado por Wittgenstein em seu *caderno de anotação* de Skjolden, cuja anotação nos ajuda pensar e a adentrar na questão de olhar o filosofar como arte de aprender a viver (em) o que é próprio. Em 1936, ele assim observa:

“O ser humano vive sua vida habitual com o brilho de uma luz da qual ele não tem consciência até que ela se apague. Quando ela se apaga, a vida é subitamente privada de todo valor [sublinhado nosso], de todo sentido, ou como se queira dizer.

Percebe-se repentinamente que a mera existência – como se gostaria de dizer – é em si ainda totalmente vazia, um deserto. É como se retirando o brilho de todas as coisas tudo morresse. Isso acontece por vezes após uma doença – não é por isso naturalmente nem menos real nem menos importante, melhor dizendo, não se pode eliminá-lo resignando-se. As pessoas estão então mortas em vida. Ou, antes, esta é a verdadeira morte que devemos temer, pois não experienciamos aí o puro e simples ‘fim da vida’ (como precisamente o escrevi)¹⁶⁰.” (D, p.199, em 22.2.36).

Resolvemos tomar esta anotação dos cadernos como ponto de partida deste último tópico, porque além de pontuar o elemento-chave da problemática do “sentido do viver” nos tópicos anteriores, ao mesmo tempo ela explicita a razão pela qual a experiência ética de si constitui-se no movimento formativo da “filosofia como trabalho sobre si mesmo”, pois alude para a necessidade de uma prática ascética e de transformação de si de crítica, luta, mas principalmente de enfrentamento, ao tempo que se estabeleça como cultivo e manutenção de um estado sadio do “modo de viver”: “não se pode eliminar [tal estado] resignando-se”. Esta questão é ética e fundamental porque não se pode viver a morte, e ele é claro, há momento em que: “as pessoas estão mortas em vida”. A este respeito, desde o *Tractatus* Wittgenstein é remarcável: “A morte não é um evento da vida. A morte não se vive” (TLP, §6.4311). Praticamente uma vintena de anos após, a mesma inquietação: o “sentido da vida”, ou melhor dizendo, do “perder-se em vida o sentido”.

Como prática de exercitação sobre si, o filosofar torna-se uma prática fundamental porque, como diretamente vinculada ao viver ela se faz uma prática de encorajamento, de resistência e fortalecimento de si mesmo, bem como uma prática de liberdade – “Não seja servil” (D, p.198). É também exortação ao enfrentamento e à caminhada: “Viva de uma tal maneira que você possa existir neste estado” (D, p.201). A par de elementos tais como estes é que tomamos por suposto que os *cadernos de anotações* do filósofo podem não conter filosofia, mas são o testemunho do movimento formativo que ele trava consigo mesmo como “trabalho sobre si”, e por isso mostra-se como este filosofar como arte de aprender a viver sustentando por uma prática da verdade de si, em qual ato de exercitação a própria vida se vê consubstanciada. Como arte de aprender a viver, o exercício de si quando das anotações, diga-se de passagem, são uma forma de antídoto contra a “experiência da morte em vida”.

A partir dos elementos postos, e tendo por principal referência os cadernos de notas, principalmente os que demarcam o período posterior (após 1929); sustentado pela hipótese de que eles representam esta *experiência ética* feita pelo filósofo intentaremos apontar alguns elementos dos próprios cadernos, os quais, além de se mostrarem como que demarcadores desta prática da verdade, também apontam para o fato de que tal processo de escritura se

¹⁶⁰ Wittgenstein faz alusão ao aforismo 6.4311 do *Tractatus*.

vincula à própria vida como uma “maneira-de-viver-que-cuida”. O objetivo consiste em mostrar que o movimento formativo a que nos remete os cadernos condiz com a atividade filosófica contemplada em sua noção de “filosofia como trabalho sobre si mesmo”, o qual, por sua vez, é formativo porque visa ao trabalho de natureza ética.

Porém, antes de procedermos ao delineamento do percurso, tendo em vista o objetivo proposto, a natureza da questão, bem como a particularidade do próprio escrito wittgensteiniano, propomos alguns esclarecimentos os quais entendemos ser necessários, haja vista a boa compreensão. Primeiramente, atendo-nos à questão de ordem temática e conceitual, ao destacar a *experiência ética* como um dos movimentos formativos do trabalho sobre si, o que queremos não é expor e caracterizar o sujeito ético em Wittgenstein, nem tanto por em evidência um sujeito ético que diz respeito a uma “*representação de um modo de viver*” a ser constituído pela singularidade, ou mesmo uma “*representação do modo de viver comum*” a todos os que vivem a “vida dos homens”. Outrossim, não é também a nossa intenção proceder a uma dissecação conceitual dos *cadernos de anotações* na tentativa de uma interpretação tal como, por exemplo, estabelecer o que seja “a verdade” do modo de viver; também não intentamos conjecturar a natureza ética pressuposta doravante à atividade filosófica; muito menos estabelecer os elementos básicos condizentes com a filosofia da moral de Wittgenstein. Ou seja, não se visa conjecturar e apresentar em que consiste a verdade da vida a ser vivida e trabalhada, mas percorrer o elemento formativo condizente com a prática de si que tais anotações explicitam, a partir das quais poder-se-ia confirmar o fato de que, tendo em vista a natureza das auto-exortações e autopreceptos dos cadernos, há uma relação de si sobre o próprio sentido que se vincula à finalidade da atividade filosófica estabelecida por Wittgenstein como “trabalho sobre si mesmo”.

Feitos os devidos esclarecimentos, ao objetivo proposto dois são os percursos. Se no primeiro capítulo caracterizamos a prática da verdade de si sustentada por elementos de crítica, luta e terapêutica de si, com o primeiro passo o que objetivamos é mostrar, por intermédio de alguns elementos como o trabalho sobre si se mostra nos cadernos um movimento formativo que proporciona a *experiência ética de si*. Para tal, em um primeiro momento mostraremos que o cultivo de si se dá pelo movimento formativo no qual o “sujeito que vive” procede à própria prática da verdade via processo de constituição desse “núcleo ético” cujos elementos acabam por demarcar a própria singularidade como tal; e, em um segundo momento, através de alguns elementos (com prática de: voltar-se para si, pôr-se em questão, conscientizar-se e se exercer-se como ato de fé) intentamos explicitar como a prática da verdade de si de Wittgenstein se mostra como um trabalho sobre si mesmo. No segundo

passo, utilizando-nos da variável de análise o “*modo-de-viver-em-confissão*” queremos mostrar que o processo de prática da verdade de si não se resume meramente a uma exercitação vinculada ao ato da escritura, mas condiz com o próprio movimento do viver, para trabalhar põe-se em determinado estado que visa cuidado e transformação, cujo movimento da verdade em transformação se mostra pelo próprio modo de viver.

3.3.1 Da experiência do viver *o que se é* como verdade: do cultivo e da modificação de si pelo trabalho de se instaurar no presente como verdade via movimento ético de voltar-se para si, pôr-se em questão, conscientizar-se e se exercer-se como *ato de fé*

No primeiro tópico, salientamos que o filosofar se instaura como uma experiência de cultivo e de transformação porque diz respeito a uma necessidade do “modo de viver” a qual por se apresentar ao “sujeito que vive” sob o matiz de um “problema de profundidade” (relacionado ao sentimento de “valor absoluto” da existência) impõe-se-lhe, tal como ressaltado por Maurice Drury (Cf. Rhees, 1989, p.152), *uma exigência ética*. É sob este pano de fundo que supomos residir a importância e a função dos cadernos de anotações no contexto de viver e filosofar wittgensteiniano. Este trabalho acerca de um “discurso interno” que consolida e serve de substancial tanto para o processo constante de constituir-se como singularidade, quanto para cultivar e transformar os “modos de ser de si” quando do modo de viver *a, como, em, por e com* a linguagem, instaura-se como que uma a exigência primordial ao trabalho do sujeito que se lhe impõe como condição interna, principalmente quando se lhe apresenta à maneira de como Wittgenstein a descreve (Cf. *supra* anotação de 22.2.36), qual seja, com um viver demarcado por um tal “vazio de sentido” que o modo de viver acaba por se manifestar como um “morto em vida” cuja *experiência de si* ao contrário de formativa é destrutiva.

Na mesma anotação Wittgenstein aponta, de certo modo, a função da prática de si: não se pode resignar-se, ao contrário devemos impor resignação a tal estado de vida que impacta o ‘modo de viver’. E como salientado desde o segundo capítulo que o “sujeito que vive” não se resume à prática que é comum (ao sentido objetivo do viver), o primeiro movimento nessa direção, pode-se dizer, consiste em proceder ao próprio processo de constituição de si como uma verdade que se mostra no mundo. O “sentido de viver” não é pautado por um “*inatismo*”, não vem e não está pronto, muito menos está acabado. Uma dessas condições do viver diz

respeito justamente a esta condição de inacabamento, a qual, portanto, exige um trabalho constante de transformação e de cuidado¹⁶¹.

A este respeito, principalmente àqueles que enfatizam o sentido da vida como que determinado “pelo fora” do viver, é esclarecedora uma observação de Wittgenstein quando de sua *Aula sobre o livre-arbítrio* – cujo tema serviu de título a Yorick Smythies quando da publicação de suas anotações – que toca no cerne do paradoxo da questão formativa do “sujeito *que vive*”, e de seu processo, tendo o viver por referência. Neste contexto, somos livres ou determinados? Wittgenstein assim responde:

Suponha-se que se diga: “Nossas decisões estão determinadas pelas circunstâncias de nossa educação e de toda nossa anatomia. Não sabemos de que modo estão determinadas. Não podemos predizer senão em circunstâncias mui raras. De todas as formas, é razoável pensar que se ajustam a leis naturais e estão determinadas”. “Ajustam-se a leis naturais” significaria somente que algum dia poderíamos predizer as ações de um homem, ainda que isto seja enganoso e de fato impensável que seja assim. Mas isto não é uma razão para dizer que se as decisões se ajustam – então aquelas estão de algum modo estão *coagidas* [determinadas]. Que demônios significaria que a lei natural coage a agir de maneira que o faz? (OF, p.409)

Esta observação de Wittgenstein além respaldar a hipótese de nosso trabalho, esclarece de certo modo este dilema no qual nos encontramos quando da temática educativa, principalmente quando o *viver* é tomado como o seu “real”: tanto pelo movimento formativo da *experiência de si da linguagem* do capítulo anterior, quanto pela *experiência ética de si* em tela, não se deve tomar “modo de viver dos homens” como determinação de “*o que se é*”, à maneira de uma lei natural, em ambos os processos de constituição faz-se necessário o “trabalho [de si] sobre si mesmo”. O filósofo é claro, mesmo que se pudesse *predizer as ações humanas* isto seria enganoso. Ora, é sob tais auspícios que devemos olhar para os *traços éticos* que demarcam a prática da verdade de si em questão. Na experiência formativa da atividade filosófica, há então alguns elementos que nos servem de referência, sem que nos determinem e nos coaja; no entanto, isto não quer dizer que tudo dependa tão só do movimento singular (verdade subjetiva), ou, ao contrário, tão só da vida partilhada (verdade situada). O que é dado como certo pelo que vimos é que há a necessidade de se constituir e se cultivar nas relações que se mantém (de si) para consigo e para com outrem quando dos atos da vida. É esta experiência ética que condiz com a própria ascese e transformação de si sobre si que estamos vinculando à atividade filosófica como experiência de cultivo e transformação

¹⁶¹ “Se me chega a hora final, oxalá que tenha uma boa morte, sem desmerecer de mim mesmo. Oxalá que não me perca nunca a mim mesmo [grifo nosso]” (DS, p.52; em 13.9.14). Eis uma preocupação que evidencia a importância da singularidade da vida; no entanto, além de evidenciar a instauração, aponta para o processo fundamental de seu trabalho: o seu cuidado.

da própria verdade. É alguns destes traços que iremos delinear na sequência a partir dos cadernos de anotações.

Como tal experiência do interno é um processo que envolve o próprio estado de espírito, mesmo que tenha por uma das condições a referência da vida que se vive com outrem, a *experiência ética de si* só pode se dar pelo próprio movimento e no próprio movimento de se viver no presente. Razão pela qual pode-se afirmar que tal condição de constituição de si sobre para se viver, impondo-se ao “sujeito que vive” de forma inescapável: “Fundamental, [é] não perder-se a si mesmo! *Recolhe-te e trabalha*, não para passar o tempo, *senão com gozo, para viver* [grifo nosso]! (DS, p.90; em 12.11.14); ou ainda: “Uma só coisa é necessária: ser capaz de ver como um espectador tudo o que ocorre a alguém. RECOLHER-SE! Que Deus me ajude!” (DS em 15.8.14). Conforme estas observações de Wittgenstein, somos instados a esse processo (no qual o filosofar como experiência ética se instaura como atividade: como cultivo, como atividade que faz alimentar o “espírito do viver”) pois, como condição básica do viver humana, do constituir-se e viver (consigo e com outrem) não podemos fugir. Fomentar este processo, que exige encorajamento, é onde se encaixa a função do trabalho sobre si mesmo.

Este parece ser o principal movimento wittgensteiniano em sua prática de si nos cadernos, ao menos ele é constante em suas reflexões, haja vista o que o próprio filósofo propôs-se como o fim de sua prática: “Orientar-se diretamente para o concreto. Eis o que caracteriza a minha filosofia” (RM, p.57). Voltar-se para o real de sua situação e de seu contexto, tanto via experiência da linguagem quanto via experiência ética, com aspirações que fomentem o desejo e a necessidade de trabalho [“Sinto curiosidade para saber o que ocorrerá comigo” (DS, p.61; em 1.10.14)] é a base de sua filosofia. No entanto, o que queremos evidenciar desta volta ao presente, é o detalhe do qual se acerca o movimento formativo que condiz com as duas ações explicitadas da anotação de supracitada de 12.11.14 (“recolhe-te”, “trabalha”). Traduzindo, “formativamente” isto pressupõe (ao tempo que significa) primeiramente um movimento que vise à instauração de si no presente, o que implica já em fazer a experiência do viver *o que se é* como verdade, e em segundo lugar cultivar o que se é pelo cuidado e pelo trabalho.

Nesta empreita, como nosso objetivo não consiste em explicar o sentido formativo da atividade filosófica, mas à luz da noção do “trabalho sobre si mesmo” repensar um sentido outro à prática que tenha por fim o *movimento da subjetividade pela relação de si para com o processo de constituição do sentido ao viver*, para confirmar a hipótese conforme a qual as observações dos *cadernos de anotações* para além de meros registros, condizem com uma

experiência ética de si como prática da própria verdade e diretamente relacionada à exercitação anunciada no primeiro capítulo cujas características se coadunam a exercícios espirituais, já que os traços que se ali se mostram são nada mais nada menos do que exercícios que o próprio “sujeito que vive” se propõe como discurso interno visando a própria ascese e transformação de o que se é e de como se vive a relação para com (si e outrem), o que faremos na sequência é tomar duas variáveis conceituais como referências, ambas explicitadas por Wittgenstein em seus cadernos (“consciência da própria singularidade” (DF, 1.8.16) e “crença pessoal”¹⁶²) para mostrar como, a partir das quais, e em cujo processo, se dá a constituição desse núcleo ético¹⁶³ que serve de base e suporte ao trabalho do sentido interno ao viver o qual equivale à constituição da própria singularidade no presente da própria vida, cujo processo lhe confere o valor e a verdade de si mesma. É-se de ressaltar ainda que, além do processo de constituição, a prática de si que se dá pela escritura dos cadernos também diz respeito ao cultivo e modificação do próprio estado em relação à verdade; por isso, como veremos no tópico a seguir esse movimento formativo do trabalho do que é próprio pode também ser considerado a primeira etapa da “maneira-de-viver-em-confissão”, cujo foco é justamente impor-se em um estado de mudança de si em relação à verdade visando a (re)condução do “modo de viver” à verdade da “vida nova”.

¹⁶² Ao propor a “crença pessoal”, ou ato fê, como um dos elementos do “núcleo ético” o fazemos tendo por referência uma questão levantada por Wittgenstein quando de sua análise crítica à obra de Frazer. Em seu escrito intitulado *Observações sobre o “Ramo dourado” de Frazer* (ORDF) ele deixa entender a existência de um elemento humano cuja natureza é inescapável à toda e qualquer medição científica, pois é da ordem do singular, qual seja: *ação ritual*, tal como vimos no primeiro capítulo. Em suas, ele assim a ela se refere: “Pode-se começar assim um livro sobre a antropologia? Quando se considera a vida e o comportamento dos homens sobre a terra, se se apercebe que o que poderíamos chamar de atividades animais, como consumir alimentação, etc., etc., etc., os homens efetuam igualmente ações dotadas de um *caráter que lhe é próprio e que se poderia chamar de ações rituais* [grifo nosso]”. (p.128). É a este caráter peculiar que ele considera como próprio, que ele denomina como ação ritual, e o que ela representa é como estamos sustentando nossa variável conceitual.

¹⁶³ Como já ressaltado, mesmo que não seja um elemento conceitual wittgensteiniano, em muitas de suas observações, ou mesmo a partir de suas discussões com alguns colegas, fica claro existir uma *verdade subjetiva* que daria conta da singularidade humana. Na observação de 31 de outubro de 1931, por exemplo, Wittgenstein mesmo se denominando amoral ressalta tal caráter, a partir do qual supomos a presença de tal núcleo: “Eu poderia me considerar quase como um núcleo amoral, em que os conceitos morais de outras pessoas facilmente se colam. Se bem que isto que declararia por mim mesmo *eo ipso* nunca seria de mim, pois esse núcleo (eu o vejo como um fardo branco e morto) não pode falar. Restam antes papéis impressos pendurados nele. São estes papéis que falam então; certamente não como em seu estado original, mas sim misturadas com outras folhas e influenciadas *pela posição em que o núcleo as coloca* [grifo nosso]. – Mas mesmo que esse também fosse meu destino, eu não estaria, porém, isento de responsabilidade e seria um pecado ou um absurdo reclamar, por assim dizer, desse destino” (D, p.110). Nesta anotação, como estamos vendo no terceiro capítulo, Wittgenstein deixa claro que o viver se faz e se constitui em um determinado contexto, tendo como referências as práticas aí realizadas com outrem, porém não se bastando à objetividade do real, mantendo ao mesmo tempo uma necessária singularidade.

3.3.1.1 Da “consciência da própria singularidade”

Este elemento da experiência de si que consiste em um dos pilares da prática da verdade de si pois é com ele que a própria singularidade se abre ao mundo e se mostra nele como uma verdade singular. Ele nada mais aponta do que a esta prática da verdade de si que, por sua vez, equivale a esse ‘processo de “recolher-se e trabalhar-se” no estado em que se encontra como parte do mundo, e ao modo como aí se faz presente e mantém as suas relações, é o princípio de tudo; cuja necessidade é demarcada pelo próprio filósofo quando o mesmo afirma: “É realmente uma sorte *ter-se a si mesmo e poder sempre refugiar-se em si mesmo* [grifo nosso]” (DS, p.85; em 2.11.14). Contudo, esse “ter-se a si” para se refugiar não se dá de forma gratuita, tal estado depende desse movimento formativo relacionado à prática da verdade de si mesmo, para o qual (como processo de conversão a si) a base fundamental é a consciência do próprio estado: “consciência de si e de seu espírito”.

Sob a influência de uma leitura feita de Nietzsche¹⁶⁴, Wittgenstein é providencial a este respeito em uma de suas anotações nos *Diários secretos*,

Muita hostilidade contra o cristianismo, porém contém algo de verdade. No entanto, o cristianismo representa a única via *segura* para a felicidade. Logo o que aconteceria se alguém desdenhasse dessa forma da felicidade? *Não seria melhor perecer, desgraçadamente, em uma luta sem esperanças contra o mundo exterior?*¹⁶⁵ (...) Porém, *uma vida assim carece de sentido*. Mas [poder-se-ia dizer]: Por que não levar uma vida carente de sentido? É isso indigno? Como isto está relacionado com o ponto de vista estritamente solipsista? *Que hei de fazer então para que não perca a minha vida? Hei de estar sempre consciente do espírito*. (DS, p.108)

Dentre as muitas considerações que se poderia fazer, de modo particular o que queremos destacar desta nota de Wittgenstein é a última sentença, pois com ela o filósofo é contundente quanto à necessidade de se viver (a singularidade) com a consciência do espírito caso o objetivo seja não perder o que é próprio em vida. Lembrando que se o trabalho de si nos cadernos de anotações é uma forma de modificar o estado de vida controlado pelo sentimento de derrota da verdade, o ponto levantado pela citação torna-se fundamental porque nos remete à problemática do viver e à dimensão que diz respeito à “primeira pessoa” – a qual

¹⁶⁴ Em uma observação data de 8 de dezembro de 1914, Wittgenstein relata ter comprado e lido o oitavo volume da obra de Nietzsche. Segundo Baum, em nota de rodapé (cf. nota do editor n.53 dos *Diários secretos*, p.109), o oitavo volume a que Wittgenstein se refere contém os seguintes escritos: 1. *O caso Wagner*; 2. *Crepúsculo dos ídolos*; 3. *Nietzsche contra Wagner*; 4. *Transvaloração de todos os valores – livro primeiro*; 5. *Poemas*. Para Baum, o que mais importou a Wittgenstein, sem sombra de dúvida, foi *O Anticristo*.

¹⁶⁵ Ou seja, na crítica wittgensteiniana reside o pressuposto de que o apontamento de Nietzsche em nada contribui para com o trabalho de si sobre si, já que para ele tal movimento é uma condição necessária do movimento da própria existência – e, portanto, do seu sentido.

por ser o pressuposto do “valor absoluto”, como enfatizado pelas *Conferências sobre ética*, precisa ser cuidada. Logo, sua relevância se caracteriza principalmente tendo em vista que o sentido interno precisa ser constituído, é o que entendemos quando o filósofo frisa a necessidade do estado de vigilância para com o próprio estado “hei de estar sempre consciente do espírito”. O qual, pode-se, serve de base da própria verdade, pois exatamente tendo em vista esta condição que o humano que se pode afirmar que: “Um cão não finge; mas também não é sincero” (UEFP, vol. I, §870) [IF II, xi, 257]. E o que está em questão não é juízo de valor sobre a superioridade ou não de viver de determinada forma, mas o fato de viver a “forma de vida humana” é participar de um “jogo” para o qual, ser jogador, o “sentido interno” é uma das condições inescapáveis.

E isso significa dizer o seguinte: que a exigência básica para que a vida não careça de sentido é que se esteja ciente de que viver não é simplesmente estar no mundo com vida e de ocupar aí um espaço: “A vida fisiológica não é, claro está, <a vida>. E também não o é a vida psicológica. A vida é o mundo” (DF, em 24.7.16). No dia 29 de julho de 1916, ele faz a seguinte observação: “O mundo dos felizes é um outro, diferente do dos infelizes” (TLP §6.43), e, no dia 24.7.17, por sua vez, ele menciona que “a ética deve ser uma condição do mundo” (DF). Logo, como: “O mundo não é, então, em si nem bom nem mau” (DF, 2.8.16); o *sentido humano* da vida, a que vive, só pode residir a partir do fato de que há um núcleo ético que se pode denominar como “*consciência da singularidade da minha vida*” (DF, 1.8.16), de onde brota também “a religião – a ciência – e a arte” (idem). Além do mais, mesmo que a singularidade tenha por referência o contexto de onde se vive, Wittgenstein enfatiza que: “O ser humano *não deve depender do azar. Nem do favorável nem do desfavorável* [grifo nosso]” (DS, p.62; em 6.10.14). Com isso, o exercício de si e o trabalho constante de *como* se vive são fundamentais para que tal viver não careça, ou não perca, o sentido do viver, cujo primeiro movimento reside em constituir e cultivar o que é próprio.

Assim fica evidenciado que além de fazer parte do mundo para se viver nele com sentido a condição básica é singularizar-se. Nessa empreita, o “trabalho sobre si mesmo” que se mostra perspectivado no terceiro eixo como prática da verdade de si tem seu início justamente com essa exercitação (com e) a partir da qual o “sujeito que vive” se (re)coloca e se (re)situa no mundo manifestando-se como uma unidade de valor – que valoriza e dá ao mundo o sentido já que *portador do querer*¹⁶⁶, via pela qual o movimento ético entra no mundo (Cf. TLP, §6.423) –, a começar pela “conscientização” da própria presença no mundo,

¹⁶⁶ Este é um outro elemento que aponta para o fato da existência do núcleo ético.

cuja marca, diferentemente dos animais, mostra-se pela capacidade de presentificar modos de ser e viver diversos no “modo de viver a vida dos homens” – tal como, a título de exemplo, a capacidade de “jogar o jogo da sinceridade”, –, pois como salienta Wittgenstein, mesmo que “o corpo humano, (...) [que] é o *meu*¹⁶⁷ corpo em particular, [seja] uma parte do mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc., etc.” (DF), é ingênuo considerar “os homens e os animais como coisas semelhantes e correspondes” (idem). É preciso se estabelecer neste pelo próprio trabalho. Logo, o modo pelo qual este que vive se instaura como *presença* no mundo¹⁶⁸, torna-se fundamental. A “consciência da singularidade” que se mostra como uma forma de “atenção ao presente” faz-se fundamental quando no contexto da supramencionada crítica de Wittgenstein a Nietzsche – já evidencia a importância do “sentido do viver” ao viver com sentido no mundo –, mas ela torna-se tão mais relevante quando no movimento da vida com outrem incorre-se no perigo da *perda de si mesmo* (ou ao sentimento da perda). Perder-se em *o que se é* em decorrência da forma de vida em que se vive, na convivência com outrem quando da prática dos “jogos de linguagem” com, no entanto, “modos de viver” diferentes. Tal “sentimento de viver”, gerado pela perda, precisa ser trabalhado, pois pode conduzir ao estado de viver que Wittgenstein aponta como o pior, pois totalmente incompatível com a condição da “*vida humana*”, “cultivar” a “morte em vida” *em* e *por* a maneira de como se vive.

Preocupação que se pode notar na observação datada de 15 de agosto de 1914, quando do contexto do período de guerras Wittgenstein descreve tal situação por ter de conviver com pessoas *grosseiras*¹⁶⁹: “Será impossível entender-se com esta gente; por isso, executar com *humildade*¹⁷⁰ as tarefas e por amor de Deus e *não perder-se a si mesmo* [grifo nosso]!!” (DS,

¹⁶⁷ Conferir TLP: §5.641.

¹⁶⁸ Pois como ele observa em 2 de setembro de 1916: “O meu mundo é o primeiro e o único!”; e, “O que os outros no mundo me disseram acerca do mundo é uma parte mínima e secundária da minha experiência do mundo”; ou seja, o que deve ser tomado como cerne da questão não é o conhecimento – a experiência exterior – que vem de fora, mas a própria experiência. Por isso torna-se fundamental, para este que vive, o ato de se presentificar quando em ação no mundo, fato que pode ser percebido nesta outra observação em 2.9.16: “Quero relatar como eu [me] deparei com o mundo”. Fato que remete à própria autenticidade, como se é como singularidade no mundo.

¹⁶⁹ Na mesma data da citação acima dos *Diários secretos* ele assim descrevia os companheiros: “A *tripulação do barco é um bando de porco! Nada de entusiasmo, e incrível sua grosseria, sua estupidez e sua maldade* [grifo nosso]! Portanto não é seguro que uma grande causa comum (guerra) enobreça necessariamente as pessoas” (p.41). No dia 16 de agosto, mais uma menção: “Outra vez: a estupidez, insolência e maldade destas pessoas não conhece limites” (p.43). Em 25 de agosto, não prevendo uma harmonia dos estilos diferentes ele se indaga: “não há em toda a tropa um só tipo que seja decente. Que atitude irei adotar no futuro frente a toda essa gente? Devo sensivelmente aguentá-la? E se não quero? Então teria de viver em uma luta constante.” (p.47).

¹⁷⁰ Interessante notar este aspecto conforme o qual Wittgenstein valoriza o papel da humildade como parte do processo de seu trabalho sobre si. Por ele, podemos analisar justamente a importância de, mesmo que a contragosto, cuidar das relações, pois sem ela não se vive. Logo, o “trabalho sobre si” neste contexto visa proporcionar sua “adequação” à convivência necessária, já que o “jogo de linguagem” a jogar no barco neste período era inescapável. Afinal, como se observa em suas anotações dos *cadernos de anotações* do período

p.43). Este perigo é a confirmação de nossa dependência para com o contexto da “verdade situada” que nos afeta moralmente, para além apenas de viver com. A este respeito em 25 de agosto de 1914, ele destacou: “Ontem *me propus* [grifo nosso] *não oferecer resistência*, tornar completamente menos pesado o exterior para deixar imperturbado meu interior” (DS, p.49). Claro, é preciso conciliar os dois modos de sentir o modo como se usa a linguagem – exterior e interior –, mas é preciso cuidar deste elemento ético que nos condiciona internamente para quando do embate com o exterior, quando do uso da linguagem com outrem, para que ao final das contas, no fundo, seja preservada tanto a própria verdade – que se cuida para não se perder – quando a harmonia do viver em sua relação com o exterior da vida. Assim, relevantes se faz a “consciência da singularização” porque ela serve além de base, neste caso do contexto, ela acaba por ser o suporte de resistência, a fortaleza à manutenção da própria verdade.

A exercitação de Wittgenstein pela escritura ganha então sentido como “exercícios espirituais”, pois como salientado no primeiro capítulo o sentido formativo da atividade filosófica reside neste modo pelo qual nos condicionamos em nosso próprio viver. Quando, por exemplo, no contexto da problemática supramencionada, este que vive se conscientiza do próprio estado e aspira à mudança do próprio estado, ou aspira mantê-lo cultivado sem se deixar perder-se, ou mesmo se pratica para o próprio fortalecimento, enquanto verdade, quando do enfrentamento das intempéries da prática com outrem: “Porém, hoje voltei a trabalhar e *não deixarei que me avassalem* [grifo nosso]” (DS, p.43; 16.8.14). É neste contexto que se pode compreender o valor das práticas da verdade nos *cadernos* como prática de trabalho sobre si mesmo. Há em seu substrato elementos de crítica, de luta, ao tempo que de terapêutica de si, para com o modo de o “sujeito que vive” se instituir, constituir-se, e cuidar do que é próprio quando da relação para consigo e para outrem no processo de presentificação no espaço-temporal; além de condizer com essa prática da verdade de si que visa a libertação e o (re)condicionamento em relação à verdade do próprio sentido de viver, tal como o que ocorre quando do estado no qual o viver se impõe como “maneira-de-viver-em-confissão”.

Elas apontam para este modo tanto de instaurar-se, mas, para além disso, de modos de se tomar, se exercer, se alimentar, de preparar e fazer mover o “modo de viver” em um trabalho que implique na modificação de atitudes, a começar pelo volta sobre si mesmo, e do

posterior às guerras, o orgulho é um dos seus piores males – ao menos aos olhos do próprio filósofo –, ante o qual a *humildade* constitui-se como que o seu antídoto, fato que implicará no bom ordenamento do “jogo” aos quais os estilos diferentes de vida tem de praticarem conjuntamente.

próprio enfrentamento (do estado em que se encontra como verdade, em relação à verdade) são alguns dos elementos pelos quais a “consciência da própria singularidade” se presentifica, o que vem a confirmar a leitura de Wittgenstein feita por Hadot, qual seja, filosofar é um modo pelo qual a vida dá atenção ao como se vive no presente, de tal maneira que ela exige um acerto de contas para com a própria verdade. Esse conjunto de práticas faz-se fundamental para pensar o movimento pelo qual a subjetividade condiciona o viver no presente; no entanto, passa a ser mais ou tanto quanto, quando pensada no contexto do modo de vida que se instaura como confissão como vimos no primeiro capítulo, estado pelo qual se exige o cultivo e a transformação do modo de vida, porque problemático moralmente, e visa à condução à “nova” vida. Aí, por exemplo, o reconhecimento do próprio estado é, portanto, uma condição *sine qua non* à própria modificação. Mas, antes, este processo indica fundamentalmente o modo pelo qual se dá o que se pode chamar de o processo de “subjetivação” em Wittgenstein.

Sob essa ótica é que, a seguir, com o intuito de elucidarmos o processo de prática da verdade ao qual nos remete o “trabalho sobre si mesmo” como movimento de instauração no presente – de modo atento e cuidadoso – da “consciência da própria singularidade” e do que ela implica um trabalho formativo, a partir de várias de suas observações dos cadernos de anotações do período de Cambridge e de Skjolden, intentaremos mostrar como a *experiência ética de si* se mostra como uma prática da verdade de si que cuida, pois condiz com movimentos tais que evidenciam o processo de constituição de singularidade que ao tempo que se *volta para si, se toma por questão e se exerce*, o faz de modo a estar vinculada ao presente, pela *consciência do próprio estado* e do *contexto* onde se insere, bem como *consciência do próprio exercício* a ser feito sobre si, para citar alguns. Enfim, são modos pelos quais quem se exerce se instaura ao tempo que visa ao trabalho pois põe-se nesta prática atenta ao que se é no presente, fá-lo voltar-se para si, diagnosticar, e trabalhar seu modo de existir pela luta e enfrentamento com o fim de constituir-se no próprio presente – ou seja, para resumir, é uma prática que se sustenta como um “diagnóstico do presente” ao tempo que como “trabalho sobre o presente que se apresenta diagnosticado” – e, ao mesmo tempo, como forma se impor em uma *prática corretiva*.

A) Sobre o seu estado que se é e que se encontra:

Um dos primeiros aspectos que podemos destacar da exercitação feita por Wittgenstein por intermédio de suas anotações é o trabalho de enfrentamento de si e de sua

própria verdade ao impor-se o frente a frente para com o próprio presente de como se encontra, ao ensaiar pôr-se ao trabalho, exercitar-se, procedendo-se a “descrições” do próprio estado e da maneira como se encontra. O passo inicial, poderíamos dizer, consiste em “olhar a verdade do próprio presente” localizá-la e situá-la em seu contexto circunscrito e problemático, já que encontrar-se com o presente da própria vida já é, como ressaltado elemento de crítica, cujo encontro condiciona a própria transformação. E várias são as facetas pelas quais tal encontro se dá. Há preocupação com o **estado de saúde do entendimento**: “Meu cérebro é pouso sensível”; “Sofro de uma constipação mental”; “Estou com muita frequência ou quase sempre cheio de medo”: “Para mim sempre é assustador pensar que minha profissão depende integralmente de um dom do qual posso ser privado a qualquer momento” (D, p.1, 26.4.30). Preocupação para com **a saúde para com o próprio trabalho**: “Sempre tenho medo antes de minhas aulas apesar de até agora tudo ter corrido muito bem. Esse medo se apossa de mim como uma doença” (p.29, 12.5.30). Há também **a descrição do estado que se presentifica como tal em decorrência do viver com outro**, de como se é afetado, como por exemplo:

Apesar de estar com pessoas realmente amigáveis, sinto-me continuamente perturbado – apesar de elas não me perturbarem com ações – e não posso voltar-me para mim mesmo. Isso é um estado abominável. Cada palavra que as ouço dizer me perturba. Sinto-me cercado e impedido de começar a trabalhar” (D, p.46, 9.10.30).

Ou esta outra que **mostra o ponto fraco desta relação**: “Como sou muito fraco, sou tremendamente dependente da opinião dos outros. Pelo menos no momento de agir.” (D, p.14; 2.5.30). Ou ainda, quando se utiliza o outro como referencial para o próprio trabalho sobre, tal como quando ele ao comparar-se ao filósofo Moore, tendo em vista que se encontra em um contexto de trabalho tal “indica” que, **além de estar atento a si e ao outro quanto ao modo de viver, vislumbra ao menos um aspecto a ser mudado** quando da relação com outrem: “(...) sou ativo e agressivo, enquanto ele [Moore] é passivo e por isso não percebo durante nossos contatos o quanto lhe sou estranho” (D, p.43, 7.10.30). No que diz respeito à importância de outrem em seu processo de exercitação à prática da verdade de si, é de se ressaltar um aspecto relevante e esclarecedor quando o filósofo austríaco deixa subentender um de seus critérios. Importante e esclarecedor porque resalta um elemento que estamos a apontar desde o princípio que em sua proposta outrem, e por consequência o “modo de viver a vida dos homens”, é um componente condicional do “trabalho sobre si mesmo”, não no sentido de determinar o que a singularidade é e pode ser, mas por ser a ela uma referência *sine qua non* à própria verdade (tanto para a constituição de si sobre si, quanto para a constituição

de um modo de viver com outrem em base a uma relação de verdade). Assim, pode-se compreender o seu ‘exercício espiritual’: “Em meus pensamentos comparo-me aos seres humanos mais elevados!” (D, p.199, 22.2.36); bem como sob a forma onde é possível encontra-lo **pondo-se entremeados aos outros como “forma de vida (humana)”, cuja realidade mesmo que circunscritiva (que nos situa por fora) precisa ser trabalhada para ser compreendida e vivida**: “*Sou de fato um ser humano & sou dependente de como as coisas vão! Mas para mim é difícil compreender isso realmente*” (D, p.208, 28.2.36).

Mas, principalmente nas anotações dos últimos cadernos, presentifica-se um trabalho sobre o estado em que se encontra o próprio caráter, tal “diagnóstico do presente de si” é a razão da maioria de suas notas: “Freud se engana muito frequentemente e no que diz respeito ao seu caráter ele *chega a ser um canalha ou algo parecido, mas o que ele diz é muito importante. E o mesmo é verdadeiro sobre mim* [grifo nosso]” (D, p.9, 27.4.30). Mas a covardia é um ponto remarcável em suas anotações: “Sinto-me idiota e covarde” (D, p.12; 30.4.30); “Sou extremamente covarde, e me comporto na vida como o covarde na batalha” (D, p.72, 2.3.31); “(...) me sinto miserável e intranquilo” (D, p.42; 7.10.30). Ou esta outra que explicita uma representação de si, nesta prática de trabalhar o olhar pelo “ver verdadeiro”, que põe a nu sua pequenez e fragilidade: “Tenho às vezes a sensação de que meu entendimento seria um bastão de vidro sobrecarregado e que pode se quebrar a qualquer momento. Meu espírito parece então ser extraordinariamente frágil” (D, p.142, 28.1.32); bem como a consciência da **própria limitação e situação de dependente** que caracteriza nosso viver: “Somos prisioneiros em nossa pele” (D, p.63, 5.2.31); e que, devido à permanência da fraqueza, tal limitação passa a ideia que tal estado seria uma marca até do próprio caráter: “*Na minha alma é (agora) inverno, como ao redor de mim. Tudo está coberto de neve* [frieza, solidão, tristeza, miséria]; *nada está verde nem florescendo*. [Ou seja, a vida do espírito lhe deixou]” (D, p.196, 21.2.36). Aliado à ideia de limitação e situação a que o outro nos remete enquanto vida partilhada, há também o aspecto ressaltado por Wittgenstein também tão fundamental quanto os anteriores, o qual diz respeito ao fato de que podemos nos tornar escravos e perdermo-nos de nossa liberdade a partir de tais ideias que fazemos deste contexto de limitação com o outro:

Ainda na viagem de navio. Chegamos a um lugar de desembarque & vi a corda com a qual o navio foi amarrado & me veio o pensamento: ande sobre a corda; você naturalmente, cairá na água após poucos passos – mas a água não era profunda & eu apenas ficaria molhado, mas não iria me afogar; &, antes de tudo, naturalmente iriam de mim ou me tomariam por um pouco louco. *Recuei imediatamente da ideia*

de fazer isso & logo tive de me dizer que não sou um homem livre, mas sim um escravo [grifo nosso].” (D, p.154, 28.1.36).

Porém, evidenciando a “natureza ética do exercício” de suas anotações, Wittgenstein deixa claro o seu esforço: “Conhece-te a ti mesmo e verás que, de todas as maneiras, és sempre de novo um pobre pecador. Mas eu não quero ser um pobre pecador e procuro escapar de todas as maneiras (utilizo tudo como uma porta para escapar dessa sentença). Minha sinceridade sempre emperra em um determinado ponto!” (D, p.102, 13.10.31). Mostra-se também consciente dos **limites de sua própria ação** a partir de determinado contexto: “Sei que não devo me pendurar com todo meu peso nessa corda, pois sei que ela acabará por ceder. Isso significa que *devo permanecer com ambos os pés no chão firme* [grifo nosso] e apenas segurar a corda, mas não pendurar nela.” (D, p.26, 09.05.30). Limites que nesse exercício com o outro (ou consciência da ciência do outro) pode, por outro lado, levar ao próprio fortalecimento de si: “Possuo uma alma mais nua do que a maior parte das pessoas e nisso consiste, por assim dizer, minha genialidade” (D, p.139, 28.01.32).

Ao tempo que que Wittgenstein se mostra atento ao próprio estado no qual se apresenta e pelos qual se situa no mundo, ele também **se mostra atento para o contexto de vida, para a realidade** que o demarca. É o que podemos perceber quando anota: “Nosso tempo é realmente um tempo de transvaloração de todos os valores. (A procissão da humanidade dobra uma esquina e o que antes era a direção para cima é agora a direção para baixo, etc.)” (D, p.53, 22.10.30). Ou quando a partir de **observações atentas percebe elementos pelos quais nos condicionamos**: “Na vida, tal como na filosofia, as analogias aparentes (aquilo que o outro faz ou pode fazer) nos induzem ao erro. Há somente um meio de lutar contra esta sedução: escutar as fracas vozes que nos dizem que não né preciso comportar aqui como lá” (D, p.88, 6.5.31). Uma atividade de exercitação que após situar-se e localizar o próprio presente – com descrições do tanto com o próprio espírito, quanto na relação de si para com outrem e o modo de viver –, da consciência desse real estado ele **volta-se para si com o intuito de fazer-se mover ou pensar o que é próprio**: “Quando há 16 anos tive a ideia de que a lei da causalidade é em si mesma desprovida de importância e de que *há uma contemplação do mundo que não a leva* [grifo nosso] em consideração tive a sensação do despontar de uma nova era” (D, p.21, 2.5.30); aspecto se pode ver nesta outra: “Uma descoberta não é grande nem pequena; tudo depende do que ela significa para nós.” (D, p.22, 6.5.30).

B) Sobre a consciência de pôr-se ao exercício de si sobre si mesmo:

Trazida à luz pelos aspectos antes mencionados, os quais se mostram como que um “diagnóstico do presente”, a prática da verdade de si wittgensteiniana em seu processo de conscientização demanda um segundo passo ao “trabalho sobre si mesmo”, qual seja, fazer o sujeito que vive, ante a sua realidade, pôr-se ao cultivo e à transformação de si, em qual processo praticar a verdade é pôr-se em estado de enfrentamento, de modo a se ver com honestidade e sinceridade o que se é, visando ao cultivo ou à modificação quando problemático. Nessa direção, se por um lado, o filosofar consiste em um certo diagnóstico de como se se apresenta no próprio estado e de como se está atento a esta realidade de si, tanto quanto para o real da vida no contexto de onde se vive; por outro lado, pode-se que a experiência que a que o “sujeito que vive” é remetido por tal contexto de conscientização do presente em que se encontre já condiz com próprio movimento de si em sua *experiência ética*. De pronto, o primeiro aspecto que queremos destacar, antes de tudo, **é a consciência da própria prática, principalmente porque se tem claro o fim a que tal movimento faz mover**. A este fim, a marca fundamental do seu método – a descrição – não lhe escapa, no entanto aqui orienta-se para si: “Não explicar! – Descrever! *Subjugue*¹⁷¹ *seu coração e não fique zangado por ter de sofrer assim! Esse é o conselho que devo me dar. Quando você estiver doente, então acomode-se a essa doença; não fique zangado por estar doente.*” (D, p.183s). É preciso exercitar-se ao ponto de poder dizer: “*Viva de uma tal maneira que você possa morrer bem!*” (D, p.184, 19.2.36). A consciência de que uma prática diferente da vida pode ajudá-la a “aprender novos jogos de linguagem”.

Uma vida diferente traz para o primeiro plano imagens completamente diferentes, *torna necessárias imagens completamente diferentes*. Como a necessidade ensina a rezar. Isso não significa que modifiquemos necessariamente nossas opiniões por causa de uma vida diferente. *Mas quando vivemos de uma maneira diferente também falamos de uma maneira diferente. Com uma nova vida aprendemos novos jogos de linguagem.* (D, p.161, 4.2.36).

Assim como a consciência de que quem se deixa levar pelo encanto das imagens (éticas, políticas, e de “necessidades vitais”) veiculadas nas “formas de vida” nas quais nos encontramos e nos constituímos, ao invés de praticar a verdade o que faz é pratica a

¹⁷¹ Subjugar aqui está totalmente relacionado à interpretação de Tolstói, equivalendo à luta pessoal contra os desejos do próprio coração, já que como o próprio Wittgenstein declarou em suas anotações, ele está fazendo a leitura do Novo Testamento [20.2.36] e demonstra estar completamente absorto pela mesma - sabe-se que ele tinha *El evangelio abreviado* de Lev Tolstói (2009). Na primeira epístola de João, cap. 3, vers. 19 tem-se: “E aquele que assim ama tem o coração sereno, pois forma uma unidade com o pai”; no vers. 20: “Se o coração dele luta, então ele subjuga seu coração a Deus”; e no vers. 21: “Isto porque Deus é mais importante do que os desejos do coração. Se o coração dele não luta, então ele é santo”.

superstição: “(...) não devo ser supersticioso, quer dizer, que não devo fazer magia para mim com palavras que por ventura leio, isto é, que não posso e não devo me persuadir a um tipo de fé, um tipo de irracionalidade. Não devo macular minha razão” (D, p.194, 21.2.36). Tal prática supersticiosa deve ser combatida pela prática em questão, o estabelecimento da própria verdade, o que fazem é estabelecer um elo de crença cujo teor de “verdade” e isto nada mais é do que compactuar-se existencialmente com a superstição, é um tipo de fé que só tem o poder de conduzir ao cativeiro do “não-eu”, da inverdade da vida que se vive. É ter consciência que proceder em tal modo, **colocar-se em tal prática é uma forma de purificar-se**: “*Possam a aflição e o sentimento de miséria, enquanto escrevo tudo isso, ser uma espécie de purificação!*” (D, p.195 21.2.36).

Com esta última anotação Wittgenstein toca quase que de modo explícito no cerne da função ético-pedagógica da escrita, o que só vem a confirmar a função ascética e transformativa do exercício espiritual como esboçada no primeiro capítulo. No caso desta anotação, o elemento da crítica e terapêutica de si traduz-se no processo na expiação dos próprios pecados, cuja *oferta* a “Deus” completaria a purificação esperada. Não se fixando na questão religiosa do ato, a importância desta observação reside no fato de que, fica subentendido, para o filósofo o ato da escrita já implica na modificação deste estado por ele diagnosticado, ou seja, está na intenção de tal exercitação o pressuposto de (re)condução da própria verdade a partir desse gesto de ver de modo sincero *o que se é* (agora) e de impor-se ao enfrentamento de si pela imersão em seu próprio estado de espírito tal como se encontra demarcado – “sentimentos” de angústia, aflição, covardia, culpa, solidão, miséria. Escrever conota aí o próprio movimento do viver que, ao escrever sobre si mesmo, se toca, e ao tomar consciência da situação demanda mudança. E conscientização, no caso, não teria a conotação de racionalização do processo em si, mas equivaleria ao ato de atentar-se para com o próprio estado e encontrar-se consigo como gesto de cuidado. Ou seja, como afirmado no primeiro capítulo, a escrita passa a ser um mecanismo de transformação de si para Wittgenstein ao modo de como era para os antigos. Ao escrever põe-se frente a frente com as próprias fraquezas e os males que o assolam, cujo enfrentamento implicaria a resignação com a conseqüente ascese, momento que culminaria com a oferta a Deus; cujo fim almejado é, dentre outros, a eliminação da vaidade e a superação da covardia.

Por isso, a **prática da própria verdade** tem de se **pautar por alguns elementos** básicos, dentre os quais o fato de que **o próprio presente deve ser a engrenagem** do mesmo: “Nada está por assim dizer armazenado em mim; quase tudo tem de ser produzido no momento” (D, p.14, 2.5.30); a **não pressa do processo** como um todo: “Gosto de *me*

demorar” (D, p.9, 27.4.30); da necessidade de ciente de é preciso também, no cotidiano, o **alimento do espírito pela prática**: “Ler anestesia a minha alma” (D, p.66, 13.2.31). O desenvolvimento de uma técnica que o faça que lhe seja um suporte quando dos problemas:

(...) Tento o mais rápido possível desenvolver uma técnica para suportar os diversos incômodos e evitar atritos: eu me adapto às circunstâncias dadas. Assim pouco a pouco adapto-me também ao pensamento só que isso não ocorre simplesmente por meio de um certo grau de superação de si e de entendimento, *mas tem de se formar e se compor a partir de si mesmos*¹⁷² [grifo nosso]. (D, p.49, 16.10.30).

Ou que me **ajude** no ato de conscientização, **comparar, e saber separar, isolar o que não faz bem ao próprio movimento de constituição**: “Tudo ou quase tudo o que faço incluindo essas anotações é marcado pela vaidade e *o melhor que posso fazer é como que separar, isolar a vaidade* e apesar dela fazer o certo ainda que ela esteja sempre observando. *Negá-la não posso* [grifo nosso]” (D, p.15 2.5.30). Outro detalhe importante quando ao exercício que fora destacado no primeiro capítulo – para o melhoramento e aperfeiçoamento da própria vida é o que Wittgenstein destaca na observação que segue:

“Alguém poderia dizer “se você nunca monta no cavalo e então confia plenamente nele certamente nunca será derrubado mas também nunca poderá esperar um dia vir a cavalga-lo. E quanto a isso somente podemos dizer: *Você deve dedicar-se totalmente ao cavalo e mesmo assim estar preparado para o fato de poder ser derrubado a qualquer momento* [grifo nosso].” (D, p.27, 9.5.30)

O “dedicar-se totalmente ao cavalo” pressupõe justamente o **trabalho de encorajamento** bem como do cuidado constante para com o bom estado da vida a ser mantido e preservado. Em consonância com o encorajamento está o **aspecto da vigília**, do controle de não se vincular o movimento de nossas ações e do próprio sentido da vida ao acaso, e pior depositando aí, neste último, toda a esperança – isso é paralisia pura, covardia. Logo, praticar-se em verdade à própria verdade é a medida certa do cuidado que se faz necessário à preservação da saúde do espírito, que no caso de Wittgenstein é uma condição para o “sentido da vida”; por isso a prática de exercitação é esta vigília que, ao mesmo tempo que o mantém alerta e atento ao presente, serve-lhe de conselho: “*Tenha coragem e paciência até a morte, então talvez a vida lhe seja ofertada*¹⁷³.” (D, p.197, 22.2.36). Este encorajamento é o que nos dá sustento e também o que nos auxilia a não temermos os problemas dantes

¹⁷² Evidente que, neste ponto, a questão que se coloca é de que não se pode superar o pensamento como se o faz com a adaptação ao modo de vida exterior, porque no caso do pensamento o reside próprio no enfrentamento de si mesmo (da vontade, portanto), é a partir de sua formação e composição que o processo deve acontecer.

¹⁷³ Conferir a este respeito a anotação de Wittgenstein nos *Diários secretos* (p.70): “(...) Só então a guerra começará para mim. E pode ser também a vida! Talvez a proximidade da morte me traga a luz da vida (...)”.

elencados: “(...) não deve temer este estado, por mais terrível que ele seja. Você não deve esquecê-lo como se fosse algo sem importância e não deve, portanto teme-lo¹⁷⁴. *Ele então [o estado] dará à tua vida seriedade e nenhum pavor. (É nisso que creio.)*” (D, p.202, 22.2.36). Por isso torna-se fundamental ao processo de transformação e cultivo de si a prática da vigília como treinamento de si.

Para exercitar-se na consciência do presente de *o que se é* – e na consciência que se alcança ou se intenta alcançar –, é preciso **buscar sempre o esforço da caminhada**: “*Quando se está atolado na lama, só há uma coisa a fazer: caminhar. É melhor cair morto de exaustão do que morrer se lamentando* [grifo nosso]” (D, p.121, 7.11.31); assim como, é uma prática que consiste em fazer compreender que não se deve jamais render-se, é ter consciência da constância da batalha a ser travada consigo:

Embora eu possa ter a esperança de que esse estado mude, tenho de me arranjar com ele [o estado em que se encontra]. E como faço isso? O que tenho de fazer para que ele, tal como é, seja suportável? Que atitude devo assumir em relação a ele? A de revolta? Isso é a morte! Na revolta apenas espanco a mim mesmo. Isso é claro! A quem devo então espancar? *Tenho*, portanto, de *me render* [grifo nosso]. Cada luta aqui é uma luta comigo mesmo; e quanto mais forte bato mais forte sou espancado. Mas meu coração tem de se render, e não simplesmente as minhas mãos. *Se eu tivesse fé*, isto é, se fizesse destemidamente aquilo a que *minha voz interior me exorta* [grifos itálicos nossos] então esse sofrimento acabaria. (D, p.183, 19.2.36)

Nesta citação é interessante notar como se dá, de certa forma, o trabalho de convencimento de Wittgenstein sobre si mesmo, à necessidade de sua luta. Pois não basta só a consciência do presente de si, já que mesmo que tenha a “esperança de que esse estado mude”, ele é enfático: “tenho de me arranjar com ele”. E não adianta só a revolta e o espancamento, pois tais ações será contra ele mesmo; logo, a luta se mostra pelo fim do próprio rendimento, é preciso trabalhar o sentimento que condiz com o trabalho do coração – por isso o movimento ético de si se faz necessário, no mínimo para demover o “coração” à transformação. Por outro lado, tal anotação faz evidenciar o “real” a que as práticas da verdade de si às quais ele está a se submeter, e, ao final das contas, corresponde também ao “real” da própria atividade filosófica perspectivada pelo terceiro eixo do “trabalho sobre si mesmo”, qual seja, é o próprio “modo de viver” que deve ser tomado, tomar-se e se conduzir ao novo. Tanto é o viver que deve ser posto em questão que não cabe como solução aos problemas a mera reflexão, pois tal problemática, como vimos, é da ordem de um movimento

¹⁷⁴ Eis outro aspecto importante do fato e da necessidade de se utilizar da escrita como um elemento ético-pedagógico, conotando neste ponto como que um elemento de cura. Escrever é uma forma de tornar consciente, à vida, um “modo de vida” (que não é bom) que está sempre ali à espreita a te instalar, principalmente se não estiver preparada.

condizente com a “profundidade” (cujos termos equivalentes em valor de sentido aqui usado temos: “valor absoluto”, “coração”, “vontade”):

(...) é verdade que por meio de reflexões não posso transformar uma coisa que, em meu coração, me aparece como farsa em algo correto. Nenhuma razão do mundo poderia, por exemplo, comprovar que meu trabalho é importante & que é algo que posso & devo fazer, se meu coração – sem nenhuma razão – diz que devo abandoná-lo. (D, p.180)

E tal conscientização, também deve levar a experiência fundamental a que nos remete a prática da verdade:

Viva de tal maneira que você possa afrontar este estado: pois todo seu espírito, toda sua inteligência, não podem ser de nenhuma ajuda. Com eles estarás perdido tal como se não os tivesse. (É exatamente como, caindo no ar, você quisesse se servir de tuas pernas.) Sua vida está (de corpo e alma) completamente minada, você tudo o que você tem. Você está suspenso, trêmulo, com tudo isso que tens sobre o abismo. É terrível que isso possa existir. Talvez eu tenha esses pensamentos porque vejo bem pouca luz aqui, neste momento; há agora aqui tão pouca luz e tenho esses pensamentos. (D, p.201, 22.2.36).

Enfim, a partir destas evidências wittgensteinianas, pode-se dizer que conscientizar-se na prática da prática da necessidade da exercitação perene é uma forma de fazer presentificar pela prática a própria verdade, pois pelo próprio modo como se pratica já está constituindo o modo de viver, tal como observamos nesta anotação: “*Posso mentir assim – ou também assim- ou talvez da melhor maneira dizer a verdade com toda sinceridade*’. É assim que falo frequentemente comigo mesmo” (D, p.114, 31.10.31).

C) Voltar-se para si mesmo e colocar-se em questão

Por fim, queremos destacar um dos momentos centrais da prática da verdade wittgensteiniana, este que põe como foco e em suspensão o “*sujeito que vive*”. A prática aqui em questão, conforme o que nos aponta Wittgenstein, estabelece-se essencialmente como movimento ético do “trabalho sobre si mesmo”. O filosofar que visa ao esclarecimento de si, portanto, não deve ser visto como uma prática que se sustente e que privilegie a constituição de *conhecimentos sobre si* – isto vimos principalmente no capítulo anterior –, mas sim deve ser vista como uma prática de *cuidado de si*. Nesse sentido, a *experiência ética* a que faz remeter o terceiro eixo do “trabalho sobre si mesmo” não condiz com a atividade do sujeito que conhece, que é abstrato – ou ao modo de um *Si* camuflado como tal – e por isso nunca *encarnado* no presente de um viver (o *Si* do cuidado é situado, pois depende do movimento

do viver de uma vida que se põe a praticar a verdade). É o que fica evidenciado, por exemplo, em uma de suas anotações, mais precisamente quando tece uma crítica a Espinosa.

Li uma vez em Claudius uma citação de Espinosa onde ele escreve sobre si mesmo, que era capaz de tomar gosto por tais observações feitas, mas não completamente. Tenho a sensação de que Espinosa não conheceu a si mesmo¹⁷⁵. É exatamente o que preciso dizer de mim mesmo. (D, p.95, 12.10.31)

Em outra nota, de mesma data, ele esclarecerá o motivo pelo qual ele afirmara que Espinosa não se conheceu a si mesmo:

Naquela citação de Espinosa, penso na palavra (sabedoria), que me parecia (e parece) ser em última instância uma coisa vazia atrás da qual se esconde o verdadeiro ser humano, tal como ele realmente é. (Quero dizer: se esconde de si mesmo). (idem)

Para Wittgenstein, o que Espinosa faz é prender-se ao “jogo de palavras” desenraizando-as do próprio viver, pois busca uma sabedoria que despreza a vida ordinária¹⁷⁶ e, portanto, não se coaduna ao próprio viver pela via correta; e, no entanto, vive uma vida que se deixa prender pelas paixões sem mudar o “modo de viver”¹⁷⁷. Eis o ponto nevrálgico da questão no qual Wittgenstein toca, Espinosa não vê o principal: o viver não-problemático não se cura pela busca do conhecimento; é preciso mudar a “maneira de viver”, logo é o viver que deve ser o foco quando se trata de questões que giram ao redor do “valor absoluto” – no qual se encontra o “sentido da vida”. Dessa forma, o *cultivo e a modificação de ‘o que se é’* ao qual nos remete o sentido formativo da atividade filosófica em questão, deve privilegiar o movimento deste sujeito ético que se coaduna ao viver como movimento de si em relação à verdade, cuja prática demandará, então, do viver, um processo que vise ao *esclarecimento de*

¹⁷⁵ Em nota a respeito desta passagem, Isidoro Reguera, que é o tradutor da versão espanhola dos *Denkbewegungen*, alude que a citação a qual Wittgenstein se refere diz respeito, provavelmente, a uma passagem do *Tratado da reforma da inteligência* de Espinosa, mais precisamente acerca da “quinta parte do segundo volume das *Sämtlichen Werken* [Obras completas] de *Wandsbecke Boten*, no suplemento “*Gespräche(n), die Freiheit betreffend*” [Debates concernentes à liberdade] (p.42). Nas páginas 42ss.: A e B discutem sobre a busca da verdade, e nisso chegam a falar de Johann Huss, Mendelssohn e Espinosa” (2004, p.179).

¹⁷⁶ Á esteira de Reguera (cf. nota anterior), se o possível conteúdo da citação de Espinosa, objeto da crítica de Wittgenstein, condiz com a passagem que segue: “Depois que a experiência me ensinou que tudo o que acontece na vida ordinária é vão é fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bem nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidí, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados por todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade. Digo *que me decidi afinal*.” (2004, p.42); fica evidenciado a base da crítica wittgensteiniana, pois o Espinosa busca um movimento de si sobre a verdade que despreza o que para Wittgenstein é fundamental, o ordinário – bem como a experiência que o tem por referência.

¹⁷⁷ Ao final do mesmo texto da citação de Espinosa a que Reguera faz alusão, consta o seguinte: “Não foi, em verdade, sem razão que usei estas palavras: ‘na medida em que pudesse ponderar profundamente’. Porque, embora vendo estas coisas com clareza em meu espírito (*mens*), não podia, contudo, livrar-me da sensualidade, da avareza e do amor da glória” ((2004, p.44). Ou seja, ele permanece em estado de pecado porque não muda o “modo de viver” que é a mais importante, mais essencial do que a busca por uma sabedoria conceitual.

si, mas para viver repousar o espírito na verdade (sem se prender enfaticamente ao conhecimento) – ou seja, é uma prática de “trabalho sobre si mesmo” que visa conduzir o sujeito a uma relação para com a verdade que se sustenta por uma *experiência ética* e não epistemológica. Afinal, tal prática visa justamente vencer uma dificuldade básica apontada por Wittgenstein: “Como é difícil conhecer a si mesmo, admitir honestamente para si mesmo o que se é!” (D, p.213, 13.3.37). E,

Meu autoconhecimento apresenta-se desta maneira: Se um determinado número de véus é colocado sobre mim ainda consigo ver com clareza, a saber, os véus. Mas se são afastados, de tal forma que meu olhar possa penetrar mais profundamente no meu eu, então minha imagem começa a perder sua nitidez para mim (D, p.91, 6.5.31).

Por isso o ato da escritura é uma forma de se propor um encontro para consigo mesmo, bem como de, convencido, impor-se como obrigação ao movimento de se conduzir à própria verdade do que seja próprio, de instaurar-se como um presente que é próprio: “Escrevo isto apenas para escrever alguma coisa e para conversar comigo mesmo. Eu poderia dizer: agora *finalmente estou sozinho comigo mesmo e aos poucos tenho de começar a conversar comigo* [grifo nosso]” (D, p.46, 8.10.30). Essa obrigação a que a prática faz o sujeito que vive se submeter é um trabalho de ordem experiência ética de si cujo fim é a prática da própria verdade, por que como Wittgenstein mesmo se autossuplica: “*Revele o que você é* [grifo nosso]” (D, p.97, 12.10.31). Mas como o “revelar-se” em questão diz respeito ao este sujeito que vive, e a mudança neste contexto depende da luta contra o próprio querer (ver, viver), onde se dá o miolo da mudança, não é suficiente o conhecimento para a transformar. Por isso Wittgenstein – tendo por referência o que implica o fato de “reconhecer ser um pecador” –, um pouco antes desta última citação, explicitou: “A palavra reconhecer é enganadora, pois se trata de uma ação que exige coragem [para mudar]” (D, p.96). Então, como última observação do dia, ele conclui: “Conhecimento de si & humildade são uma e mesma coisa” (*idem*).

O que implica identifica “humildade” a “conhecimento de si”? No contexto das anotações, os próprios *cadernos de anotações* ganham sua razão de ser, ela se imbrica basicamente ao contexto da menção à Espinosa, trazendo à cena que praticar a verdade de si constitui-se com o intuito de buscar, no esclarecimento via escritura, a modificação do “estado de pecado”, este que condiz com o fato de o viver se prender a uma prática em cujo contexto o “sentido do viver se problematiza” – e, portanto, se sente culpado e derrotado em verdade – porque se distancia das condições que lhe demarcam a verdade do sentido do viver. Por isso, Elisabeth Coreau-Scavarda (2004), interpretará esta menção que identifica a “humildade” e o “conhecimento de si” como uma forma de decretar a função ética da filosofia: como atividade

ela *não pode dizer*. Segundo a autora, o que Wittgenstein faz é impor à prática da filosofia a virtude moral da humildade (p.112), pois ao filosofar, como vimos no segundo capítulo, não cabe mais a conjecturação de teorias e a busca por um conhecimento específico. Segundo a autora, essa é a condição de sua atividade porque “a filosofia é uma disciplina geral que não requer nenhuma competência específica – como acontece com as disciplinas científicas” (idem), nenhum saber particular é exigido em sua prática. É neste sentido que se pode compreender a crítica de Wittgenstein a Espinosa. Buscar com o filosofar uma sabedoria epistêmica com o intuito de mudar e encontrar a felicidade é ilusão.

Como estamos vendo por este terceiro eixo do movimento formativo do “trabalho sobre si mesmo”, o filosofar pode ser encontrado neste movimento do “modo de viver” que cultiva e busca a própria mudança, mas, para tal, é a vida que deve fazê-lo como gesto, ou seja, visar a transformação (constituição) do “sentido do viver” via *experiência ética de si* em que o próprio viver se impõe quando de um estado de cuidado, tal como quando do “modo-de-viver-que-confessa”, em qual estado se busca trabalhar o encorajamento e mudança de atitude. Coreau-Scavarda, por exemplo, diz que a função do filosofar é fazer mover o sujeito para a própria vida, e aí, no presente, observar *o que se é* e como se vive no ordinário (idem) toca em um ponto fundamental que estamos a destacar desde o segundo capítulo, é preciso observar a si, mas principalmente o modo como se vive com outrem, atentando-se para o fato de que viver na “forma de vida humana” é viver na familiaridade – para o qual, como vimos no segundo eixo do “trabalho sobre si mesmo” como *experiência de si como linguagem*. Por consequência, ela também toca no aspecto fundamental ao terceiro eixo do “trabalho sobre si mesmo” fundamental para (re)pensar o sentido formativo da atividade filosófica, qual seja, é preciso fazer a *experiência ética de si* não pelo pensamento, mas pelo próprio viver que, ao pôr-se em questão, demanda também uma *atitude moral* que manifeste pelo próprio viver a mudança. E isso só acontecerá travando uma batalha consigo mesmo, ao que o ajuda a escritura. A batalha a ser travada pode ser vista sob a elucidação desta outra observação relatada por Wittgenstein:

Uma voz em mim diz: então acabou & você deveria desanimar. E uma outra diz: isso não pode abater você, você deveria ter contado com isso & sua vida não pode estar construída sobre a ocorrência de uma coisa, ainda que muito desejada. (D, p.70)

E a última voz tem razão, mas é então o caso de uma pessoa que vive & que é atormentada por dores. Tal pessoa tem de lutar para que as dores não estraguem sua vida. E então tem medo dos tempos de fraqueza. Esse medo é certamente ele mesmo apenas uma fraqueza, ou covardia.

Na verdade a gente sempre quer ter tranquilidade, e não ser obrigado a lutar. *G.m.i.* [Deus com ela (N.T.)]! (D, p.71).

Destaquemos principalmente última frase, pois ela pode ser vista como uma confirmação pela qual a experiência do cultivo e da modificação de si mesmo é um exercício constante, pois nossa tendência é “querer ter tranquilidade, e não ser obrigado a lutar”. Esta atitude de enfrentamento dos próprios desejos, a “voz” como ele diz, é onde se instaura o filosofar: fazer mover a si à própria experiência de viver a “verdade situada” – pois condicionados pela manifestação como linguagem –; e agora, pela via ética, propor-se à experiência de cultivar e buscar a modificação de si na prática da verdade. No caso da experiência ética a que nos remete o “trabalho sobre si”, ela condiz com o conselho da “segunda voz”, conforme a qual é preciso, caminhar, e não contentar-se com o ficar sentado: “lutar para que as dores não estraguem a vida”. Sob esta ótica, o “trabalho sobre si mesmo” consiste, digamos assim, nesse combate contra o medo que paralisa, tanto o movimento do pensamento quando da própria modificação ao *novo*, e por isso o ato da escritura também se mostra como uma prática de encorajamento. Como o próprio medo condiz com a fraqueza e a covardia, combatê-los passa a ser o mote de seu processo de escritura, o qual se propõe como purificação.

Por fim, um último ponto que queremos elucidar desta prática, é o que destaca o valor do movimento formativo em questão, o qual reside no próprio “sentido de viver” como a própria condição de sentido: “Às vezes imagino as pessoas como esferas: uma feita totalmente de ouro puro, a outra de uma camada de material sem valor e ouro por baixo; a terceira de um douramento aparente, mas falso e ouro por baixo. Novamente uma em que há lixo sob o douramento e uma em que há um grãozinho de ouro puro nesse lixo. Etc. etc. *Creio que eu deva ser do último tipo de esfera* [grifo nosso]” (p.111, 31.10.31). Não queremos nos ater a um juízo de valor sobre a questão tal como, por exemplo, se Wittgenstein quis ou não se auto-imputar se ele o tinha por superior a outros, mas ler em tal assertiva o fato de que não é possível ver a si mesmo como que “um lixo” (Cf. RM, p.92), como vimos anteriormente, o princípio básico de viver de forma não-problemática é se ter como um bem de suma importância, que se basta a si.

As observações antes mencionadas, a partir das quais o próprio Wittgenstein se põe – por sua própria abertura ao presente de si – frente a frente ao como se vive e se apresenta como portador de sentido no mundo (ao descrever fatos que mostram como as imagens – de si sobre si, e mesmo as na forma de “opiniões” dos outros sobre si – acabam por lhe afetar); tal modo de exercitação wittgensteiniano vem a confirmar a leitura de Hadot exposta na introdução, segundo a qual as anotações dos *cadernos* são o testemunho de que filósofo austríaco se põe em uma prática de exercitação cujo foco é o próprio estado de viver,

caracterizando-se por uma forma de “olhar” para o presente (atento e cuidadosamente). O que implica dizer que os traços que ali se mostram equivalem-se a um movimento de si cujo ato de escritura condiz com uma intenção “calculada” com vistas: primeiramente, instaurar sobre a própria vida um movimento de suspensão (ascese), em segundo lugar, aí estando o “sujeito que vive”, proceder ao “diagnosticar de *o que se é do viver*” enquanto presente – o que, digamos, já é uma prática de verdade –, de *modo atencioso* para com o estado em que se encontra, bem como de sua relação para com o contexto de inserção, para que, por fim, se se ponha em transformação visando ao “novo da vida”.

É neste sentido que tal movimento formativo se põe como diferente para com o do capítulo anterior. Sob o viés ético, o movimento a exige de si a experiência de um cultivar o próprio sentido de viver – não se exige simplesmente o trabalho do sentido de membro usuário da linguagem – o qual, por sua vez, demanda um movimento constante de conscientização de *o que se é* como uma presença que se instaura no presente, para a qual instauração é demandada também o movimento verdadeiro da própria “maneira de viver”. Aqui a evidência moral é contundente, é o caráter, o modo de situar-se no mundo moralmente, o que está em questão, é, enfim o próprio “modo de viver” que se suspende para chacoalhá-lo e fazê-lo mover-se. Mesmo que se se põe em tal estado pela escritura, tendo em vista este viés ético, o que se faz também é reescrever-se na própria história, e reescrever o próprio sentido de viver é no fundo, ou ao menos, pôr-se em estado de mudança.

3.3.1.2 Da “crença pessoal” como elemento ético de instauração de si

No ponto anterior, explicitamos que o trabalho da própria verdade a ser realizado pelos “sujeito que vive” condiz, de certa forma, com a constituição de uma espécie de “núcleo ético” o qual equivale, por sua vez, com a própria singularidade. O primeiro movimento nessa direção condiz o que delineamos no ponto anterior, a saber, “a consciência da própria singularidade”. Agregado a ele, tal “núcleo” precisa consolidar-se como a “verdade da primeira pessoa” por outro movimento do “sujeito que vive”, de modo consubstanciado ao anterior, qual seja, “ato de fé” ou “crença pessoal” na própria vida. Viver na consciência de “*o que se é*” como portador de uma singularidade no mundo demanda também um ato de “fé”: sustentada por uma “crença pessoal”. A fé representaria esta força constante que o processo de singularização precisa para se sustentar. É que se pode subentender desta outra auto-exortação de Wittgenstein no diário de Skjolden: “*Se eu tivesse fé, isto é, se fizesse destemidamente aquilo a que minha voz interior me exorta [grifos itálicos nossos] então esse*

sofrimento acabaria” (D, p.183, 19.2.36). Dois são os elementos a serem aí destacados, os quais iluminam o nosso propósito. O primeiro ao mencionar a fé, com o termo Wittgenstein está a se referir a uma ação destemida; e o segundo, totalmente vinculado ao primeiro, a ação destemida diz vincula-se à “exortação da voz interior”. E no contexto dos escritos, “voz interior” equivale nada mais nada menos que o movimento ético do “sujeito que vive”.

Por “fé”, ao que parece, condizente com a verdade da própria singularidade, demarca esta mobilização do sujeito sobre si pelos exercícios wittgensteinianos na condição de elemento de fortalecimento¹⁷⁸ de si e de resistência contra o poder de sedução do “edifício do orgulho”. Mesmo amparada por forte conotação religiosa, por tal termo não se deve ter em vista a *fé doutrinária* cujo pressuposto é remeter o sujeito a uma verdade externa, mas, ao contrário, em Wittgenstein ele diz respeito à crença: “naquilo de que necessita o meu *coração*, a minha *alma*, e não a minha inteligência especulativa” (RM, p.93); ou seja, é fé em si mesmo, como um ser que possui sentido e valor próprio, e que por isso se basta a si mesmo: a fé que se exige no movimento ético é no sentido da própria vida que por bastar-se precisa *viver*.

Nessa perspectiva, a “*crença pessoal*” vincula-se à dimensão do viver condizente com o que imprime à vida a ideia de valor absoluto – a profundidade, onde está a voz interior –, conquanto, entenda-se, o absoluto da vida mesma cujo valor é fonte e fim da própria prática da verdade como forma de cuidar-se. Sua substancialidade reside em que a *crença* torna-se com que a “embreagem” do próprio sentido interno, e porque não da própria liberdade já que condiz com o que é próprio, a partir dos quais o próprio sujeito que vive se põe em movimento por uma força que lhe é inerente. Outrossim, sua importância a esse movimento de sentido interno se coaduna ao próprio contexto do sujeito que vive demarcado pela relação de si para consigo que tal processo demanda. Aí, o processo ético não se sustenta por sabedoria abstrata e conhecimento discursivo. Como dirá Wittgenstein, “necessito de uma certeza – não de sabedoria, de sonhos ou de especulação – e esta certeza é a fé” (RM, p.93). Para viver a *experiência ética* de viver o que é próprio, como trabalho de sentido, demanda-se de si um trabalho que se caracteriza por “esta forma particular de persuasão, e nenhuma *outra*” (idem). É por ela que o espírito se nutre, digamos, fortalecido por este poder de convencimento do “modo de viver” à vida do espírito, para que não se deixa resumir a “jogos primitivos” os quais compartilhamos com os outros animais. A fé torna-se então nesse

¹⁷⁸ Afinal para manter o entendimento e a vida são – “Mantenha meu entendimento puro & imaculado!” (idem; 16.2.37) - é preciso tirar as máculas do próprio espírito, cujos sentimentos impedem a sanidade. “*Pois a qualquer momento você pode ficar louco ou completa & totalmente infeliz se não fizer alguma coisa que é exigida de você!*” (Cf. D, p.174; em 16.2.37).

dispositivo interno condizente com um ato de liberdade que faz mover, e o faz porque se manifesta como uma persuasão que é da ordem dos afetos, característica que o entendimento não possui. Nesse sentido, diferentemente da razão, a fé abarca a existência como um todo de modo que atrai os sentimentos persuadindo-os por este viés de “sentimento do absoluto” e do “inefável” que ela traz consigo.

Em determinado momento de suas observações no *caderno* de Skjolden, ao expressar uma extensa profissão de fé, Wittgenstein deixa subentender este aspecto fundamental a ser trabalhado por cada singularidade quando da prática de si sobre si mesmo; movimento que condiz com a esperança necessária de melhoramento do estado de infelicidade ao qual lhe prostra o seu querer: “*Sei que eu poderia viver dessa maneira se quisesse, se tivesse a coragem para isso. Mas não a tenho e preciso ter a esperança de que isso não me torne mortalmente infeliz, quer dizer, eternamente” (D, p.194). Ele assim professa:*

O que creio agora:

Que não deveria temer as pessoas ou suas opiniões quando faço algo de considero certo. (D, p.193)

Que não devo mentir, que devo ser bom para as pessoas; que devo me deixar ver como realmente sou; que tenho de sacrificar meu conforto se algo de mais elevado estiver em jogo; que devo ser alegre de uma boa maneira, quando isso me for dado, mas, quando esse não for o caso, que eu então suporte com paciência e firmeza a tristeza; que o estado que exige tudo de mim não seja solucionado por meio da palavra “doença” ou “loucura”, quer dizer: que nesse estado eu seja tão responsável quanto fora dele, que ele faça parte de minha vida como qualquer outro e que lhe seja dispensada então plena atenção. (idem)

Que não devo ser supersticioso, quer dizer, que não devo fazer magia para mim com palavras que por ventura leio, isto é, que não posso e não devo me persuadir a um tipo de fé, um tipo de irracionalidade. Não devo macular minha razão. (Mas a loucura não macula e razão. Apesar de não ser sua guardiã.). (D, p.194)

Que o ser humano pode deixar que sua vida seja completamente guiada em todas as suas ações, por isto que a fé lhe inspire, e tenho agora de acreditar que essa é a vida mais elevada¹⁷⁹. (idem).

Portanto, a “fé” em questão nada mais consiste do que na própria crença em si mesmo, da qual empuxo o próprio sentido precisa para fazer mover o viver para o cuidado de si e na condução de sua modificação, razão pela qual na profissão de fé wittgensteiniana o “por isto que a fé lhe inspire”. E, mais, esta é a vida mais elevada, não a do alto, mas a que porta o querer. Esta profissão de fé esboçada em seu caderno de anotação, surge justamente no momento em que Wittgenstein sente-se envergonhado de seu estado, já que sua “consciência” põe-no a si mesmo perante a outros como que um “desgraçado”, um “covarde”, em um estado denotando “falta de amor (& de presunção)” (D, p.148; em 21.1.37), de tal maneira que ele se

¹⁷⁹ Esse é o bojo no qual se sustenta o “trabalho sobre si mesmo”, no que tange ao terceiro eixo que se refere ao exercício da vida sobre si mesma. É preciso trabalhar a fé na própria verdade

reconhece absorvido em uma derrota completa, derrota perante os outros. E para Wittgenstein, esta relação para com o próprio modo de viver no qual se encontra é de suma importância¹⁸⁰ – pois a certos momentos incorremos na “derrota da verdade”: “*Sinto a derrota externa de maneira mais forte do que sinto a derrota da verdade. Meu orgulho & minha vaidade estão feridos*” (*idem*). Então, nesse contexto surge a referência a um núcleo pessoal que poderia ser como que um antídoto a tais sentimentos; pois, o que seria capaz de mover uma vida de tal estado, pela fé em uma doutrina qualquer [de fora]¹⁸¹? Ele assim responde:

Na bíblia não tenho nada diante de mim senão um livro. Mas por que digo “nada senão um livro”? Tenho um livro diante de mim, um documento que, se continuar sozinho, não pode ter mais valor do que qualquer outro documento. (É isso que Lessing quis dizer.) Esse documento em si não pode me “vincular” a nenhuma crença nas doutrinas que ele contém – assim como qualquer outro documento que me pudesse cair nas mãos. Devo acreditar nas doutrinas não porque isso assim me foi ensinado e não algo diferente [– pois senão ela seria da ordem da comprovação, ficando aquém da crença]. Ao contrário, elas devem me ser evidentes [– na própria vida, como gestos em movimentos de ação]: & com isso estou pensando não apenas nas doutrinas da ética, mas nas doutrinas da história. (p.149; em 21.1.37).

Ao assinalar o caráter documental e mundano da bíblia, Wittgenstein deixa claro que o valor dado ao documento não está no documento em si, mas *naquele que o vê* e o percebe dessa forma, cujo valor é concernente ao “real” da vida que se vive enraizada no presente e não a algo elevado. “Só a consciência pode me ordenar”, dirá Wittgenstein. Logo, por este viés, a “consciência da singularidade” e a “crença pessoal” se consubstanciam como o pano de fundo sob o qual nos instauramos e nos constituímos enquanto sentido no mundo, ambas, portanto, perfazendo este substrato ao que se condiciona o trabalho da própria verdade como condição básica à vida que *vivencia o próprio modo de viver*, se apresenta e se manifesta [ao e] no mundo. No entanto, ela não representa uma verdade de cuja certeza se pode aferir probabilidades futuras, mas se impõem internamente como elementos de si condizente com a “profundidade” (como valor absoluto) deste que busca e necessita se constituir (para não “experienciar a morte em vida”) “com ardor destemido” aos “sussurros de sua voz interior”.

Sob esta ótica, a “*crença pessoal*” torna-se fundamental no movimento de si à nova vida, transformando-se tanto em uma espécie de poder de convencimento de si, quanto o solo

¹⁸⁰ Há de se levar em consideração, neste ponto, o fato de que, para Wittgenstein, o humano só sobrevive singularmente, se, na relação com outrem. Como vimos no primeiro capítulo, este é o movimento (de si) na linguagem – viver em “formas de vida” – essencial da vida humana.

¹⁸¹ Em sua profissão de fé, Wittgenstein faz questão de explicitar que sua fé não se enraíza na verdade exterior: “*Não possuo a fé em uma salvação da alma por meio da morte de Cristo; ou ainda não. Também não sinto que esteja a caminho de uma tal fé, mas considero possível que um dia eu venha a compreender aqui algo acerca do que agora nada compreendo, que agora não me diz nada, e que eu, então, tenha uma fé que não tenho agora*” (D, p.193; 21.2.37).

do qual reverbera o poder de manifestação da liberdade de si como uma verdade que se apoia primeiramente em “o que se é”, para então se vincular a outras “verdades” e a outrem. Por isso, sua marca e sua consistência está relacionada ao fato de a vida bastar-se a si mesma, como elemento interno à própria condição de sentido ela não vem de fora: “*A fé começa com a fé. Tem-se de começar com a fé; nenhuma fé decorre de palavras*”¹⁸² (*idem*). Como bem expressado por Wittgenstein, a marca da fé, por ser da ordem da crença pessoal, está vinculada ao fato da evidência na própria singularidade da vida – sem ser aí uma precondição explicativa e comprobatória de seus elementos. Neste sentido ela se mostra como que uma “segurança” na qual a vida se apoia para a superação¹⁸³ do próprio estado¹⁸⁴, tornando-se o percurso que a encaminha para a própria “redenção” e “libertação” da verdade de si no qual se encontra presa.

É a partir de tal base e de tal “núcleo ético” que o “sujeito que vive” será impulsionado e terá forças ao cultivo e transformação de si sobre si mesmos. Para Wittgenstein, o processo no qual nos constituímos como verdade, não pode ser dado tal como “como [quando] um cachorro que *rouba um osso* [grifo nosso] & sai correndo com ele” (D, p.160; em 3.2.37) – o que equivaleria no caso a apropriar-se de verdades que não as nossas. Ele precisa ser constituído pelo trabalho do próprio esforço, da própria luta, pois é neste combate que se mostra tanto o próprio cultivo quanto é nele que se dá paulatinamente a mudança ao novo. É preciso batalhar para instaurar a verdade de si: pois, “quando vivemos de uma maneira diferente também falamos de uma maneira diferente”, assim como, da mesma forma, pomonos a viver de forma diferente, “com uma nova vida aprendemos novos jogos de linguagem” (D, p.161; em 4.2.37). Nem que, “para viver corretamente”, tenhamos “de viver de uma maneira muito diferente da que me agrada” (13.2.37); onde o que de mais alto possamos

¹⁸² Esta afirmação de Wittgenstein torna-se interessante porque relacionada a um ponto central a que nos remente o sentido formativo da “filosofia como trabalho sobre si mesmo” do filósofo. Não há um critério lógico a partir do qual as coisas possam ser valoradas e determinadas *a priori*. No caso em questão, a fé jamais pode ser “vista” pelo critério de verdade do falso e do verdadeiro, fundamental para a aferição da verdade dos fatos.

¹⁸³ É preciso lembrar que um dos problemas para o qual se presta o “exercício espiritual” wittgensteiniano que se mostra pela escritura, é a sua luta contra sua fraqueza e o constante pensamento de suicídio à sua espreita: “*Tenho pensado frequentemente na morte, e em como subsistirei na angústia da morte*” (D, p.165; em 9.2.37). Por isso a fé é aí fundamental, fator de superação e elevação pela transformação do próprio estado.

¹⁸⁴ Estado cujo solo é mais “coração” que a razão, cujo “sentimento de culpa” e mal-estar perpassa pelo viés da seguinte observação: “O momento aterrador na morte fatal deve ser o pensamento: “ah, se eu tivesse apenas... Agora é tarde demais”. Ah, se eu tivesse apenas vivido corretamente!” E o instante bem-aventurado deve ser: “Agora está consumado!” – Mas como deve ter vivido uma pessoa para se poder dizer isso! Penso que aqui também deve haver graus. *Mas eu mesmo, onde estou? Quão longe do bem e quão próximo da extremidade inferior!*” (D, p.176; em 17.2.37). Fica evidente nesta observação o trabalho de natureza ética feito por Wittgenstein. Para começar o objeto da questão é a própria vida no banco dos réus, interrogada e ao mesmo tempo levada a dar satisfação do que se é, onde está, e como se vive. Um ponto importante na anotação é que Wittgenstein deixa transparecer uma “unidade de medida” por ele utilizada como critério para mensurar seu estado e seu trabalho, mesmo que valha somente para si, como exigência ética inescapável.

querer seja senão o fato de “ser feliz no meu trabalho” (idem), ou seja, “não imodesto, benévolo, não diretamente mentiroso, não impaciente na desgraça” (D, p.168).

3.3.2 Da experiência de *o que se é* como “*modo-de-viver-em-confissão*”: da prática da verdade como reconciliação e prática do amor?

Acima mencionou-se que pelo primeiro ato do movimento de si sobre si quando da *experiência ética de si* como prática da própria verdade, o mesmo se encontra diretamente vinculado a uma “maneira de viver” de se apresentar e de se constituir no mundo como presença, que, no caso, particulariza-se por um estado de viver que circunscreve o “sujeito-que-vive” em uma prática da verdade (conversão a si, trabalho sobre o próprio presente, e constituição e cuidado do próprio processo de singularização). Contudo, como estamos vendo desde o segundo capítulo, o “sentido do viver” também se condiciona pelo referencial do contexto da vida. Nesse sentido, como salienta Pedreira, a “Ética não se constrói sozinha” (p.41), ela depende do movimento de si mas no contexto de relacionamento com outrem. É o que vimos no capítulo anterior, Wittgenstein sempre tem o “jogo de linguagem” e a “forma de vida” humanos como ponto de referência à constituição do sentido. E, neste sentido, mesmo que “o fora” não determine o “conteúdo de dentro” (interno ao viver) ele ali estará, querendo ou não, a influenciar (afetar). O que leva a concluir que é a partir do contato com outras “formas de vida” que não a minha, cujo contexto se demarca pelo atrito e pela consonância entre as diferenças das condutas humanas, que o trabalho será realizado. E como visto acima, no tópico anterior, além de ser a condição do “modo de viver a vida dos homens”, “outrem” é referência à própria prática de si também quando do ato da escritura e da constituição do “discurso interno”. O “sentimento de culpa” e a “derrota da verdade” dependem também desta prática compartilhada do viver a vida com outrem, cujas relações também devem ser mantidas em verdade tal como a própria constituição. Essa é uma das razões pelas quais, como explicitado no primeiro capítulo e na introdução capitular, a função ascética e transformativa a que o “trabalho sobre si mesmo” faz remeter demanda o trabalho da verdade do próprio viver, mesmo que o movimento vise o “conteúdo interno do sentido”.

Dessa forma, no tópico em questão, o que queremos destacar é esse modo de trabalhar a própria verdade o qual se mostra no contexto em que Wittgenstein se propõe à escritura dos *cadernos de anotações*, para o qual fim a experiência formativa está relacionada à uma exigência ética que consiste em impor o próprio viver a estado de ascese e transformação que se mostre em “reorientação” à nova vida, modo pelo qual estamos denominando “maneira-de-

viver-em-confissão”. Os aspectos que queremos ressaltar neste tópico dizem respeito a um segundo movimento formativo da prática da verdade de si que consiste na maneira de viver a própria recuperação de um estado (de pecado, de derrota) em relação à verdade, para o qual a “confissão” deve ser vista não como um elemento religioso, mas acaba por se caracterizar um dispositivo ético vinculado à prática transformativa de si. Ou seja, confessar é uma prática formativa¹⁸⁵ porque o discurso em questão não condiz com doutrina religiosa cuja verdade está no exterior, para além do sujeito; os preceitos e as exortações se constituem pelo próprio movimento do “sujeito que vive” e é a ele que visam – precisamente porque em tal modo de viver há esse deslocamento do *sentido* de sua reflexividade coadunando-o à situação de viver, onde o que se põe em questão é o sentido interno do “sujeito que vive” que se move na relação direta com a situação de ter de “viver” (as *relações de verdade* de si para consigo, e de si para com outrem) sem se restringir com isso ao “eu psicológico” (pois, como vimos há um *referencial* mínimo à vida: “vivemos (em) a vida dos homens”).

Tal proposição se coaduna tanto com a prática de si enviesada como “exercício espiritual”, para o qual os cadernos de anotações se mostram o dispositivo ético fundamental, quanto pela estreita ligação desta prática para com o “modo de viver” com o qual o próprio filósofo se mostra no mundo, como um fato, em estado de cuidado e de transformação de si em relação à verdade – gesto do filósofo que se confirma testemunhado pelos seus escritos, via escritura, quanto pela maneira de viver que busca a confissão dos pecados de modo público. Logo não se visa com tal tópico explicar e esboçar em detalhes em que consiste o “*modo-de-viver-em-confissão*”, como nossa referência é bibliográfica apenas nos propomos mostrar que, tendo o “viver” como o “real” do filosofar, a prática da própria verdade de si também exige que o viver se instaure e se mostre nesta condição ascética em que o viver propõe-se uma mudança moral de o que se é ao “novo” da vida.

¹⁸⁵ E tendo em vista a extensão do período em questão, por volta de 6 anos, estas anotações tornam-se importantes porque elas fazem remeter ao cerne da proposta aqui instada, a saber, a filosofia como um exercício espiritual é um aspecto fundamental da filosofia como elemento formativo; mas, principalmente, neste tópico, porque elas apontam para o fato de que todo este movimento no qual se circunscreve a confissão nada mais é do que o primeiro ato do exercício espiritual pelo qual a vida trabalha a si-mesma; já que a confissão, dentre os aspectos ascéticos que ela contém, é uma forma de redenção a que a vida tem adquirir para passar à uma maneira de viver renovada, na qual a vida como um todo se vê liberta do peso ao qual a “velha” maneira a mantinha presa. Os *cadernos de anotações*, como deixa a entender von Wright, e como mencionou Jean-Pierre Cometti, tem uma de suas razões nesta função purificadora e ascética. Em seu “Esboço biográfico” publicado na obra *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (2009), editada por Norman Malcolm, von Wright afirma: “As seções filosóficas das *Confissões* de Santo Agostinho mostram uma *impressionante semelhança com a própria maneira de Wittgenstein fazer filosofia* [grifo nosso]” (p.19). De qual maneira von Wright está a se referir? O título do livro agostiniano já diz tudo: *confissões*. E esta influência agostiniana se confirma por relatos como os de Malcolm, dentro os quais, o de que Wittgenstein lhe confirmara que reverenciava os escritos de Santo Agostinho (2009, p.74). Que, inclusive, “decidiu começar suas *Investigações* com uma citação de suas *Confissões*” (*idem*), não pela concepção pressuposta na citação “senão porque a concepção *era* importante já que de uma mente tão grandiosa a sustentava” (*ibidem*).

Tomamos como ponto de apoio a própria observação de Wittgenstein em *Remarques mêléés*, já mencionada, e a constante menção do termo em seus *cadernos de anotações*, o que evidencia que o conjunto das observações que os compõem são parte desta peculiar “maneira de viver que cuida do próprio estado” para o qual fim, ao mesmo tempo, necessita da referência de outrem para o objetivo proposto. É o que podemos notar na anotação de 25 de novembro de 1931, quando Wittgenstein deixa entender este viés necessário ao acerto de contas da relação de si para com a verdade que, além da relação para consigo, envolve também a verdade de sua relação para com os outros: “Hoje Deus permitiu que eu desse conta (...) de que deveria fazer uma confissão de meus erros às pessoas daqui. E eu disse que não poderia! *Não quero apesar de dever*” (D, p.146). E, ainda: “Quando penso em minha confissão¹⁸⁶, compreendo então o significado das palavras “... & se não tiver amor etc.”¹⁸⁷ (D, p.124). É neste contexto que ganha sentido à prática da verdade de si, as práticas de ‘reconciliação’ e de ‘amor’¹⁸⁸ que destacaremos mais à frente. Por tais elementos, como o próprio Cometti já ressaltou, os *cadernos de anotações* podem ser considerados como parte de prática confessional, o que nos faz ler tais observações também dentro do contexto do “*modo-de-viver-em-confissão*”¹⁸⁹, que aqui visa pontuar.

¹⁸⁶ Ilse Somavilla, em obra citada, na nota 124, dá a seguinte explicação sobre esta confissão mencionada por Wittgenstein: “Não se pode saber com certeza se, nesta época, Wittgenstein tinha feito esta confissão ou se apenas contentava-se de pensa-la”. Ela faz referência à menção feita por Drury acerca de uma confissão que Wittgenstein lhe fizera e mostrara no ano de 1931 (A este respeito conferir Rhee, 1989, p.201).

¹⁸⁷ Também na nota 124 Somavilla vê uma ligação entre esta citação de Wittgenstein em sua observação, ao “Cântico do amor” da Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios (Capt.13, vers. 1ss – “Ainda que eu fale as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver amor, sou como um bronze que soa ou um címbalo que retine. / Ainda que eu tenha o dom da profecia e conheça todos os mistérios e toda a ciência, ainda que eu tenha tão grande fé que transporte montanhas, se não tiver amor, nada sou. / Ainda que eu distribua todos os meus bens e entregue o meu corpo para ser queimado, se não tiver amor, de nada me aproveita”.

¹⁸⁸ Esta anotação datada de 07 de novembro de 1931, é uma dentre as que nos cadernos de anotações do último período faz-nos tomar o termo “amor”, por exemplo, como variável à compreensão desta *prática-do-viver-a-verdade*. E mesmo Wittgenstein que não a ressalte, muitas das passagens de seus *cadernos* nos conduzem também a pressuposição da necessidade da “reconciliação” – acima de tudo, tomamos por suposto pelo próprio gesto do filósofo que, mesmo escrevendo a confissão, precisa confessá-la pessoalmente.

¹⁸⁹ Confissão, sim, é um termo muito utilizado em suas observações, o que deixa visível que as anotações podem ser lidas dentro deste espírito de uma prática sobre si, no qual a vida se põe ao cuidado da própria verdade e se mostra no mundo como “*modo-de-viver-em-confissão*”.

No conjunto de anotações que se referem ao período de Skjolden, na data de 19 de novembro de 1936 ele escreve: Há cerca de 12 dias escrevi a Hånsel uma confissão sobre minhas mentiras em relação à minha ascendência. Desde então não paro de refletir sobre isso, sobre como devo e posso fazer uma confissão total a todos os meus conhecidos. *Espero e temo!* [grifo nosso]” (D, p.142s). No dia seguinte, dia 20, ele a menciona novamente – neste momento deixa a entender que a confissão feita no dia anterior tinha sido a “única” até o momento -, mencionando o fato que a mesma já lhe causara um estado de desabamento, e deixa também a entender que intenta fazer uma confissão a Francis¹⁸⁹. No dia 21 ele diz ter escrito uma confissão à sua irmã a Mining, sem mencionar o teor, cujo envio é datado por ele em 24. E, quatro meses depois da primeira menção, ele menciona novamente a tal “confissão”, tendo, agora, por movimento de seu pensar, a sua mãe: “(...) pensei que eu poderia, em algum sentido, redimi-la [minha mãe] ulteriormente por meio de minha confissão” (D, p.224). E ele continua: “creio que ela também tinha com efeito em algum sentido, uma confissão desse tipo em seu coração e não a liberou durante sua vida” (idem). Este conjunto de fatos indica que este período em

A confissão, propriamente dita, exige do próprio viver uma nova ordem de relação de si para com a constituição do sentido interno pela qual o sujeito põe-se a trabalho tendo em vista à própria condução na *experiência ética de si* (para consigo mesmo, e para com outrem), em movimentos de autenticidade cujos traços não devem condizer senão com uma maneira sincera e honesta de se ver e viver tal como se é – por isso o viés de tal movimento formativo como prática de amor –, e não a partir de imagens de como se deveria ser, ou de imagens que se tem de si e que no entanto não condizem com o estado real ao qual se encontra a vida. Ela se faz uma proposta de olhar para a própria condição moral com intuito de redirecionamento e ressituação de modos de viver a própria condição de verdade, nos quais se exige fazer o voltar-se ao própria viver presentificado e a sua constituição de verdade, e aí olhar-se para si mesma de forma franca, sincera e sendo honesto para com o próprio estado e em relação ao como o estado se encontra no contexto real da convivência nas “formas de vida”¹⁹⁰. E já que tal “verdade de si” se acondiciona como um “valor absoluto” ao sujeito que vive, precisa de um trabalho ético, de implicações morais, onde, além do “amor” ao que é próprio, digamos assim – que pauta esse processo de cuidado para com o modo como se o sujeito se constitui e se presentifica no mundo com seu viver –, tal trabalho exige ainda outras práticas da verdade de si tais como, o reconhecimento sincero e a reconciliação para com o modo de viver e as formas de vida como salientado. Pois, no que tange ao “sentido do viver”, quando da desconexão de afetos, e do cultivo de determinados sentimentos, o simples ‘parar de pensar sobre’ não é garantia de modificação de vida nem da eliminação do “sentido problemático”. Neste viés, confessar é pôr-se em um estado o viver visando à *relição dos elos de verdade* que sustentam a verdade do viver e que se romperam na relação para com os outros – mas também na relação para consigo –, e que precisam ser novamente reestabelecidos para reaver com a própria verdade. É o caso, por exemplo, da problemática do “sentimento de culpa”.

Sob o viés de prática formativa da “maneira de viver que filosofa”, a confissão faz-se necessária não somente porque esteja relacionada à cura, à terapia ou reorientação de si no próprio viver; mas também porque ela diz respeito a um ato verdade que implica a condição pública do viver (esta que se nos impõe pela “semelhança de família”), cuja prática ascética e

Skjolden, entre 1936-1937, foi um momento importante do seu acerto de contas de si para consigo, no modo em que manteve-se e se conduziu na relação para consigo e para com os que com ele convivera até então. E isso mostra que seu acerto de contas para com a verdade da sua vida também é duradouro.

¹⁹⁰ O que temos em vista aqui é a leitura de que a confissão em Wittgenstein se interpunha em sua prática da verdade de si como o elo de conexão entre o trabalho da verdade de si e o trabalho em relação à verdade que se pratica com o outro, esta que demanda que o próprio viver se mostre arrependido e modificado, por exemplo. É sob este viés que compreendemos a necessidade exigida pela própria prática de verdade de si de, tanto escrever a confissão quanto senti-la a necessidade de ir a alguns para professá-la pessoalmente, dentre os quais pode-se citar, Rowland Hutt, Francis, G. E. Moore, Maurice Drury, Fania Pascal (Rhees, 1989, p.271s).

transformativa do modo de viver traz consigo a religação e reorientação do sentido do viver (com outrem) a “verdade situada no modo de viver dos homens” – condição a que nos impõe a constituição do sentido objetivo do viver, como vimos no segundo capítulo, que se nos impõe de modo inescapável –, cuja veridicidade não pode se dar, conforme Wittgenstein, tal como se estivesse a retratar fatos conotando uma proeza poética e por isso se apresenta (a si e a outrem) como grandeza de um gesto: “Pois também essa confissão não me serviria de nada se ela fosse de certo mofo feita como uma proeza poética” (D, p.125, em 7.11.31); ou então na tentativa de relatar um acontecimento de modo correto e com a certeza do mesmo¹⁹¹; ao contrário, a veracidade do processo tem de manifestar “*nas indicações especiais da verdade subjetiva e nas consequências especiais da confissão verídica* [grifo nosso]” (UEFP, I, §897). Ou seja, tal ato é formativo porque nele se põe em jogo tanto a verdade da “verdade subjetiva” quanto a verdade que se mostra a outrem como “vida transformada” – ou em transformação – e em condicionamento do “modo de viver” ao *novo*, cuja evidência do propósito da *experiência ética de si* se mostra na anotação que segue.

O movimento de pensamento em meu filosofar deveria poder se reencontrar na história de meu espírito, de seus conceitos morais & na compreensão de minha situação. (D, p.125, em 7.11.31)

Aliás, para além do conteúdo por ela explicitado, esta citação ganha mais relevância, porque serve de base para justificar os pontos acima elencados ao pôr em evidência o fato de que o movimento de seu filosofar se instaura no intuito de “fazer mover” *o que se é* no contexto de sua situação e no contexto do espírito; contudo, como está coadunada ao contexto da confissão com vistas à prática de si formativa, ela confirma, de certa forma, a importância do movimento ético de si – sua prática da verdade de si –, bem como o aspecto da dependência de seu movimento pela relação de verdade com outrem. Ou seja, a prática da verdade de si como se localiza em um “modo de viver” deve em seu movimento ético estabelecer nestas duas direções pelas quais se mostra como verdade e pratica o jogo da verdade: “singularidade” e “vida dos homens”.

Explicitado o contexto da prática da verdade si como “maneira de viver que cuida”, o que faz remeter para a questão “formativa” implicada no “*modo-de-viver-em-confissão*” como prática da verdade de si que pressupõe outrem, para o devido esclarecimento, e justificativa

¹⁹¹ Afinal, a “verdade de si” do *modo de viver* não se mostra tal como a verdade da ciência que pode ser negada pela que lhe sucede, refutando seu sentido. A verdade do espírito, ao contrário, não se dá simplesmente pela negação dos fatos anteriores – isso seria praticamente o suicídio. O sentido da nova vida só se dá em conciliação com o “velho” de sua história. – por isso conduzir-se ao novo, quando desta derrota da verdade, exige uma conciliação entre o velho e o novo para que a verdade seja realmente reestabelecida.

do uso de variável de análise, cabe ainda analisar a seguinte questão: O que neste particular “modo de viver”, perspectivado com a prática com outrem, condiz com um trabalho da própria verdade? Antes de retomarmos os elementos os *cadernos de anotações* para pontuar e analisar alguns elementos condizentes com tal questão, primeiramente, com o auxílio de Nicola Abbagnano (2007) procuraremos demarcar alguns sobre os quais nos sustentaremos.

No que se refere ao *conceito* Nicola Abbagnano (2007) menciona que de uma forma geral confessar significa, “reconhecer uma coisa pelo que é” (p.204). E tomando como referência a Santo Agostinho – mas que, no entanto, o autor salienta que tal uso condiz também com o adotado pelos estudiosos em geral –, ele observa que o conceito pode ser lido por dois modos de emprega-lo: I) indica o reconhecimento de uma verdade como verdade (“verdade como verdade”); e II) indica o reconhecimento de que se tem os pecados como tais (*idem*). E no que diz respeito ao segundo emprego, Abbagnano salienta que ele permite explicar: “a coincidência da atitude de quem se confessa, de quem reconhece em si a verdade, com a atitude de retorno para si mesmo e do voltar-se para si mesmo” (p.205). Retornando ao contexto wittgensteiniano, quando analisamos a prática sob a qual o filósofo se submete quando da escritura dos *cadernos de anotações*, ambos os sentidos apontados por Abbagnano tornam-se significativos.

Pelo primeiro, como vimos, a vida se basta a si. Dessa forma ela se mostra então como que perspectivada como esta “verdade como verdade” (este é o “valor absoluto”¹⁹² no viver que se destaca como verdade: mas que tem duas dimensões, da vida singular, da vida partilhada). E isto equivale a dizer que a verdade a ser buscada, amada¹⁹³, revelada¹⁹⁴ e polida pela própria vida que se exerce, condiz com a vida que se vive, e mesmo que aspire ao absoluto ele só pode residir em si mesmo.

(...) É necessário que a vida aspire ao absoluto. *E a única coisa absoluta reside na maneira em que um soldado, atacando e combatendo sem cessar, consegue ganhar*

¹⁹² Mesmo que haja uma leitura religioso dos termos aqui utilizados, o que queremos enfatizar é que tomamos por suposto, e isto fica evidenciados em várias citações de Wittgenstein, tais termos dizem respeito à vida que vive. Quando, por exemplo, explicitamos acima que a vida humana possui um valor absoluto, vai ao encontro deste viés conforme o qual viver é um bem em si e deve ser respeitado (não porque é divino ou se conecta ao divino). Inclusive, quando aqui nos utilizamos de citações que contenham o termo “Deus”, “amor”, “reconciliação”, etc., tais noções não indicam que estamos a pressupor esta “verdade como verdade”, ou que a prática da verdade de si, nos cadernos de anotações, pressupõe a relação de si para consigo e para com outrem tendo em vista a relação para com esta verdade como bem maior. Em 12 de outubro de 1931, em Cambridge, Wittgenstein assim se cobra: “Revele o que você é” (D, p.97). Essa cobrança está diretamente relacionada à uma crítica que ele faz ao filósofo Espinosa, em mesma data, em um trecho anterior, e que se refere ao fato de que o *verdadeiro* ser humano – tal como ele é – deixa-se esconder atrás da palavra ‘sabedoria’.

¹⁹³ Em 27 de abril de 1937 ele afirma: “*Você deveria amar a verdade: mas você sempre ama outras coisas e a verdade apenas de maneira acessória!*” (D, p.213).

¹⁹⁴ “*Revele o que você é [grifo nosso]*” (D: 97); “*Como é difícil conhecer a si mesmo, admitir honestamente para si mesmo o que se é!*” (D, p.213).

a vida pela luta, golpeando contra a morte [grifo nosso]. Todo o resto é hesitação, covardia, comodidade, ou seja, mesquinhez. Isso, naturalmente, não é cristianismo, pois aqui não se trata de vida eterna nem de castigo eterno [inferno]. (D, p.188)
 (...) meu próprio olhar encaminha-se através das coisas terrenas. (D, p.189)

Na primeira citação Wittgenstein está enfatizando justamente os aspectos que demarcam nosso “modo de viver”, bem como nossa condição de constituição de sentido na constituição do que se é: é preciso lutar com gana viver e com o “olhar dirigido para as coisas terrenas” (D, p.188). Traços, aliás, que fizeram com que, de certa forma, von Wright caracterizasse o modo de viver e filosofar Wittgenstein como que sustentado por “uma grandiosa e pura *seriedade*” e por “sua poderosa inteligência (Malcolm, 2009, p.28). Já, pelo segundo emprego do termo¹⁹⁵, há, como vimos, um estado de “viver” condizente com a situação de “pecado” – porque desrespeita, por exemplo, a condição da verdade básica do viver: a vida se basta a si mesma –, tanto da relação para consigo mesmo, quanto da relação a ser vivida para outrem, o que a faz remeter a uma “inquietação” tal como vimos no primeiro tópico. Impor uma resignação a este estado demarcado por “sentimento de culpa” e de “sentimento de derrota da verdade”, conforme o que explicita Wittgenstein no *Big Typescript*, é o mote do filosofar¹⁹⁶. O que não se pode, como vimos na citação do tópico anterior, é resignar-se do buscar viver a vida que se tem. Tal estado de vida precisa ser trabalhado pelo modo de viver, ou seja, modificado, porque faz com que a “vida vivida se distancie da verdade”. Assim, impor a resignação aos modos que nos enfraquecem, que nos acovardam e nos impedem de caminhar, ou mesmo o viver tranquilo [“a gente sempre quer ter tranquilidade, e não ser obrigado a lutar. *G.m.i.* [Deus com ela (N.T.)]!” (D, p.71)], é o que imprime ao terceiro eixo do “trabalho sobre si mesmo” de Wittgenstein a sua marca e função, qual seja, experiência ética de si pela prática ascética de *cultivo e modificação de si ao que se é* como verdade.

Assim, o processo ao qual nos remete o “*modo-de-viver-em-confissão*”, explicita-se pelos dois usos acima mencionados, os quais pressupõe uma prática da verdade de si que exige: a) ciência do real estado no qual se encontra; b) ciência da prática da verdade com outrem – estes dois aspectos conduzem, por exemplo, ao movimento fundamental pelo qual a verdade da vida se instaura e se manifesta com a singularidade que lhe é própria (com sua verdade). E em decorrência da “quebra” do vínculo para com a “verdade” (de *o que se é* por *o que se é*) no contexto das relações em “semelhança de família”, a aí da “quebra” dos laços da

¹⁹⁵ Conforme o britânico, a seriedade de seu caráter dava-se por dois vieses: um assegurava princípios sólidos, ao qual von Wright relacionou à moralidade; o outro por seu coração apaixonado, que ele relacionou por sua vez à religiosidade (idem).

¹⁹⁶ “A filosofia exige em seguida uma resignação, só que do sentimento, não do entendimento” (§86).

relação verdadeira para consigo mesmo e para outrem, a prática da verdade de si exige o reconhecimento, a reconciliação instaurada como prática de perdão e amor. Tal processo deve se dar regrado por um “modo de viver” que se manifesta rumo ao novo, onde é na própria vivência e na manifestação desta que a verdade se revela ao outro, cujas relações de verdade se mostram como atitudes. Quando olhamos as práticas da verdade de si, expostas no tópico anterior, quando da constituição da “consciência da singularidade” e da “crença pessoal”, elas praticamente condizem com o primeiro movimento do “*modo-de-viver-em-confissão*” – aí deve já estar coadunado os movimentos de si tais como o arrependimento e o processo de conversão que visa ao *novo* como modo de vida.

Conduzir-se à nova vida, tal como apregoa Wittgenstein, exige, portanto, um “modo de viver” de tal forma que, além do processo de instauração e de cuidado para com próprio modo de presentificar no mundo, o “trabalho sobre si mesmo” em relação à verdade, exige que tal processo esteja coadunado ao arrependimento e à própria conversão – são elementos condicionantes da modificação em questão (envolvem o querer), pois é deste movimento da subjetividade que se avança rumo ao novo –, aos quais se agrega o ato da reconciliação, que envolve o reestabelecimento sentimental de conexões perdidas. Este último gesto, digamos assim, é o que selaria a mudança ao “*novo*” da vida, à nova maneira de viver, pois ele toca em um ponto importante: é preciso também recuperar-se da problemática dos afetos envoltos no “sentimento de culpa e derrota da verdade” os quais impedem que a relação com outrem se mantenha na verdade, é preciso reconectar-se à “verdade” porque dela sempre dependemos para viver eticamente, é preciso recuperar as relações perdidas quando das práticas mentirosas, desonestas, cujos gestos afetaram tanto o outro quanto a nós mesmos. O que, por fim, queremos enfatizar com isso é que fazer a *experiência ética de si como prática da própria verdade* não implica somente em um trabalho individual, tal prática condiz com o envolvimento do “modo de viver” o qual, para viver e pôr-se ao exercício de si, sempre se depara com outrem no contexto de vida que se partilha a praticar “jogos de verdade” que implica a verdade de relações.

3.3.2.1 Da Reconciliação e das práticas de verdade e de amor: a questão do “viver” como lócus da prática da verdade de si em modificação

Conforme a nossa leitura, Wittgenstein deixa transparecer a importância da reconciliação como prática da verdade quando o mesmo explicita que a confissão é parte da vida nova. Assim, tendo em vista as etapas de modificação que tal o “termo” traz consigo, tais

como consciência do próprio estado, reconhecimento do “estado de pecado que demarca o sentimento de culpa”, bem como arrependimento, os quais dizem respeito a um “modo-de-viver-em-confissão”, é possível vincular que a reconciliação é um dos motes que o conduz a tal maneira de viver que cuida, para o qual fim o ato de escritura é o princípio. Além disso, ele sente a necessidade de professá-la publicamente, o que nos faz chegar à conclusão que este último gesto além de se coadunar à prática de si em relação a verdade como um todo, tal gesto remete ao fato da importância do outro no “sentido do viver”. No caso, ao reconhecer publicamente as faltas – que é também uma prática sobre a vontade de implicação moral, pois implica o trabalho da humildade, e de forma implícita do encorajamento –, com o gesto da confissão pública não é só perdão em si que se põe em questão, é o reconhecimento da importância do outro a *o que se é* – onde o outro se nos é uma condição do próprio viver. Por outro lado, tal ato põe a nu que a terapia dos sentimentos não acontece somente pela via do uso das palavras – no âmbito dos afetos, o que é mais importante não é o esclarecimento semântico dos fatos, mas a efetividade do sentimento que eleva ou mingua a vida –, ou pela veiculação das mesmas, mas pelo movimento do próprio “modo de viver” que vive que se manifesta em mudança (pois mostra-se, arrependido, culpado e verdadeiro). Recuperar a relação de si para com tal verdade é, então, completar a prática da verdade de si, porque aí o próprio “sentido de viver” está em jogo.

Assim, pelo que se pode ver do “movimento ético” de Wittgenstein em seus escritos, a reconciliação deve ser lida por dois vieses: relação para com a própria verdade enquanto singularidade, e relação para com a verdade de viver no espírito que sustenta a “forma de vida humana” – ambas sustentadas pelo valor absoluto. A reconciliação, seria este elemento conector de verdade como que um reavivador do sentido ao viver, fazendo com que se estabeleça no respeito à própria condição inescapável. E mesmo que possa soar como estranho¹⁹⁷ pensar uma reconciliação da ordem da singularidade – de pedir-se perdão no caso –, as anotações tomam esta conotação ética necessária. De um lado, porque as “agressões pessoais” ali retratadas, e escrituradas por si mesmos, são de certa forma a tradução das próprias vivências: é a imagem de si e o poder que ela exerce sobre si fazendo-se ser o que se é, é o que está em questão, pois causam conflito à sua condição de verdade. Acrescente-se que

¹⁹⁷ Esta estranheza à qual o texto se refere pode vincular-se à questão antes posta, de que as vivências não podem ser tomadas como objeto de conhecimento, já que as experiências singulares para Wittgenstein dizem respeito “à própria ação”. No entanto, como os próprios retratos de si o mostram, a singularidade é permeada por imagens a partir das quais a própria vida se manifesta e, inclusive, se condiciona sentimentalmente. Estas imagens precisam ser trabalhadas por carregam sentimentos que, em muitas vezes, implicam mais em destruição que vida. E como já visto, da vida não se pode escapar; logo, a reconciliação de si para consigo mesmo também é um passo fundamental à própria libertação.

essa relação de si para consigo, o *rigor* de seu olhar sobre si mesmo, de como ele escreve sobre si, ou o que se pensa que se é, ao transformar-se em uma vivência tal “retrato” pode ocasionar ‘feridas’ à própria relação, culminando em um estado de vida patológico que, mesmo conscientizado, transformo o modo de viver, impondo-o em um estado patológico que, por sua vez, implica no “sentimento de culpa” profundo – “chamar-se de covarde” “pobre coitado”, certamente pode afetar a relação de amor para consigo mesmo pelo fato de ter escrito de tal forma e de não se ver a mudança do viver.

E porque a conscientização, no caso, passa a ser um problema? Por que, como a causa do “*sentimento de culpa*” não consiste em uma representação vinculada a conceitos, mas no *pathos* que ela comporta, só o fato de tomar consciência e ter claros os pontos problemáticos isso não resolverá o problema; logo, a culpa persistirá. Olhar para tal realidade sob o viés do “modo-de-viver-em confissão” sob a perspectiva de um viver que se encontra em estado de cuidado é fundamental para a compreensão da reconciliação neste contexto como uma prática de verdade de si. Quando se observa, por exemplo, os próprios autorretratos sobre si mesmo (as imagens que ele tem de si, e que o representam) traçados em suas notas, principalmente os que retratam o seu caráter, é difícil não pensar o quanto tais representações (que deflagram condição péssima da verdade de si) não implicam e impactam na própria problemática, principalmente quando estas “imagens de si” condicionam o viver ao estado de vida que pulsa “ódio”, “raiva”, “covardia”, etc. Como não pensar no impacto ao “modo de viver”, em seu processo de instauração no presente, ao ser induzido a viver no mundo sob o jugo de tal *pathos*? Como não pensar em quanto tal “modo de viver”, condicionado por tal “transvaloração”, não modifica essa relação de verdade de si tão fundamental ao próprio viver da vida – pois se põe como um obstáculo à constituição de um viver o que é próprio e de modo verdadeiro? Como vimos no capítulo anterior, Wittgenstein tinha ciência desta questão: “os homens são induzidos ao erro” (D, p.38; em 5.5.30); e a consequência é que o viver passa a ser patológico.

Mesmo o ar de crueldade que tal “revelar-se o que se é” pode fazer remeter, fazer deparar-se com tal verdade, como ele mesmo diz, é impor-se em um percurso de ascese ao *esclarecimento de si*, pois escriturar tais notas pessoais não visam a outra coisa que o trabalhar-se na reconciliação da própria verdade pela purificação das “más imagens que se tem de si”: “*Possam a aflição e o sentimento de miséria, enquanto escrevo tudo isso, ser uma espécie de purificação!*” (D, p.195, 21.2.36). Sob esta ótica, a escrita faz-se presente como uma prática espiritual – tal como retratada no primeiro capítulo – pois fica evidente o seu papel ao exercício do sujeito ao trabalho sobre si, sendo aí um conector de sentidos em

relação à verdade: desta reconexão da verdade de si (da representação de si para consigo que condiciona o “sentido do viver”) pelo trabalho sobre *o que se é* (de como se retrata como “coitado”, “covarde”) ao que se deveria ser (mais corajoso, humilde) pela eliminação dos sentimentos que sobre ele se abatem¹⁹⁸. Neste sentido, fica evidente que o ato de escrever em si não visa meramente retratos biográficos¹⁹⁹ – ao menos em sua essência, pelo que ele afirma: “A respeito de uma autobiografia poder-se-ia dizer: ela é escrita por um maldito do inferno” (D, p.96, em 12.10.31).

Pelo viés da “purificação”, pelo movimento de si sobre si intermediado pela escritura, tal prática de verdade se faz pelo próprio enfrentamento, como uma forma de trabalhar de amor próprio que perpassa pela aceitação das próprias fraquezas e da própria realidade em que se encontra e se presentifica pelo próprio viver, como vimos acima – “Quase nenhuma das minhas observações críticas acerca de mim mesmo foi totalmente escrita sem o sentimento de que pelo menos é bom que eu veja meus erros” (D, p.136; 11.1.32). Assim, além do encorajamento de que este real se abastece – que é algo evidente – como “maneira-de-viver-em-confissão”, pode-se concluir que o que Wittgenstein também está a buscar é de certa forma o próprio perdão, o qual perpassa por essa péssima relação de si para consigo mesmo, tal como os desapareços para com o próprio estado que imagens como as que seguem lhe suscitam, e pelo modo que *se deixa* levar por elas vivendo como vive:

“Tenho pouco respeito pelo meu próprio desempenho (...)” (idem)
 “Como sou muito fraco, sou tremendamente dependente da opinião dos outros” (p.14; 2.5.30).
 “Sujo tudo com minha vaidade” (p.85; 6.5.31).
 “Sou, por exemplo, um pobre diabo mentiroso” (p.97; 12.12.31).
 “(...) sou covarde demais para isso (...)” (p.125; 7.11.32).
 “Se acerca de mim eu dissesse às pessoas o que deveria lhes dizer, iria me expor ao desprezo & ao escárnio de quase todos os que me conhecem” (p.116; 2.11.31).
 “A consciência cheia de culpa poderia facilmente se confessar; a pessoa vaidosa não consegue se confessar” (p.116; 2.11.31).
 “Assim vejo que sou um pobre coitado. Não muito depois de me ter dado conta disso, eu disse para mim mesmo que estaria preparado para me deixar crucificar.” (p.146; 25.11.36).
 “Sou um mendigo que às vezes admite *reluctantly* que não é nenhum rei” (p.222; 23.3.37).
 “Frequentemente flagro em mim mesquinha & avariza!!” (p.241; 26.4.37)

¹⁹⁸ Este último, demanda um gesto concreto para a expiação dos mesmos, qual seja, no mínimo o reencontrar-se para com a verdade do viver com outro: os laços de irmandade (amor).

¹⁹⁹ No entanto, mesmo que diga assim, deve como –se ler tal assertiva de Wittgenstein o que nela pode estar pressuposto, qual seja, fazer uma autobiografia significa *conhecer* o Si que se retrata, e para ele esta realidade é inabarcável por esta via epistêmica. Como se pudéssemos traduzir o que se é como que uma verdade a ser retratada. Pois, é impossível não negar um autorretrato de si, como descrição do que se é, em seus cadernos de anotações.

A escritura se insere neste contexto de “purificação” e de trabalho da própria verdade em relação aos próprios laços de afeto que fá-lo querer viver, bem como necessários à relação com outrem, onde o ato da escrita representaria este gesto concreto de busca da própria redenção²⁰⁰ pela reconciliação, em qual o estado o “texto-que-confessa” demarcaria este espaço de encontro entre o “velho” (demarcado por “imagens de si” que se vinculam a “sentimentos de culpa” e de “derrota”) e o “novo” do viver, e em cujo espaço o movimento ético é, no mínimo, uma prática de verdade de si que busca cultivar-se no amor a si. A partir destas pontuações, pode-se dizer que a reconciliação não exige somente um reencontro com uma verdade que é singular, residindo apenas no perdão de si a si mesmo em decorrência peso da culpa que a singularidade se sobrepõe com o “modo de viver”, ela exige de si um movimento ético que se direcione para o trabalho da relação de verdade para com nossa sua outra-parte – a que nos condiciona e afeta “de fora” quando do viver com –, com o intuito de demandar-lhe o perdão. Ou seja, demanda uma relação de cuidado e de verdade para com o contexto de viver com outrem. Tanto é a importância do outro para o “modo de viver” que Wittgenstein chega a expressar o seguinte desejo em 25 de novembro de 1936: “Gostaria tanto que todas as pessoas tivessem uma boa imagem de mim! Mesmo que ela seja falsa; & eu saiba que é falsa!” (D, p.146). Ora, o que está em questão não é o que as pessoas pensam, mas que ao pensar nele (com imagem falsa ou não) se estabelece uma ligação valorosa: ser importante ao outro. Se a questão fosse somente a prática de si sobre si, tal afirmação não teria tanto sentido.

Pode-se dizer que o outro para Wittgenstein, a partir de suas observações, não é apenas visto como um meio para a *cura de si*. Ao contrário, compartilha-se um “modo de viver”, compartilha-se relações de verdade que condizem com elementos do viver comum. Assim, deve-se vê-lo pela importância que ele tem neste contexto de viver, cujo vínculo (humano) é essencial à prática do viver cotidiano, à prática que ambos, “eu” e “outros”, compartilham comumente: “Abrace uma pessoa por ela & e não por você” (*idem*, p.117; em 2.11.31). Ao buscar no outro o reestabelecimento deste vínculo ao viver o “modo de viver humano” – que já não depende da própria singularidade –, tendo em vista a natureza da relação (verdadeira)

²⁰⁰ É neste contexto que a confissão, conforme nossa leitura, torna-se em um elemento de “trabalho sobre si mesmo” de implicação moral, pois o gesto de apresentar uma confissão ‘no mundo’ é uma forma de pedir ao ‘mundo’ do qual se faz parte, o perdão – ao tempo que demanda a reconciliação dos laços de afeto que nos irmanam em nossas práticas do viver. Aqui temos em vista, para tal leitura, não uma teoria dos afetos em Wittgenstein, mas o fato de que, como veremos, a relação que mantém para com o mundo e para conosco mesmo é pressuposto em uma ligação de base amorosa, de afeto verdadeiro, tal como o que se exige quando de “viver em semelhança de família”, que por sua vez, está pressuposto nesta vida “que se partilha ao viver com o outro no mesmo *espírito*” – sustentada e permeada sob “valores absolutos” que pautam o próprio viver. Ou seja, para viver dependemos dessa *irmanação* que o “viver a vida dos homens” com outrem acaba por demandar.

“quebrada”, faz-se necessário dar o passo rumo à reconciliação com a nossa parte compartilhada, da qual o outro faz parte. Sob esta ótica a “libertação” do velho, ao qual nos encontramos presos, só se dará de forma verdadeira se em base da reciprocidade, ou seja, pautada pelo perdão mútuo.

Assim chegamos ao um último ponto importante acerca da prática da verdade, de olhar para a prática da reconciliação como uma prática de amor. Não um amor a Deus, mas à própria vida, à vida que se comunga com outro para viver na “forma de vida”. Esta ideia, tomamo-la como variável de análise a partir de algumas observações de Wittgenstein, que somadas às ideias que demarcam o contexto de “viver a vida dos homens” com outrem, achamos cabível olhar para a prática da reconciliação como prática de amor, pelo que ela representa como processo de verdade. Quanto a este conceito, Nicola Abbagnano (2007), por exemplo:

O amor pode ser visto como uma relação que não anula a realidade individual e a autonomia dos seres humanos entre os quais se estabelece”, mas tende a reforçá-los, por meio de um intercâmbio, emocionalmente controlado, de serviços e cuidados de todo tipo, intercâmbio no qual cada um procura o bem do outro como seu próprio. (p.48)

Ou seja, tomando como referência a questão da “relação verdadeira” o amor diz respeito a essa prática da verdade (de si para consigo e para outrem) exigida para a “manutenção” da vida comum e preservação dos laços dos quais somos inescapáveis como vimos, os quais, no entanto, não devem ser vistos como uma determinação ao viver como “valor absoluto” universalizável, mas apenas uma referência no qual a singularidade pode se mostrar como tal. A respeito deste contexto Abbagnano ressaltará outro aspecto, qual seja, “relação finita”, o qual é totalmente condizente com o pensamento wittgensteiniano. Conforme o autor, nesse contexto “o amor se faz uma “relação condicionada por elementos e situações aptas a explicar suas modalidades particulares” (idem). Sob esta ótica, é possível dizer que viver no mundo como uma verdade que se apresenta singular, e viver no mundo na condição de usuário da linguagem e membro da “forma de vida humana”, viver em consonância equivale, então, a este gesto de amor: é uma prática de amor quando se dá de modo verdadeiro.

Este ponto vem a confirmar um aspecto importante que se vê subentendido no conceito de “filosofia como trabalho sobre si mesmo”, qual seja, filosofar é também amar, é buscar reconciliação do estado atual de vida (o que se é problemático, e o que faz com que o próprio filosofar seja concebido como atividade) para com a vida a ser vivida – e por isso se põe em “modo-de-viver-que-se-confessa” –, é buscar, pelo gesto de amor, a reconciliação do

“modo de viver” singular para com a harmonia da “forma de vida que se partilha com o outro”, *respeitando-a* e *valorizando-a*. Dessa forma, cultivar o amor equivale nada mais nada menos que cultivar *em verdade* as boas relações (as de si para consigo, e de si para com outrem) que tem como pano de fundo não o sentido das palavras mas do próprio viver que *quer*. É em base a este *laço* (familiaridade que equivale ao amor) que sustenta as relações (em verdade) a serem vividas tanto com o viver a “*verdade situada*”, quando com o viver a verdade da própria, que se busca sustentar a própria prática. Nesse sentido, ganha conotação a prática do filosofar (como “trabalho sobre si mesmo”) como uma “prática de amor” – mais que racional. Porque, como salienta Wittgenstein, sua força (do *páthos*) reside em sua capacidade persuasiva de fazer mover, e é aí que se mantém, sustenta-se e se potencializa as crenças e as relações “profundas” do modo de viver de cada um, e vital à convivência; em cujo contexto a razão não tem efeito prático.

A sabedoria é fria e, nessa medida, estúpida (A fé, pelo contrário, é uma paixão). Poderia também dizer-se: *A sabedoria apenas te oculta a vida* [grifo nosso]. (A sabedoria é como a cinza fria e cinzenta que cobre as brasas incandescentes). (RM, p.122s)

Como salientado acima, quando da crítica de Wittgenstein a Espinosa, não é a inteligência, o conhecimento, e as competências que põem “fogo” e acalentam a vida. Ao contrário, como se vê pela observação wittgensteiniana este modo apenas dissimula o real da vida que se tem, serve como esconderijo no qual se esconde da própria verdade. É preciso retirar o véu que a oculta e manifestá-la tal como se é, sem os “adereços”. Assim, no jogo onde o que está em questão é o sentido da vida que se vive, já não bastam as regras da representabilidade universal da razão, faz-se necessário a *presença* da vida como um todo e, em segundo lugar, o caminhar na busca de seu esclarecimento, e como tal: “A verdade pode apenas ser exposta por alguém que se sinta relativamente a ela como *em sua casa*” (RM, p.96); assim como: “Ninguém *pode* expor a verdade se ainda não a conhece a fundo. *Não a pode* expor; mas não porque não seja ainda suficientemente inteligente” (*idem*).

Razão pela qual poder-se-ia dizer que filosofar neste contexto seria uma arte de praticar o amor, pois é a busca constante do encorajamento a qual se mostra na própria prática da verdade de si no trabalho sobre si mesmo – no modo pelo qual o mesmo se constitui com atenção, cuidado –, de forma a plasmar-se em um viver que se pautar por uma relação de verdade condizentes com atos autênticos, sinceros e honestos consigo, e na forma *com quem* se convive: ““Posso mentir assim – ou também assim – ou talvez *da melhor maneira dizer a verdade com toda sinceridade*”. É assim que falo frequentemente comigo mesmo.” (D, p.114,

em 2.11.31); no qual, ele deixa claro não ser nada fácil cultivar-se: “Minha sinceridade sempre emperra em um determinado ponto!” (*idem*, p.102; 13.10.31). Tal modo de cultivar-se, no entanto, faz-se necessário em ambos os contextos pelos quais mantemos uma relação de verdade, pois, como salienta Lionel Trilling (2014), a sinceridade é “um traço da vida pessoal e privada que influencia a relação que o indivíduo trava consigo mesmo e com os outros enquanto indivíduos” (p.39).

Essa busca constante pela prática da verdade de si, faz-se necessária para mantermos, então, nosso modo de viver fincados ao modo verdadeiro de viver, como que na consolidação de um solo que sirva de resistência ao sujeito em querer viver em modos de viver tal como este consolidado em processos de dissimulação, praticado pelo próprio Wittgenstein: “*Como também frequentemente dissimulava nas aulas fingindo já ter compreendido algo, enquanto ainda tinha a esperança de que ele me fosse esclarecido*” (D, p.145; 23.11.36). Reprovando-se em tal cultivação, pois a intenção da escritura é justamente fazer purificar-se como vimos acima, ele diz: “*Falta também a meu trabalho (meu trabalho filosófico) seriedade e amor à verdade*” (*idem*). Assim, pode-se dizer que sua noção de filosofia como “trabalho sobre si mesmo” é uma atividade de prática de verdade e de amor, porque sustenta-se por atitudes tais que privilegiam: a **autenticidade** de *o que se é* e do “modo de viver” que se tem e se pratica com outrem; a **sinceridade** para com o modo como se vê, vivencia expressa a própria verdade e a relação para com a verdade que se vivencia com os outros de modo franco, liso, lhano e leal para com a verdade da relação de si que se mantém para (consigo, com outrem, e com a “forma de vida”); e a **honestidade** para com o modo de como se é e se vive no agir quando no uso da linguagem – afinal, como diz o próprio Wittgenstein: “Como é difícil conhecer a si mesmo, admitir honestamente para si mesmo o que se é!” (D, p.213; em 13.3.37).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início de nosso percurso explicitamos que o objeto do presente trabalho encontrava-se diretamente vinculado a experiências pessoais, as quais decorrentes da prática de ensino de filosofia para formação de “formação de educadores”, particularmente quando envolto por inquietações causadas pela natureza formativa de tal prática, ou seja, quando o que está em questão é a *experiência* a que os sujeitos são remetidos quando da atividade, cuja problemática foi assim resumida: O que se trabalha sobre si quando se filosofa ao ponto de se conceber aí uma *experiência formativa*? Pontuamos que o “x” da questão perpassa por uma certa dissociação sentida no exercício da atividade entre o *ato de filosofar* dos “sujeitos” e a vida que se vive, principalmente por privilegiar o movimento do “sujeito” na direção (e pela imersão em) do conhecimento, em detrimento do viver, o que faz com que a experiência de si sobre si fora alijada do processo. Consequência, ao deter o “movimento formativo” do filosofar sobre o *logos* em detrimento do *êthos*, tal prática põe em suspenso à própria condição de sua natureza educativa ao minar de si a experiência ética do sujeito que vive, fomentando apenas, e quiçá, o sujeito do discurso. Razão pela qual pode-se dizer que, o que há ao fundo é um problema que diz respeito à relação que existe entre subjetividade e verdade no processo/contexto educativo.

Demandado por tal contexto e problemática, lançamo-nos em um movimento cuja proposta de percurso tomou como fim o objetivo de repensar e dar um sentido outro a tal problemática, dentre as quais possíveis tomamos como referência de análise a noção de *filosofia como “trabalho sobre si mesmo”* (RM, p.71) de Wittgenstein, a qual, perspectivada principalmente pela noção de “exercícios espirituais” do filósofo francês Pierre Hadot e da prática da verdade de si de Michel Foucault bem como pelo próprio movimento do filósofo austríaco testemunhado em seus *cadernos de anotações* (os quais, inclusive, foram tomados como os principais referenciais), conduziu-nos à suposição de que tal noção traz em si elementos significativos à problemática formativa. Assim, ao menos como experiência pessoal, esta já é a principal virtude deste trabalho, tendo em vista o contexto da problemática anunciada na introdução. Porque, a filosofia como “trabalho sobre si mesmo” porta em seu bojo um “giro formativo” de tamanha proporção que, ao tempo que coloca em xeque testemunha caminhos outros à prática educativa na contemporaneidade, de modo particular no que diz respeito à educabilidade da filosofia. Foi assim que, sustentado por uma pesquisa bibliográfica de cunho teórico-filosófico-educacional, tomamos a noção e o movimento do próprio filósofo em seus escritos com o intuito de repensar o sentido da atividade filosófica

tendo por eixo a seguinte questão: “se filosofar é *trabalhar sobre si*, o que se trabalha quando se filosofa?”, já que porta em si a essência do movimento formativo. Para tal objetivo, o percurso escolhido delineou-se por três variáveis de análise que pudessem sustentar a hipótese segundo a qual a filosofia, à luz do “trabalho sobre si mesmo”, condiz com uma prática formativa porque se apresenta como uma “arte de *aprender* (e não “*ensinar*) a viver” a própria verdade.

Tendo em vista os passos dados no transcorrer dos eixos propostos, os quais foram tomados como variáveis de análise e condizentes a movimentos formativos que se coadunam à proposição da noção wittgensteiniana em questão, a conclusão não pode ter outra direção que a confirmação da hipótese aventada. Vinculada principalmente ao movimento filosófico que se coaduna à escritura dos cadernos de anotações, o *filosofar como trabalho sobre si-mesmo* de Wittgenstein pode ser concebido como “arte de aprender a viver”: por um lado, porque o que está em questão no ato filosófico é o “sujeito-que-vive” e o trabalho sobre suas necessidades existenciais (pondo-se no cerne e objeto de si), de modo que Wittgenstein o faz girar em torno da “primeira pessoa”, o que faz com que, como atividade, o filosofar se acondicione ao fim de aprender a viver e não ao de ensinar conteúdos e conhecimentos a serem apreendidos; por outro lado, porque a verdade que está em questão, no processo de ascese e de transformação, está diretamente consubstanciado ao próprio sujeito que aprende, é o próprio modo de viver que está em jogo, bem como é o próprio estado que está a sofrer com a ação do trabalho. E tais pontos demarcam o caráter formativo da atividade filosófica, por consequência, tendo em vista que além de tal proposta girar ao redor de “*o que se é*”, e do “modo de como se vive” no presente com a condução da própria vida, demanda-se em seu movimento a necessária reconexão entre exterior e interior do “sentido do viver”, intermediada por exercícios que visam ao cultivo de *o que se é*, para o qual fim se faz fundamental o ato da escritura coadunada a uma particular maneira de viver. Razão pela qual, se o principal objetivo era buscar um sentido outro ao processo formativo, o filosofar wittgensteiniano é um bom exemplo, principalmente porque, ao não dar respostas, ele *faz mover* sem, contudo, deixar de mostrar caminhos.

Como a singularidade do filosofar wittgensteiniano vai na contramão da “filosofia tradicional” (e de seu ensino), ao trazer para o centro, como o cerne da prática, o sentido ético, sua prática impõe à atividade filosófica duas principais consequências que queremos destacar, as quais se impõe à prática filosófica que visa ensinar como dois desafios a serem superados, tendo em visto o seu propósito. A primeira diz respeito à própria filosofia, ao desafio desta em repensar a própria natureza, já que com Wittgenstein, principalmente à luz da perspectiva

adotada sobre o mesmo, o filosofar é convocado a dessubstancializar-se de sua condição de substância conceitual para encarnar-se transformando-se em *práxis*, modo pelo qual a atividade se particulariza como prática de ascese e transformação do estado do próprio viver. Aliás, diga-se de passagem, o próprio filosofar Wittgenstein pode ser relido doravante tal perspectiva. Já a segunda diz respeito à questão formativa da atividade. A este respeito, ao impor a problemática do “viver” como a base a partir da qual se dá o filosofar, ou seja, transforma o viver em o “real” da filosofia tal como salientado pelo próprio filósofo – “é preciso *primeiro viver*” (D, p.209, 1.3.37) –, o que Wittgenstein faz é dar uma reviravolta no sentido do processo supracitado, modo pelo qual, doravante, principalmente se se o tem por formativo, a razão de seus movimentos não está mais relacionada à epistemologia e, portanto, não se visa mais conjecturar e conhecer discursos pelo próprio discurso tal como se habituou com os modernos. Ao imprimir o “trabalho sobre si-mesmo” como marca da atividade filosófica, ainda mais quando o mesmo se sustenta pelo sentido ético, o giro formativo que aí se deflagra diz respeito ao fato de que o *logos* é destronado de seu papel-mor, pelo *êthos*, na finalidade formativa da prática. O que faz com que o sentido da atividade filosófica deva ser repensado se no contexto educativo. Sem este viés ético como base de seu movimento, neste contexto a atividade será nula à ascese e transformação dos “sujeitos”.

É este o ponto base do “giro formativo” que o “trabalho sobre si-mesmo” impõe à atividade filosófica o repensar do sentido de sua prática, o qual, por sua vez, confirma o fato de que o filosofar mostra-se como uma arte de aprender a viver. Ao percorrer os três eixos que escolhemos para analisar o sentido formativo da atividade à luz da noção de Wittgenstein, os elementos constituintes, condizentes e demandados, tanto ao filosofar quanto ao “sujeito que vive”, como movimento formativo, apontaram para o fato de que o filosofar não tem o seu sentido voltado para a pragmática que se restringe ao discurso textual, instaurando como prática formativa. Outrossim, particulariza-se como uma *pragmática do viver* vinculada a uma base, e a uma finalidade, pautada por um sentido ético, para o qual fim se demanda tanto uma exercitação, intermediada pela escrita, quanto por uma “maneira de viver”, que não tem outro fim que impor o próprio viver em um estado de cuidado, e cujo foco não é outro que instaurar-se como prática ascética e transformativa do “sujeito-que-vive”. Do exposto, tomando por referência os movimentos a que faz remeter o “trabalho sobre si-mesmo” de Wittgenstein, três são os eixos que fazem com que o sentido formativo da atividade seja repensado: 1) experiência de si na prática da exercitação ou do exercício como prática de si; 2) experiência de si na linguagem; 3) experiência ética de si como prática da própria verdade.

Movimentos que em seu conjunto acabam por impor ao filosofar na contemporaneidade o repensar de seu matiz formativo.

No primeiro eixo do “trabalho sobre si mesmo”, cuja proposta teve como variável de análise a “*experiência de cultivar-se pelo exercício ou do exercício como prática de si*”, o principal aspecto a ser ressaltado por demarcar e contextualizar o “giro formativo” mencionado diz respeito à própria constituição da filosofia como atividade, ao seu arcabouço de exercitação e não como disciplina que ensina. Com sua noção de “filosofia como trabalho sobre si mesmo” perspectivada a partir do contexto das práticas de si que os *cadernos de anotações* testemunham, e à luz dos exercícios espirituais hadotianos, Wittgenstein ajuda-nos a repensar o sentido formativo da atividade filosófica, quiçá o próprio sentido da prática filosófica do filósofo, tendo em vista, principalmente os dois pontos ressaltados, porque o processo de *constituição e de cultivo de si* passa a ter por base de sustentação o movimento ético e não epistemológico, e porque tal movimento como vinculado ao “viver”, exige também o movimento da “maneira de viver” – não é uma *prática de si* estritamente reflexiva. Logo, como não visa à apreensão de verdades via conhecimentos a serem adquiridos, mas a constituição e o cuidado da própria verdade, o processo formativo exige que a atividade se apresente como “exercício” e “maneira de viver” tal como ocorre quando da prática dos “exercícios espirituais”; o que faz com que a atividade filosófica passe a ser vista um modo de exercitação que se propõe ao “sujeito que vive” como que um espaço-temporal de abertura e cuidado para com o próprio presente que se lhe apresenta como problemático.

É por esta razão que Hadot (2001), Volbers (2011) e Lara (2005a, 2005b) veem nos escritos wittgensteinianos não teorias ou proposições conceituais a serem analisadas e apreendidas, mas meramente exercícios espirituais que visam tão-somente ser um instrumento ao exercício do sujeito sobre si, ao esclarecimento, à constituição e própria transformação. Nesse sentido, tendo em vista o sentido ético a eles pressupostos, conforme as leituras Valle (2003), Sattler (2010, 2014) e Peters (2012) como vimos, mesmo os escritos filosóficos se acondicionam a tal fim ético-pedagógico. O que se vem a confirmar o fato de que, doravante, o importante ao filosofar como função é o pressuposto formativo fundamental, qual seja: fazer mover o “sujeito que vive” em seu processo de constituição e transformação de si. Logo, sua relação para com o discurso, para o qual o ato da escritura se faz fundamental, não é comunicar ou propor teorias; o discurso deve condizer com este fim fundamental a que a noção de Wittgenstein faz remeter: trabalho sobre si mesmo de um sujeito que se toma no próprio presente para a prática de si. Esta é a verdade a ser buscada, bem como a que serve de

ponto da partida e como o norte do processo; pois em todas as etapas é o próprio sujeito que é autor e obra.

É esse matiz, por exemplo, que se pode perceber subentendido nos prefácios de Wittgenstein, nos quais o filósofo mostra uma certa ‘preocupação’ com o preparar o interlocutor para o que se lhe espera no percurso – “este livro é escrito para os que compartilham do espírito que preside a sua escrita” – como que dizendo, eu fiz, experimente ‘se *estiver preparado!*’, porém, no final, o que importa não são os traços discursivos que ali constam mas a própria experiência (ascética e transformativa) como condicionador do que é próprio – elemento fundamental à experiência ética de si pela prática da verdade de si e como prática da própria liberdade. A “verdade” que se apresenta ao leitor, neste contexto, só será uma verdade *válida se consentida* pelo espírito que a (com)partilha: no caso, o leitor. Este aspecto coadunado à prática da exercitação, remete-nos ao centro do “giro formativo” a que a noção do “filosofar como trabalho sobre si mesmo” impõe à atividade filosófica como dantes mencionado, qual seja, não se ensina filosofia, não se ensina ‘o’ filosofar a outrem, o que se faz quando em tal processo é mostrar, ao modo de testemunho tal como a obra de arte que comunica exceto a si mesma, um modo de “exercício” e de “maneira de viver” cujos movimentos discursivos visam ao próprio viver. Modo em que se manifesta como “arte de aprender a viver o que é próprio” porque, dentre outros elementos, condiz com o exercício de si sobre o próprio lar, com o fim de o constituir e transforma-lo, ou seja, ao final das contas, o que está a fazer é uma atividade de cuidado para com o estado do próprio viver.

Dessa forma, parafraseando Wittgenstein, assim como “ao visitar alguém, não (se pretende) apenas levar a pessoa a ter sentimentos destes ou daquele tipo; o que sobretudo (o que se quer) é visita-la” (RM, p.125), na atividade filosófica à luz do “trabalho sobre si mesmo” o filosofar deve se bastar às necessidades do “sujeito que vive” ao contrário de se lhe impor “imagens-como-representação” como as verdades a serem vividas como próprias. A atividade se perspectiva assim tal como salientou Isidoro Reguera (2008) ao analisar os *Diarios secretos* de Wittgenstein, segundo o qual o filósofo austríaco sempre concebeu a sua filosofia como filosofar, o qual, por sua vez, “como uma atividade exemplarmente existencial: a obra de um homem” (p.162), já que toda e qualquer ação neste contexto é uma ação de si sobre si mesmo (cujos efeitos e consequências estão acondicionados à própria necessidade e ao próprio movimento do “sujeito que vive”). No caso, como obra e autor são os mesmos, é a própria vida que se trabalha e se exerce pelo cultivo e o cuidado de o *que se é* – ou na busca atenciosa e verdadeira da transformação da própria verdade. Estes são, portanto, os elementos do processo condizentes à experiência formativa do “sujeito que vive” que completam o “giro

formativo” dantes anunciado; cuja particularidade do filosofar wittgensteiniano é condicionar o processo formativo do “sujeito” justamente às duas condições que demarcam o sentido do viver. Assim, seja pela *experiência de si na linguagem* ou como *experiência ética de si*, respectivamente segundo e terceiro eixos do “trabalho sobre si mesmo”, é a própria constituição da verdade do “sujeito que vive” que está em questão – principalmente sua condição singularidade, condicionada por uma prática da verdade de si a qual demarca seu valor de liberdade e dignidade.

Na “*experiência de si na linguagem*”, o movimento ascético e transformativo do processo se mostra primeiramente como ato de *conversão* a si que se situa e se mostra no movimento da linguagem. Assim, tanto a filosofia quanto o sujeito são convocados a se enraizarem neste solo demarcador do sentido comum, no qual, ambos se perspectivam pelo modo como se faz usa da linguagem. Vinculados ao *viver*, e sujeitos ao “modo de viver dos homens” “sujeito” e “filosofar” já não mais se bastam, cujo critério da verdade é dado pela situação de compartilhar com outrem a constituição da verdade de *o que se é* quando das práticas comuns, tais como “jogos de linguagem” e viver com outrem as “formas de vida dos homens”, ou seja, fazer a constituição de sentido é necessariamente fazê-lo a partir ao modo como se constitui (na relação de si) quando da experiência da linguagem (como uso objetivo e subjetivo) – razão pela qual o filosofar e o sujeito são convocados a enraizar-se no contexto do viver e da convivência com outrem como forma comum de viver. Assim, o processo de constituição do que é próprio do sujeito, que agora vive, consiste primeiramente em situar-se no contexto que demarca seu sentido pela experiência objetiva do viver com outrem, atentando-se para o presente de *o que se é* de modo a olhar o próprio real de modo atencioso para os elementos que o condicionam e o circunscrevem como linguagem, e, em segundo lugar, é demandado a fazer a experiência subjetiva de si quando do uso da linguagem e, aí, proceder a movimentos tanto de crítica, quanto de terapia de si pelo esclarecimento do “modo de ver”, tendo em vista o modo em que o sujeito que vive estabelece(-se em) relação de si para com a verdade que o sujeito irá manter para consigo e para com outrem.

Nesse sentido, indo ao encontro do que Hadot demanda de tal atividade (2001, p.105), pode-se dizer que ao impor o viver como o real da prática o que Wittgenstein faz é nada mais nada menos do impor à atividade uma “nova ética do discurso”, fazendo com que a transformação de si se vincule e dependa de uma mudança que se perspectiva pelo modo de ser (e não de conhecer) na experiência de usuário da linguagem (marco situacional do viver), em cujos movimentos o que se privilegia é a alteração de atitudes em relação a si, outrem e mundo, os quais se dão, a começar, tanto pela atenção a *o que se é* no presente, quanto pelo

abrir-se à situação de viver (com outrem) a “vida dos homens. Nessa perspectiva tal movimento se mostra formativo porque o “trabalho sobre si mesmo” não se restringe ao trabalho da linguagem em si (à “terapêutica de palavras”, por exemplo), mas em um trabalho sobre si (de um sujeito que vive) pelo modo como faz a experiência da linguagem quando do uso, contexto em que outrem se mostra como condição à prática da verdade do viver sadio (tanto à vida comum, bem como à prática do que é próprio). A filosofia é convocada a viver com a vida, como “maneira de viver” que cuida e se volta totalmente para as necessidades da “primeira pessoa”. Ponto que, coadunado ao primeiro, faz remeter também ao terceiro e último eixo do “trabalho sobre si mesmo”, este àqueles consubstanciado.

Se no segundo movimento *a verdade de si* está condicionada pelo movimento objetivo na experiência da linguagem, no último, por sua vez, o foco do movimento é a própria constituição do sentido interno do viver. É o próprio viver que se toma e se impõe em um processo de transformação, em cujo estado particular de viver o “sujeito-que-vive” (na prática da própria da verdade de si) visa à constância do próprio trabalho que se acondiciona como livre, porque, tanto quando da constituição, quanto quando do cuidado (correção, terapêutico) de si, ambos os movimentos mostram-se que por visarem ao próprio do viver (no próprio e para o próprio de si) já se mostram como prática de liberdade, além de se proporem ao fim de libertação. Mesmo que tenha outrem por referência, os movimentos decorrem da própria necessidade e devem a ela vincular-se, razão pela qual sob este eixo o movimento do “sujeito que vive” é ético por excelência, pois o que está no centro da questão é a *experiência ética de si*.

A singularidade de tal movimento à luz de Wittgenstein reside no fato de que a experiência formativa sob este viés condiz com uma prática da verdade que se particulariza por demandar da prática ascética e de transformação tanto uma prática de exercitação quanto uma “maneira de viver”, já que ambos os movimentos se vinculam e tem como fim o trabalho o “modo de viver”: por um lado, uma exercitação pela qual o sujeito que vive possa constituir o “discurso interno” (“núcleo ético”) o qual, pelo trabalho de enfrentamento (como luta, crítica e terapêutica sobre si) e encorajamento contribui para que, por outro lado, o próprio viver se imponha ao trabalho moral do como vive a verdade com outrem (e consigo), inclusive, manifestando-o como fato. Para o primeiro os *cadernos de anotações* são o instrumental pelo qual Wittgenstein se impõe o “trabalho sobre si mesmo”; para o segundo, a “maneira-de-viver-em-confissão” que no caso tem caráter formativo, é o modo pelo qual Wittgenstein procede à sua recondução (em relação à verdade de si) quando do “sentimento de culpa” e de “derrota da verdade”.

Quanto a este último aspecto acerca do trabalho da própria verdade, é interessante ressaltar o fato de que, como salientado nos dois últimos capítulos, a necessidade de tal trabalho coaduna-se ao pressuposto do valor em si mesmo que a vida humana tem – este que implica na dignidade, na liberdade, etc., do que é próprio –, e, por isso, o cuidado, bem como o cultivo constante da própria moralidade, do como como a constitui e a preserva, faz-se fundamental. Não obstante este processo ético de si sobre si, como se viu, o “modo de viver” não se dá por só, e com movimentos exclusivos de si sobre si. Mesmo que o cerne da questão formativa do filosofar se dê no âmbito da primeira pessoa, como este movimento está implicado na maneira de viver, o outro também passa a ser uma das condições do processo. Razão pela qual, tanto na relação de si para consigo, quanto na relação de si para com outrem, quando da convivência no “modo de viver dos homens”, há a necessidade de sustentar os laços afetivos que nos mantêm ligados (a si e a outrem) pelo cultivo de uma maneira que se prime pelo modo respeitoso de viver e se pautar por laços verdadeiros. São estes elementos, os quais de certa forma ficam subentendidos em algumas passagens de Wittgenstein em seus cadernos que quisemos enfatizar com o último tópico do trabalho, em cujo contexto nos ativemos a lê-lo pela variável de análise “maneira-de-viver-em-confissão”. Por fim, percorrido os elementos formativos a que nos remete à prática filosófica à luz de Wittgenstein, podemos afirmar que é basicamente destes dois últimos movimentos formativos é que a hipótese aventada inicialmente tem a sua confirmação, conforme a qual o sentido formativo da atividade filosófica acaba por caracterizar a experiência do sujeito como formativa já que exige a constância do mesmo à “arte de *aprender a viver*”: em tais modos e com tais práticas, o que está a fazer é, ao fim e ao cabo, aprender (e não ensinar) a viver.

Ao circunscrever o sentido da atividade filosófica pelos movimentos formativos que delineamos, à luz da noção “trabalho sobre si mesmo”, o que Wittgenstein acabou por fazer, portanto, foi desafiar a atividade em sua estrutura pedagógica, principalmente por colocar em xeque a natureza da proposta formativa de atividade pelo viés epistêmico, por uma proposta em que o sentido ético passa a ser o fundamento da prática, de modo que a expressão do ético passa a ser sem sentido porque com a prática não se visa acrescentar *epistème* ao viver – a prática que cuida, visa mais à (re)orientação de um estado, como que um ajuste de sentidos. Concordando com Pedreira (2011, p.42), quando se toma esta outra perspectiva de “trabalho sobre si-mesmo”, o que se percebe por este filosofar wittgensteiniano é um a existência de um “*respeito* profundo por aquilo a que se pode chamar um trabalho ético do indivíduo”. Tal como ressaltou Hadot, a filosofia tal como Wittgenstein a concebe, sua função não diz respeito ao contexto objetivo (este que cujo sentido vale para todos), em essência ela não visa

ensinar a outrem viver, nem informar como o mundo deva ser. Dessa forma, quando perspectivada como uma pedagogia que se apresenta como um instrumento de solução à “terceira pessoa”, modo em que em seu conteúdo, método, e discurso, o que se visa é a transformação a transformação de outrem, ou mesmo do mundo, isso nada mais implica dizer, retomando os termos da crítica hadotiana, que tal prática “se endereça a todos [e] a ninguém” (2001, p.99). Neste contexto não há experiência formativa, porque como destacou Pagni (2015), ao restringir-se como “discurso sobre discurso” a filosofia “abandonou seu sentido formativo para se restringir a uma função meramente informativa e à transmissão de uma tradição”.

A este respeito, o “giro formativo” mencionado na introdução transforma-se como que um antídoto a esta prática que alija (e se alija de) o viver de seus movimentos, porque traz para o centro de si, de seu sentido, as necessidades do presente do próprio “sujeito-que-vive”; mais que isso, de tal modo a ele se vincula que a verdade do processo está totalmente relacionada ao movimento de si sobre si da “primeira pessoa” quando do processo ascético e transformativo, aspecto que acaba por impô-la como prática de cuidado de si. Assim, pode-se o dizer que, com o “trabalho sobre si mesmo” de Wittgenstein, principalmente este à luz do estado de viver que se exercita quando da escritura dos *cadernos de anotações*, cuja prática se propõe à esteira dos exercícios espirituais de Hadot e da “prática da verdade de si como prática da liberdade” de Michel Foucault, o que se vê acontecer é uma proposta ética que se impõe como fundamental à contemporaneidade, porque, ao contrário de restringir-se à prática epistemológica, traz para o cerne do processo a experiência ética dos sujeitos.

Do exposto, pode-se concluir que a contribuição de Wittgenstein à prática educativa hodierna pode ser estabelecida em três elementos que se lhe impõe como condição *sine qua non*, ao menos segundo tomando por referência a perspectiva de leitura que aqui fora adotada: 1) ao delimitar-se aos movimentos da “primeira pessoa” a *experiência formativa* torna-se um elemento central à prática filosófica; 2) a exercitação do trabalho de si sobre si mesmo, tendo em vista o cunho formativo da atividade, necessita estar vinculada, quando da prática filosófica, tanto pela escritura/leitura, bem como “maneira de viver”; por fim, é 3) o viver, e suas necessidades, que deve consistir em o real do filosofar, o que implica dizer que, além de o exercício demandar o voltar-se para o próprio presente (conversão a si), olhar para si e para o contexto da vida que se tem, tal movimento implica reconhecer/trazer outrem (como condição de) o próprio processo de constituição e de prática da verdade de si para que tal processo filosófico condiga com a real transformação moral a que se propõe.

Antes de mais nada cumpre destacar que tais aspectos não devem ser tomados como uma proposta pedagógica de formação a ser implementada pelo ensino de filosofia, e isso pelas razões óbvias, mas cuja questão principal gira em torno do fato de que: a experiência formativa condizente com os três movimentos como diz respeito à “primeira pessoa”, está vinculada às necessidades pessoais, logo só servem de testemunho ao processo de “aprender a viver” de outrem. Contudo, deixando de lado o aspecto pedagógico, a questão formativa demanda com o filosofar como “trabalho sobre si mesmo” é mais que fundamental à qualquer prática que se queira filosófica, ainda mais se se intenta com ela a educabilidade dos sujeitos. Logo, mesmo que não se estruture como uma proposta pedagógica, ela torna-se importante e relevante no contexto de formação do professor de filosofia, por fazer repensar a prática deste que consiste no exímio “constituidor de subjetividades”, bem como, neste contexto, por trazer para o centro da discussão educativa a questão da *experiência formativa*, particularmente quando a mesma se vê totalmente vinculada às necessidades do viver.

Quando pensada no contexto de vida da contemporaneidade, os elementos que Wittgenstein impõe como que condição ao filosofar ganham muito mais relevância, pois, o que aí se vê como constância é a constituição de um viver que, para tal, expropria-se do valor da interioridade em detrimento da objetividade das práticas, bem acaba por remeter-se no consumismo de “modos de viver” que não os próprios, cujas ideias, e mesmo as ações, acaba por conduzir o próprio estado de vida à fragmentação de si (tanto no âmbito individual quanto no comunitário) ao expropriar o sujeito de suas experiências (formativas) – o que de certa forma implica em expulsar dos atos o próprio viver. Nesse sentido, ao expor sua crítica à sociedade que visa à construção – “Não estou interessado na construção de um edifício, mas sim ter uma visão clara dos alicerces de edifícios possíveis” (RM, p.59) – o que ele está a fazer nada mais é do que evidenciar o viés da própria proposta filosófica como um trabalho sobre si – razão pela qual seu filosofar pode ser visto como que um antídoto contra o “modo de viver” que visa à construção. E isso porque, tendo em vista a particularidade de tal trabalho em demandar que se leve em consideração o modo de viver e o seu contexto, não se deve compreender o filosofar como uma atividade estritamente relacionada ao indivíduo. Como vimos, outrem também é aí inserido.

É nesse contexto que o “viver” transforma-se em o centro da questão formativa da atividade filosófica – como o real da própria prática. Ao forçar na modificação do “modo de viver” tal atividade implica em trazer para o centro da discussão os elementos que envolvem tanto o que concerne ao que é próprio (envolve a singularidade e seus elementos de verdade), quanto diz respeito aos “modos de viver” que partilhamos com outrem já que, neste último,

querendo ou não estamos circunscritos no movimento da linguagem. Assim, outrem passa a uma das condições *sine qua non* da própria condição da singularidade e de um modo tal que, ao contrário de constranger a singularidade pela verdade do fora, tem-na como referencial ao movimento da formação da primeira pessoa. Não no sentido de determiná-la, mas no de ser um dos caminhos pelos quais se alcança a própria modificação. Condição que faz com que em sua prática da verdade de si, outrem seja tanto a referência, quanto condição e parte do exercício, desse seu trabalho que demanda a modificação moral de sua conduta visando sustentar um “modo de viver” que se conduza pela: autenticidade de *o que se é* e do “modo de viver” que se tem e se pratica com outrem; sinceridade para com o modo como se vê, vivencia expressa a própria verdade e a relação para com a verdade que se vivencia com outrem de modo franco e leal para com a verdade da relação de si para (consigo, com outrem, e com a “forma de vida”); e honestidade para com o modo como se é e se vive no agir quando do uso da linguagem.

A respeito deste segundo movimento sobre a verdade, o qual se faz necessário à completude do trabalho que se mostra ascético e transformativo, é interessante notar que o que está em questão, como que o pano de fundo para o real alcance dos fins almejados, é um certo trabalho que pressupõe a “verdade da presença”, como que uma dimensão moral do viver que se mostra como um fundamento às virtudes anteriormente mencionadas, funcionando, à primeira vista, como uma condição para a manutenção dos *laços à família dos que comungam a experiência da linguagem*. Presença que neste sentido, como ato singular, está relacionada ao modo como nos situamos, e valoramos, no mundo como uma singularidade que possui uma verdade que é própria ou não (no caso, se livre ou se cativo); e como “modo de viver a vida dos homens”, no modo como apresentamos e damos de si quando da relação com outrem. O que pressupõe, em ambos os modos uma presença que se consolida como autêntica, corajosa, sincera, honesta (ou não), já que ao não visar à construção, manifesta-se como um modo de vinculação de si, a si, e a outrem no presente da vida mesma e de seu contexto de inserção e manifestação. É neste sentido que ela não pode ser compreendida como um movimento qualquer no tempo histórico, tal como ressaltou G. H. von Wright (1986) no sentido de ser um “jogo” do cotidiano a ser jogado por qualquer um e da mesma forma (tal como se pressupõe o ensino universalizável). Há uma preocupação moral que demarca o processo todo do movimento em questão.

Por fim, no que diz respeito à pragmática filosófica, a sua contribuição à prática educativa é fundamental porque deixa claro que qualquer prática da linguagem (sobre a linguagem, com a linguagem e na linguagem) não deve se sobrepor ao “sujeito que vive”. O

foco, se com fim educativo, deve ser o movimento ético do “sujeito”, precisamente em pôr no centro da questão a relação de si pela qual o sujeito mantém para com a constituição da “verdade do conhecimento” e para com a “verdade da presença” para com o viver consigo e com outrem na “vida dos homens, pois é por este viés que ele se constitui e se cuida. Por isso, a anotação de Wittgenstein que segue deve servir como mote a todo professor “constituído de subjetividades”: “Quem hoje em dia ensina filosofia não seleciona o alimento para o seu aluno com o objetivo de lhe adular o gosto, mas para *o modificar* [grifo nosso]” (RM, p.72). Mais claro, impossível, a atividade filosófica deve se estruturar com as características formativas tais como as contidas na atividade ao modo de “exercício espiritual”, em cuja estrutura a relação para com o discurso é importante, mas, principalmente, porque em função do trabalho interno da “primeira pessoa”. Por isso o ato de escritura, fundamental no trabalho sobre si de Wittgenstein é uma das principais contribuições do filósofo ao repensar da atividade. É preciso olhar e se imiscuir em uma relação de vida para com o discurso, fazendo como ele fez e propôs, converter a filosofia para o contexto do viver, viver a filosofia como cuidado de si. O que demanda, e desafia, a atividade da filosofia a repensar o conjunto pedagógico de sua prática.

Portanto, para além de constituir-se um “leito de Procusto”, restringindo-se a discursos e conceitos que se resumem a traços textuais – o que acaba por impor uma prática pedagógica que se consolida em fazer apreender modos de subjetividades a serem adotados pelo viver – o filosofar deve remeter-se junto com o “sujeito que vive em processo educativo” à vida mesma que nos circunda e aí confrontar-se com o contexto de *o que se é* como singularidade e como partilhante de um modo de viver, bem como, de posse desse presente que *se é* e *se vive*, propor-se em um movimento de crítica, de luta e de terapêutica de si, visando com tal exercitação tanto a própria constituição quanto o cuidado para com o que é próprio, para com o modo como se conduz com o viver no “jogo de verdade” a que somos remetidos. E como a tal fim, a tarefa é árdua como salientou Wittgenstein: “Como é difícil conhecer a si mesmo, admitir honestamente para si mesmo o que se é!” (D, p.213; em 13.3.37); é preciso encarnar o filosofar na própria pela. Foi a escolha feita por Wittgenstein ao tomar o “trabalho sobre si mesmo” como “maneira de viver” com o fim de impor ao viver o cuidado de si, cujos *cadernos de anotações* são a testemunha maior.

REFERÊNCIAS

- (D) WITTGENSTEIN, L. *Carnets de Cambridge et de Skjolden 1930-1931, 1936-1937* [no original *Denkbewegungen Tagebücher 1930-1932/1936-1937*]. Editado por Ilse Somavilla. Trad. Jean-Pierre Cometti. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. Em português. *Movimentos de pensamento: diários de 1930/1932/1936-1937*. Trad. Edgard da Rocha Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Em espanhol: *Movimientos del pensar diarios 1930-1932/1936-1937*. Trad. Isidoro Reguera. Valencia: PRE-TEXTOS, 2004.
- _____. *Cartas de Wittgenstein a Russell, Keynes y Moore*. Edición G.von Wright. Traducción de Néstor Míguez. Madrid: Taurus Ediciones S.A., 1979.
- (CE) _____. *Conferencia sobre ética*. [no original Wittgenstein's Lecture on Ethics, 1965]. In: Ludwig Wittgenstein II: diários e conferencias. Organizado por Isidoro Reguera. (obras completas: volume II). Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2009, pp. 519-523.
- (DC) _____. *Da certeza* [no original *On Certainty / Über Gewissheit*]. Editado por G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1998 (edição bilíngue alemão-português).
- (DF) _____. *Diário filosófico 1914-1916*. [no original *Notebooks 1914-1916*]. Editado por G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright. Trad. J. Muñoz e I. Reguera. Barcelona: Ariel, 1982. Em português: *Cadernos 1914-1916*. Trad. João T. Proença. Lisboa: Edições 70, 2004.
- (DS) _____. *Diários secretos* [no original *Geheime Tagebücher*]. Edição de Wilhelm Baum. 4.ed. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, Edição bilíngue (alemão-espanhol), 2008a.
- _____. *Ficker – Wittgenstein*. In: *Tagebücher und Briefe, Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition*, 2001a.
- (GF) _____. *Gramática filosófica* [no original *Philosophical Grammar*]. Editado por Rush Rhees. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- (IF) _____. *Investigações filosóficas* [no original *Philosophical Investigations*]. Editado por G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright e Rush Rhees. 5.ed. Trad. M.S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- (LA) _____. *Livro azul* [no original *The Blue and the Brown Books*]. Editado por Rush Rhees. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2008b.
- _____. *Ludwig Wittgenstein II: diários e conferencias*. Organizado por Isidoro Reguera. (obras completas: volume II). Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2009.

- (OF) _____. *Ocasiones filosóficas, 1912-1951*. Trad. Ángel García Rodríguez. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1997a.
- _____. *Observações filosóficas* [no original *Philosophical Remarks*]. Editado por Rush Rhees. Trad. Adail Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2005.
- (ORDF) *Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer* [no original *Bemerkungen über Frazers the Golden Bough*]. Editado por Rush Rhees. Suplemento da Revista Digital Ad Verbum 2 (2), on-line, jul-dezembro, 2007a: pp. 186-231. Disponível: http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol2_2/observacoes_ramo_de_ouro.pdf. Acesso em 22 junho 2015. ISSN 1980-8224. Em espanhol: *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*. In: *Ocasiones filosóficas, 1912-1951*. Trad. Ángel García Rodríguez. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1997, pp. 144-163.
- (OFP) _____. *Observações sobre a filosofia da psicologia* [no original *Remarks on the Philosophy of Psychology / Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*]. Editado por G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright. Trad. Ricardo Hermann Machado. Aparecida: Ideias & Letras, 2008c.
- (RM) _____. *Remarques Mêlées* [no original *Vermischte Bemerkungen*]. Editado por G.H. von Wright. Tradução, apresentação e notas Gérard Granel e Jean-Pierre Cometti. Paris: Flammarion, 2002. Em português: *Cultura e valor* [do original *Culture and Value*]. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000.
- (RFM) _____. *Remarques sur les fondements des mathématiques* [do original *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*]. Editado por G.E.M. Anscombe, Rush Rhees e G.H. von Wright. Trad. Marie-Anne Lescourret. Paris: Éditions Gallimard, 1983.
- (BT) _____. *Philosophie (TS 213, §§86-93)*. In.: *Philosophica I, Philosophie (TS 213, §§86-93), Les cours de Wittgenstein en 1930-1932*. Trad. Jean-Pierre Cometti. Toulouse: Trans-Europ-Repress Mauvezin, Edição bilingue (alemão-francês), 1997b.
- (TLP) _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz H. L. Santos [Introdução de Bertrand Russell]. 3.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001b.
- (UEFP) _____. *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia* [no original *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie I: Vorstudien zum zweiten Teil der Philosophischen Untersuchungen / Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie II: Das Innere und das Äussere 1949-1951*]. Editado por Georg von Wright e Heikki Nyman. Trad. António Marques, Nuno Venturinha e João T. Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007b.

- (Z) _____. *Fichas* [no original *Zettel*]. Editado por G.E.M. Anscombe e G.H. von Wright. Trad. Ana Berhan da Costa. Lisboa: Edições 70, 1989.

Sobre Ludwig Wittgenstein:

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AMBROSE, Alice. *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

_____. *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1932-1935*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

BAUM, Wilhelm. Ludwig Wittgenstein. Trad. Jordi Ibáñez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
_____. *Introducción*. In: WITTGENSTEIN, L. Diários secretos. Edição de Wilhelm Baum. 4.ed. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, Edição bilíngue (alemão-espanhol), 2008, pp. 9-34.

BARTLEY III, W. W. *Wittgenstein*. Trad. J. Sádaba. Madrid: Cátedra, 1987.

BARRET, Cyril. *Estética, Psicologia e Religião: palestras e conversações* [no original *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*]. Organizado por Cyril Barret a partir de notas de Yorick Smythies, Rush Rhees e James Taylor. São Paulo: Cultrix, s/d. Em espanhol: *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa* [no original *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik Psychologie und Religion*]. Trad. Isidoro Reguera Pérez *Ludwig Wittgenstein II: diários e conferências*. Organizado por Isidoro Reguera. (Obras completas: volume II). Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2009, pp. 653-729.

BENOIST, Jocelyn. *Le sujet dans le langage : Wittgenstein et la grammaire de la subjectivité*. Revue de Métaphysique et de Morale, n.4, La critique jusqu'à Kant (OCTOBRE-DÉCEMBRE). Published by: Presses Universitaires de France, 1999, pp. 565-581.

BOUVERESSE, Jacques. *L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie*. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 16, septembre 1977. Questions de politique. pp. 43-54.

_____. *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*. 2.ed. Paris: Éd. de Minuit, 1987.

BOUWSMA, O.K. *Conversas com Wittgenstein, 1949-1951*. Trad. Miguel S. Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2005.

CAVELL, Stanley. *Esta América nova, ainda inabordável*. Trad. Heloisa Gomes. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. *Les Voix de la raison*. Paris: Seuil, 1996.

COMETTI, Jean-Pierre. *Introdução e notas*. In: Remarques mêlées Editado por G.H. von Wright. Tradução, apresentação e notas Gérard Granel e Jean-Pierre Cometti. Paris: Flammarion, 2002, pp.9-41; 168-200.

_____. *La Maison de Wittgenstein: ou les voies de l'ordinaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

_____. *Philosopher avec Wittgenstein*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

COREU-SCAVARDA, Elisabeth. “Wittgenstein: une conception éthique de la philosophie”. In: COMETTI, Jean-Pierre. *L'éthique de la philosophie*. Paris: Éditions Kimé, 2004, pp.111-128.

DALL'AGNOL, Darlei. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3.ed. Florianópolis: Ed. Da UFS; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

_____. *Pluralismo razoável sem relativismo ético: resposta a Sanfêlix Vidarte*. IN: NEVES FILHO, Eduardo F.; CARMO, Juliano. *Wittgenstein: notas sobre lógica, pensamento e certeza*. Organizadores Eduardo Ferreira das Neves Filho, Juliano Santos do Carmo. Pelotas: NEPFil online, 2014, pp. 3749.

DIAMOND, Cora. *L'Esprit réaliste: Wittgenstein, la philosophie et l'esprit*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

EDWARDS, James C. *Ethics without philosophy: Wittgenstein and the moral life*. Tampa: A University of South Florida Book, 1985.

FANN, K.T. *Wittgenstein: The man and his philosophy*. New York: Delta, 1967.

GARGANI, Aldo G. *Ludwig Wittgenstein: éthique, psychanalyse et écriture philosophique*. In: SOUCY, Pierre-Yves. *Tradition et rupture: Wittgenstein et la critique du monde moderne*. Bruxelles: La Lettre volée, 1990, pp. 67-86.

GIBSON, John; HUEMAR, Wolfgang. “Reading of life”. In: *The literary Wittgenstein*. New York: Routledge, 2004, 109-124.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1998.

HADOT, Pierre. *La Philosophie comme manière de vivre, entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001.

_____. *Jeux de langage et philosophie*. *Revue de Métaphysique et de Morale* 67e Année, n.3 (Juillet-Octobre 1962). Published by: Presses Universitaires de France, 1962, pp. 330-343.

HINTIKKA, Jaakko. *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Selected Papers, vol.I, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

LARA, Philippe de. *L'expérience du langage: Wittgenstein filosofia da subjetividade*. Coleção Philo. Paris: Ellipses Éditions Marketing S.A., 2005a.

_____. *Le rite et la raison: Wittgenstein anthropologue*. Coleção Philo. Paris: Ellipses Éditions Marketing S.A., 2005b.

LAUGIER, Sandra. *Wittgenstein, la subjectivité et la "voix intérieure"*. Revue de Métaphysique et de Morale, n.2, Subjectivité et langage (AVRIL-JUIN). Published by: Presses Universitaires de France, 2000, pp.179-198.

LEE, Desmond. *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1930-1932*. John King e Desmond Lee. Editado por Desmond Lee. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

LORENZINI, Daniele. *Cavell, Foucault, Hadot et les techniques de l'ordinaire*. In: LAUGIER, Sandra. *La voix et la vertu: variétés du perfectionnisme moral*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.

MALCOLM, N. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. 2.ed. Oxford: Oxford University Press, 1984.

MCGUINNESS, Brian. *Wittgenstein: Les années de Jeunesse (1889-1921)*. Saint-Amand: Éditions du Seuil, 1991.

MOLDER, Maria Filomena. *O que é uma inclinação moral?* In: *Linguagem e Valor: Entre o Tractatus e as Investigações*. Org. Nuno Venturinha. Lisboa: Publidisa, 2011, pp. 89-115.

MONDON, Jean-Yves. *L'éthique et les expériences de pensée*. In: *Europe, Revue littéraire mensuelle*, 82e année – n.906, Octobre, 2004, pp.164-176.

MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. Carlos A. Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MORENO, Arley Ramos. *Introdução a uma pragmática filosófica: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

MOORE, George E. *Les cours de Wittgenstein 1930-1932*. In.: *Philosophica I, Philosophie (TS 213, §§86-93)*, Les cours de Wittgenstein en 1930-1932. Trad. Jean-Pierre Cometti. Toulouse: Trans-Europ-Repress Mauvezin, Edição bilingue (inglês-francês), 1997.

PALTRINIERI, Luca. *Pratique et langage chez Wittgenstein et Foucault*. In: GROS, Frédéric. *Foucault, Wittgenstein: possibles rencontres*. Paris: Éditions Kimé, 2011.

PEDREIRA, Frederico. *Wittgenstein: tudo o que não foi escrito*. In: *Linguagem e Valor: Entre o Tractatus e as Investigações*. Org. Nuno Venturinha. Lisboa: Publidisa, 2011, pp. 35-63.

PEREIRA, Carlos A. *Sobre o Tractatus e as Investigações*. In: *Linguagem e Valor: Entre o Tractatus e as Investigações*. Org. Nuno Venturinha. Lisboa: Publidisa, 2011, pp. 65-73.

PERLOFF, Marjorie. *A escada de Wittgenstein: a linguagem poética e o estranhamento do cotidiano*. Trad. Elisabeth Rocha Leite; Aurora Fornoni Bernardini. Sao Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

PETERS, Michael A. *Education, Philosophy and Politics: the selected Works of Michael A. Peters*. New York: Routledge, 2012.

PRADO JR, Plínio W. “Aprender a viver – Wittgenstein e o “nao-curso” de filosofia”. In. KOHAN, Walter. *Filosofia, aprendizagem, experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 61-76.

REGUERA, Isidoro. *Cuadernos de guerra*. In: WITTGENSTEIN, L. Diarios secretos. 4.ed. Edição de Wilhelm Baum. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008, pp.161-231.

_____. “Comentário”. In: Movimientos del pensar diarios 1930-1932/1936-1937. Trad. Isidoro Reguera. Valencia: PRE-TEXTOS, 2004, pp.141-209.

_____. “Ludwig Wittgenstein, el último filósofo”. In: *Ludwig Wittgenstein I*. Organizado por Isidoro Reguera. (obras completas: volume II). Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2009, pp. 11-122.

RHEES, Rush. *Recuerdos de Wittgenstein*. Mexico, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.

SATTLER, Janyne. *Atividade pedagógica e o "Tractatus": estoicismo, literatura e responsabilidade moral*. ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy, Florianópolis, v. 9, n. 3, p. 93-118, maio 2010. ISSN 1677-2954. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n3p93>>. Acesso em: 27 jul. 2015. doi:<http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2010v9n3p93>.

_____. *Leituras literárias de Wittgenstein*. IN: NEVES FILHO, Eduardo F.; CARMO, Juliano. Wittgenstein: notas sobre lógica, pensamento e certeza. Organizadores Eduardo Ferreira das Neves Filho, Juliano Santos do Carmo. Pelotas: NEPFil online, 2014a, pp. 111-151.

_____. *Pequeno esboço sobre a prohairesis e a dignidade humana em Epiteto*. Archai, n.12, jan – jun, 2014b, p.117-123.

SALLES, João Carlos. *Apresentação: As anotações sobre as cores de Wittgenstein*. In: WITTGENSTEIN, L. Anotações sobre as cores – Bemerkungen über die Farben / Ludwig Wittgenstein; apresentação, estabelecimento do texto, tradução e notas: João Carlos Salles. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, pp.7-19.

SOMAVILLA, Ilse. *Prefácio*. In. WITTGENSTEIN, L. Movimentos de pensamento: diários de 1930/1932/1936-1937. Em espanhol: Movimientos del pensar diarios 1930-1932/1936-1937. Trad. Isidoro Reguera. Valencia: PRE-TEXTOS, 2004, pp.7-11. Em português: Editado por Ilse Somavilla. Trad. Edgard da Rocha Marques. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp.7-12.

VALLE, Bortolo. *Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra*. Curitiba: Champagnat, 2003.

VOLBERS, Jörg. *Le sujet de la critique chez Wittgenstein et Foucault*. In: Foucault, Wittgenstein: de possibles rencontres. Org. Frédéric Gros et Arnold Davidson, Paris: Éditions Kimé, 2011, pp.97-113.

WAISMANN, F. *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*. Toulouse: Trans-Europ-Repress Mauvezin, 1991.

WRIGHT, Georg Henrik von. *Wittgenstein*. Trad. Elisabeth Rigal. Toulouse: Trans-Europ-Repress Mauvezin, 1986.

WUCHTERL, Kurt; HÜBNER, Adolf. *Ludwig Wittgenstein: Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2006.

Obras Gerais:

CAVELL, Stanley. *Ciudades de palabras: Cartas pedagógicas sobre um registro de la vida moral*. Tradução Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Valencia: PRE-TEXTOS, 2007.

CNBB. *Catecismo da Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 1988.

DESCOMBES, Vincent. *Le complément de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même*. Paris: Éditions Gallimard, 2004.

ESPINOSA, Bruch de. *Tratado da reforma da inteligência*. 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *História da sexualidade 2; o uso dos prazeres*. 12.ed. Trad. Maria T. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

_____. *A Escrita de Si*. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. 2.ed. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b (Ditos e escritos; V), pp. 144-62.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Éd. Albin Michel S.A., 2002.

NANCY, Jean-Luc. *Arquívoda: do sensciente e do sentido*. Trad. Marcela Vieira. São Paulo: Iluminuras, 2014, pp.7-12.

PAGNI, Pedro Angelo. *Ética, acontecimento e pragmática de si: desafios da arte de viver à educação*. 2015 (in mimeo).

SCHLANGER, Jacques. *Gestes de philosophes*. Mesnil-sur-l'Estrée: Éd. Flammarion, 1994.

TOLSTÓI, Lev. *El evangelio abreviado*. 2.ed. Trad. Iván García Sala. Oviedo: KRK ediciones, 2009.

TRILLING, Lionel. *Sinceridade e autenticidade, a vida em sociedade e a afirmação do eu*. Trad. Hugo Langone. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.