

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha

**WITTGENSTEIN: O *TRACTATUS* E SUAS RELAÇÕES COM A
*CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA***

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE

Belo Horizonte

2012

Ana Cláudia Archanjo Veloso Rocha

**WITTGENSTEIN: O *TRACTATUS* E SUAS RELAÇÕES COM A
*CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Professor Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE

Belo Horizonte

2012

R672w Rocha, Ana Claudia Archanjo Veloso
Wittgenstein: o Tractatus e suas relações com a Conferência sobre Ética / Ana Claudia Archanjo Veloso Rocha. - Belo Horizonte, 2012.
115 f.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Linguagem. 3. Wittgenstein, Ludwig. I. Pinto, Paulo Roberto Margutti. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

Dissertação de ANA CLÁUDIA ARCHANJO VELOSO ROCHA defendida
e APROVADA, com a nota 9,0 (nove)
pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Werner Spaniol / FAJE



Prof. Dr. Alberico Alves da Silva Filho / PUC/Minas - UFMG

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 09 de março de 2012.

*À minha mãe, Maria Lucia Archanjo e ao
meu marido, Antônio Wagner Veloso Rocha.
Sem o amor de vocês, este desafio não teria
sido vencido.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus por ter me concedido a possibilidade de desenvolver e concluir a minha pesquisa de mestrado na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

De maneira singular, agradeço ao meu pai, Sebastião Archanjo da Silva, que durante sua existência sempre me ensinou o valor do conhecimento e preparou as condições ideais para a minha formação humana e intelectual.

Sou extremamente grata a minha mãe, Maria Lucia Archanjo da Silva que com seu incondicional amor, apoiou-me em todos os momentos me fazendo acreditar que eu seria capaz de alcançar o meu objetivo. Quando eu tinha dúvidas, minha mãe me dava as certezas.

Agradeço a paciência e amor do meu marido Antônio Wagner Veloso Rocha, que desde os primeiros passos em direção ao mestrado até a finalização deste, sempre me acompanhou e incentivou, sem nunca ter questionado a minha expressiva dedicação aos livros nem ter cobrado minha significativa ausência.

Agradeço a docilidade da Bruna, que a seu modo sempre demonstrou o verdadeiro significado do amor.

Reconheço a importância da minha avó Nilda Mendes, que mostrou no seu exemplo de vida um sentido profundo de doação e sabedoria.

Sou grata a minha prima Geórgia Archanjo que me deu tranquilidade, quando carinhosamente soube estar presente nos momentos da minha ausência.

Agradeço a minha madrinha Marilda Barroso Bottino que por algumas vezes dedicou-se a ler e ouvir trechos da minha pesquisa.

Agradeço aos meus sogros, a amiga Raimunda Nicácio e demais familiares, que sempre souberam reconhecer e respeitar o meu esforço em busca do conhecimento.

Agradeço ainda aos amigos Francisco Aluziê Barbosa das Chagas, Maria Aparecida de Almeida Monteiro e Maria dos Milagres da Cruz Lopes, que compartilharam comigo os instantes de angústia e sempre me apoiaram com amizade e presteza.

De maneira expressiva, agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto, que pacientemente acompanhou e indicou preciosos caminhos durante todo o trabalho da dissertação e, de forma admirável, própria de um grande pesquisador, mostrou-me a grandeza do seu conhecimento acerca do complexo objeto da presente pesquisa. Sinto-me honrada e privilegiada por ter sido orientada por esse renomado Professor.

Reconheço o apoio da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), que concordou com a minha licença e assim colaborou efetivamente para este resultado.

Agradeço a todos os professores da FAJE que fizeram parte da minha formação e muito acrescentaram para o desenvolvimento desta pesquisa filosófica. Sinto-me honrada por ter tido a oportunidade de conhecer e ter sido aluna de expressivos nomes da filosofia: Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín e Prof. Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell.

Sou grata também aos funcionários que contribuíram para que o espaço acadêmico da FAJE fosse propício e adequado às necessidades dos alunos.

Em especial, agradeço a bibliotecária Vanda Lúcia Abreu Bettio, que sempre me cedia valiosos materiais de pesquisa. Agradeço ainda a Maria Aparecida Gomes, que em um momento difícil mostrou o valor da solidariedade e a Raquel Ferreira de Souza por compreender tão bem as angústias finais da dissertação.

Por fim, agradeço a todos que de forma direta ou indireta contribuíram para que a realização deste sonho fecundo se tornasse realidade.

***“A ética não trata do mundo. A ética deve ser
uma condição do mundo, como a lógica”.
(Wittgenstein)***

RESUMO

A partir dos escritos *Tractatus Logico-Philosophicus* e *Conferência sobre ética*, essa dissertação analisa a concepção ética no pensamento do jovem Ludwig Wittgenstein. A proposta da pesquisa é contribuir com elementos que possam auxiliar para o esclarecimento do complexo campo que envolve o domínio da ética para o jovem filósofo. Para tanto, o presente trabalho limita-se ao período que vai de 1914 a 1929, respectivamente do ano da elaboração do *Tractatus* ao ano em que foi proferida a *Conferência*. Tendo como base o método hermenêutico, realizado através da leitura das obras de Wittgenstein e de outros autores relacionados, o trabalho propõe a análise dos últimos aforismos tractatianos, especificamente o aforismo 6.4, que marca o início da discussão sobre o tema da ética. Em seguida, os conceitos expostos na *Conferência sobre ética* são analisados e esse procedimento nos permite chegar ao entendimento de que aproximadamente a mesma concepção de ética é apresentada em cada um dos referidos escritos. Assim, torna-se possível estabelecer os pontos de tangência existentes entre o *Tractatus* e a *Conferência*. As interseções apontadas em ambas as obras sugerem a continuidade do perfil ético do autor, mostrado a princípio no *Tractatus* e elucidado depois na *Conferência*. O filósofo argumenta, em ambos os escritos, que a ética está situada para além dos limites da linguagem e não pode ser colocada em palavras. O discurso ético habitual é contrassenso e deriva da tendência humana de usar equivocadamente a linguagem para dizer o que apenas se mostra e não pode ser dito. O silêncio é por ele proposto como a única maneira pela qual o ético pode ser propriamente revelado. Nesse trabalho, a *Conferência* é usada para esclarecer os obscuros aforismos tractatianos sobre esse assunto.

Palavras-chave: Wittgenstein; Ética; Linguagem; Mundo; Limite; Místico.

ABSTRACT

On the basis of the writings *Tractatus Logico-Philosophicus* and *A Lecture on Ethics*, this work analyses the ethical conception in the early Ludwig Wittgenstein's thought. The proposal of the research is to contribute with elements that may help to clarify the complex field that involves the domain of ethics for the young philosopher. Thus, the present work is limited to the period from 1914 to 1929 respectively from the year of the elaboration of the *Tractatus* to the year the *Lecture* was delivered. Based on the hermeneutic method, which has been performed by the reading of Wittgenstein's and other Author's related texts, this work proposes an analysis of the last Tractarian aphorisms, specifically the aphorism 6.4, which marks the beginning of the discussion on the subject of ethics. Next the concepts exposed in the *Lecture on Ethics* are analyzed and this procedure allows us to reach the understanding that nearly the same conception on ethics is exposed in each of these writings. Thus, it becomes possible to establish the tangency points between the *Tractatus* and the *Lecture*. The pointed intersections in both works suggest the continuity of the Author's ethical profile, initially shown in the *Tractatus* and later elucidated in the *Lecture*. Wittgenstein argues in both writings that ethics is located beyond the limits of language and cannot be put into words. The usual ethical discourse is nonsensical and derives from the human tendency to misuse language in order to say what is only shown and cannot be said. Silence is proposed by him as the only way the ethical may be properly revealed. In this work, the *Conference* is used in order to clarify the cryptic Tractarian aphorisms concerning this subject.

Keywords: Wittgenstein; Ethics; Language; World; Limit; Mysticism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - A ÉTICA SILENCIOSA DO <i>TRACTATUS</i>	17
1.1 O clima cultural do jovem Wittgenstein	17
1.2 A crítica tractatiana da linguagem	28
1.3 O papel da ética na filosofia tractatiana	41
CAPÍTULO II – A ÉTICA NA <i>CONFERÊNCIA DE 1929</i>.....	54
2.1 O contexto da Conferência sobre Ética	54
2.2 A definição de ética e a distinção entre <i>sentido relativo</i> e <i>sentido absoluto</i> na <i>Conferência</i>	60
2.3 Experiência mística e linguagem na <i>Conferência</i>	67
CAPÍTULO III - AS CONCEPÇÕES ÉTICAS DO <i>TRACTATUS LOGICO-</i> <i>PHILOSOPHICUS</i> E DA <i>CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA</i>	81
3.1 As dificuldades da leitura do <i>Tractatus Logico-Philosophicus</i>	81
3.2 As dificuldades da leitura da <i>Conferência sobre Ética</i>	89
3.3 Pontos de tangência entre o <i>Tractatus</i> e a <i>Conferência sobre Ética</i>	93
CONCLUSÃO	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111

INTRODUÇÃO

Falar sobre ética é antes de tudo um desafio ao pensar. Isto acontece porque a ética está intrinsecamente ligada à ação humana. Em qualquer período histórico, a temática nos remete a indagações complexas.

As teorias éticas tradicionais, de maneira geral, buscam uma forma de garantir a boa convivência entre homens que partilham do mesmo espaço social. Para que um bom relacionamento entre indivíduo e sociedade seja estabelecido é aconselhável fundamentá-lo em princípios regulamentadores. Estes pretendem ser de caráter universal e norteadores das ações humanas. Deste modo, há um aspecto que deve ser examinado cuidadosamente. O ponto crítico é que a tentativa de definir as diretrizes da ética através de um conjunto de normas envolve o risco de limitar o próprio comportamento humano. Sobre este aspecto, vejamos a colocação de Sánchez-Vazquez:

Muitas éticas tradicionais partem da ideia de que a missão do teórico, neste campo, é dizer aos homens o que devem fazer, ditando-lhes as normas ou princípios pelos quais pautarão seu comportamento. O ético transforma-se assim numa espécie de legislador do comportamento moral dos indivíduos ou da comunidade. Mas a função fundamental da ética é a mesma de toda teoria: explicar, esclarecer ou investigar uma determinada realidade, elaborando os conceitos correspondentes.¹

Tendo em vista tal perspectiva da ética, podemos inferir que esta é tratada como ciência, haja vista que por ser um objeto do discurso racional, envolve conceitos e definições. Sendo assim, o objeto de estudo desta disciplina é a própria natureza humana e suas respectivas formas de interação com o meio social.

A nossa análise ética não coaduna com nenhum dos aspectos citados da ética tradicional. O filósofo que pesquisaremos é Ludwig Wittgenstein não compartilha do olhar das teorias tradicionais. Para o nosso filósofo, é um equívoco crer que é possível transformar a ética em ciência.

O filósofo austríaco, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) é um dos mais importantes pensadores da filosofia contemporânea. O aspecto analítico do seu pensamento é a vertente mais conhecida, consequentemente, a mais pesquisada. Apesar de a proposta analítica ter contribuído inegavelmente e de forma expressiva para Wittgenstein chegar à conclusão da sua busca, isto é, dos

¹ Vazquez, Adolfo Sánchez. *Ética*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1998, p.20.

limites da linguagem, faz-se necessário ressaltar o aspecto místico que se encontra intrínseco no pensamento do filósofo.

Consideramos que o místico representa a chave de compreensão para alcançar os limites entre aquilo que se mostra e aquilo que se diz. Sendo assim, as vertentes *mística e analítica* não são excludentes, mas complementares para a total apreensão do pensamento de Wittgenstein. Segundo Dall’Agnol², chega-se a natureza da ética por intermédio das possibilidades do dizível.

Apesar da complementaridade entre o que se diz e o que se mostra, o próprio filósofo atribui uma maior importância para aquilo que se mostra, ou seja, o místico. A esfera mística envolve a ética. Wittgenstein sempre se preocupou com a ética e, por conseguinte, com a vida moral, que sempre foi para ele um desafio constante. Segundo Ilse Somavilla:

La gran exigencia que se impuso Wittgenstein como filósofo en la composición de sus escritos surge de un impulso ético y está en estrecha conexión con el *ethos* al que intentó dar satisfacción también en su vida personal.³

Ser humano, para Wittgenstein, significava, acima de tudo, ter uma conduta essencialmente ética, sendo que isto lhe era o mais valioso na vida, estando muito além dos problemas lógicos. O que pode ser visto através as próprias palavras de Wittgenstein em carta escrita a Russell: “Talvez você julgue essas reflexões sobre mim mesmo um desperdício de tempo – mas como posso ser um lógico antes de ser um ser humano. De longe, a coisa mais importante é acertar contas consigo mesmo”⁴. Sendo assim, elegemos a vertente ética do pensamento filosófico do jovem autor para desenvolvermos nosso trabalho.

O jovem Wittgenstein tenta responder a questões relacionadas à ética de uma maneira bastante peculiar. Nesse domínio, Wittgenstein, tenta dar respostas que não fazem parte do tradicional enfoque do tema.

Para Wittgenstein, a ética é de aspecto transcendental e está ligada ao absoluto. Isto implica que a ética pertence ao âmbito do místico. O âmbito do místico refere-se àquilo que há de mais importante: o inefável que se mostra que, por conseguinte, é indizível. Nessa linha de análise, Wittgenstein entende que a ética é indizível, revelando-se problemática a sua relação com os fatos. Assim sendo, ela está ligada à contemplação silenciosa. Por esse motivo, em nenhum momento de

² Cf. Dall’Agnol, Darlei. *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 171.

³ Somavilla, Ilse. Luz y sombra: reflexiones sobre los textos de Wittgenstein. In: *Luz y sombra- una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Trad. Isidoro Reguera. Editado por Ilse Somavilla. Espanha: Pre Texto, 2006, p. 64.

⁴ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p.99.

seus escritos é possível encontrar uma definição clara da ética. Temos, no máximo, direcionamentos do autor para que a ética possa ser mais bem compreendida.

O *Tractatus Logico-Philosophicus* foi a primeira grande obra de Ludwig Wittgenstein, publicada em 1922. Inicialmente, esta obra foi aceita pelos filósofos do Círculo de Viena e também por Bertrand Russell, que a reverenciaram como um extraordinário escrito da filosofia analítica. Infelizmente, a receptividade da obra estava apenas parcialmente correta. É verdade que se trata de uma preciosa obra da filosofia da linguagem, mas a interpretação da mesma enquanto uma obra exclusivamente analítica não é suficiente para a compreensão do complexo pensamento wittgensteiniano.

Com efeito, em respeito às palavras do próprio autor, há algo muito além da mera análise da linguagem. Wittgenstein define o *Tractatus* como um livro sobre ética: “[...] o assunto [de meu manuscrito] lhe parecerá muito distante. Mas na realidade não é, porque o sentido deste livro é ético”⁵. Embora não haja uma definição da ética e isto implica que Wittgenstein não desenvolve uma teoria acerca do assunto nos escritos tractatianos, podemos tentar entender que as palavras de Wittgenstein sobre o livro ter caráter ético, significam que este tema vai se “mostrando” no decorrer do livro. É partindo da informação de que o *Tractatus* é um livro ético, que consideramos que ele deve ser lido em sua totalidade, não só analiticamente, mas também, e, sobretudo, eticamente.

No *Tractatus*, Wittgenstein revela um perfil ético que se diferencia das tradicionais correntes filosóficas. Ele compreenderá a ética através de uma perspectiva que poderíamos denominar *sagrada* e, para resolver as questões envolvidas, remete ao silêncio e à experiência beatífica da contemplação, sugerindo assim, a necessidade de uma investigação minuciosa acerca da ética silenciosa e de suas implicações.

Embora a ética seja base de fundamentação e desenvolvimento da nossa pesquisa, ressaltamos que em vistas de uma maior compreensão do objetivo que envolve o universo tractatiano, será necessária a explanação de conceitos que fazem parte da dimensão analítica. Perpassaremos por elementos que são próprios do âmbito da linguagem, mas este não será o nosso foco. Sendo assim, abordaremos questões que tangem as proposições, fatos, tautologia, bipolaridade, conteúdo descritivo, limite da linguagem, dentre outros. Para nós, não há como desvencilhar os limites do místico dos limites da linguagem, isto é, ainda que sejam esferas distintas, o entendimento da filosofia tractatiana, em sua totalidade, surge a partir do fio condutor da

⁵ Carta a Von Ficker *apud* Chauviré, Christiane. *Wittgenstein*. Trad. Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p. 48.

crítica da linguagem⁶. Acreditando nessa ideia e, assumindo-a como pertinente, nosso estudo priorizará a esfera do místico sem excluir o analítico.

A *Conferência sobre Ética* foi escrita sete anos depois da publicação do *Tractatus*. A referida conferência é uma espécie de desdobramento dos seus últimos aforismos acerca do místico, em que o autor se utiliza, inclusive, de um mecanismo análogo ao da “escada” para concluir pelo silêncio ético.

Wittgenstein, preocupado com as interpretações equivocadas do *Tractatus* por parte de seus contemporâneos, começa a perceber a necessidade de esclarecer alguns pontos de sua obra que não ficaram tão claros, especialmente na parte que mais considera importante: a ética.

O filósofo intui que o convite de proferir uma conferência é a oportunidade ideal para expor suas ideias éticas de maneira mais acessível ao seu público. Por isso, a *Conferência* torna-se tão significativa, reafirmando e endossando o aspecto ético contido na última parte do *Tractatus*.

Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein elucidará principalmente os sentidos das expressões linguísticas ligadas à ética ou à religião e o mau uso que fazemos da linguagem quando recorremos a elas. Para isso, destacará o mau uso do símile e de expressões que parecem adequadas para expressar o religioso. Tais expressões irão mostrar-se inconsistentes, contrassensos, porque em nenhuma delas existe um conteúdo descritivo.

Nesse sentido, a *Conferência sobre Ética* versará sobre a impossibilidade das proposições éticas ou religiosas. Destarte, Wittgenstein demonstrará que é através do mau uso da linguagem que, por vezes, se tem a falsa impressão de estarmos diante de um discurso científico com sentido ético ou religioso. O filósofo revelará que a inconsistência de proposições que tendem a expressar o ético ou religioso ocorre em virtude da natureza do místico. Este é um aspecto de suma importância que é elucidado na *Conferência sobre Ética*. Tal aspecto poderia ser usado para explicar algumas questões tractatianas que tangem a esfera ética.

No decorrer da pesquisa, partiremos do pressuposto de que, apesar da distância no tempo, o *Tractatus* e a *Conferência sobre Ética* expressam praticamente a mesma filosofia. As mudanças mais significativas no pensamento de Wittgenstein, em direção à sua segunda filosofia, ocorreram depois de ter sido proferida a conferência. Em virtude disso, tentaremos estabelecer uma conexão entre o *Tractatus* e a *Conferência sobre Ética* com o objetivo de entendermos melhor a ética do jovem Wittgenstein, haja vista que o perfil ético do autor parece permanecer o mesmo nas duas obras.

⁶ Cf. Margutti, Paulo Roberto. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 280.

Tendo em vista esse objetivo, analisaremos a continuidade do perfil ético no *Tractatus Logico-Philosophicus* e na *Conferência sobre Ética*, a fim de esclarecer a experiência ética em Wittgenstein como a experiência beatífica da contemplação por parte do sujeito transcendental, que deve ser complementada pelo silêncio.

O aspecto místico da filosofia de Wittgenstein, em especial a ética, tem chamado a atenção de vários estudiosos. Dentre alguns deles, podemos citar: Paulo Roberto Margutti, Ray Monk, Ilse Somavilla, Christiane Chauviré, Allan Janik, Stephen Toulmin, Darlei Dall'Agnol. Estes pesquisadores serão alguns dos comentadores que muito contribuirão para embasar o desenvolvimento da nossa pesquisa.

Será na comparação simultânea entre os dois escritos que poderemos visualizar a relação do *Tractatus* com a *Conferência*. Daremos especial atenção à conclusão dos escritos mencionados, haja vista que ambos os finais sugerem o silêncio como solução para o ético, ou parafraseando Margutti, o limite entre o fim da linguagem com sentido e o início do ético só pode ser uma iniciação ao silêncio. Em ambas as obras, Wittgenstein parece defender uma ética que só pode ser vivida silenciosamente e não constitui objeto de discurso racional. Percorrer o caminho que leva a esta conclusão será o objetivo da nossa proposta.

A relevância da nossa pesquisa se justifica em virtude de com ela estarmos contribuindo para a maior compreensão de um domínio da filosofia que ainda não foi suficientemente discutido, ou seja, o aspecto ético do pensamento do jovem Wittgenstein, especialmente na língua portuguesa. Embora já tenham sido publicados livros de extrema importância a respeito do tema, os quais podem ser considerados valiosos instrumentos intermediários para a compreensão das complexas questões do *Tractatus* e alguns pontos relevantes da *Conferência sobre Ética*, observamos que ainda há uma carência de escritos sobre este tema. Evidentemente, que nossa dissertação não apresentará a palavra final, nem pretende ser comparada às publicações dos respeitados pesquisadores antes citados, mas cremos poder oferecer um auxílio que contribuirá em futuras pesquisas.

As obras fundamentais para a pesquisa serão o *Tractatus Logico-Philosophicus* e a *Conferência sobre Ética*. Contudo há outros escritos de Wittgenstein, contemporâneos do *Tractatus* e anteriores à *Conferência*, os quais não podem ser suprimidos, pois o entendimento da filosofia wittgensteiniana depende não só da sua obra publicada, mas também da não-publicada. De fato, no caso específico de Wittgenstein, geralmente a informação de um texto precisa ser complementada pela informação que está em outro. Só a partir desse procedimento, poderemos atingir uma

compreensão mais adequada desse complexo autor que escreveu grande parte de sua obra em forma de anotações e aforismos, dificultando consideravelmente a leitura e compreensão de suas ideias filosóficas. Por esse motivo, complementaremos a pesquisa com as obras *Cultura e valor* e *Diários Secretos e Cadernos 1914-1916*.

Para a execução do nosso trabalho de pesquisa, utilizaremos o método hermenêutico, baseado na leitura das obras relevantes de Wittgenstein e de outros autores relacionados especificamente ao tema proposto para a nossa investigação. Sendo assim, o nosso trabalho dissertativo será dividido em três capítulos.

Para o primeiro capítulo, intitulado “A ética silenciosa do *Tractatus*”, trataremos da concepção de ética nessa obra. Nossa atenção se concentrará na parte final do *Tractatus*, considerada de teor místico, mais especificamente a partir do aforismo 6.4. Abordaremos aqui a possibilidade de uma ética silenciosa a partir dos aforismos que nos remetem ao pensamento ético, além da importante distinção entre o *dizer* e o *mostrar*. Acreditamos que será preciso esclarecer a experiência beatífica da contemplação por parte do sujeito transcendental, a qual vem complementada pelo silêncio por parte do sujeito empírico.

Já o segundo capítulo foi intitulado como “A ética na Conferência de 1929”. Nesse capítulo, trataremos da concepção de ética na *Conferência sobre Ética*. Como as questões ligadas a essa disciplina parecem estar apresentadas de maneira mais clara na *Conferência sobre Ética* do que no *Tractatus*, acreditamos poder elucidá-las de maneira mais adequada a partir desse estudo. Os principais aspectos a serem estudados nesse capítulo incluem a distinção entre o sentido relativo e o sentido absoluto, com os quais usamos as palavras que expressam os conceitos éticos, bem como a três descrições da experiência mística apresentadas por Wittgenstein.

Por fim, para o desenvolvimento do terceiro capítulo, abordaremos “As relações entre a ética do *Tractatus* e a da *Conferência sobre Ética*”. Nesse último capítulo, que se baseará nos anteriores, compararemos o *Tractatus* e a *Conferência*, a fim de estabelecer aproximações entre a concepção de ética do *Tractatus* e a da *Conferência sobre Ética* de forma a mostrar como as informações contidas nessa última podem esclarecer pontos obscuros no *Tractatus* e vice-versa.

Tendo em vista a divisão dos capítulos, cremos ser possível alcançar nosso objetivo, que é mostrar que a *Conferência sobre Ética* é um escrito elaborado, sobretudo, para clarificar as noções que cingem o místico, consideradas na parte final do *Tractatus*. Isso, acreditamos, nos permitirá apresentar uma interpretação mais consistente da ética tractatiana.

CAPÍTULO I - A ÉTICA SILENCIOSA DO *TRACTATUS*

1.1. O clima cultural do jovem Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filósofo austríaco, é considerado um dos maiores expoentes da filosofia contemporânea, sendo que a complexidade do seu pensamento está associada sobremaneira às discussões abordadas pelo filósofo que vão desde os assuntos da filosofia analítica aos temas relacionados ao místico. Em uma primeira impressão, parece-nos incompatível esta versatilidade temática, porém a leitura atenta e minuciosa de seus escritos nos aproxima da totalidade do seu constructo filosófico. Sendo assim, faz-se necessário destacar que a compreensão da proposta analítica de Wittgenstein é de suma importância para que possamos trilhar o caminho místico mostrado por ele. E o mostrar místico pode ser interpretado como capaz de fundamentar tal proposta analítica. Em especial, neste capítulo, iremos nos remeter a primeira grande obra do pensador em questão: *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Uma das maneiras mais adequadas para compreender o pensamento wittgensteiniano é nos remetermos aos fatos relevantes da vida do filósofo que contribuíram para a formação de sua filosofia. Entender a biografia do autor e o momento histórico no qual estava inserido é um ponto relevante para a compreensão da filosofia de Ludwig Wittgenstein. Assim como relata Wünsche citado por Reguera: “Las vivencias personales de la guerra y el giro hacia la dedicación a problemas ético-religiosos no quedaron sin consecuencias para la filosofía; y, al revés, las ideas filosóficas fortalecieron las tendencias de su nueva vida”⁷.

No final do século XIX, a sociedade vienense se encontra em profunda degradação cultural. O Império austro-húngaro ou a Viena dos Habsburgo está em plena decadência. Poucos anos antes de estourar a Primeira Guerra Mundial encontrava-se em processo de decadência cultural, moral, artística, intelectual e econômica rumo ao processo de dissolução. “A sociedade é Kakania”⁸.

A crise enfrentada pelo Império austro-húngaro desperta a insatisfação existencial em seus intelectuais, que buscam identificar o motivo que justifique tal decadência. A decadência do

⁷ Wuchterl, K. & Hübner, A. *Ludwig Wittgenstein in Selbstzeugnissen und Bilddocumenten*. Rowohl: Reinbeck, 1979, p. 71. *Apud* Reguera, Isidoro. *Cuadernos de guerra*. In: Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008, p. 209.

⁸ Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 1. Nota dos autores referente à citação: *Este nome foi inventado por Robert Musil, e combina dois sentidos em diferentes níveis. Na superfície, é uma ficção baseada nas iniciais K.K ou K.u.K., representando “Imperial e Real”, que distinguiram todas as principais instituições do Império Habsburgo. Mas para quem estiver familiarizado com a linguagem de jardim de infância alemão, também comporta o sentido de “Excremento” ou “País de Merda”.*

Império é permeada pelo artificialismo do estilo de vida burguês, agravado pelo surgimento do chamado “*nouveau riche*”. Segundo Janik e Toulmin, a artificialidade dos lares vienenses neste período é um bom índice da degradação cultural, haja vista que a instituição familiar funcionava como uma espécie de microcosmos da sociedade vienense do referido período:

O artificialismo dessa concepção burguesa de vida é manifesto em todos os pontos. Se o lar era mais do que mera *machine à vivre*, também os objetos que o recheavam tinham tanto um valor simbólico quanto uma função. Na época, críticos conservadores viram a influência do século XIX como um desastre que impregnou todos os aspectos da vida. Em nenhum lugar a verdadeira natureza dessa era foi mais evidente do que na ausência do estilo que marcou seu *design*. Não possuindo estilo próprio, o burguês só podia imitar o passado, assim, encheu seus lares com imitações de arte de eras passadas. Cada sala, cada aposento, estava atulhado de espalhafatosos *objets d'art* em diferentes estilos. O complexo era repetidamente preferido ao simples, o decorativo ao útil, resultando em cômodos de aparência vulgar e escassamente habitáveis. Se a moda ditava que o lar devia ser mobiliado nos estilos de priscas eras e de outras culturas, esses ditames não podiam ser discutidos.⁹

Alguns aspectos causaram um vazio na “personalidade” da sociedade vienense, como, por exemplo, a artificial educação burguesa ou o problemático sistema político e econômico. Neste contexto percebe-se que a comunicação tornou-se um complicador para a vida social, uma vez que “os problemas de identidade e comunicação assediavam a sociedade vienense em todos os níveis – político e social, individual e até internacional”¹⁰. Com efeito, “a língua era a base de identidade, tanto social quanto política, nas acirradas lutas pelos direitos civis que marcaram os anos finais do domínio Habsburgo, antes do cataclismo de 1914”¹¹. Desse modo, os intelectuais austríacos associaram sua busca por valores morais autênticos à necessidade de se realizar uma *crítica da linguagem*, que seria caracterizada como uma reflexão radical sobre o que pode ser dito e como pode ser dito. Isso envolve uma inusitada relação entre a análise da linguagem e a ética.

A crítica da linguagem está subdividida em dois aspectos relevantes: ético e lógico. O primeiro tem como motivação fundamental a defesa da verdade e da autenticidade para consigo mesmo. Sob esse aspecto, a crítica da linguagem acabou por estender-se pelos mais diversos setores da sociedade austríaca: literatura, música, arquitetura, pintura, escultura e filosofia. Já o segundo aspecto tem por objetivo entender o mecanismo de funcionamento e a estrutura da linguagem do ponto de vista lógico-científico. Sob esse aspecto, a crítica da linguagem se estendeu principalmente na análise da linguagem científica.

⁹ Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 37.

¹⁰ Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 63.

¹¹ Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 63.

É justamente neste momento histórico que Ludwig Wittgenstein nasce em 1889. É fácil perceber que a vida do filósofo não começou num momento histórico de apogeu. Pelo contrário, a perspectiva vienense desta época era de declínio. Segundo Janik e Toulmin:

A fraqueza central manifestada no declínio e queda do Império Habsburgo atingiu profundamente as vidas e experiências de seus cidadãos, moldando e condicionando as preocupações centrais e comuns de artistas e escritores em todas as áreas do pensamento e da cultura, ainda as mais abstratas; enquanto que, em contrapartida, os produtos culturais do meio kakaniano compartilhavam de certos traços característicos que falam de – e podem projetar luz sobre – o contexto social, político e ético de sua produção.¹²

Este é o cenário em que encontramos o jovem Wittgenstein, antes da guerra e já travando sua guerra íntima. À cena social, soma-se ainda a conturbada e milionária família austríaca dos Wittgenstein, composta pelo industrial Karl Wittgenstein, que tentou transmitir a todos os seus filhos os ensinamentos de uma rigorosa moral protestante, por sua esposa Leopoldine Wittgenstein e por seus oito filhos. Inserido em um contexto alvoroçado como este, Wittgenstein dificilmente teria a possibilidade de sair ileso. Ressaltamos ainda que é um período de grande crise política, econômica, artística e filosófica que antecede à Primeira Guerra Mundial. Havia problemas que suscitavam grandes discussões entre os pensadores da época, que tinham colocado em xeque a situação caótica de Viena.

A crise enfrentada pela sociedade austríaca suscita os primeiros interesses de Wittgenstein em realizar uma crítica à linguagem, tendo em vista as reflexões sobre o que pode ser dito e a relação da linguagem com a ética. Como vários autores estão discutindo essa questão ou questões correlatas nesse período, alguns deles irão influenciar o pensamento do jovem Wittgenstein na elaboração do *Tractatus*¹³. Do ponto de vista ético, os autores que merecem destaque nesse sentido são: Kant, Schopenhauer, Kraus, Weininger, Mauthner, James, Tolstoi e Kierkegaard. As obras de alguns deles chegaram às mãos de Wittgenstein por intermédio de sua irmã Margerete. Do ponto de vista lógico, os autores relevantes são: Hertz, Boltzmann, Frege e Russell. Wittgenstein entrou em contato com as obras desses autores em virtude de seus interesses nas áreas de lógica, filosofia da linguagem e da ciência. Os referidos autores foram lidos por Wittgenstein no período anterior à guerra, especificamente nos anos de 1912 e 1913. Tais leituras influenciaram indiretamente a composição do *Tractatus*.

¹² Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.2.

¹³ Daqui em diante, abreviaremos o título da obra *Tractatus Logico-Philosophicus* para *Tractatus*.

A importância de Kant para o pensamento da época está no estabelecimento do método transcendental, que busca as condições de possibilidade do objeto de estudo. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant aplica esse método ao conhecimento humano. Essa metodologia, porém, pode ser aplicada a outros domínios, e Wittgenstein a aplica à linguagem, ao tentar “mapear a extensão e os limites da linguagem de dentro para fora”¹⁴. Uma comprovação disto está o aforismo tractatiano 4.114, que nos diz que a tarefa da filosofia é “limitar o impensável de dentro, através do pensável”¹⁵. Outro aspecto importante do kantismo que influenciou a elaboração da filosofia tractatiana está nas consequências da aplicação do método transcendental para a ética. Sobre a contribuição da *Crítica da Razão Pura* para a concepção de ética no *Tractatus*, compartilhamos a afirmação de Dall’Agnol:

Aquilo que a *Crítica da Razão Pura* realiza tem implicações para o domínio ético. Isto deve ser compreendido sob um duplo aspecto. Sua utilidade é apenas *negativa* na medida em que, estabelecendo os limites de uso legítimo da razão teórica, da experiência possível, mostrou que a ultrapassagem destes limites paga o preço de produzir absurdos. Existe, entretanto, uma utilidade *positiva* que consiste em assegurar a legitimidade de outro uso da razão pura que é o prático, ou seja, o uso ético. A partir dessa dupla utilidade da *Crítica da Razão Pura*, podemos compreender as implicações da crítica da linguagem tal como é realizada pelo *Tractatus*. Sua utilidade é apenas negativa na medida em que mostra que a Ética não pode ser ciência. Em outros termos, enquanto delimita o ético desde dentro da linguagem. Sua utilidade é positiva enquanto assegura que podemos mostrar o ético.¹⁶

A influência de Schopenhauer também está presente no pensamento do jovem Wittgenstein. Um dos principais traços da filosofia schopenhaueriana que foi absorvido por Wittgenstein é a sua concepção de que a verdadeira realidade só pode ser atingida através de uma intuição de caráter ético-metafísico. Isso se baseia no conceito de *sujeito transcendental* ou *sujeito metafísico*, que se encontra no limite do mundo – fora, portanto, do espaço, do tempo e da causalidade. É esse sujeito transcendental que contempla a verdadeira realidade, através do processo que Schopenhauer denomina *negação da vontade*. No processo oposto, que ele denomina *afirmação da vontade*, o ser humano não aceita o mundo, quer mudá-lo de acordo com a sua vontade. Como isso é impossível, o resultado só pode ser o sofrimento. Já a negação da vontade envolve a aceitação do mundo como ele é. Neste caso, o sujeito muda a sua maneira de ver o mundo e com isso consegue alterá-lo, embora as coisas continuem a ser do jeito que sempre foram. A negação da vontade não deve ser compreendida como “vontade de não ter vontade”, pois isso seria contraditório. O que

¹⁴ Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 187.

¹⁵ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 4.114.

¹⁶ Dall’Agnol, Darlei. *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 39.

Schopenhauer denomina *negação da vontade* é a contemplação milagrosa da essência do mundo a partir de uma perspectiva “fora” do mundo. Essa contemplação acontece de maneira livre, sem qualquer coerção causal, e por isso possui um caráter miraculoso.

A influência de Karl Kraus, nesse período e nas leituras de Wittgenstein, é fundamental. Kraus foi um jornalista que praticou a crítica da linguagem, incluindo-se, por conseguinte, entre aqueles que praticavam a crítica da sociedade vienense, pretendendo chamar a atenção para a decadência da mesma. Nas palavras de Janik e Toulmin,

Uma sociedade em que todos os veículos ou meios de expressão estabelecidos – da linguagem da política aos princípios do design arquitetural – tinha aparentemente perdido o contato com suas pretendidas “mensagens”, e estavam privados de toda a capacidade para desempenhar suas funções apropriadas. Quando Kraus pediu uma crítica da linguagem, como o instrumento crucial do pensamento, fê-lo com aversão moral a essa desordem de pensamento e expressão que é a inimiga da integridade individual e nos deixa indefesos contra as fraudes políticas de homens corruptos e hipócritas. Mas a cruzada solitária de Kraus para restabelecer a honestidade do debate social também teve implicações mais amplas. Ela não tardou a ecoar em outras áreas de atividade intelectual e artística, acabando por converter-se na exigência de uma ampla crítica dos meios de expressão usados em todos os campos – por exemplo, para a eliminação de toda aquela “decoração” convencional e inexpressivas de que necessitavam para voltar a cumprir suas originais e apropriadas funções.¹⁷

Analisando o fragmento acima, percebemos que, segundo Kraus, a sociedade austríaca adotava uma linguagem na qual as palavras funcionavam como verdadeiros ornamentos, sendo vazias de significado. Essa linguagem estava repleta de expressões que não representavam nenhuma profundidade de pensamento. É nesse contexto que se fazia necessário pensar uma crítica da linguagem atrelada à ética.

Otto Weininger (1880-1903), autor da obra *Sexo e Caráter*, também teve grande influência no período vienense ao qual estamos nos referindo. A obra “*Sexo e Caráter* é dominada por uma teoria que pretende justificar a misoginia e o anti-semitismo do autor. O ponto central do livro, diz ele no prefácio, é ‘remeter a um princípio único todo o contraste entre homens e mulheres’”¹⁸. Segundo Weininger, o gênio – sempre do sexo masculino – tem por dever ético escolher o primeiro dos seguintes pares: masculino e feminino; consciência e inconsciência; vontade e impulso; amor e sexualidade. Ao fazer tais escolhas fica claro que a capacidade do gênio para formar juízos a partir do discernimento entre certo e errado, verdadeiro e falso, é admirável. Segundo Monk, Weininger entende que “lógica e ética são fundamentalmente idênticas; ‘não são mais do que o dever para

¹⁷ Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 21.

¹⁸ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995, p. 34.

consigo mesmo’. O gênio ‘é a mais elevada moral e, portanto, é o dever de todos’¹⁹. O ser humano que não consegue ser gênio não merece viver e deveria cometer suicídio. É preciso salientar que sob a perspectiva de Weininger, o enaltecimento do masculino é proporcional à degradação do feminino. Para ele, a mulher é um ser amoral com inclinações à devassidão sexual, ou seja, um caso perdido. Weininger julga que os judeus são inferiores aos demais povos, em virtude do predomínio da dimensão feminina sobre a dimensão masculina em sua cultura. Sob esse aspecto, os judeus seriam corruptores da moral por não saberem identificar e nem discernir o bem do mal. Daí a conclusão de Weininger: “o judeu é ‘saturado de feminilidade’ – o judeu mais viril é mais feminino do que o menos viril dos arianos”²⁰. Mas o próprio Weininger era judeu e homossexual. Incapaz de vencer suas próprias limitações, ele suicidou-se. O seu suicídio foi considerado ético por ter sido coerente com as conclusões às quais ele mesmo chegou em seus escritos. Já que era homossexual e judeu, a sua parte feminina estaria em maior proporção do que a masculina, tornando-o um caso perdido e irremediavelmente destinado ao suicídio.

Não podemos deixar de citar também influências como a de William James (1842-1910). O seu livro *As variedades da experiência religiosa* foi extremamente relevante para o pensamento de Wittgenstein quando este trata do místico. James entendia que há quatro traços da experiência mística: inefabilidade, qualidade noética, brevidade e passividade²¹. O traço da inefabilidade na experiência mística significa que esta é indizível, não há palavras que expressem a complexidade e riqueza desta. Quanto à qualidade noética, tem a ver com o fato de que a experiência mística envolve uma forma peculiar de conhecimento. A passividade tem a ver com o fato de que o místico se sente possuído por uma entidade superior que ele não pode controlar. Por fim, a brevidade, uma vez que o estado místico é de curta duração. As lembranças que abstraímos do referido estado só nos vem de forma confusa e imperfeita. James ressalta que aquele que passou pela experiência mística tende a perceber a vida por outro ângulo devido à profundidade de tal experiência. Outro ponto relevante da filosofia de James que Wittgenstein provavelmente concordou corresponde à natureza da experiência mística. Para James, esta não é racional e nem científica, pertencendo a outra dimensão da experiência humana. Em sua obra, James ainda “ênfatiza o valor moral de enfrentar a morte com heroísmo”²².

¹⁹ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 37.

²⁰ Weininger, Otto. *Geschlecht und Charakter. Eine principieller Untersuchung* (Viena, Braumüller, 1904). *Sex and character* (Heinemann, 1906) apud Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 35.

²¹ Cf. Dall’Agnol, Darlei. *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 74.

²² Margutti Pinto, P.R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 46.

E, conforme reconhecido pelo próprio Wittgenstein, a outra importante influência refere-se à leitura de um texto de Tolstoi durante a guerra: “Llevo *siempre* conmigo a todas as partes, como un talismán, las ‘Exposiciones del Evangelio’ de Tolstoi”²³. Um dos aspectos relevantes do pensamento tolstoiano é a relação entre ética e estética. Contrapondo-se à relação entre ética e estética, ou entre moralidade e arte, está o componente da fala que é a forma de expressão do pensamento racional. Sob este aspecto, a função primordial da arte é a transmissão dos ensinamentos morais. Sendo assim, compreendemos que a ética é o sentimento e a arte – estética – é a expressão da ética, portanto, não se fala de ética em termos de teorias, no máximo esta pode ser descrita em termos literários ou sob outra forma de expressão artística. Sendo assim, convém remetermo-nos à questão do problema da vida presente na perspectiva tolstoiana:

Se nos voltarmos para os ramos do conhecimento que não estão interessados no problema da vida, mas em encontrar uma resposta às suas próprias indagações científicas, rendemo-nos em admiração pelo intelecto humano, mas sabemos, de antemão, que não obteremos resposta à nossa questão sobre a própria vida, pois esses ramos do conhecimento ignoram diretamente a questão da vida.²⁴

A compreensão do sentido da vida ocorre por intermédio da religiosidade e não através do discurso científico. Para Tolstoi, a religiosidade predomina sobre todas as demais manifestações culturais. Não se trata de uma doutrina, mas de uma espécie de zelo para com o semelhante ou de uma releitura do mandamento cristão: “ama ao próximo como a ti mesmo”. Em sua obra *Exposições do Evangelho* – embora não concorde com a versão clássica do evangelho – Tolstoi fica com aquilo que considera ser o essencial do cristianismo. Por isso resolve fazer a sua própria versão. Com base nela, considera ter encontrado a resposta para a questão do sentido da vida e a partir daí faz com que o seu objetivo seja ensinar o que descobriu aos homens²⁵. Salientamos que a releitura do evangelho realizada por Tolstoi se inspira em Schopenhauer, especialmente no que diz respeito à distinção entre *carne* e *espírito*. Para Tolstoi, o ser humano deve buscar a vida contemplativa do espírito e, sendo assim, as vontades da carne devem ser superadas em benefício do que é realmente importante para a felicidade humana. Temos aqui a afirmação e negação da vontade. Segundo Margutti:

²³ Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008, p. 69.

²⁴ Tolstoi, Leon. *My confession, my religion and the Gospel in Brief*, p. 22. *Apud* Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 182.

²⁵ Cf. Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 184.

O material que permite a vida verdadeira é a vida temporal ou carnal, que deve ser superada pelo espírito. Para atingir o presente autêntico, o homem deve superar sua vontade pessoal e subjugar a mentira da vida temporal. Os temas da vida verdadeira como contemplação beatífica do presente e da negação da vontade pessoal para atingir a felicidade mostram claramente que em sua interpretação da doutrina de Jesus, Tolstoi está fazendo uma leitura schopenhaueriana do cristianismo.²⁶

É neste escrito que Tolstoi expressa que o sofrimento é condição essencial para realização da completude humana, ficando subentendido que não se deve fugir dele, mas sim enfrentá-lo com coragem.

Além dos já citados autores, destacamos ainda Fritz Mauthner (1848-1923), o responsável por introduzir a expressão *crítica da linguagem* no contexto austríaco. Segundo Margutti, o entendimento de Mauthner sobre a crítica da linguagem é o seguinte:

Para fazer a crítica da linguagem humana, Mauthner se sente na obrigação de examinar os conceitos mais rigorosamente do que em qualquer outro lugar, já que a palavra ‘linguagem’ designa igualmente o objeto e o meio da investigação (ibidem: I,3)²⁷. Para Mauthner, ‘crítica’ se refere à atividade do entendimento humano que separa ou distingue. A ‘crítica’ de um fenômeno nada mais é que a observação escrupulosa ou investigação dele (ibidem). Quanto à ‘linguagem’, o fenômeno a ser estudado por essa ‘crítica’, Mauthner a entende como aquilo que é comum às linguagens dos homens e, portanto, aquilo que, de maneira belamente abstrata, se pode denominar a ‘essência da linguagem’ (ibidem: I,3). Nesse sentido, a ‘linguagem’ designa algo totalmente diferente de ‘uma linguagem’ ou ‘as linguagens’ (ibidem: I,4).²⁸

É importante mencionar que, para realizar a crítica da linguagem, Mauthner trilha radicalmente pelo caminho do nominalismo filosófico. Embora tenha concebido o conceito de *linguagem* como uma mera abstração em virtude do nominalismo, entende que esta é importante enquanto atividade humana e, portanto, que a mesma possui um objetivo muito específico e fundamental: ordenar a vida. Para Mauthner, a linguagem é um fenômeno social, faz parte da cultura e está intimamente ligada aos costumes de um grupo, garantindo assim as tradições e a memória comum: “Por isso Mauthner se refere continuamente à linguagem como ‘sensório comum’ de uma cultura”²⁹. Ainda que Mauthner pretenda fazer uma crítica rigorosa da linguagem, o instrumento de uso para tal análise é a própria linguagem, isto é, ele utiliza a linguagem para dizer o que é a própria linguagem. Isso envolve uma petição de princípio que torna a crítica da linguagem

²⁶ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 79.

²⁷ Mauthner, F. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Vol I. *Zur Sprache und zur Psychologie*. Stuttgart e Berlim, J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 3ª ed. (1921) *apud* Margutti Pinto, P.R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 110.

²⁸ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p.110.

²⁹ Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.141.

um empreendimento suicida, principalmente se levarmos em conta que as conclusões de Mauthner sobre a capacidade expressiva da linguagem são totalmente céticas. Numa situação dessas, a única solução possível é considerar a crítica da linguagem como uma escada, que, uma vez utilizada, pode ser abandonada. Ao final do processo, o filósofo alcança a clarificação sobre as radicais limitações da linguagem, mas não pode sequer falar sobre elas. Desta forma, a única saída seria calar-se, permanecer em absoluto silêncio, haja vista que a linguagem não é capaz de se auto-superar. O silêncio, para Mauthner, deve ser em relação a todos os aspectos. A conclusão mauthneriana acerca da filosofia é de que todos os problemas relacionados a ela não passam de ilusões causadas pela linguagem.

A contribuição de Kierkegaard também tem sua importância no pensamento de Wittgenstein. Há entre Kierkegaard, Schopenhauer e Tolstoi algumas semelhanças, dentre elas o entendimento de que a questão do sentido da vida não é uma busca científica. A apresentação dos autores ligados ao ponto de vista ético termina com essa breve referência Kierkegaard, uma vez que, por falta de espaço não trataremos deste filósofo.

Passemos agora para o ponto de vista lógico da crítica da linguagem, que envolve as ideias de pensadores como Hertz, Bolztmann, Frege e Russell. Embora os dois primeiros sejam inegavelmente importantes para a compreensão da filosofia do jovem Wittgenstein, suas ideias não serão apresentadas aqui também pelo motivo da falta de espaço. Faremos apenas um breve resumo das ideias de Frege e Russell.

Gottlob Frege foi um dos precursores da tradição analítica, sendo que a questão da natureza do signo linguístico constitui um dos principais aspectos do seu pensamento. Para ele, o signo linguístico possui duas dimensões fundamentais: o sentido (*Sinn*) e a referência (*Bedeutung*). O sentido é “o modo como o referente ou designado é retratado”³⁰ O referente é o próprio objeto a que se refere o signo. Pode haver signos linguísticos diferentes e, portanto, com sentidos diferentes, mas designando um mesmo objeto ou referente. Por exemplo, os signos linguísticos *o discípulo de Sócrates* e *o mestre de Aristóteles* possuem sentidos diferentes, mas ambos designam um mesmo objeto, ou seja, o filósofo Platão. No entendimento de Frege, a menor unidade lingüística é a sentença. Nessa perspectiva, os signos linguísticos só possuem sentido e referência quando inseridos no contexto de uma proposição. Esse é o importante princípio fregiano do contexto.

Russell, por sua vez, teve como objetivo em seus escritos demonstrar a partir de fundamentos filosóficos que matemática e lógica eram essencialmente as mesmas coisas, haja vista

³⁰ Medina, José. *Linguagem*. Porto Alegre: Artmed, 2007, p.57.

que “toda a matemática pura poderia ser derivada de um pequeno número de princípios fundamentais lógicos”³¹. Embora Russell tivesse fundamentado a justificativa para o seu objetivo filosoficamente, as provas eram estritamente matemáticas. Segundo Monk, “para Russell, o cerne da questão estava na diferença entre considerar a matemática um corpo de conhecimento certo e objetivo e considerá-la uma construção basicamente subjetiva da mente humana”³². Ainda que a proposta russelliana tenha sido aparentemente inovadora e audaciosa, Russell tomou conhecimento que Frege havia antecedido sua idéia na obra *Fundamentos da aritmética*. Para não perder o trabalho, Russell publicou no final do livro um apêndice elogiando Frege. Mas havia na obra de Frege algumas lacunas e contradições, que foram encontradas por Russell. Tais lacunas referem-se ao paradoxo envolvendo a classe de todas as classes que não têm a si próprias como elemento, como, por exemplo, a classe de todas as classes, pois “é ela própria uma classe e, portanto, é sua própria extensão”³³. Frege tenta enfrentar a dificuldade num apêndice ao final de seu livro, mas sem muito sucesso. Para solucionar o problema, Russell formula a “teoria dos tipos”. Apesar da saída estratégica encontrada por Russell, ele ainda não se dá por satisfeito, já que na referida teoria ainda há alguns problemas a serem solucionados.

Apresentamos anteriormente as ideias de alguns dos principais autores que influenciaram e contribuíram para a constituição da visão de mundo do jovem Wittgenstein. A partir dessas influências, veremos que o ele aplica a metodologia transcendental de Kant à linguagem, sendo que o entendimento do sujeito metafísico e da ética enquanto contemplação baseiam-se nas suas leituras de Schopenhauer. A leitura da obra *Sexo e Caráter*, de Otto Weininger, abalou profundamente o jovem Wittgenstein. O dever moral de ser gênio foi o que provavelmente mais chamou sua atenção no pensamento de Weininger. De William James o jovem Wittgenstein absorve a idéia da experiência místico-religiosa como algo inefável e incomensurável com a explicação racional. Tolstoi contribui com a sua leitura schopenhaueriana do cristianismo. A importância de Mauthner para o contexto filosófico do pensamento de Wittgenstein é singular. Podemos visualizar nas diretrizes de Wittgenstein um viés mauthneriano, especialmente no que tange à questão da maneira pela qual se deve realizar a crítica da linguagem e do silêncio contemplativo resultante.

Quanto à influência dos filósofos pertencentes ao campo da lógica, Wittgenstein absorve as idéias relacionadas à estrutura da linguagem para elaborar sua própria perspectiva. O gosto de Wittgenstein pela engenharia, matemática, física e temas ligados à técnica não é um dado

³¹ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p.43.

³² Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p.43.

³³ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p.44.

desconhecido na sua personalidade. Estudou na Realschule de Linz, onde a prioridade era a técnica, embora não visse nesta nada de genial. O interesse pela matemática pura foi o fator responsável pela aproximação entre Wittgenstein, Frege e Russell, especialmente após o jovem filósofo ter-se dedicado à leitura de *The principles of mathematics*, de Bertrand Russell. E foram as lacunas nos pensamentos desses dois autores que motivaram Wittgenstein a elaborar a sua própria filosofia no *Tractatus*, propondo uma solução que considerava mais adequada para os problemas levantados pela análise lógica da linguagem.

Tratar do período da Primeira Guerra Mundial é de suma importância para entendermos o contexto no qual o filósofo se encontrava e, desse modo, clarificar o seu pensamento, uma vez que a obra a que iremos nos ater nesse primeiro capítulo foi escrita durante esta guerra e publicada em 1922.

É sabido que Wittgenstein alistou-se voluntariamente no exército austríaco. Muitos estudiosos e críticos entendem que esta decisão foi a maneira que o pensador encontrou para buscar o verdadeiro sentido da sua vida. A guerra, para Wittgenstein, foi uma oportunidade para o auto-conhecimento e paralelamente tornar-se um ser humano melhor. Segundo Isidoro Reguera:

Sin enfatismos, pero sin complejos, estas páginas son el diario de un joven de veinticinco a veintisiete años que cuenta “su guerra”, su batalla diaria con la vida y la muerte, la carne y el espíritu, sí mismo y los demás, y, por lo que nos interesa sobre todo, con su trabajo filosófico. Una guerra paralela a la Gran Guerra, que él eligiera voluntario como prueba de fuego de su carácter intelectual y moral, que para él eran lo mismo.³⁴

O jovem filósofo não tinha como saber se sairia vivo ou não da frente de batalha, mas sua certeza era que as novas experiências por vir e a proximidade da morte certamente mudariam a perspectiva da sua vida, tornando-o um novo homem. Com efeito, foi durante o período de guerra que Wittgenstein encontrou o sentido da vida, conforme escreveu nos *Diarios Secretos* em 09 de maio de 1916 “Es la muerte, y no otra cosa, lo que da su significado a la vida”³⁵. Ao findar a guerra, ele fez a seguinte revelação ao seu sobrinho Felix Salzer: “La guerra me salvó la vida, sin ella no sé qué hubiera sido de mí”³⁶.

Wittgenstein experienciou durante a guerra situações-limite, as quais são capazes de transformar a perspectiva de mundo, alterar concepções, reformular ou mesmo renovar idéias. E é a

³⁴ Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008, p. 168.

³⁵ Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008, p. 149.

³⁶ McGuinness, Brian. *Wittgenstein. A life. Young Ludwig 1889-1921*. The University of California Press. Berkeley/ Los Angeles/London, 1988. p.204,238. *Apud* Reguera, Isidoro. *Cuadernos de Guerra*. Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008, p. 173.

partir dessa experiência que a última parte do *Tractatus*, que versa sobre ética, estética, Deus e o significado da vida, é escrita.

Wittgenstein não era um homem de fazer concessões, e por toda a sua vida buscou aquilo que lhe parecia mais importante: a conduta ética. Era uma batalha interior. Sentia-se um grande fracassado: “É como se a sua vida fosse uma batalha continua com a sua própria natureza”³⁷. Considerava-se um homem pecaminoso, e somente Deus seria capaz de libertá-lo das sensações desprezíveis – dignas de auto-punição – e da condição de pecador. Por isso faz inúmeros apelos a Deus nos *Diarios Secretos*. Eis as seguintes palavras do filósofo escritas nos *Diarios Secretos* em 30 de abril de 1916: “Dios el lo *único* que el ser humano necesita”. O tema da religiosidade sempre foi digno do apreço do jovem filósofo. Para Wittgenstein é o caminho que leva ao sentido da vida. É nessa perspectiva que, acreditamos, o *Tractatus* deve ser compreendido.

1.2 A crítica tractatiana da linguagem

Wittgenstein, em carta para Russell datada de 13 de março de 1919, afirma que:

Escrevi um livro chamado *Logisch-Philosophische Abhandlung*, contendo todo o meu trabalho dos últimos seis anos. Creio que finalmente resolvi os nossos problemas. Isso talvez pareça arrogante, mas não posso deixar de acreditar no que lhe digo.³⁸

O *Tractatus* foi primeiramente enviado para Russell e Frege. Presumimos que Russell não compreendeu a obra de Wittgenstein, haja vista o final da carta datada de 12 de junho de 1919 que o último escreveu para o primeiro: “Saudações cordiais, e não imagine que tudo aquilo que você não é capaz de entender é uma asneira”³⁹. Para desencanto de Wittgenstein, Frege assim como Russell, também nada entendeu:

Ele [Frege] me escreveu há uma semana e deduzo que não entendeu uma só palavra de tudo aquilo. Assim, minha única esperança é avistar-me com você dentro em breve e explicar-lhe tudo, pois é muito desagradável não ser entendido por ninguém.⁴⁰

³⁷ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995, p. 19.

³⁸ Russell, B. *Autobiografia* 1914-1944. Vol. II. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p.155.

³⁹ Russell, B. *Autobiografia* 1914-1944. Vol. II. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p.158.

⁴⁰ Russell, B. *Autobiografia* 1914-1944. Vol. II. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p. 158.

Com efeito, a partir de tantas interpretações equivocadas do *Tractatus*, torna-se um desafio ao leitor tentar entendê-lo adequadamente conforme a proposta do autor. A compreensão do *Tractatus* não aconteceu exatamente da forma que Wittgenstein almejou. E um dos motivos para isso parece ter sido o fato de o filósofo fazer apenas alusão ao indizível, de maneira muito obscura e contraditória, desdizendo-se no final. Afinal de contas, os leitores não estão acostumados a ler aquilo que não está escrito! Isto causa uma grande confusão. Com efeito, a parte lida – dizível – do *Tractatus*, trata explícita e predominantemente de questões acerca da linguagem, e, embora esta temática não seja a mais importante, tornou-se na ótica do leitor desatento a mais relevante. E o livro, que é fundamentalmente ético, foi interpretado como tratando exclusivamente de Lógica e Filosofia da Linguagem. Segundo Chauviré:

Mas, apesar das aparências que o fazem passar por um livro de lógica, são as preocupações éticas que, longe de estarem em segundo plano, predominam no *Tractatus*, pelo menos em sua “parte não escrita”, como Wittgenstein escreveu a Ficker. Ao longo de toda sua carreira, encontramos a preocupação ética ao mesmo tempo que a reflexão lógico-matemática, que em geral, ocupa o prosclênio (mesmo que os dois tipos de questionamento estejam ligados apenas por contingência e não de maneira intrínseca); e é nisto, ao que parece, que reside a *unidade* do pensamento de Wittgenstein: do início ao fim de sua obra encontramos, entrelaçados, o fio ético e o fio lógico-matemático, a que se juntam, no *Tractatus*, a questão da representação por imagem, a das relações linguagem-mundo e, em seguida, a problemática gramatical.⁴¹

A fim de evitar interpretações equivocadas, Wittgenstein oferece aos seus leitores as seguintes instruções contidas no prefácio do *Tractatus*:

O livro trata dos problemas filosóficos e mostra – creio eu – que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica de nossa linguagem. Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado). O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso.⁴²

⁴¹ Chauviré, Christiane. *Wittgenstein*. Trad. Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p.31.

⁴² Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Prefácio, p.131.

Wittgenstein, por não se enquadrar nos moldes acadêmicos, quando chega à conclusão do livro, não faz um resumo de tudo o que já foi dito anteriormente. A conclusão, para ele, é literalmente o último aforismo: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”⁴³.

Deste modo, após a leitura do *Prefácio* e do aforismo final, o entendimento da obra torna-se menos obscuro, mas não menos complexo. Com efeito, se no *Prefácio* ele indica que tratará acerca dos limites do pensar e, por conseguinte, dos limites da expressão linguística do pensamento, então, após o desdobramento das idéias no percurso do livro, conclui que há elementos que não pertencem ao âmbito da linguagem e por isso não podem ser ditos. Nesse caso, a única saída é o silêncio.

Neste sentido, podemos afirmar que, no *Tractatus*, Wittgenstein pretende efetuar uma crítica da linguagem cujo objetivo é estabelecer as condições transcendentais de possibilidade da linguagem descritiva. Segundo Margutti: “No *Tractatus*, Wittgenstein entende a linguagem como essencialmente descritiva e adota a perspectiva de uma semântica transcendental para investigá-la”⁴⁴.

A crítica da linguagem estabelecida no *Tractatus* consiste em uma minuciosa análise da proposição, por isso, muitos estudiosos de Wittgenstein identificam a crítica da linguagem da referida obra como uma crítica da proposição. Wittgenstein concebe a linguagem como um fenômeno empírico, ela é um dos fatos do mundo. Todavia, as condições transcendentais de possibilidade da linguagem não são empíricas. Assim, tem como objetivo no *Tractatus* estabelecer as condições lógico-transcendentais de possibilidade da linguagem⁴⁵, as quais identifica com as condições de possibilidade da proposição. Ao identificar tais condições de possibilidade, o filósofo acaba por demarcar o limite do dizível e do indizível, proporcionando também a demarcação do limite das ciências naturais no que diz respeito à linguagem. Além disso, qualifica a filosofia como a atividade mais importante de todas, haja vista que é ela a única capaz de “descrever as condições de possibilidade da descrição do mundo”⁴⁶ e, conseqüentemente, chegar até à essência do mundo.

No dia 22 de janeiro de 1915 – período em que o *Tractatus* estava em fase de elaboração – Wittgenstein deixou registrado nos seus cadernos que “toda a minha tarefa consiste em esclarecer a essência da proposição. Quer dizer, indicar a natureza de todos os fatos cuja imagem é a proposição.

⁴³ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008, p.7.

⁴⁴ Margutti Pinto, P. R. *O sujeito transcendental*. In: Moreno, Arley (org). Wittgenstein. Ética – Estética – Epistemologia. Campinas: Unicamp/CLE, 2006, p. 30.

⁴⁵ Cf. Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p.144.

⁴⁶ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 144.

Indicar a natureza de todo o ser”⁴⁷. Propomo-nos, nessa seção, a explicar o que quer ele dizer com isso.

Os conceitos de *proposição*, *pensamento* e *espaço lógico* são importantes para entendermos a terminologia que utilizaremos quando nos remetermos ao objeto específico de nossa pesquisa, que é a ética. Por isso trataremos aqui dos três conceitos, embora de uma maneira breve.

A proposição, de acordo com Wittgenstein, é o meio pelo qual se faz expressar a linguagem. É o mecanismo que a linguagem tem para se concretizar no mundo. As proposições se subdividem em dois níveis, são elas: complexas e atômicas. Isso é assim porque a proposição complexa só possui um sentido determinado se puder ser analisada em seus constituintes elementares. Esses últimos correspondem às proposições atômicas, que caracterizam o final do processo de análise. Nessa perspectiva, a proposição complexa é uma articulação de proposições atômicas, ou seja, ela é um fato lingüístico complexo que se compõe de um conjunto de fatos lingüísticos atômicos. A proposição complexa descreve um fato complexo, que é uma articulação de fatos atômicos. Cada proposição atômica descreve um fato atômico. Isso é possível porque a proposição atômica é um fato lingüístico atômico projetado isomorficamente sobre um fato mundano atômico. Com base nisso, analisemos os seguintes aforismos do *Tractatus*:

Só fatos podem exprimir um sentido, uma classe de nomes não pode.⁴⁸

Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado.⁴⁹

Apenas a proposição pode possuir sentido e, quando o possui, é porque ela está afigurando um fato. Desse modo, o sentido da proposição é a afiguração do fato. A única coisa que a proposição contém *a priori* é o seu sentido, pois ela pode ser compreendida antes que saibamos *a posteriori* se é verdadeira ou falsa. Quanto aos nomes próprios, eles correspondem aos elementos constitutivos da proposição atômica que descreve o fato atômico. A cada nome próprio corresponde um e somente um objeto simples, por ele denominado. Por esse motivo, os nomes próprios só têm referência no contexto de uma proposição, nunca isoladamente: esse é o motivo pelo qual uma mera classe de nomes, não articulados numa proposição, não pode exprimir um sentido. Por análise, a proposição complexa se reduz a uma articulação de proposições atômicas, que são configurações de

⁴⁷ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p.60.

⁴⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 3.142.

⁴⁹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 3.3.

signos simples. Esses últimos são nomes logicamente próprios dos objetos simples, cujas configurações constituem os fatos atômicos, os quais, devidamente articulados, constituem um fato complexo que é descrito pela proposição complexa. O que permite à proposição descrever o fato é a forma lógica comum a ambos. Essa forma lógica está ligada à essência do mundo. Isso é que leva Wittgenstein a dizer que seu trabalho de análise da proposição acaba conduzindo à essência do mundo.

A forma lógica pode ser considerada, na expressão de Wittgenstein, como o “cimento comum à linguagem e ao mundo”⁵⁰ Isto se justifica porque a forma lógica é aquela capaz de estruturar o mundo e a linguagem. Esta estruturação só acontece porque é através da lógica que as condições de possibilidade tanto da linguagem quanto do mundo podem ser estabelecidas. Depois de delimitadas as referidas condições de possibilidade, Wittgenstein chega à essência do mundo. Assim, compreendemos que a lógica é o fundamento tanto da linguagem como do mundo. A princípio, o mais importante é fundamentar os limites da linguagem, mas, quando estes são estabelecidos, necessariamente estabelecem-se as condições de possibilidade do mundo.

É importante ressaltar que a proposição dotada de sentido, na concepção de Wittgenstein, é identificada com o pensamento. Segundo Chauviré:

O pensamento (*Gedanke*) é, como a própria proposição, uma imagem (*Bild*). Distingue-se das outras imagens por ser a *imagem lógica* de um fato (toda imagem de um fato é também uma imagem lógica (2.182), mas só o pensamento é imagem lógica, e puramente lógica, de um fato). Tudo o que representa ou reproduz, ou figura (*abbilden*) alguma coisa figura-a de maneira lógica e, eventualmente, também de outras maneiras (espacialmente, temporalmente, por seu relevo, suas cores etc.). Assim, é pensável ou dizível todo estado de coisas que podemos figurar, essa figuração tendo sempre, entre outros, um componente lógico (2.18). A logicidade é o mínimo denominador comum a todas as imagens dos fatos no sentido preciso em que o *Tractatus* utiliza a palavra “imagem”, mas no caso do pensamento (ou da proposição) estamos diante de uma imagem *puramente lógica*, ou ainda: a proposição é a imagem lógica por excelência, porque é apenas isso.⁵¹

Desta forma, o pensamento ou a proposição dotada de sentido figura o fato mundano através da forma lógica comum a ambos. Em virtude disso, Wittgenstein chega ao seguinte aforismo: “Tudo o que pode ser em geral pensado pode ser pensado claramente. Tudo o que se pode enunciar, pode-se enunciar claramente”⁵².

⁵⁰ Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-1916*, p. 37. *Apud* Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p.192.

⁵¹ Chauviré, Christiane. *Wittgenstein*. Trad. Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p.59.

⁵² Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 4.116.

A forma lógica da proposição expressa a condição *a priori* de que as proposições complexas são combinações lógicas de proposições atômicas, descrevendo assim os fatos complexos do mundo, sendo estes combinações lógicas de fatos atômicos. O espaço lógico funciona como a região no interior da qual as proposições atômicas e os fatos atômicos se combinam de acordo com as determinações da forma lógica.

Wittgenstein nos diz no *Tractatus* que: “A proposição não é uma mistura de palavras. – (Como o tema musical não é uma mistura de sons.) A proposição é articulada”⁵³. A proposição não expressa um fato, mas sim um sentido. O que é comparado com a realidade é a própria proposição. O espaço específico para acontecer qualquer tipo de experiência é o espaço lógico e este está “fora” do mundo, como condição transcendental de possibilidade dos fatos.

No que se refere à verdade ou falsidade da proposição, é necessário ressaltar que, para poder ser comparada com a realidade, é preciso que ela tenha um conteúdo descritivo. A proposição precisa conter em si uma parte descritiva, que lhe garanta a possibilidade de ser verdadeira ou falsa de acordo com a realidade. E a bipolaridade de uma proposição a qualifica como autêntica: “Para que uma proposição possa ser verdadeira tem também de poder ser falsa”⁵⁴. Tautologias e contradições não são proposições autênticas, porque as primeiras são sempre verdadeiras e as últimas são sempre falsas. As tautologias são sempre verdadeiras porque admitem todas as possibilidades fáticas e as contradições são sempre falsas porque não admitem possibilidade fática alguma. Segundo o *Tractatus*:

A proposição mostra o que diz; a tautologia e a contradição, que não dizem nada.
A tautologia não tem condições de verdade, pois é verdadeira incondicionalmente; e a contradição, sob nenhuma condição. Tautologia e contradição não tem sentido. (Como o ponto de que partem duas flechas em direções opostas.)
(Nada sei, p.ex., a respeito do tempo, quando sei que chove ou não chove.)⁵⁵

A proposição autêntica precisa ter algo a ser informado, que é o conteúdo descritivo. É a partir dele que se constitui o sentido da proposição.

A essência do mundo, ou melhor, de toda a realidade, é fundamentada e estruturada pela forma lógica. Quando Wittgenstein se refere à essência do mundo, ele se refere às condições de possibilidade dos fatos que estão no mundo. Assim, lemos no *Tractatus* que: “Especificar a essência

⁵³ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 3.141.

⁵⁴ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p.83.

⁵⁵ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 4.461.

da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo”⁵⁶. Isto significa que a essência da proposição equivale à essência do mundo, já que os fatos – componentes de toda a realidade – são descritos por proposições. Sob esse aspecto, apresenta-se o plano da ontologia.

É a lógica que fornece a estrutura do nosso pensamento:

Não podemos pensar nada de ilógico, porque, do contrario, deveríamos pensar illogicamente.⁵⁷

Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. – É que não seríamos capazes de *dizer* como pareceria um mundo “ilógico”.⁵⁸

Não há a menor possibilidade de pensar fora do esquadro da estrutura lógica. Nos *Cadernos 1914-1915*, Wittgenstein expressa, no dia 12.09.1916: “torna-se agora claro porque pensei eu que pensar e falar eram o mesmo. O pensar é uma espécie da linguagem. O pensamento é, decerto, *também*”⁵⁹ uma imagem lógica da proposição e, assim, é igualmente uma espécie da proposição”⁶⁰. Todavia, após refletir melhor sobre a questão, Wittgenstein afirma no *Tractatus* que “o pensamento é a proposição com sentido”⁶¹. Com efeito, o pensamento a que Wittgenstein se refere é aquilo que se expressa pela linguagem. Conforme mencionado, o pensamento é a proposição dotada de sentido, ele é conectado através da forma lógica ao fato do mundo que está descrevendo. A estrutura lógica, conforme veremos, se mostra na proposição.

Com respeito à relação entre pensamento e linguagem, Wittgenstein diz: “O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos dizer o que não podemos pensar”⁶². É só o sujeito que está situado no mundo, que pode partilhar experiências e que pode pensar sobre o mundo e o que pertence a ele. Pensar significa a possibilidade de dizer, logo: “O que é pensável é também possível”⁶³.

⁵⁶ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.4711.

⁵⁷ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 3.03.

⁵⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 3.031.

⁵⁹ Grifo do autor.

⁶⁰ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998.p. 122.

⁶¹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 4.

⁶² Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.61.

⁶³ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 3.02.

Nesse sentido, Wittgenstein está tentando traçar um limite para a expressão dos pensamentos e não para o pensar, pois no caso deste último teríamos de ser capazes de pensar o que não pode ser pensado, o que é absurdo. Daí as afirmações que ele faz sobre a tarefa da filosofia:

Cumpre-lhe delimitar o pensável e, com isso, o impensável.
 Cumpre-lhe limitar o impensável de dentro, através do pensável.⁶⁴
 Ela significará o indizível ao representar claramente o dizível.⁶⁵

Os aforismos acima expressam a estratégia de limitar o impensável através da delimitação do pensável e do dizível.

As questões acerca do pensar fazem-se novamente presentes quando abordamos a relação entre *mostrar* e *dizer*. Só há possibilidade de falar sobre fatos e a linguagem é o instrumento adequado para expressar o que compõe o mundo. Sendo assim, só pode haver proposições dotadas de sentido quando se trata dos fatos mundanos. Não pode haver proposições dotadas de sentido quando se trata do que está no limite do mundo e, portanto, “fora” do mundo”. Embora exista de algum modo, o que está no limite do mundo não pode ser colocado em palavras. Esse é um ponto importante para o entendimento da filosofia wittgensteiniana. Nosso filósofo coloca o *dizer* e o *mostrar* numa relação peculiar de complementaridade. A linguagem *diz* o que pode ser dito e, ao mesmo tempo, *mostra* as condições transcendentais de possibilidade do dizer. E aquilo que se mostra não pode ser dito⁶⁶.

Dentre as funções da proposição encontramos uma de suma importância, haja vista que ela é capaz de mostrar a essência do mundo, sem, contudo, ser capaz de dizê-la. A essência do mundo mostra-se pela forma lógica das proposições.

A linguagem só pode expressar o que está dentro do mundo, a saber, os fatos. Aquilo que está no limite do mundo possui caráter transcendental e não pode ser expresso pela linguagem, pois ultrapassa a sua capacidade expressiva. Assim, Wittgenstein declara nos *Cadernos*, em 03.04.1915, que “a proposição é uma medida do mundo”⁶⁷. Embora a proposição expresse tudo o que está no mundo e por isso seja uma medida inclusive para o nosso pensamento, deve ser levado em

⁶⁴ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 4.114.

⁶⁵ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 4.115.

⁶⁶ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 4.1212.

⁶⁷ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p.63.

consideração que a linguagem não é capaz de falar da forma proposicional. Essa última se mostra de maneira não-discursiva e não pode ser colocada em palavras.

Ao estabelecer os limites do dizível e do indizível, Wittgenstein estabelece conseqüentemente os limites da linguagem. Destarte:

Os modelos de Wittgenstein mostraram os limites do que são capazes de dizer; modelaram o modo como as coisas estavam no mundo e, portanto, tornaram possível o conhecimento científico de fenômenos – mas não podiam fazer mais do que isso. Isso ficava claro em virtude da natureza dos próprios modelos; eles não eram nem mesmo capazes de representar qualquer coisa que não fosse fatual.⁶⁸

Com efeito, somente o que é fatual pode ser dito, uma vez que contém elementos que podem ser descritos.

A questão da natureza da linguagem e por conseqüência do que se pode ou não fazer com ela, a questão, em termos tractatianos, do que é dizível e do que é mostrável, nos remete à questão dos limites do mundo. Estes podem ser alterados para aquele que foi agraciado por uma experiência mística. Não é uma alteração física, mas uma modificação da perspectiva de mundo, de entendimento do todo.

Ao que tudo indica, o *mostrar* está no nível transcendental: não se trata aqui de um mostrar empírico, mas de algo que o ultrapassa. Aquilo que se mostra faz parte do místico, do inefável.

A distinção entre o *dizível* e o *indizível* nos indica que, na concepção de Wittgenstein, o ser humano possui duas dimensões: a do sujeito metafísico e a do sujeito empírico. Tais dimensões, que revelam a influência do pensamento de Schopenhauer sobre o nosso filósofo, situam-se em espaços diferentes e mutuamente excludentes que miraculosamente se tangenciam.

Isso pode ser relacionado à questão do solipsismo de Wittgenstein, que se faz mais compreensível quando ele nos diz: “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo”⁶⁹. Nesse aspecto vemos claramente uma conexão entre o dizer e o mundo, pois, conforme já mencionamos, o dizer só é possível quando aborda aquilo que está no mundo. Ainda no entendimento da relação entre solipsismo e limite do mundo, destacamos o seguinte aforismo do *Tractatus*:

Essa consideração fornece a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade. O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto;

⁶⁸ Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 220.

⁶⁹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.6.

apenas é algo que não se pode *dizer*, mas que se *mostra*. Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de meu mundo.⁷⁰

Segundo Wittgenstein, posso descrever fatos do meu mundo à medida que estes correspondem a fatos da minha realidade e sob este aspecto se mostram os limites da minha linguagem. Isto ocorre porque a experiência de cada indivíduo no mundo se constitui de maneira estritamente individual: “É verdade: o homem é o microcosmos: Sou o meu mundo”⁷¹. O mundo “particular” de cada indivíduo tem seus próprios limites e esses são transcendentais e não físicos.

A expressão *sujeito transcendental* pertence à terminologia utilizada por Schopenhauer. Wittgenstein baseia-se na perspectiva schopenhauriana, mas denomina o sujeito transcendental de *sujeito metafísico*. Esse último está situado “fora” do mundo. O sujeito metafísico também foi chamado de *Eu filosófico* por Wittgenstein nessa época. Eis o texto correspondente nos *Cadernos*:

O Eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano ou a alma humana com as propriedades psicológicas, mas o sujeito metafísico, o limite (não uma parte) do mundo. O corpo humano, porém, é o meu corpo em particular, é uma parte do mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc., etc.⁷²

A dimensão do sujeito metafísico caracteriza-se por estar situada nos limites do mundo. Dessa posição privilegiada, é possível ver a essência do mundo, o *quid*, que pertence à esfera do místico, como veremos. É no âmbito desse último que se encontra tudo que é de natureza transcendental, tudo o que não pode ser dito, mas apenas mostrado.

A relação entre o sujeito metafísico e aquilo que se mostra envolve uma espécie de intuição ou contemplação. Com efeito, se o que se mostra é indizível, resta ao sujeito que foi agraciado pela mostraçãoreter-se em silêncio, permanecendo em profunda imersão no que foi contemplado e em paz consigo mesmo. Encontra-se ele sem poder nem querer dizer nada sobre o assunto, por saber que não seria capaz de relatar algo oriundo de uma experiência tão profunda e pessoal.⁷³

É fato que antes de chegar ao estado do silêncio apaziguador, o sujeito empírico enfrenta um conflito consigo mesmo, uma vez que ele tem os instrumentos para expressar o que está no mundo, mas em hipótese alguma consegue expressar-se sobre o que está “fora” do mundo, por não ter os

⁷⁰ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.62.

⁷¹ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 124.

⁷² Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 122.

⁷³ Não podemos nem chamar de experiência por ser da ordem do sujeito metafísico, mas por falta de vocabulário, utilizarei o termo em questão.

instrumentos linguísticos adequados: “Toda a experiência é mundo e não necessita do sujeito”⁷⁴. O sujeito a que Wittgenstein se refere neste caso é o sujeito metafísico que não está localizado no mundo. Quando a experiência de contemplação acontece, é possível constatar que ela pertence ao sujeito metafísico, que não se encontra no mundo, mas no limite do mundo.

É o sujeito metafísico que constitui as condições de possibilidade de falar através de um espaço lógico *a priori* que ele impõe ao mundo. Segundo Margutti, tal espaço parece corresponder a um sistema de coordenadas transcendentais, que, infelizmente, não teremos condições de detalhar aqui⁷⁵. De qualquer modo, fica claro que, embora o sujeito metafísico tenha constituído as condições de possibilidade da linguagem e do mundo, ele mesmo não faz parte do mundo.

Nessa perspectiva, a conexão entre o transcendental e o empírico é, como dizia Schopenhauer, um verdadeiro milagre. No caso de Wittgenstein, esse milagre se mostra ao sujeito transcendental e não se justifica racionalmente. Segundo Wittgenstein:

O sujeito que pensa, representa, não existe.

Se eu escrevesse um livro *O Mundo tal como o Entendo*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar neste livro.⁷⁶

O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo.⁷⁷

Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico?

Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não* vê. E nada no *campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho.⁷⁸

No fragmento acima, Wittgenstein está se referindo ao sujeito metafísico. Ele não existe “no” mundo porque esse último não pertence à sua esfera. Por estar no limite do mundo, ele pode contemplá-lo em sua totalidade, *sub specie aeternitatis*⁷⁹. Ele “vê” o mundo sem estar no mundo. Assim como acontece na metáfora do olho e do campo visual:

⁷⁴ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p.131.

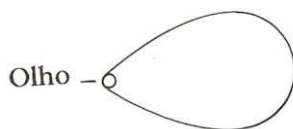
⁷⁵ Cf. Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 148-64; 176-88; 192-220.

⁷⁶ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.631.

⁷⁷ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.632.

⁷⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.633.

⁷⁹ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p.123.



O desenho utilizado é do próprio Wittgenstein⁸⁰. Ele explica que o olho é capaz de enxergar tudo sem estar contido no campo visual, assim como o sujeito metafísico tem a possibilidade de contemplar o mundo sem fazer parte dele. Com efeito, o sujeito metafísico está no ponto de tangência entre a esfera empírica e a esfera transcendental.

O mundo é a esfera própria do sujeito empírico, que permanece preso às limitações de si mesmo. O único sujeito capaz de “mudar o mundo” é aquele que está “fora do mundo” e que, por isso, se encontra na posição privilegiada de poder “mudar o mundo” a partir da modificação da maneira de “ver” o mundo. Ora, esse é o sujeito transcendental. O sujeito empírico e suas ações nada mais serão do que reflexos no nível empírico daquilo que Schopenhauer chama de “transformação transcendental” e que só pode acontecer com o sujeito metafísico.

A lógica é necessária e não pode ser em hipótese alguma, uma convenção. A lógica é uma rede transcendentemente estruturante que o sujeito metafísico utiliza para organizar o mundo dos fatos. Essa rede é necessária no sentido de que é essencial, de que nenhuma outra rede possível seria capaz de realizar essa tarefa. Sendo assim, Wittgenstein concebe a lógica como um grande espelho. Eis as palavras do filósofo: “Como pode a lógica, que abrange tudo e espelha o mundo valer-se de sinuosidades e manipulações tão especiais? Só porque tudo isso se entrelaça numa rede infinitamente fina, no grande espelho”⁸¹. Desta forma, entendemos que a lógica reflete as condições transcendentais de possibilidade do mundo. É o mesmo que acontece com Kant: o aparato transcendental do sujeito cognoscente não é uma convenção, mas um sistema necessário *a priori* para a constituição do mundo fenomênico. Nesse sentido, assim como há uma *constituição transcendental* do conhecimento em Kant, em Wittgenstein, via Schopenhauer, há uma *constituição transcendental* da linguagem e do mundo.

Apesar de a lógica se mostrar nas estruturas do mundo, fazendo-se refletir no empírico, a natureza dela é transcendental: “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental”⁸². Ela fornece as condições transcendentais de possibilidade da

⁸⁰ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.6331.

⁸¹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.511.

⁸² Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.13.

linguagem descritiva, no entanto, essa mesma linguagem não pode falar sobre a forma lógica. A lógica estrutura o espaço lógico dentro do qual se inserem os fatos mundanos: ela é transcendental porque envolve as condições de possibilidade dos fatos que constituem o mundo.

Segundo Margutti:

Daí o apelo ao mostrar lógico, que revela algo presente na proposição dotada de sentido, como sua condição de possibilidade, mas que não pode ser descrito através de uma proposição. Isto significa postular que aquilo que se mostra logicamente só pode ser contemplado pelo sujeito transcendental, mas numa perspectiva diferente do mostrar místico.⁸³

O mostrar lógico é inerente à linguagem e ao mundo, constituindo a essência de ambos e mostrando-se nas proposições e nos fatos que elas descrevem.

Isso nos leva a uma concepção de *filosofia* não como exposição de uma doutrina, mas como atividade de clarificação conceitual. E o método a ser utilizado no processo de clarificação é assim descrito por Wittgenstein:

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas *esse* seria o único rigorosamente correto.⁸⁴

O silêncio proposto por Wittgenstein deve-se ao fato de que a parte crucial de sua filosofia está na mostraçã do transcendental, que não pode ser colocado em palavras. O que pode ser dito pertence ao âmbito das proposições da ciência natural, que descrevem fatos. Assim, sempre que alguém tentar dizer algo pertencente à esfera transcendental, ou seja, algo de caráter metafísico, será preciso mostrar-lhe que está tentando falar sobre algo que não pertence ao mundo e que essa tarefa é impossível. A tentativa de falar sobre a esfera transcendental sempre envolve um desrespeito à lógica da linguagem, que pode ser caracterizado como usar um signo sem o correspondente significado. Isso faz com que o método correto em filosofia seja justamente mostrar que certa proposição metafísica não passa de contrassenso porque deixou de atribuir significado a algum de

⁸³ Margutti Pinto, P. R. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In: Moreno, Arley (org). *Wittgenstein. Ética – Estética – Epistemologia*. Campinas: Unicamp/CLE, 2006, p. 30.

⁸⁴ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.53.

seus elementos constitutivos. Ainda no que tange ao silêncio, podemos entender que ele é o último degrau da escada de Wittgenstein:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)
Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.⁸⁵

A escada tenta estabelecer os limites do dizível. Essa tarefa é realizada de maneira suicida pelas proposições do *Tractatus*, ao pretenderem significar o que pode ser mostrado e não pode ser dito. Apesar do suicídio da linguagem, o resultado final é a clarificação silenciosa acerca dos limites do dizer.

1.3 O papel da ética na filosofia tractatiana

Até agora, a nossa discussão foi predominantemente ligada ao aspecto lógico da crítica da linguagem. Daqui em diante trataremos especificamente do aspecto ético, tendo em vista que o mesmo é o mais importante para Wittgenstein.

Sobre o *Tractatus*, Wittgenstein escreveu para Von Ficker:

O objetivo primordial do livro é ético. Pretendi certa vez incluir no prefácio uma frase que, de fato, não se encontra aí agora, mas que escreverei aqui para você, porque talvez seja a chave da obra. O que eu queria então escrever era isto: A minha obra consiste em duas partes: uma é apresentada aqui mais tudo o que *não* escrevi. E é precisamente essa segunda parte a que é mais importante. O meu livro traça limites para a esfera da ética de dentro para fora, por assim dizer, e estou convencido de que esse é o ÚNICO modo rigoroso de tratar aqueles limites.

Em suma, acredito que onde muitos outros estão hoje apenas tagarelando, eu consegui no meu livro por tudo firmemente em seus devidos lugares silenciando a respeito disso. E, por essa razão, a menos que eu esteja muito equivocado, o livro dirá muita coisa que você mesmo quer dizer. Só que, talvez, você não verá que isso está dito no livro. Na verdade, eu recomendaria agora que você lesse o prefácio e a conclusão, porque contem a mais direta expressão do objetivo do livro.⁸⁶

A partir dessa carta temos um valioso auxílio fornecido pelo próprio autor. O objetivo da obra foi definido como sendo ético e isso constitui a chave para se chegar ao limite do que é dizível, sem perder o foco proposto. Destarte, pensar no *Tractatus* como uma obra meramente analítica seria

⁸⁵ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.54.

⁸⁶ Wittgenstein, L. *Carta a Von Ficker*. Apud Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.222.

trair os objetivos de Wittgenstein. Em virtude disso, prosseguiremos a nossa discussão, tentando mostrar a peculiaridade da ética na perspectiva do jovem Wittgenstein.

Tangenciamos por diversos momentos a questão dos valores. Não há como falar de bem e mal, por conseguinte, da vontade, sem que nos remetamos aos valores. Estes não estão no mundo, mas “fora” dele. O que está no mundo é da ordem dos fatos. Caso os valores estivessem no mundo eles deixariam de ser valores e passariam a ser meros fatos.

É nesse sentido que compreendemos a afirmação tractatiana:

Todas as proposições tem igual valor.⁸⁷

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor.

Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser assim é casual.

O que o faz não casual não pode estar no mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual.

Deve estar fora do mundo.

É por isso que tampouco pode haver proposições na ética.⁸⁸

Proposições não podem exprimir nada de mais alto.⁸⁹

É claro que a ética não se deixa exprimir.

A ética é transcendental

(Ética e estética são uma só).⁹⁰

As afirmações acima nos indicam algumas diretrizes fundamentais para o esclarecimento da questão dos valores. Na esfera do valor não é possível existir proposições e o motivo principal está em que os valores se situam no âmbito do transcendental.

Ao mencionar que todas as proposições têm igual valor, Wittgenstein quer dizer que isso ocorre porque nenhuma delas tem valor. Caso isso ocorresse o valor não seria transcendental, mas estaria nos fatos do mundo. E isso não acontece em hipótese alguma, pois nesse caso os valores seriam também meros fatos.

A ética, para Wittgenstein, não pertence ao âmbito do discurso racional. Partindo deste indicativo, o máximo que se poderia fazer é tentar descrever a experiência mística. Os elementos que compõem tal experiência não são passíveis de descrição. Isso significa que, se tentarmos descrever aquilo que se denomina *experiência mística*, constataremos que não há na linguagem

⁸⁷ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.4.

⁸⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.41.

⁸⁹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.42.

⁹⁰ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.421.

recursos capazes de realizar essa tarefa, uma vez que os elementos que compõem tal experiência não possuem caráter fatural e não podem, portanto, ser descritos. Logo, a ética é indizível. De acordo com este entendimento, podemos registrar que a experiência ética é da ordem do mostrar. A ética não se deixa exprimir por estar situada no limite do mundo.

A concepção da ética e da estética como uma só se dá pelo fato de que ambas envolvem a contemplação de seus respectivos objetos que se mostram. Enquanto a estética envolve a contemplação do sentido totalitário das obras de arte, a ética envolve a contemplação do sentido do mundo, que não se encontra na ordem dos fatos e, por conseguinte, não está no mundo, mas fora dele. Provavelmente, é por este motivo que Wittgenstein afirma no *Tractatus* que ética e estética são a mesma coisa. Acreditamos que elas são diferentes apenas com relação ao grau e ao alcance da contemplação envolvida.

A ética tradicionalmente pensada possui caráter universal. Esta prerrogativa pode gerar um mau entendimento quando afirmamos que a ética pensada por Wittgenstein tem um caráter particular e individual. Para tentarmos esclarecer isso, trilharemos a resposta a partir do entendimento acerca do solipsismo.

Talvez possamos pensar que o grande objetivo de Wittgenstein durante a sua vida seja melhorar a si mesmo. Este é o maior desafio que ele impôs a si mesmo. Segundo Monk, para Wittgenstein “não são as questões externas a que se deve dar maior importância, mas à interioridade”⁹¹. Sendo assim, a ética wittgensteiniana envolve um problema de cunho absolutamente introspectivo. O jovem Wittgenstein assumiu como um imperativo categórico o ser bom, independentemente de qualquer situação.

No entendimento de Pears, o que o solipsista oferece é uma aceitável versão da metafísica, uma vez que “as teorias metafísicas nunca são verdadeiras. São tentativas de dizer aquilo que pode ser mostrado, mas não pode ser dito e somente o que pode ser dito pode ser verdadeiro”⁹². O caráter de *verdadeiro* para Wittgenstein refere-se ao âmbito do mundo, logo, dos fatos e não do transcendental. O que pertence ao domínio do transcendental não pode ser provado.

O solipsismo está concatenado com a questão da vontade. É por intermédio da vontade do indivíduo que há a possibilidade de alteração dos limites do mundo. Vejamos a seguinte afirmação tractatiana:

⁹¹ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995, p. 62.

⁹² Pears, David. *As idéias de Wittgenstein*. Trad. Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1973, p 39.

Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos;
 não o que pode ser expresso pela linguagem.
 Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo.
 Deve, por assim dizer, minuar ou crescer como um todo.
 O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.⁹³

A primeira questão a ser tratada é a relação entre vontade e mundo. Para o jovem Wittgenstein, a vontade não tem nenhuma influência sobre o mundo, ou seja, sobre os fatos. O mundo sempre existiu, existe e sempre existirá independente da vontade particular de cada ser humano:

O mundo é independente da minha vontade.⁹⁴
 Ainda que tudo que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo lógico entre vontade e mundo que o garantisse, e o suposto vínculo físico, por seu lado, decerto não é algo que pudéssemos querer.⁹⁵

Pears nos indica que, na visão wittgensteiniana, não há a menor necessidade de uma boa vontade produzir uma boa ação e a má vontade uma ação ruim, pois não se trata de uma relação de causa e efeito. Mesmo que a vontade individual de alguém fosse ao encontro dos acontecimentos do mundo, seria mera coincidência e não uma decorrência da atuação de nossa vontade. Para Margutti:

A vontade é limite do mundo, pressupõe a existência dele e dá sentido às coisas. O mundo, por sua vez, já está dado e é independente da vontade. Ele constitui a base para a vontade, fornecendo-lhe um objeto. Tudo indica que o *eu independente* ou a *vontade* corresponde ao *sujeito transcendental*, cuja relação com o mundo é comparada com a relação entre o olho e o campo visual.⁹⁶

A propósito, embora a vontade não altere o mundo, torna-se capaz de alterar os limites transcendentais do mundo.

É sob esse aspecto da relação “limite e mundo”, que Wittgenstein reflete acerca da morte:

⁹³ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.43.

⁹⁴ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.373.

⁹⁵ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.374.

⁹⁶ Margutti Pinto, P. R. O Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciação. In: *Revista Filosofia Unisinos*, vol. 5, nº 8, 2004, p. 12.

Como também o mundo, com a morte, não se altera, mas acaba.⁹⁷

A morte não é um evento da vida. A morte não se vive.

Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente.

Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite.⁹⁸

A imortalidade temporal da alma humana – ou seja, sua sobrevivência eterna ainda após a morte – não apenas não está de modo algum assegurada, mas acima de tudo, essa suposição absolutamente não se presta ao que com ela sempre se pretendeu. Pois há enigma que se resolva por obra de minha sobrevivência eterna? Pois não é essa vida eterna tão enigmática quanto a vida presente? A solução do enigma da vida no espaço e no tempo está fora do espaço e do tempo.⁹⁹

Neste sentido, podemos dizer que a morte não faz parte do mundo, uma vez que o mundo simplesmente acaba para aquele que está morto. Segundo Margutti:

A morte significa o término do mundo dos fatos. Se este último acaba, com ele também acaba o objeto da contemplação do sujeito transcendental. Sem seu objeto o sujeito transcendental também acaba. Retomando a metáfora do olho e do campo visual, vemos que, eliminando-se o segundo, fica também automaticamente eliminado o primeiro. O desaparecimento do campo visual implica o desaparecimento de sua condição de possibilidade, ou seja, o olho. De maneira análoga, o desaparecimento de sua condição de possibilidade, ou seja, o sujeito transcendental. Nesse sentido, a morte não é um evento da vida: ela não pode ser vivida (1922: 6.4311). A morte é um acabar-se radical de dois pólos que constituem a vida: os fatos e o sujeito transcendental. Em virtude disso, a sobrevivência eterna da alma depois da morte é uma hipótese altamente problemática. Por um lado, ela não está garantida, já que a morte envolve o término não apenas do mundo, mas também do sujeito transcendental. Por outro, ela não resolve o “enigma da vida”. Simplesmente o torna eterno, já que a vida eterna seria tão “enigmática” quanto a vida finita. Isso significa que a solução do “enigma da vida” no espaço e no tempo deve estar “fora” do espaço e do tempo (1922: 6.4312).¹⁰⁰

Podemos concluir que as questões acerca da morte não podem ser solucionadas e nem sequer pensadas, pois estas não fazem parte do mundo. A vida é um evento do mundo.

A contemplação do mundo *sub specie aeternitatis* envolve a possibilidade de o indivíduo conceber o mundo de outra forma, sem o egoísmo de querer que o mundo esteja de acordo com suas metas contingentes. É a clara superação e renúncia da vontade individual:

⁹⁷ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.431.

⁹⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.4311.

⁹⁹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.4312.

¹⁰⁰ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 241.

Uma vez que ele não pode influenciar, como deseja, o curso dos acontecimentos, decide aceitar as circunstâncias da vida do jeito que elas vêm. A solução não está em mudar o mundo, mas em manejar a própria atitude em relação ao mundo, de modo a tornar-se independente dele.¹⁰¹

Esta deve ser a atitude correta, a saber, compreender o mundo numa perspectiva totalitária. Segundo Margutti: “embora esta volição seja incapaz de alterar os fatos do mundo, ela consegue alterar – inexprimivelmente – os limites do mundo e, por causa disso, acaba por alterar o próprio mundo”¹⁰². Embora o mundo seja um dado concreto anterior à vontade individual, quando somos capazes de contemplar o mundo em sua totalidade, a saber, de forma passiva para a aceitação do mesmo, somos capazes de alterar a maneira de perceber o mundo e desse modo alterar o próprio mundo.

A vontade, para Wittgenstein, assume uma importância significativa enquanto portadora daquilo que é ético: “Da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar. E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia”¹⁰³. Com efeito, o bem e o mal são os componentes formadores da vontade: “O que há com a vontade humana? Quero, antes de mais, chamar vontade ao detentor do bem e do mal”¹⁰⁴. Na perspectiva wittgensteiniana é a vontade que carrega a aptidão para o exercício do bem ou do mal.

Assim, tanto o bem quanto o mal não residem no mundo e, por conseguinte, não constituem fatos. Eles constituem objeto da contemplação do sujeito metafísico que se situa no limite do mundo:

O mundo não é, então, em si nem bom nem mau.
Pois para a existência da ética deve ser equivalente se, no mundo, há ou não matéria viva.
E é claro que um mundo em que só há matéria morta não é, em si, nem bom nem mau;
portanto, o mundo dos seres vivos também não pode ser em si nem bom nem mau.
O bem e o mal sobrevivem apenas através do sujeito. E o sujeito não pertence ao mundo,
mas é um limite do mundo.¹⁰⁵

Tanto o bem quanto o mal são indicadores éticos, por isso Wittgenstein define a vontade como sendo portadora do ético. *Bom* e *mau* são valores atribuídos a algo pelo eu filosófico: “As coisas só obtêm significado através de sua relação com a minha vontade”¹⁰⁶.

¹⁰¹ Buchholz, Kai. *Compreender Wittgenstein*. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 22.

¹⁰² Margutti Pinto, P.R. O Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciação. In: *Revista Filosofia Unisinos*, vol. 5, nº 8, 2004, p.12.

¹⁰³ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.423.

¹⁰⁴ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 114.

¹⁰⁵ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p.117.

Para Wittgenstein, que segue aqui os passos de Schopenhauer, não há propriamente ação ética. A ética é absolutamente contemplativa. Ela é a contemplação do mundo do ponto de vista da eternidade. A postura ética que pode levar a isso é a integridade, a sinceridade consigo mesmo. Trata-se de uma variante da versão schopenhaueriana do imperativo categórico kantiano. Além disso, como parte da experiência mística da contemplação do mundo do ponto de vista da eternidade, o indivíduo se enche de amor pelos seus semelhantes e age de conformidade com esse amor.

De acordo com Margutti:

A ética põe em ação o sujeito transcendental enquanto outra manifestação desta mesma vontade. E o sentimento místico por elas produzido envolve uma sensação de segurança absoluta que supera qualquer temor com respeito a fatos mundanos como a dor, o sofrimento, ou a morte.¹⁰⁷

Nesse sentido, a ação ética deverá estar diretamente associada à boa vontade e, embora tenha a ver com o sujeito metafísico, não podemos esquecer que o ser humano envolve uma interseção entre sujeito metafísico e sujeito empírico.

Destarte, não é possível, na concepção ética tractatiana, estipular nenhum tipo de lei, norma ou regra ética. Em primeiro lugar, porque seria um contrassenso, conforme já justificamos. Em segundo, porque se fosse possível estabelecer normas de caráter ético, estas deveriam pertencer ao mundo dos fatos e não poderiam ser transcendentais.

O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: e daí, se eu não fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as consequências de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas consequências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável).¹⁰⁸

A partir do aforismo acima, percebemos que a ética não é coercitiva, não obriga nenhum indivíduo a fazer nada. Assim, a motivação ética não deve ser o temor de uma punição mundana, mas, ao contrário, ela deve ser a alegria libertadora de contemplar a totalidade do mundo. E se há

¹⁰⁶ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 125.

¹⁰⁷ Margutti Pinto, P. R. O Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciação. In: *Revista Filosofia Unisinos*, vol. 5, nº 8, 2004, p. 12.

¹⁰⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.422.

uma recompensa por estar agindo eticamente, esta deve ser a ação pela própria ação, a saber, o sentimento de felicidade que acompanha a boa ação. É sob esse horizonte que abordaremos a questão da felicidade.

Essa questão pode ser mais bem entendida se nos detivermos novamente no aforismo 6.43, especialmente em sua parte final, em que Wittgenstein sinaliza a respeito de um dos mais importantes temas éticos: a felicidade, ou como ter uma vida feliz. Esta não é encontrada nas realizações mundanas do sujeito empírico. Não são as ações do cotidiano que proporcionam a felicidade. O autor do *Tractatus* pensa na felicidade quando se dá a constatação da identidade miraculosa entre sujeito metafísico e sujeito empírico. Essa constatação acontece de maneira inesperada, sem causa no mundo dos fatos. A perspectiva do mundo do indivíduo feliz é bem diferente daquela do indivíduo infeliz. Isto não quer dizer que o mundo físico do feliz ou do infeliz sejam distintos. Não existem dois mundos diferentes, compreendendo um deles só pessoas felizes e o outro só pessoas infelizes. Quando Wittgenstein nos diz que “o mundo do feliz é um mundo diferente do infeliz”¹⁰⁹ ele não está se referindo ao mundo físico, mas sugerindo que a maneira de ver o mundo por uma pessoa feliz é completamente diferente da de uma pessoa infeliz.

Segundo Chauviré:

A vida ética – quer dizer, feliz – em nada é afetada pelo que se passa na esfera da vontade como agente que modifica os fatos do mundo. A ética não faz parte do mundo. É por isso que a atitude ética consiste em superar, na indiferença, os acontecimentos felizes ou infelizes da vida.¹¹⁰

Já foi dito que a felicidade não está no mundo, por isso não é um fato, manifestando-se, portanto, sem qualquer conteúdo descritivo. A felicidade também não é um fator psicológico. Então, o que é a felicidade? Antes de qualquer coisa, é necessário salientar que a vontade enquanto portadora do ético assume um papel primordial em relação à questão e nesse aspecto a felicidade é então transcendental: “Qual é a característica objetiva da vida feliz, harmoniosa? É, pois, de novo claro que não pode existir uma tal característica que se deixe descrever”¹¹¹ e ainda “Esta característica não pode ser física; só pode ser uma característica metafísica, transcendente”¹¹². Por isso, na perspectiva do jovem Wittgenstein é impossível tratar a felicidade como um fato e assim

¹⁰⁹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.43.

¹¹⁰ Chauviré, Christiane. *Wittgenstein*. Trad. Maria Luiza X. A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p.44.

¹¹¹ Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p.116.

¹¹² Wittgenstein, L. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p. 117.

esta se mostra por intermédio da boa vontade, na ampliação dos limites do mundo individual, do microcosmo.

É na vontade que encontramos a origem da felicidade e do seu oposto. Destarte, a felicidade é intrínseca à boa vontade, por conseguinte, a infelicidade é intrínseca à má vontade, produzindo-se assim respectivamente uma vida boa ou não. Segundo Pears:

Inclina-se Wittgenstein por dizer que só a felicidade é intrinsecamente boa. Mais ainda, parece pensar que essa atribuição de valor intrínseco à felicidade envolve um ponto de importância acerca do mundo dos fatos, visto como um todo. Isso porque, segundo ele, ser feliz é ver o mundo dos fatos como um todo, de limites em expansão, ao passo que um homem infeliz sentiria que os mesmos limites, envolvendo os mesmos fatos, o oprimiam. [...] Assinalou não ser logicamente necessário que a vontade produza a ação objetivada.

113

A citação de Pears nos remete novamente para à questão dos limites do mundo e da ação ética. No primeiro tema, o mundo do feliz é proveniente de uma boa vontade e está ligado à contemplação do mundo em sua totalidade. O indivíduo percebe a incapacidade de mudar o mundo que já é uma realidade objetivada, acalma-se ante esta incapacidade e muda a si mesmo, alterando assim seus próprios limites e proporcionando uma real mudança no mundo. Esta é a vida do homem feliz, que domina a vontade individual e se torna capaz de contemplar o sentido da vida. Ao contrário, o homem infeliz não atinge tal contemplação, uma vez que é incapaz de dominar a vontade individual. Ele almeja controlar o mundo de acordo com a sua própria vontade, agindo, portanto, egoisticamente. O homem infeliz tenta modificar o mundo de acordo com a sua vontade. Como isso não é possível, ele sofre desnecessariamente.

Por diversas vezes, ao longo da explicitação do pensamento de Wittgenstein, já tangenciamos a questão do sentido da vida. O sentido da vida, conforme já foi dito, é ético e por isso Wittgenstein afirma enfaticamente que é “fora” do mundo que ele se encontra. Não são os fatos mundanos que nos remetem ao sentido da vida, mas é a experiência mística. Quando a unidade existente entre o sujeito transcendental e o empírico é constatada de alguma maneira, por obra da graça, temos a experiência mística. Não há troca de informações ou de impressões entre os dois sujeitos, pois eles correspondem miraculosamente às duas faces de uma mesma moeda.

Até agora, fizemos algumas referências à experiência mística. A partir desse ponto, iremos discuti-la em maior detalhe. Essa experiência é a grande responsável pela alteração dos limites transcendentais do mundo microcósmico. A experiência mística é dotada de uma força inexplicável,

¹¹³ Pears, David. *As idéias de Wittgenstein*. Trad. Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1973, p. 92.

capaz de promover mudanças intensas no ser humano. Margutti a compara a um rito de iniciação. Ele estabelece essa comparação, motivado pela grandiosa capacidade que ambas as experiências possuem para mudar as perspectivas de vida das pessoas.

A palavra *iniciação* vem do latim *initiatione* e envolve, dentre os seus diversos sentidos, a idéia de *introdução ao conhecimento de coisas misteriosas ou desconhecidas*, ou ainda a idéia de *ritual de preparação para introduzir alguém nos mistérios de alguma religião ou doutrina*. De um modo geral, o ritual de iniciação envolve dois processos complementares. O primeiro é o de *morte* da pessoa iniciada, que deixa de ser o que era, através de uma experiência traumática; o segundo é a de *renascimento* da pessoa iniciada, que, através da experiência traumática, se torna alguém diferente e melhor. No presente texto, pretendemos argumentar que o *Tractatus* de Wittgenstein pode ser interpretado como uma complexa obra de iniciação, envolvendo as vivências de morte e renascimento nos domínios complementares da lógica e da ética. Isto significa que a compreensão adequada desta obra não se esgota na mera leitura da mesma, mas exige uma radical mudança de atitude com respeito ao mundo.¹¹⁴

A concepção da experiência mística como rito de iniciação, proposta por Margutti, descreve de maneira bastante apropriada a transformação sofrida pelo sujeito que passa por ela. Trata-se de uma espécie de morte por parte daquele que atingiu tal experiência e uma espécie de renascimento daquele que a ultrapassou. Isto se dá como em um rito de iniciação, em que o objetivo é provocar um impacto tão marcante que seja capaz de causar uma transformação na vida do indivíduo. Dificilmente uma experiência marcante como a experiência mística permite que o sujeito que passou por ela permaneça como era antes da mesma. Vale salientar que a experiência mística traz ao indivíduo uma espécie de morte em prol de uma ressurreição. Configura-se como uma abertura para novas perspectivas de cunho ético, responsáveis por trazer o bem através da vontade, permitindo ao indivíduo um contato direto com o transcendental. Sobre esta relação entre a mais elevada experiência, ou seja, a mística e o dizer, Margutti aponta o seguinte:

Quando a experiência mística está envolvida, a tentativa fracassada de dizer aquilo que se mostra, mas não pode ser dito produz, por um lado, a clarificação lógica a respeito dos limites da linguagem e, por outro, a contemplação silenciosamente beatífica do sentido da vida. Embora possam ser articuladas de maneira eficaz para atingir os objetivos da contemplação silenciosa, a lógica e a ética se revelam independentes.¹¹⁵

A experiência mística mostra a complexidade do mundo e a totalidade da vida, a saber, o sentido da vida é mostrado através dessa experiência. E será unicamente a experiência mística que

¹¹⁴ Margutti Pinto, P. R. O *Tractatus* de Wittgenstein como obra de iniciação. In: *Revista Filosofia Unisinos*, vol. 5, nº 8, 2004, p.2.

¹¹⁵ Margutti Pinto, P. R. *O sujeito transcendental*. In: Moreno, Arley (org). Wittgenstein. Ética - Estética - Epistemologia. Campinas: Unicamp/CLE, 2006, p. 16.

proporcionará a passagem da angústia profunda da realidade empírica para o êxtase do transcendental. Essa é a única maneira pela qual o indivíduo poderá alcançar a felicidade.

A experiência mística possui inegável grandeza. Quando, todavia, tomado de admiração e surpresa, o indivíduo tenta expressar essa experiência em palavras, ele fracassa redondamente. Isso é assim porque a linguagem só é capaz de descrever fatos e a tentativa de descrever linguisticamente a experiência mística a transformaria em um fato, coisa que ela não é. Por esse motivo, aquele que passa pela experiência tem de limitar-se a vivenciá-la em silêncio.

Isso acontece porque o ser humano é imperfeito e, com isso, não possui os instrumentos adequados para expressar a esfera mística que está “fora” do mundo e que, por essa razão, é inefável. A única saída é que o indivíduo permaneça em silêncio. Todavia, até que o sujeito chegue a esse nível de compreensão, provavelmente terá enfrentado o fracasso na tentativa de descrever a esfera mística. O silêncio vem da constatação de que a linguagem é incapaz de comunicar aquilo que se mostra e não pode ser dito. Com efeito, o que se mostra é uma dádiva da ordem do Absoluto que se oferece para o sujeito metafísico. Esse último é o único capaz de acessá-la, porque também se encontra no limite do mundo, a saber, “fora” do mundo. O indizível, para Wittgenstein, representa o que é mais importante e fundamental para o ser humano.

Como vimos, a escada, para Wittgenstein, representa uma metáfora importante. Significa que, em filosofia, é preciso subir degrau por degrau para atingir o objetivo e por fim, jogar fora a escada. Há especificamente dois tipos de escada: a lógica e a ética. Já mencionamos acima a escada lógica. Quanto à escada ética, vemos que ela permite criar as condições necessárias para o indivíduo se abrir à experiência mística. Essa tarefa é realizada quando se coloca a vida em risco, com o objetivo de ficar mais próximo do seu verdadeiro sentido. Ao alistar-se como voluntário no exército austríaco, Wittgenstein mostrou sua intenção de realizar essa tarefa da forma mais perigosa e dolorosa possível em seu tempo. A experiência mística por ele buscada envolve o contato com o Altíssimo e possui caráter ético e estético. O caráter ético da experiência está ligado à contemplação do Bem Absoluto que é o elemento constituinte do sentido da vida. Essa experiência possui caráter estético porque a contemplação do Bem Absoluto constitui a experiência estética por excelência.

No entanto, conforme já foi dito, não se pode expressar a experiência mística através de um discurso científico. O místico chega a esta conclusão porque constata que está tentando falar de uma dimensão que não pode ser colocada em palavras. O sentido do mundo está fora dele (contemplação do eterno presente). A saída é o silêncio, que ocorre como uma clarificação. Essa última não se dá sob a forma de uma doutrina. Trata-se, antes de tudo, de uma clarificação silenciosa, pois o que está

sendo contemplado não pode ser descrito pela linguagem. Essa clarificação está relacionada à negação da vontade individual no sujeito empírico, permitindo assim que o sujeito transcendental contemple silenciosamente o eterno presente.

Tanto a escada lógica quanto a escada ética situam-se no âmbito do sujeito empírico. A ideia é que, ao subir a escada, ele possa ficar mais próximo da experiência. Mas esta é da ordem da graça, não podendo ser alcançada através do determinismo que caracteriza o mundo fático. Sendo assim, a escada ética converge com a escada lógica, pois a clarificação a respeito dos limites da linguagem mostra que a experiência de contato com o Altíssimo só pode ser feita pela via da contemplação silenciosa.

Não se trata de um silêncio simplista de um indivíduo que permanece calado sem ter algum objetivo específico. Trata-se do silêncio de um indivíduo que, se lhe fosse possível, teria muito para dizer. Conforme Margutti:

A experiência fundamental do *Tractatus* é a do renascer em silêncio depois da morte do dizer: embora haja na verdade uma vivência filosófica relativa ao sentido da vida, esta vivência constitui uma experiência mística indizível do sujeito transcendental. Ela perpassa todo o nosso discurso, está nele contido, mas, mesmo assim, não pode ser colocada em palavras.¹¹⁶

Isso nos permite entender um pouco mais a última proposição do *Tractatus*: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”¹¹⁷.

Após essas explicações, salientamos por fim que o discurso ao qual Wittgenstein se refere é o científico. É no domínio desse discurso que o que é pensável é dizível. A crítica que ele faz envolve a impossibilidade de um discurso científico acerca do místico, uma vez que este tipo de discurso para ser válido precisa de provas racionais. Como ter provas a partir de uma experiência pessoal e de caráter individual? Como validar com provas aquilo que foi experimentado, mas que “não está” no mundo? Podemos responder as tais questões com as seguintes proposições tractatianas:

Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão.
O *enigma* não existe.
Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder.¹¹⁸

¹¹⁶ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p.252.

¹¹⁷ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 7.

¹¹⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.5.

O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um contrassenso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar.

Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa* ser dito.¹¹⁹

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa.¹²⁰

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?)¹²¹

Compreendemos assim que respostas acerca da experiência mística não podem ser dadas porque não há possibilidade de formular qualquer questão acerca da mesma. Por isso, a experiência mística não é nem mesmo um enigma. Seus elementos constituintes são transcendentais. Quando Wittgenstein afirma que caso todas as perguntas científicas tenham sido respondidas, os problemas da vida não terão sido tocados, entendemos que isto se deve ao fato de que o problema do sentido da vida não está no mundo, mas fora dele. Não há pergunta científica que possa contemplar o sentido da vida, pois o discurso racional não é capaz de responder a questões transcendentais. Por conseguinte, o chamado “problema da vida” deixa de existir, haja vista que não faz parte do mundo. Por fim, as soluções para tais reflexões não se encontram no mundo, mas no seu limite.

Em que pese o nosso esforço interpretativo, a concepção de *ética* no *Tractatus* ainda contém muitos pontos obscuros, que serão detalhados e discutidos no último capítulo. Ali, tentaremos mostrar o possível auxílio que a *Conferência sobre Ética* pode fornecer para a compreensão desses pontos obscuros.

¹¹⁹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.51.

¹²⁰ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.52.

¹²¹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.521.

CAPÍTULO II - A ÉTICA NA CONFERÊNCIA DE 1929

2.1 O contexto da *Conferência sobre Ética*

Já de início ressaltamos mais uma vez a importância de compreender da vida de Wittgenstein, e, no caso específico que estamos a considerar, os que antecederam a *Conferência sobre Ética*, para que possamos entender melhor tanto o motivo que levou o filósofo a proferi-la, como os elementos que nela são contemplados.

Já sabemos que Wittgenstein foi para a guerra, motivado pela angústia interior, com o objetivo de encontrar o sentido da vida. Tudo indica que passou pela experiência mística e conseguiu atingir o seu objetivo. Durante esse período, como já sabemos, redigiu o *Tractatus*. A guerra alterou completamente o significado da sua vida e sua personalidade. Segundo Monk, Wittgenstein:

Havia suportado quatro anos de serviço ativo e passara um ano prisioneiro, enfrentara a morte, vivenciara um despertar religioso, assumira responsabilidade pela vida de outros e suportara longos períodos de confinamento íntimo em companhia de pessoas com as quais anteriormente não compartilharia o mesmo vagão de trem. Tudo isso fizera dele uma pessoa diferente – conferira-lhe uma nova identidade.¹²²

A família ficou profundamente abalada com essa nova identidade de Ludwig. Um fato curioso que provavelmente deve ter deixado a família preocupada é que, embora a guerra já tivesse terminado, ele “continuou usando uniforme por muitos anos após a guerra, como se houvesse se tornado parte de sua identidade; uma parte essencial, sem a qual se perderia”¹²³. São fatos como esse que tornam Wittgenstein uma figura excêntrica.

Em 1920, Wittgenstein encontrava-se deprimido e as tendências suicidas afloraram novamente. Eis a carta que ele escreveu para Engelmann em 1920 ressaltando o seu estado de espírito:

¹²² Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 164.

¹²³ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 163.

Na realidade, encontro-me num estado mental que é terrível para mim. Já o sofri diversas vezes antes: o estado de não ser capaz de superar determinado fato. É um estado lamentável, eu sei. Só consigo enxergar um remédio e este, é claro, consiste em por um fim ao fato. Mas isso é exatamente o que acontece quando alguém que não sabe nadar cai na água e põe as mãos e os pés de tal maneira que não consegue manter a cabeça para fora. É a posição em que me encontro agora. Sei que cometer suicídio é sempre uma coisa imunda a fazer. Certamente não se pode desejar a própria destruição, e qualquer um que tenha visualizado o que envolve a prática do suicídio sabe que ele é sempre uma precipitação das próprias defesas. Nada pior do que ser constrangido a tomar-se de surpresa. Mas naturalmente tudo acaba resumindo no fato de que não tenho fé.¹²⁴

A depressão de Wittgenstein nessa época se devia às dificuldades encontradas na publicação do *Tractatus*.

Ao findar a guerra, a publicação do *Tractatus*¹²⁵ tornou-se um árduo objetivo a ser atingido pelo filósofo. Após inúmeras tentativas infrutíferas com alguns editores, dentre eles Von Ficker, Russell se propôs a escrever a introdução da obra no intuito de auxiliar o amigo, haja vista que seu nome era uma referência importante no meio acadêmico. Embora Russell quisesse ajudar, Wittgenstein não apreciou em nada a sua introdução e impediu que a mesma fosse publicada. O *Tractatus* foi publicado primeiramente em alemão, em 1921, nos *Annalen der Naturphilosophie*. Acontece que a edição em alemão estava cheia de erros de tipografia e Wittgenstein a considerou inadequada. Por este motivo, o autor considera como primeira edição do *Tractatus* a versão inglesa, publicada posteriormente, conforme seria de esperar.

A edição em inglês foi publicada depois, em 1922, com a introdução de Russell e tradução de D. F. Pears e B. F. McGuinness. Tal edição contou, em sua divulgação, com o auxílio do jovem Frank Ramsey, que realizou uma das melhores resenhas do livro até hoje. Apesar de o autor do *Tractatus* não ser um admirador da filosofia profissional ou acadêmica, o livro se tornou especialmente lido nesse meio e passou a fazer parte da filosofia profissional.

Wittgenstein, alegando que já contribuía o suficiente para a filosofia e acreditando veemente nisto, entendeu que seria preciso procurar outro tipo de atividade que não fosse de cunho acadêmico-filosófico. Decidiu então se tornar professor primário nas áreas rurais de Viena, enquanto ainda aguardava a publicação da sua importante obra, ou seja, o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sua motivação para tal ofício estava em que assim poderia auxiliar as crianças a se descobrirem eticamente. Em outras palavras, através da atividade pedagógica, contribuiria para as crianças aprimorarem o seu interior. Com base nisso, quando atingissem a idade adulta, poderiam

¹²⁴ Letters from Ludwig Wittgenstein with a memoir by Paul Engelmann, Ed.B.G.McGuinness (Blackwell, 1967) *apud* Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 178.

¹²⁵ Daqui em diante abreviaremos o título da obra *Tractatus Logico-Philosophicus* para *Tractatus*.

levar uma vida digna. Wittgenstein acreditava que as crianças de uma cidade rural poderiam ser mais puras, de modo que ali seus ensinamentos iriam surtir mais efeitos. Por isso escolheu Trattenbach, uma cidade rural e pequenina nos arredores de Viena. Segundo Monk:

Ele queria desenvolver seus intelectos [dos filhos de camponeses pobres] ensinando-lhes matemática, queria expandir sua consciência cultural apresentando-os aos grandes clássicos da língua alemã e curar suas almas lendo-lhes a Bíblia. Não era sua meta tirá-los da pobreza; nem concebia a educação como um meio de prepará-los para uma vida “melhor” na cidade.¹²⁶

Com efeito, o objetivo de Wittgenstein era mostrar para a criança o que realmente é capaz de proporcionar o entendimento acerca do sentido da vida. Este sempre foi um ponto central na filosofia de Wittgenstein.

Apesar de seus altos propósitos, nosso autor não obteve grande êxito como professor primário. Seus métodos práticos, ainda que exigissem da criança resultados que fossem oriundos da própria reflexão e não da mera repetição das suas aulas, muitas vezes, não eram nada admiráveis. A motivação das atitudes de Wittgenstein tinha como pano de fundo o seu rigorismo ético. Temos o relato de sua ex-aluna Anna Brenner:

Durante a aula de Aritmética, nós que tínhamos Álgebra precisávamos nos sentar na primeira fileira. Um dia, minha amiga Anna Völkerer e eu decidimos não responder. Wittgenstein perguntou “O que vocês têm?”. À pergunta quanto é três vezes seis, Anna respondeu: “Não sei”. Ele então me perguntou quantos metros havia em um quilômetro. Eu não disse e recebi uma bolacha na orelha. Um pouco mais tarde, Wittgenstein disse: “Se vocês não sabem, vou escolher uma criança da classe mais jovem da escola que saiba”. Depois da aula, ele me levou à sua sala e perguntou: “Será que você não quer [aprender Aritmética] ou será que não consegue?”. Eu respondi: “Sim, quero”. Wittgenstein então me disse: “Você é uma boa aluna, mas para Aritmética... Ou será que você está doente? Está com dor de cabeça?”. E eu menti: “Estou!”. “Pois então”, disse Wittgenstein, “por favor, por favor, Brenner, me desculpe!” Enquanto dizia isso, ergueu as mãos em oração. Imediatamente senti que a minha mentira era uma grande vergonha.¹²⁷

Mesmo que os métodos utilizados para educar não tenham sido dos mais convencionais, surtiram o efeito final esperado: o ético. Wittgenstein foi um mestre-escola extremamente rigoroso e não admitia erros ou atitudes tipicamente infantis. Evidentemente, os pais das crianças reagiram com antipatia às atitudes do professor. Este não foi um período muito profícuo para Wittgenstein.

Frank Ramsey que discutiu o *Tractatus* com seu autor na Áustria, tornou-se admirador e amigo de Wittgenstein. Ao visitá-lo na pequena Puchberg, outra cidade onde lecionou, Ramsey

¹²⁶ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 183.

¹²⁷ Anna Brenner. Entrevista com Adolf Hübner, 23/1/75 *apud* Monk, Ray, in *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 186.

percebeu claramente que o filósofo estava desperdiçando seu talento no ensino primário e que deveria ir para Cambridge. Relatou a situação para Keynes, amigo de longa data de Wittgenstein, uma vez que este era o único capaz de interceder pela volta de Wittgenstein a Cambridge:

[...] se ele se afastasse desse ambiente e não estivesse tão cansado, e tivesse a mim para estimulá-lo, poderia realizar um trabalho excelente; é concebível que vá para a Inglaterra com isso em vista. Mas, enquanto permanecer lecionando aqui, acho que não fará coisa alguma; pensar tem sido algo tão obviamente penoso para ele, como se estivesse alquebrado. Se eu estiver aqui durante suas férias de verão, tentarei estimulá-lo.¹²⁸

Wittgenstein, por sua vez, sentia-se cada vez mais atraído pela perspectiva de retornar a Cambridge e a presença de Ramsey trouxe-lhe novas motivações. No entanto, o pretense retorno para a Inglaterra não tinha em vista atividade acadêmica alguma. Prova disso é que, em 1924, Wittgenstein respondeu em carta para Keynes, a respeito do assunto, da seguinte maneira:

Me pregunta usted en su carta si puede hacer algo que me permita volver a la labor científica. La respuesta es que no: no hay nada que se pueda hacer al respecto, porque yo mismo no siento ya ningún impulso interno hacia ese género de actividad. Todo lo que realmente *tenía* que decir lo he dicho, de modo que la fuente se ha secado. Esto puede sonar extraño, pero es así.¹²⁹

O anseio de Wittgenstein em retornar para Cambridge era motivado pela possibilidade de voltar a manter relações de amizade com Keynes e, para isso, esse último teria de dedicar grande parte de sua vida ao amigo. Esta era a condição de Wittgenstein: encontrar-se com Keynes sempre e não ocasionalmente. Wittgenstein entendia que Keynes precisava perceber as mudanças que ocorreram com ele após a guerra, não era mais o mesmo de onze anos atrás, sendo que, para obter esse resultado, só a convivência constante entre ambos seria satisfatória. Destarte, Wittgenstein escreveu para Keynes:

Há onze anos que não nos vemos. Não sei se você mudou nesse tempo, mas eu certamente mudei muito. Lamento dizer que não estou melhor do que eu era, mas estou diferente. Portanto, se nos encontrarmos, você poderá verificar que o homem que foi vê-lo não é realmente aquele que você pretendia convidar. Não há dúvida de que, mesmo que consigamos nos fazer compreender um ao outro, uma conversa ou duas não será suficiente para tal, e o resultado de nosso encontro será decepção e desgosto de sua parte e desespero da minha.¹³⁰

¹²⁸ Carta de Ramsey para Keynes, 24/3/24. *Apud* Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 207.

¹²⁹ Wittgenstein, L. *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus, 1979, p. 104.

¹³⁰ Citado por: Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995, p. 209.

No entanto, Keynes, neste momento, não demonstrou muita vontade de conviver tão longamente com o amigo.

E assim, Wittgenstein, em 1924, optou por mais uma tentativa de lecionar às crianças, desta vez em Otterthal. Lá permaneceu por dois anos e elaborou um dicionário junto ao conselho provincial de educação em 1925, destinado às crianças da Áustria rural e aos estudantes de escolas profissionalizantes.

Ultrapassado o interesse em lecionar nas escolas primárias, Wittgenstein cogitou a possibilidade de se tornar monge. Embora não tenha dado certo, conseguiu emprego como jardineiro do mosteiro por três meses. Depois disso, retornou para Viena e participou com Engelmann da construção da nova casa de sua irmã Gretl. Segundo Engelmann, “o arquiteto foi ele, não eu, e embora o projeto dos alicerces já estivesse pronto quando se juntou a mim, considero o resultado final uma realização sua e não minha”¹³¹. Ele ficou envolvido com o projeto arquitetônico até o final de 1928.

Em 1927, passou a frequentar o seletivo “círculo” de Moritz Schlick. Além de Wittgenstein e o próprio Schlick, compunham também o grupo Friedrich Waismann, Rudolf Carnap e Hebert Feigl. Com exceção de Wittgenstein, o perfil dos membros do “círculo de Schlick” foi caracterizado da seguinte maneira por Monk:

um grupo de filósofos e matemáticos, unidos pela perspectiva positivista frente aos problemas filosóficos e pela *Weltanschauung* científica, que se encontravam nas noites de quinta-feira para discutir os fundamentos da matemática e da ciência, e que mais tarde ficariam conhecidos como o Círculo de Viena.¹³²

As pretensões de Wittgenstein não estavam em concordância com os objetivos do Círculo de Viena, mas o organizador do grupo, Schlick, por ter grande apreço pelo filósofo, sentia-se imensamente feliz quando ele participava da reunião. Por isso, o nosso filósofo tinha total liberdade para expressar o que quisesse. Por vezes, Wittgenstein, nas reuniões do grupo, lia poemas de vertentes místicas para os participantes e isso frustrou Carnap, Feigl e Waismann, que esperavam do autor do *Tractatus* uma postura positivista e não a contemplação daquilo que mais rejeitavam, a saber o místico. Segundo Carnap:

¹³¹ Engelmann, em uma carta a F.A.von Hayek, citada em Nedo, Michael e Ranchetti, Michelle. *Wittgenstein: Sein Leben in Bildern und Texten* (Suhrkamp, 1983). Apud Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p.219.

¹³² Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p.225.

Quando lemos pela primeira vez o livro de Wittgenstein no Círculo, eu havia erroneamente acreditado que sua atitude em relação à metafísica era semelhante à nossa. Eu não prestara atenção suficiente às asserções sobre o místico presentes no livro, uma vez que seus sentimentos e ideias nessa área divergiam por demais dos meus. Somente o contato pessoal permitiu que eu compreendesse mais claramente sua posição nesse ponto.¹³³

Embora Wittgenstein tenha participado de algumas reuniões do Círculo de Viena, não podemos dizer que ele tenha partilhado dos ideais do grupo, apesar de ter testemunhado proveitosas discussões filosóficas. Salientamos que a admiração de Schlick por Wittgenstein foi decorrente da sua leitura do *Tractatus*.

Um acontecimento importante em 1928, segundo Feigl, marcou o retorno de Wittgenstein à atividade filosófica. Esse acontecimento se deu quando ele assistiu à palestra proferida pelo matemático Brouwer, intitulada “Matemática, ciência e linguagem”. A palestra suscitou em Wittgenstein a motivação filosófica que faltava para que ele retornasse às atividades acadêmicas: “A palestra de Brouwer pode não ter convencido Wittgenstein que o *Tractatus* tinha erros, mas talvez o tenha feito perceber que seu livro não era, afinal, a palavra definitiva sobre o assunto. Havia efetivamente mais a ser dito”¹³⁴. Com o fim da construção da casa de sua irmã, em 1928, Wittgenstein decidiu retornar para Cambridge, a fim de permanecer por lá e exercer novamente a atividade filosófica.

A *Conferência sobre Ética* aconteceu em novembro de 1929. Wittgenstein foi convidado por C.K.Ogden, tradutor do *Tractatus* para a língua inglesa, para proferir uma palestra à Sociedade dos Hereges. Este era semelhante a outro grupo intelectualizado de Cambridge, denominado *Sociedade dos Apóstolos*, porém “menos elitista e com maiores interesses científicos. A sociedade já ouvira pronunciamentos de luminares como H.G.Wells, Bertrand Russell e Virginia Woolf”¹³⁵. Seria uma palestra considerada popular, por não se enquadrar nos moldes acadêmicos e por não ocorrer dentro da própria academia. No entanto, precisamos levar em consideração que os membros da *Sociedade dos Hereges* eram mentes intelectuais e críticas.

A referida conferência foi proferida sete anos depois da publicação do *Tractatus* e merece especial atenção por ter sido escrita em 1929, ano em que Wittgenstein deixou claro que as suas análises estavam sendo repensadas:

¹³³ Citado por Fann, K.T (ed). *Ludwig Wittgenstein: the man and his philosophy* (Harvest, 1967), p. 33-9. Apud Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p.226.

¹³⁴ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 199, p. 232.

¹³⁵ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p. 253.

Considero nova a minha própria maneira de filosofar, e continuo ainda a pensar que assim é; é por isso que tão frequentemente, necessito de me repetir. Para uma nova geração ela ter-se-á tornado uma segunda natureza e as repetições ameaçadoras. Para mim as repetições são necessárias.¹³⁶

Assim, a *Conferência sobre Ética* será nosso ponto de partida para examinarmos a questão acerca do entendimento do místico. A partir daí, verificaremos se a compreensão de Wittgenstein acerca de tal temática permaneceu inalterada.

2.2 A definição de ética e a distinção entre *sentido relativo* e *sentido absoluto* na *Conferência*

No início da *Conferência*, Wittgenstein procura caracterizar o que entende por *ética*. Vejamos as palavras do filósofo:

Agora, vou usar a palavra *Ética* num sentido um pouco mais amplo, um sentido, na verdade, que inclui a parte mais genuína, em meu entender, do que geralmente se denomina *Estética*. E para que vejam da forma mais clara possível o que considero o objeto da *Ética*, vou apresentar antes várias expressões mais ou menos sinônimas, cada uma das quais poderia substituir a definição anterior e, ao enumerá-las, pretendo obter o mesmo tipo de efeito que Galton obteve quando colocou na mesma placa várias fotografias de diferentes rostos com o fim de obter a imagem dos traços típicos que todos eles compartilhavam. Mostrando essa fotografia coletiva, poderei fazer ver qual é o típico – digamos – rosto chinês. Deste modo, se vocês olharem através da série de sinônimos que vou apresentar, serão capazes de, espero, ver os traços característicos que todos têm em comum e que são característicos da *Ética*.¹³⁷

Na passagem citada, percebemos dois aspectos relevantes. O primeiro aspecto é que, para Wittgenstein, em sentido mais amplo, a *ética* se aproxima daquilo que genuinamente constitui a *estética*. O segundo aspecto é o procedimento adotado para caracterizar a *ética*. Ao invés de apresentar uma única definição, Wittgenstein oferece uma série de expressões aproximadamente sinônimas para que seja possível, através da consideração conjunta das mesmas, revelar os traços característicos comuns a todas e que são marcas da *ética*.

Será através de analogias que o filósofo apresentará o seu entendimento acerca da *ética*. Wittgenstein considera que esta é a única forma de apresentar a *ética*, já que a mesma não cabe em nenhuma definição, porque está ligada ao âmbito do sobrenatural. Embora o discurso sobre a *ética* seja um contrassenso, Wittgenstein utiliza-se da linguagem para demonstrar, por meio dela da

¹³⁶ Wittgenstein, L. *Cultura e Valor*. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998, p. 13.

¹³⁷ Wittgenstein, L. *Conferência sobre Ética*. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'Agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p.216.

própria linguagem, que ela é incapaz de traduzir a ética. Assim, é através das definições existentes e tradicionais que ele procurará extrair algumas das principais características da ética. Com isso, Wittgenstein não pretende recortar partes de definições, para depois uni-las numa única, mas sim expressar aquilo que foi mostrado através da comparação das diversas expressões que caracterizam a ética.

Wittgenstein prossegue a conferência ligando à ética expressões que tradicionalmente a exprimem, como: “investigação sobre o que é bom”, “investigação sobre o valioso”, “investigação sobre o que realmente importa”, “investigação sobre o significado da vida” e “investigação daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida ou sobre a maneira correta de viver”¹³⁸. Conclui que nenhuma dessas definições, nem tantas outras similares a elas, seriam capazes de caracterizar adequadamente a ética, mas que elas poderiam ao menos dar uma ideia aproximada do que trata. Salientamos que a ética, segundo a *Conferência*, situa-se na esfera do sobrenatural, que não pode ser descrito linguisticamente, haja vista que a linguagem não possui meios para expressar o que não pertence à ordem natural.

Ao longo da *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein fala da impossibilidade de reconhecer a ética enquanto ciência. Isto ocorre porque a ética não possui um objeto fático de estudo, tal como acontece com as ciências fáticas¹³⁹. A ética só poderia ter um objeto caso os valores existissem no mundo dos fatos. Por isso, é inviável que se escreva um livro sobre a ética. Hipoteticamente, Wittgenstein supõe que, se um livro sobre ética fosse possível, este acabaria com todos os demais livros do mundo. Isto se daria porque neste livro seria apresentada a essência, o *quid* do mundo. Ao dizer isso, Wittgenstein está fazendo uma crítica a todos os filósofos que já tentaram falar ou escrever sobre ética. Como exemplo, citamos G.E.Moore, com a sua obra “*Princípios Éticos*”, que inclusive inicia o capítulo 1 da referida obra com o título “*O objeto da ética*”.

No período de 1929, encontramos em *Cultura e Valor* a seguinte afirmação de Wittgenstein acerca da ética:

O que é bom é também divino. Por mais estranho que tal possa parecer, essa afirmação resume a minha ética. Só algo de sobrenatural pode expressar o sobrenatural. Não se pode levar os homens ao bem; apenas se lhes pode indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora do mundo dos factos.¹⁴⁰

¹³⁸ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 216.

¹³⁹ Cf. Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 219.

¹⁴⁰ Wittgenstein, L. *Cultura e Valor*. Trad. Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980, p.15.

A definição acima é importante por ter sido pensada pelo filósofo na mesma época da *Conferência sobre Ética*. Percebemos que tal declaração está em harmonia com o pensamento ético de Wittgenstein exposto na referida conferência.

O filósofo prossegue o desenvolvimento do seu pensamento fazendo a distinção entre o sentido relativo e o sentido absoluto.

As palavras, para Wittgenstein, podem ter dois sentidos diferentes, de acordo com o contexto a que pertencem: trivial ou relativo e ético ou absoluto. Esta é uma distinção essencial para a compreensão do pensamento de Wittgenstein na *Conferência sobre Ética*. As palavras estão contidas em expressões e, por tal motivo, Wittgenstein fala de *expressões linguísticas* (*sprachliche Ausdrücke*) em sua comunicação.

Sobre o sentido relativo ou trivial das palavras, Wittgenstein diz na conferência que:

Por exemplo, se digo que esta é uma *boa* poltrona, isto significa que esta poltrona serve para um propósito predeterminado e a palavra *bom* aqui tem somente significado, na medida em que tal propósito tenha sido previamente fixado. De fato, a palavra *bom* no sentido relativo significa simplesmente que satisfaz certo padrão predeterminado. Assim, quando afirmamos que este homem é um bom pianista, queremos dizer que pode tocar peças de certo grau de dificuldade com certo grau de habilidade. Igualmente, se afirmo que para mim é *importante* não me resfriar quero dizer que apanhar um resfriado produz em minha vida certos transtornos descritíveis e se digo que esta é a estrada *correta* significa que é a estrada correta em relação a uma meta.¹⁴¹

As três palavras citadas pelo filósofo – *bom*, *importante* e *correto* – quando utilizadas pela linguagem de forma a expressar um determinado propósito mundano não configuram nenhum tipo de problema. Isto acontece quando a linguagem cumpre exatamente o objetivo para a qual foi destinada: dizer sobre aquilo que está no mundo, ou seja, os fatos. Sobre o sentido trivial ou relativo da linguagem, Rudolf Haller compreende que

Em todos esses casos lançamos mão de um esquema, de uma espécie de escala de avaliação, com a ajuda da qual avaliamos ou até damos um conceito aos "estados de coisas" (*Sachverhalte*). Assim, os "estados de coisas" ou as ações podem ser avaliados como mais ou menos conformes à finalidade pressuposta para o objeto ou a ação ora avaliada. Os predicados de valor a serem concedidos são nesses casos concedidos com referência à relação entre meios e fins.¹⁴²

¹⁴¹ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 217.

¹⁴² Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 217.

Neste horizonte, dizer que uma poltrona é boa significa elencar uma série de fatos sobre ela, que é em si mesma, um fato. Os fatos que identificam uma poltrona como boa podem ser, por exemplo: que tenha uma estrutura de longa duração, com uma espuma de densidade adequada ao usuário, que contribua para a boa postura, que seja relaxante para o corpo, que tenha uma largura adequada, que seja constituída de material resistente etc. Estes são apenas alguns dos fatos que podemos elencar para dizer que se trata de uma boa poltrona.

As expressões: *boa poltrona*, *bom pianista*, *importante não me resfriar* e *estrada correta* possuem conteúdos descritivos. Para uma proposição ser verdadeira, é necessário que exista um fato correspondente no mundo. Logo, é preciso que a proposição possua um conteúdo descritivo. Segundo Margutti, “o conteúdo descritivo nada mais é que a enumeração de uma série de fatos”¹⁴³. Desta maneira, o conteúdo descritivo das proposições em questão, como, por exemplo, *esta é uma boa poltrona* é o de avaliações fáticas do tipo *essa poltrona é firme*, *essa poltrona é confortável*, *essa poltrona foi feita com material de boa qualidade*, etc. Lembramos que os fatos envolvidos nessas avaliações são acidentais, ou seja, dependem de cada situação específica e, mesmo em outras situações, as proposições continuariam tendo sentido por estarem simplesmente descrevendo fatos¹⁴⁴. Como se vê, o sentido trivial das palavras não constitui um problema. Já o sentido absoluto ou ético é extremamente problemático.

O sentido absoluto surge quando se faz uso de palavras na intenção de qualificar o ético em sentido não-fático. Para isto, utilizam-se os termos que tradicionalmente se ligam à esfera ética, como, por exemplo: *bom*, *importante* e *correto*. Tais palavras são insuficientes para “dizer” o ético, haja vista que a esfera ética é essencialmente sobrenatural. No entanto, as referidas palavras contêm em si, implicitamente, algo que remete ao domínio do absoluto.

Wittgenstein entende que para existir um sentido é preciso que haja uma proposição. Assim, o sentido absoluto, caso fosse possível, deveria ser expresso por intermédio da proposição. Neste caso seria preciso unir duas esferas distintas, já que o absoluto remete ao sobrenatural, enquanto as palavras são parte do instrumental linguístico para descrever o fático. Esta união representaria uma completa incoerência. Sendo assim, o sentido absoluto de uma palavra é impossível, seria como obter barulho a partir do silêncio, ou seja, um completo absurdo.

Ainda no que tange à questão do problemático sentido absoluto de uma proposição, há mais um fator que o inviabiliza: a ausência do conteúdo fático. Esse último está relacionado com os fatos

¹⁴³ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 238.

¹⁴⁴ Cf. Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p.238.

mundanos de forma tal que somente aquilo que é um fato pode ser descrito com sentido. Sendo assim, só seremos capazes de entender o que é dito pela linguagem quando existir um conteúdo fático. Não há correspondente no mundo para o que é sobrenatural, como é o caso da ética. Neste sentido, as proposições éticas constituem contrassensos, pois não possuem o referido conteúdo fático. As proposições nada podem dizer sobre o que está no limite do mundo. Nessa perspectiva, não é possível a existência de proposições éticas. O mundo se compõe de fatos e não de valores em sentido absoluto. Ora, as proposições éticas pretendem exprimir valores em sentido absoluto, o que é impossível.

A questão do juízo de valor está relacionada ao sentido trivial e ao contexto ético. Sob esse aspecto, Wittgenstein discorre:

Suponhamos que eu soubesse jogar tênis e alguém de vocês, ao ver-me, tivesse dito “Você joga bastante mal” e eu tivesse contestado “Sei que estou jogando mal, mas não quero fazê-lo melhor”, tudo o que poderia dizer meu interlocutor seria “Ah, então está tudo bem”. Mas suponhamos que eu tivesse contado a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse “Você se comporta como uma besta” e eu tivesse contestado “Sei que minha conduta é má, mas não quero comportar-me melhor”, poderia ele dizer “Ah, então, tudo bem?” Certamente, não. Ele afirmaria “Bem, você *deve* desejar comportar-se melhor”.¹⁴⁵

Pelo exemplo citado, podemos perceber que quando se trata da qualificação dos fatos ou do aparente juízo de valor de aspecto relativo é possível que o indivíduo diga que quer fazer a opção por melhorar ou piorar. É uma escolha que pertence ao indivíduo, porque é uma escolha relativa a fatos. Sendo assim, a respeito de tal questão, Wittgenstein nos diz que “cada juízo de valor relativo é um mero enunciado de fatos e, portanto, pode ser expresso de tal forma que perca toda a aparência de juízo de valor”¹⁴⁶. Quando aparentemente emitimos um juízo de valor por meio de uma proposição acerca de qualquer coisa que esteja no mundo, estamos na verdade elencando uma série de fatos. Desta forma, o juízo de valor deixa de existir. Assim sendo, os juízos de valor em sentido relativo se transformam facilmente em enumeração de fatos.

Quando se trata de um juízo de valor ético em sentido absoluto, a alternativa entre agir bem ou agir mal depende de uma escolha do ser humano. No entanto, deve ser inerente ao indivíduo a perspectiva de sempre desejar melhorar. É uma espécie de obrigação a busca pela excelência no comportamento moral. Embora não estejamos tratando da questão comportamental, quando se trata

¹⁴⁵ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 217.

¹⁴⁶ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 217.

do suposto juízo de valor ético é a ação do indivíduo que motiva o julgamento. Se um indivíduo mente sobre uma determinada questão, dizemos que ele deve melhorar a conduta. Para isto deverá dizer a verdade e tornar-se bom. Quando se trata de um suposto juízo de valor absoluto, o indivíduo não deve dizer que pretende mentir cada vez melhor, em vista de se tornar uma pessoa pior. Caso fosse dito, o interlocutor certamente ficaria negativamente impressionado. Vejamos outra situação: o indivíduo se dispõe a ajudar as vítimas das enchentes. Julgamos que isso constitui uma boa ação e que ele assim deve permanecer. Nos dois exemplos, o sentido da palavra *bom* é compreendido de maneira ética ou absoluta.

No que tange à questão do valor e aos fatos, na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein nos diz que:

[...] um estado mental entendido como um fato descritível não é bom ou mau no sentido ético. Por exemplo, em nosso livro do mundo, lemos a descrição de um assassinato com todos os detalhes físicos e psicológicos e a mera descrição nada conterà que possamos chamar de uma proposição *Ética*. O assassinato estará no mesmo nível que qualquer outro acontecimento como, por exemplo, a queda de uma pedra.¹⁴⁷

Destarte, não existe um fato que seja em si mesmo ético. Nenhum estado mental enquanto fato descritivo é em si bom nem mau. Os fatos nos remetem a descrições de situações diferentes, entretanto, sejam quais forem os fatos, em termos de valor, são todos iguais, a saber, todos sem valor. Logo, são as proposições envolvendo valores que estão em questão.

Levando em consideração a incapacidade de expressar qualquer coisa que tenha sentido ético, por causa dos limites da linguagem, Wittgenstein adverte que:

Nossas palavras, usadas tal como fazemos na ciência, são recipientes capazes somente de conter e transmitir significado e sentido *naturais*. A Ética, se ela é algo, é sobrenatural, e nossas palavras somente expressam fatos, do mesmo modo que uma taça de chá somente pode conter um volume determinado de água, por mais que se despeje um galão nela.¹⁴⁸

Assim sendo, transferindo a metáfora da capacidade de água na xícara para o entendimento da capacidade da linguagem, compreendemos que a linguagem somente é capaz de tratar a respeito de fatos, em outras palavras, a linguagem trata do natural. A ética, por seu lado, não está no esquadro do natural, mas sim além deste. Por isso, Wittgenstein diz que, se porventura houver uma

¹⁴⁷ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 217.

¹⁴⁸ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 219.

expressão linguística possível para a ética, só poderá ser sobrenatural, e a linguagem não tem este alcance. Por mais que se tente falar sobre ética, será sempre uma tentativa inviável, já que a ética está localizada para além do limite da linguagem. Sob tais diretrizes é impossível a existência de um discurso ético, isto seria uma incoerência. Portanto, o único discurso possível é o discurso utilizado pela ciência.

Ainda nesse horizonte, Wittgenstein remete-se a certas expressões utilizadas em sentido ético. Trata-se do termo *absoluto* e suas derivações. A primeira expressão a ser criticada pelo filósofo é *bem absoluto*:

Do mesmo modo, o *bem absoluto*, se é um estado descritível de coisas, seria aquele que todo o mundo, independente de seus gostos e inclinações, realizaria *necessariamente* ou se sentiria culpado de não o fazer. Quero dizer que tal estado de coisas é uma quimera. Nenhum estado de coisas tem, em si, o que gostaria de denominar o poder coercitivo de um juiz absoluto.¹⁴⁹

Wittgenstein entende que a expressão em questão é absurda. Para que algo pudesse assumir o caráter de absoluto seria necessário que assim fosse considerado indubitavelmente por todos os indivíduos que já ocuparam, ocupam ou ocuparão o mundo. Isto porque todos esses indivíduos, caso não realizassem a ação da forma como se espera, deveriam se sentir culpados e envergonhados por terem deixado de fazê-lo. No entanto, não há no mundo um estado de coisas descritível que tenha o poder de obrigar todos os indivíduos a agirem conforme o esperado. Por isso, a expectativa de que se obtenha sucesso através de uma proposição descrevendo valores absolutos é inexistente. Destarte, Wittgenstein conduz-nos a perceber que uma proposição que envolva valores só pode ser entendida em sentido relativo¹⁵⁰.

Wittgenstein observa que do ponto de vista das expressões relativas à ética, ele se encontra numa situação semelhante àquela em que estivesse tentando explicar a psicologia do prazer:

Então, o que temos em mente e o que tentamos expressar quando sentimos a tentação de usar expressões como “bem absoluto”, “valor absoluto” etc.? Sempre que tento esclarecer isto, para mim é natural que recorra a casos nos quais, sem dúvida, usaria tais expressões, de modo que me encontro na mesma situação que vocês estariam se, por exemplo, eu desse uma conferência sobre a psicologia do prazer. Nesse caso, o que vocês fariam seria tentar invocar algumas situações típicas nas quais sempre sentiram prazer, pois com essa situação na mente, chegaria a se tornar concreto e, por assim dizer, controlável, tudo o que eu

¹⁴⁹ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 219.

¹⁵⁰ Cf. Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 219.

pudesse dizer a vocês. Alguém poderia escolher como um exemplo típico a sensação de passear num dia ensolarado de verão. Quando trato de concentrar-me no que entendo por valor absoluto ou ético, encontro-me numa situação semelhante.¹⁵¹

Apesar de o único sentido válido de uma expressão ser o trivial ou relativo, é importante levar em consideração que, quando um sujeito qualifica um sentido como absoluto é porque, provavelmente, tomou como base a própria experiência do absoluto, que pode ser entendida como uma experiência mística. Sendo assim, será a partir da própria experiência mística que Wittgenstein prosseguirá a conferência. Terá como base as expressões como *assombrar-se ante a existência do mundo*, *sentir-se absolutamente seguro* e *sentir-se culpado perante Deus*, expressões essas que, como no caso da conferência sobre a psicologia do prazer, apontariam em direção a exemplos típicos do que as pessoas em geral considerariam tentativas de descrever a experiência mística.

2.3 Experiência mística e linguagem na Conferência

Wittgenstein prossegue a conferência fazendo referência à seguinte expressão: *assombro-me ante a existência do mundo*¹⁵². Segundo o nosso filósofo, este é um exemplo de expressão sem sentido. Embora seja assim, a motivação para proferir tal expressão é originária de uma experiência mística e por isso deve ser esclarecida.

Na perspectiva de Wittgenstein, só podemos nos assombrar perante algo quando existe a possibilidade de existência ou não desse algo. Sendo assim, assombramo-nos diante da existência de algum objeto que poderia não existir, isto é, de um artefato que existe porque é uma criação humana, ou então, quando há a possibilidade de comparar com alguma outra coisa. Criações humanas são contingentes e, em um determinado momento, podem começar a existir e motivar expressões como *assombro-me ante a existência do computador*. O computador surgiu em um determinado momento da história. Em 1938, Konrad Zuse inventou um computador que funcionava graças a retransmissões eletromecânicas: o Z3. Antes de 1938 não existia o computador, por isso somos capazes de nos *assombrar* com sua existência. Consideremos ainda uma frase como *assombro-me ante o tamanho daquele girassol*. Podemos assombrar-nos porque é possível que exista um girassol desse tamanho sem que o tenhamos visto anteriormente. Seria perfeitamente possível que não existisse um girassol maior em relação aos demais. O ordinário é um girassol com

¹⁵¹ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 219.

¹⁵² Cf. Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 219.

as proporções-padrão, o extraordinário é um girassol consideravelmente maior ou menor. No caso do assombrar-se diante da existência do mundo, eis a explicação de Wittgenstein para a expressão correspondente:

Se digo “Assombro-me ante a existência do mundo”, estou usando mal a linguagem. Deixem-me explicar isso. Tem perfeito e claro sentido dizer que me assombra que algo seja como é. Todos nós entendemos o que significa dizer que me assombre o tamanho de um cachorro que é maior do que qualquer outro visto antes ou de qualquer coisa que no sentido ordinário do termo seja extraordinária. Em todos os casos desse tipo, assombro-me que algo seja como é, quando eu poderia *conceber* que *não* fosse assim. [...] Dizer “Assombra-me o fato de que tal ou tal coisa seja como é”, somente tem sentido se posso imaginá-la não sendo como é.¹⁵³

No caso do mundo, a possibilidade da não existência é impensável, porque seria necessário imaginar o mundo como não existente. O que entraria no lugar do mundo? Não há como conceber o nada. Um completo contrassenso. Quando a possibilidade de não-existência é inviável, então a proposição não é autêntica, ou seja, a não existência do mundo não corresponde a nenhum fato, o que implica na ausência de conteúdo fático. A existência do mundo é algo cujo contrário não pode ser imaginado. Segundo Wittgenstein:

Mas carece de sentido dizer que me assombro com a existência do mundo porque não posso imaginá-lo como não existindo. Certamente, poderia assombrar-me que o mundo me rodeia seja como é. Se, por exemplo, enquanto olhava o céu, eu tivesse esta experiência, poderia assombrar-me que o céu seja azul em oposição ao caso de estar nublado. Mas não é isto que quero dizer. Assombro-me com o céu seja lá o que ele for. Poderíamos nos sentir inclinados a dizer que estou me assombrando com uma tautologia, isto é, de que o céu seja ou não azul, Mas, precisamente, não tem sentido afirmar que alguém está assombrado com uma tautologia.¹⁵⁴

Wittgenstein nos faz perceber que, para dizermos que nos assombrarmos com qualquer coisa, é necessário que haja a possibilidade real de uma alternativa oposta àquela que se apresenta na enunciação que expressa o nosso assombro. Destarte, essa enunciação não pode ser uma tautologia e nem uma contradição. Segundo Margutti:

Suponhamos agora uma tautologia, como ‘ $p \vee \sim p$ ’. Sua tabela é tal que ela surge como verdadeira em todas as combinações possíveis de valores de verdade. Isso significa que a tautologia admite toda situação possível (cf. 1922: 4.462), valendo para todos os estados de coisas, existentes ou inexistentes. Assim, o espaço de manobra que as condições de verdade da tautologia deixam para os fatos é o maior possível: ela é verdadeira para todas as

¹⁵³ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 221.

¹⁵⁴ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 221.

combinações admissíveis de fatos, ou seja, em 100% dos casos. Assim, a rigor, a tautologia abre a totalidade do espaço lógico para a realidade. Justamente por isso ela é incapaz de determinar a realidade, como acontece no caso da proposição contingente. Já uma contradição, como por exemplo, ‘p e ~p’, possui uma tabela tal que ela surge como falsa em todas as combinações possíveis de valores de verdade. Ela não admite nenhuma situação (idem) e, assim, não vale para nenhum estado de coisas. Desse modo, o espaço de manobra que as condições de verdade da contradição deixam para os fatos é o menor possível: ela é falsa para todas as combinações possíveis, ou seja, em 100% dos casos. Aqui também, a rigor, não há condições de verdade. Isso significa que a contradição preenche todo o espaço lógico, nada deixando para a realidade, o que também a torna incapaz de determinar a realidade.¹⁵⁵

Como se pode ver, a tautologia será sempre verdadeira e a contradição será sempre falsa. Em ambos os casos, não existe a condição de bipolaridade; logo, não há a condição de verificabilidade das proposições com relação à realidade.

Após esclarecer que a expressão do assombro, nos termos em que foi colocada, envolve um mau uso da linguagem e que espantar-se ante algo que não tem a possibilidade de negação significa a impossibilidade da proposição *assombro-me ante a existência do mundo*, Wittgenstein tenta apresentar uma tradução, se assim pudermos dizer, para expressar sob qual aspecto deve ser entendida a expressão problemática. Segundo o filósofo, o “maravilhar-se” não é exatamente diante da existência do mundo, mas sim em relação à criação divina. Sendo assim, a tradução proposta deve ser *Deus criou o mundo*. Nesta perspectiva, o filósofo entende que a primeira expressão – *assombro-me ante a existência do mundo* – é dotada de um aspecto religioso e este corresponde à admiração diante da maravilhosa criação divina. Apesar da possível equivalência entre as duas expressões, a segunda, *Deus criou o mundo*, continua padecendo dos mesmos problemas de fundamentação linguística da primeira. Isto ocorre porque Deus está para além dos fatos e a consequência é a ausência de conteúdo fático nas duas expressões consideradas. Concluímos sobre este aspecto que a linguagem não é capaz de alcançar o sentido religioso, embora este esteja presente na experiência mística.

Expressão igualmente problemática que nos remete novamente ao aspecto religioso produz mau uso da linguagem é *sentir-se absolutamente seguro*. Inicialmente, relembremos a questão da utilização do termo *absoluto*. Conforme já foi dito, tal termo reporta-se à esfera do sobrenatural. Em seguida, pensemos no termo *seguro*. *Estar seguro* só pode ser utilizado em sentido relativo. Estamos seguros sempre em relação a alguma coisa, por assim dizer, em relação a um fato. Com a expressão *sentir-se absolutamente seguro*, a possibilidade de negação é inexistente, já que o termo *absoluto* elimina qualquer fato que possa gerar a menor insegurança. Sendo assim, torna-se

¹⁵⁵ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p.220.

impossível uma situação que expresse a negação de *sentir-se absolutamente seguro*. Não existe nenhuma situação no mundo em que o indivíduo julgue que nada poderá afetá-lo. Para o filósofo, “sentir-se seguro significa, essencialmente, que é fisicamente impossível que certas coisas possam ocorrer-me e, por conseguinte, carece de sentido dizer que me sinto seguro aconteça o que acontecer”¹⁵⁶. Neste sentido, entendemos que há determinadas situações em que o indivíduo sente-se seguro, como por exemplo, diante de uma noite chuvosa, *sente-se seguro* por estar em sua casa bem construída e afastada dos locais de enchentes. Um indivíduo que mora em áreas de risco não poderia dizer que *se sente seguro* estando em casa. Desta forma, não há no mundo uma situação em que o indivíduo *se sinta absolutamente seguro*. Há unicamente a segurança relativa, que acontece de acordo com o contexto de cada situação, conforme os exemplos citados.

A respectiva expressão adquire um aspecto religioso em função da utilização do termo *absoluto*. Wittgenstein acredita que tal expressão está relacionada a um desdobramento da experiência mística. Esta suscita a sensação de absoluta segurança e também origina a expressão *sentirmo-nos seguros nas mãos de Deus*. O Absoluto é entendido como Deus, destarte só pode ser sob Sua proteção que alguém possa sentir a absoluta segurança. Neste caso, o filósofo designou *as mãos*, talvez pela força e proteção daquilo que estiver dentro delas quando se fecharem, como a base de segurança.

Mas a nova expressão é igualmente problemática, haja vista que aponta para o âmbito do sobrenatural. Disto segue a inaptidão da nova proposição religiosa. Na sequência de sua análise, o filósofo estimula seus ouvintes à seguinte indagação: qual é o conteúdo fático da proposição pela qual se afirma estar nas mãos de Deus? Parte da expressão corresponde indubitavelmente a um fato: *estar nas mãos*. Todavia, o restante não corresponde a um fato, já que é inviável uma descrição de Deus. Se Deus fosse um fato, poderia ser pensado e falado. E esta situação O tornaria mais um elemento do mundo dentre outros tantos. Mas isso retiraria Dele o que o caracteriza: seu caráter sobrenatural.

No que tange à sensação de segurança absoluta, a partir do contato com o divino, Baum cita uma experiência marcante com a qual o nosso jovem filósofo foi agraciado. Aproximadamente no ano de 1910, quando estava em Viena, aos 21 anos, antes de viajar para Cambridge, aconteceu na vida de Wittgenstein um dos momentos mais importantes: uma espécie de experiência mística. Ela se deu quando o filósofo foi assistir à peça teatral *Der Kreuzelschreiber*¹⁵⁷, do autor austríaco

¹⁵⁶ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 221.

¹⁵⁷ Traduzido para o espanhol por Wilhelm Baum como: *Los que firman con una cruz*.

Ludwig Anzengruber. Nesta peça, o personagem central passa por uma grave enfermidade e, durante o período da doença, todas as pessoas dele se afastam, deixando-o solitário. É nesse momento que ele tem uma inspiração, uma espécie de voz interior que lhe diz: “*Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!*”¹⁵⁸. Tais palavras expressam o sentir-se absolutamente seguro em virtude de fazer parte do universo e marcaram profundamente a vida de Wittgenstein.

Essa experiência de Wittgenstein foi um acontecimento de grande relevância tanto para a sua vida quanto para a sua perspectiva filosófica. Segundo Baum:

Estas palabras [Tú formas parte del todo, y el todo forma parte de ti. ¡No puede ocurrirte nada!] se convirtieron para Wittgenstein en una experiencia mística fundamental, a la que una y otra vez regresaría en los últimos años de su vida; ella le había abierto una nueva posibilidad para la religión. A partir de aquel momento Wittgenstein se consideró completamente independiente de las circunstancias exteriores y del destino y se sintió “absolutamente cobijado”. Esta fe así reconquistada era, sin embargo, una “fe sin palabras”. La raíz más profunda de la religiosidad de Wittgenstein era una experiencia mística, no una evidencia intelectual. Para él resulta inexpresable en palabras esta experiencia súbita, que le hizo sentir como si se le hubiera caído una venda de los ojos. Más tarde dijo a propósito de esta vivencia mística fundamental: “Ella me empujó a chocar con los límites del lenguaje, de igual modo que ha llevado a chocar con ellos, según creo, a todas aquellas personas que alguna vez han intentado hablar o escribir sobre ética o religión. Este chocar con los límites de nuestra jaula es una empresa que no tiene ningún porvenir”.¹⁵⁹

Outro importante momento da vida do filósofo foi o sonho datado de 13 de janeiro de 1922, que pode ser associado à experiência mística e cuja descrição começa assim: “Esta noche tuve una extraña vivencia”¹⁶⁰. Ao narrar tal acontecimento Wittgenstein assim se expressa:

Pero entonces sentí que debía levantarme, que Dios exigía eso de mí. Sucedió así: sentí de repente mi completa inanidad y comprendí que Dios podía exigir de mí lo que quisiera, con la consecuencia de que mi vida se convertiría inmediatamente en un sinsentido si no obedecía.¹⁶¹

Assim, percebemos que Wittgenstein mais uma vez ressalta a relação que há entre o sentido da vida e Deus. Em seguida, chega ao ponto central da narrativa que é a sensação de *estar nas mãos de Deus*: “Sentí que estaba completamente destrozado y en las manos de Dios, que puede

¹⁵⁸ Baum, Wilhem. Introdução. In: Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008, p.24.

¹⁵⁹ Baum, Wilhem. Introdução. In: Wittgenstein, L. *Diarios Secretos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2008, p.25.

¹⁶⁰ Wittgenstein, L. *Luz y sombra- una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Trad. Isidoro Reguera. Editado por Ilse Somavilla. Espanha: Pre Texto, 2006, p.28.

¹⁶¹ Wittgenstein, L. *Luz y sombra- una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Trad. Isidoro Reguera. Editado por Ilse Somavilla. Espanha: Pre Texto, 2006, p.28.

hacer conmigo lo que quiera a cada instante. Acerca deste ponto, Wittgenstein expõe a total e constante autoridade de Deus sobre ele. Além disso, ao findar a narrativa da experiência-sonho, o filósofo revela que foi agraciado por Deus: “Como he dicho, hoy durante la noche me he dado cuenta de mi completa inanidad. Dios se ha dignado mostrármela”¹⁶². Estas experiências propiciaram a contemplação do místico a Wittgenstein quando ele ainda era muito jovem. Talvez por isso tenham sido tão relevantes e possuidoras de inestimável valor. Em virtude disso, estudiosos como a filósofa e pesquisadora austríaca da Universidade de Innsbruck, Ilse Somavilla, associam a experiência mística e sua relação com a ética como sendo de grande importância para a busca de Wittgenstein, ou seja, estabelecer os limites da linguagem: “Sua luta com a linguagem revela-se algo eticamente fundamentado, e sua busca por clareza filosófica, uma busca por clareza acerca de si mesmo”¹⁶³.

No texto que estamos analisando, o filósofo cita três expressões que são formulações alternativas, em linguagem religiosa, da experiência mística. São elas: *Deus criou o mundo*, *sentimo-nos seguros nas mãos de Deus* e *Deus condena a nossa conduta*¹⁶⁴. As duas primeiras expressões remetem o indivíduo respectivamente ao encantamento e à máxima segurança. Estes são sentimentos que proporcionam paz.

A terceira expressão, *sentir-se culpado perante Deus*, traz a experiência da culpa perante Deus. Tal experiência proporciona ao indivíduo um sentimento de angústia e uma necessidade de redenção imediata perante o divino. No entanto, entre o sentimento da angústia e a vontade de redimir-se está situada a culpa. O motivo da culpa não é outro senão a má conduta e os maus pensamentos do ser humano. E, quando isto acontece, o sentimento de culpa perante Deus é inevitável. Ao avaliar tal abordagem, o filósofo conclui pela impossibilidade de a expressão considerada fazer sentido. Isto ocorre porque a culpa somente ocorre em relação a um fato e, como Deus não é um fato, não podemos sentir culpa diante Dele. Desta forma, o texto de Wittgenstein sugere que ética e religião têm muita coisa em comum, uma vez que a experiência mística está ligada ao sentimento de culpa.

Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein salienta que, além das expressões consideradas eticamente, ainda há o problema dos termos que implicam um aparente viés religioso. Apesar de

¹⁶² Wittgenstein, L. *Luz y sombra- una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Trad. Isidoro Reguera. Editado por Ilse Somavilla. Espanha: Pre Texto, 2006, p.30.

¹⁶³ Wittgenstein, L. *Movimentos de pensamento: Diários de 1930-32/1936-37*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Editado por Ilse Somavilla. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Prefácio, p.10.

¹⁶⁴ Cf. Wittgenstein, L. *Conferência sobre Ética*. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 222.

envolverem problemas da mesma ordem, ou seja, a ausência de conteúdo fático tanto para o sentido ético quanto para o sentido religioso, Wittgenstein dedica atenção especial às pseudo-expressões religiosas.

Wittgenstein adverte que para compreender o que o pseudo-discurso religioso está tentando dizer sem sucesso é essencial que o indivíduo tenha passado por uma experiência mística. Ressaltamos que a perspectiva de Wittgenstein é a de um filósofo romântico que acompanha o pensamento de Schopenhauer, Tolstoi e William James. Portanto, a experiência mística é um ponto fundamental para que se entenda a perspectiva wittgensteiniana. Embora a vivência pessoal da experiência mística seja importante e leve as pessoas a qualificá-la como absoluta, Wittgenstein adverte que tal experiência - por estar situada no mundo - não passa de mero fato. Vejamos o seguinte fragmento:

Talvez para aquele que – como eu, por exemplo – viveu as três experiências que mencionei (e poderia acrescentar outras) elas parecem ter, em algum sentido, valor intrínseco e absoluto. Mas desde o momento em que digo que são experiências, são também fatos: aconteceram num lugar e duraram certo tempo e, por conseguinte, são descritíveis.¹⁶⁵

O que Wittgenstein quer mostrar é o caráter contraditório da experiência mística. Por um lado, ela envolve, de alguma maneira, um valor absoluto, o qual não constitui um fato e não pode ser descrito. Por outro, ela não passa de um fato contingente, que é, por isso mesmo, descritível. Isso significa que a descrição da experiência não é capaz de ultrapassar o domínio dos fatos a que ela se refere. Os fatos são elementos naturais do mundo e a eles não pode ser conferida uma compreensão sobrenatural.

As três expressões consideradas possuem um sentido religioso. Sob este viés, Wittgenstein afirma que todas elas envolvem mau uso da linguagem, conduzindo à enunciação de contrassensos. O problema dessas expressões, conforme já foi especificado, é a ausência de conteúdo fático em virtude da utilização de termos que remetem ao sobrenatural. Sob esse aspecto, segundo Wittgenstein, as linguagens *religiosa e ética* parecem constantemente utilizar símiles.

O símile é uma expressão que serve de auxílio para clarear o sentido de algo que queremos dizer. É uma espécie de representação figurativa fundada em alguma semelhança. Nesse sentido, o símile é a base para a construção da metáfora. Sendo assim, o símile obtém seu sentido a partir dos fatos, já que somente através deles é possível expressar um sentido. O símile é uma forma alegórica

¹⁶⁵ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 222.

de expressar um fato, um artifício da linguagem. Ora, um artifício é só um instrumento de apoio. A descrição da experiência envolvida deve continuar sendo possível mesmo sem a comparação por semelhança, uma vez que tal experiência constitui um fato independente. Todavia,

[...] se posso descrever um fato mediante um símile, devo também ser capaz de abandoná-lo e descrever os fatos sem sua ajuda. Em nosso caso, logo que tentamos deixar de lado o símile e enunciar diretamente os fatos que estão atrás dele, deparamo-nos com a ausência de tais fatos. Assim, aquilo que, num primeiro momento, pareceu ser um símile, manifesta-se agora como um mero sem sentido.¹⁶⁶

Por trás de um símile necessariamente tem que existir um fato. Com efeito, quando utilizamos o símile para nos referirmos a um fato não ocorre problema algum. Por exemplo, se uma mulher disser que seu amado é como um campo de orquídeas, o símile será o campo de orquídeas, já que o amado foi comparado a um campo de orquídeas. O símile funciona porque ele pode ser abandonado e mesmo assim permanecem as características do amado, que é bonito, raro, perfumado etc., de maneira análoga ao campo de orquídeas ao qual foi comparado. Para Wittgenstein, o problema surge quando nos remetemos aos símiles para designar o que é da ordem do absoluto. No caso das expressões éticas e religiosas, o abandono do símile não deixa nada fático no lugar, revelando que a proposição que usa tal símile é contrassenso: “[...] um característico mau uso de nossa linguagem subjaz a todas as expressões éticas e religiosas. Todas elas parecem, *prima facie*, ser somente símiles”¹⁶⁷.

No caso do ético ou do religioso, a ausência de símiles ou da analogia provoca o impedimento de falar sobre estes temas, haja vista que, sem estes, as referidas temáticas perdem seu sentido por completo. O símile não representa a existência de fatos religiosos ou éticos. A necessidade inexorável de utilização do símile demonstra a inexistência de tais fatos, já que para o aspecto ético ou religioso não existe conteúdo fático. E esse é o grande problema: o símile, para ser válido deve poder ser eliminado sem a perda do conteúdo fático. No caso das proposições éticas e religiosas, contudo, a eliminação do símile implica na perda do conteúdo fático, revelando que tais proposições constituem contrassensos. Como não existem fatos éticos ou religiosos não existe também a possibilidade de proposições éticas ou religiosas.

Para melhor entendimento da análise de Wittgenstein, podemos citar como exemplo a seguinte passagem bíblica “A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo; quando irei e me verei

¹⁶⁶ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 222.

¹⁶⁷ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 221.

perante a face de Deus?” (Salmos 42.2). À primeira vista, esta passagem bíblica aparentemente pode trazer um sentido, especialmente se o ouvinte possuir sensibilidade religiosa. Mas se aplicar a análise wittgensteiniana, procurará assepticamente o fato que há por trás dos símiles usados e nada encontrará. Embora a passagem bíblica seja bela, as proposições religiosas envolvidas não fazem sentido, simplesmente porque não há fatos mundanos que elas estejam descrevendo. As expressões *sede de Deus*, *Deus vivo* e *face de Deus* não contribuem para a constituição do sentido, devido à ausência do conteúdo fático. Reportam-se ao sobrenatural. Não se pode ter "sede" de Deus. Ao retirar a *sede* da expressão *sede de Deus*, algum fato deveria restar para corresponder àquilo que foi metaforicamente descrito como *sede de Deus*, mas, infelizmente, nada sobra e por esse motivo a expressão é contrassenso, por não possuir conteúdo fático. Quanto às demais expressões da passagem bíblica citada, como *Deus vivo* e *face de Deus*, devemos seguir o mesmo raciocínio. Nestes casos, o contrassenso é evidente, haja vista que estamos tratando o indizível como se fosse dizível, ou seja, estamos conferindo à linguagem uma capacidade que ela não tem. Queremos realizar a tarefa impossível de transformar o inefável em fato para que seja encaixado no discurso científico.

De acordo com a *Conferência sobre Ética*, a experiência mística envolve precisamente o paradoxo de conferir uma compreensão sobrenatural aos fatos: “é um paradoxo que uma experiência, um fato, pareça ter valor sobrenatural”¹⁶⁸. Mas seria um contrassenso que um fato contivesse elementos extraordinários e sob este aspecto, a tentativa de descrever a experiência mística não é muito frutífera. Tentar expressá-la significa perder aquilo que se pretende expressar. Mesmo assim, a tendência daquele que passou pela referida experiência é falar sobre ela. Ao tentar expressá-la, acaba por usar mal a linguagem, isto é, tenta encaixar o inefável em proposições. Utiliza símiles para tentar ser compreendido e, desta maneira, inevitavelmente camufla a inexistência do fato. A ressalva a ser feita neste caso é que o fato que se tentou expressar não existe, pois não podem existir proposições que descrevem o absoluto, elas seriam contrassensos. Aquilo que a ética e a metafísica estudam não são fatos porque não estão no mundo.

Wittgenstein propõe analisar a primeira das três expressões citadas no decorrer da conferência a partir daquilo que é considerado *milagre*: “Permitam-me considerar, novamente, nossa primeira experiência de assombro diante da existência do mundo, descrevendo-a de forma ligeiramente diferente. Todos sabemos o que na vida cotidiana poderia denominar-se um

¹⁶⁸ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 222.

milagre”¹⁶⁹. Segundo o olhar wittgensteiniano, o milagre é, em primeira instância, alguma coisa diferente de tudo que já se viu no mundo, ou então algo tão raro que deva ser levado em consideração. O milagre suscita reações de espanto no indivíduo, que no primeiro momento não consegue explicar o que está acontecendo. No entanto, o que deve ficar claro é que, passado o susto, o suposto “milagre” não passa de um fato. Em virtude disso, pode ser descrito e ser objeto de investigação científica. Isso leva à conclusão de que milagre não existe.

Não obstante, há uma ressalva feita pelo próprio filósofo: “[...] é absurdo dizer que ‘a ciência provou que não há milagres’. A verdade é que o modo científico de ver um fato não é vê-lo como um milagre. Vocês podem imaginar o fato que puderem e isto não será em si milagroso no sentido absoluto do termo”¹⁷⁰. O trabalho científico limita-se a investigar os fatos, que são os elementos que compõem o mundo. Nessa perspectiva, a investigação científica limita-se a conhecer como os fatos são e como é seu funcionamento. A ciência, enquanto cumpre sua função de investigar os fatos, passa a ser a detentora da verdade a respeito deles. Deste modo, a ciência explica o que está no mundo, a saber, os fatos e as relações entre eles.

Wittgenstein nos informa que a palavra *milagre* não deve ser entendida em sentido absoluto. Em outras palavras, não constitui uma manifestação divina. O indivíduo que passou pela experiência mística tem a impressão de poder vislumbrar o inefável no mundo. Caso este indivíduo resolva relatar o ocorrido, transformará a expressão da mais sublime das experiências em mero contrassenso, porque a tentativa de descrever a referida experiência não é capaz de alcançar todas as dimensões que fazem parte dela, reduzindo os elementos constituintes da mesma a meros fatos. Embora a experiência mística seja considerada um fato, ela vai paradoxalmente além da dimensão fática. Sendo assim, a experiência mística contém “atributos específicos” que são inacessíveis à linguagem.

Esta experiência, em termos racionais, não acrescenta nada à ciência. No entanto, em termos pessoais, é capaz de alterar completamente o sentido da vida do indivíduo. Sobre este último aspecto, retornamos à questão dos valores, que não são fatos. Por isso, aquele que passa pela experiência mística consegue perceber um valor absoluto nesta. Daí, nos reportamos ao silêncio, entendido como a única maneira de preservar o que aconteceu. Mas isso não exclui o paradoxo – se a experiência mística é um fato, então é impossível atribuir a ela um valor absoluto:

¹⁶⁹ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 223.

¹⁷⁰ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 223.

Bem, se certas experiências nos levam constantemente a atribuir-lhes uma qualidade que chamamos valor absoluto ou ético e importante, isto somente mostra que ao que nos referimos com tais palavras *não* é um sem sentido, que depois de tudo, o que significamos ao dizer que uma experiência tem valor absoluto é *simplesmente um fato como qualquer outro* e tudo se reduz a isto e que ainda não encontramos a análise lógica correta daquilo que queremos dizer com nossas expressões éticas e religiosas.¹⁷¹

Wittgenstein observa aqui que, até esse ponto, ainda não encontrou a forma correta para as expressões éticas e religiosas.

Na parte final da *Conferência*, Wittgenstein retoma a questão do assombro e declara que este não deve ser em relação à existência do mundo, mas sim em relação à linguagem:

Agora, vou descrever a experiência de assombro diante da existência do mundo dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre. Sinto-me inclinado a dizer que a expressão linguística correta do milagre da existência do mundo – apesar de não ser uma proposição na linguagem – é a existência da própria linguagem.¹⁷²

Neste ponto, Wittgenstein está comparando o *assombrar-se diante da existência do mundo* ao *assombrar-se diante da existência da linguagem*. A expressão linguística adequada do milagre da existência do mundo equivaleria ao milagre da existência da própria linguagem e este último não poderia ser expresso através de uma proposição pertencente à linguagem. Wittgenstein esclarece:

Tudo o que disse ao mudar a expressão do milagroso de uma expressão *por meio da linguagem* pela expressão *da existência da linguagem* é, mais uma vez, que não podemos expressar o que queremos expressar e que tudo o que *dizemos* sobre o absolutamente milagroso continua carecendo de sentido.¹⁷³

Sobre a citação anterior, nota-se mais uma vez a incapacidade da linguagem de exprimir temas éticos ou religiosos. Ainda que se insista na prática de enunciar proposições relativas a tais temas, as expressões utilizadas sempre serão contrassensos.

É verdade que alguém poderia tentar explicar isso alegando que o que queremos significar quando afirmamos que uma experiência tem valor absoluto é apenas um fato entre outros fatos e

¹⁷¹ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 224.

¹⁷² Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 223.

¹⁷³ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 223.

que tudo se reduz a não termos ainda encontrado a análise lógica correta das expressões éticas e religiosas. A isso, Wittgenstein responde enfaticamente:

Sempre que me salta isto aos olhos, de repente vejo com clareza, como se tratasse de um lampejo, não somente que nenhuma descrição que possa imaginar seria apta para descrever o que entendo por valor absoluto, mas que rechaçaria *ab initio* qualquer descrição que alguém pudesse possivelmente sugerir em razão de sua significação.¹⁷⁴

A falta de sentido não é porque ainda não se encontrou uma forma adequada de se expressar, mas é em função do sentido estar ausente na natureza dos temas em questão: “Em outras palavras, vejo agora que essas expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não se ter ainda encontrado as expressões corretas, mas sua falta de sentido constituía sua própria essência”¹⁷⁵. Como podemos ver, Wittgenstein reconhece que, ao procurar pela forma lógica correta das expressões éticas e religiosas, ele de repente percebe, num átimo, em silêncio, que não existe forma lógica adequada para as mesmas e que isso constitui uma deficiência essencial da linguagem. Não se pode pretender que um instrumento natural como ela expresse uma essência sobrenatural. Com efeito, uma das propostas de Wittgenstein, ao proferir a *Conferência sobre Ética*, é ressaltar os maus usos das expressões consideradas éticas ou religiosas, que pretendem “*ir além do mundo*, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa”¹⁷⁶. Isto implica em ir além do discurso científico, tendo em vista que ética e religião não se encaixam neste tipo de discurso porque seus objetos de estudo não são fatos.

Assim, a linguagem passa a ser compreendida como jaula, um aprisionamento para aquele que deseja falar acerca do extraordinário. A linguagem só pode cumprir adequadamente a de expressar o ordinário:

Toda a minha tendência – e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de Ética ou Religião – é correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes de nossa gaiola é perfeita e absolutamente desesperançada. A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do

¹⁷⁴ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 224.

¹⁷⁵ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 224.

¹⁷⁶ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 224.

espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria.¹⁷⁷

Wittgenstein reconhece que o ser humano tem uma tendência profunda a querer falar sobre aquilo que é o mais importante, a saber, a experiência de valor absoluto. O que está no limite do mundo é muito mais interessante do que o factual. Friedrich Waismann, em dezembro de 1930, num dos encontros com Wittgenstein, fez-lhe uma pergunta a respeito desse assunto e recebeu uma resposta esclarecedora:

Pregunto a Wittgenstein: ¿Está a existencia del mundo conectada con lo ético?

Wittgenstein: Que aquí existe una conexión los hombres lo han sentido y expresado de este modo: Dios Padre creó el mundo, mientras que Dios Hijo (o la palabra procedente de Dios) es lo ético. Que los hombres hayan dividido la divinidad y después la hayan unido, indica el hecho de que aquí hay una conexión.¹⁷⁸

Como se pode ver, Deus está ligado ao ético. Aquilo que é ético é simultaneamente divino. Este é o motivo pelo qual o ético é mais interessante do que os fatos. Mas é também o motivo pelo qual a linguagem é excessivamente limitada no que concerne ao ético. Sobre este aspecto, Wittgenstein salienta que a existência de uma ciência ética é impossível, já que a ciência é uma ferramenta que pertence ao mundo e, por conseguinte, investiga o que está dentro deste. Dessa forma, o que resta sugerido para o âmbito da ética é o silêncio, já que Wittgenstein aceita e respeita profundamente a tendência humana de falar sobre o ético, ainda que sem sucesso.

No decorrer da conferência, ele vai mostrando ao ouvinte que não é possível falar do inefável. Vai demonstrando essa impossibilidade através da revelação da incapacidade da linguagem em exprimir a essência do absoluto. A estratégia de Wittgenstein é apelar a expressões desprovidas de sentido que representam um mau uso da linguagem nesse domínio. Ele concede que o ser humano possui uma necessidade fundamental de falar sobre ética e religião, mas procura mostrar que essa necessidade não pode ser satisfeita. Após a tentativa frustrada de exprimir linguisticamente o inefável, somos tomados pelo silêncio clarificador e pacificador. Daí a colocação de Chauviré: “que importa é precisamente a tendência a querer dizer a essência da ética, que é informulável. O esforço para dizer a ética é censurável como contrassenso”¹⁷⁹. Sendo assim, as

¹⁷⁷ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 224.

¹⁷⁸ Waismann, Friedrich. Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein. In: Rhees, Rush. *Conferencia sobre Ética Ludwig Wittgenstein*. Fonte: Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p.12.

¹⁷⁹ Chauviré, Christiane. *Wittgenstein*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989, p.72.

nossas expressões linguísticas estarão sempre carentes de um suposto sentido ético ou religioso, por tentarmos dizer aquilo que não pode ser dito.

Aqui também, em que pese o nosso esforço interpretativo, a concepção de *ética* na *Conferência* ainda contém muitos pontos obscuros. Tais pontos, do mesmo modo que no caso do *Tractatus*, serão discutidos no próximo capítulo. Nele, tentaremos mostrar a possibilidade de essas obras se complementarem e se auxiliarem mutuamente no sentido de esclarecer os pontos obscuros mencionados.

CAPÍTULO III - A CONCEPÇÃO ÉTICA DO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* E DA CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA

3.1 As dificuldades da leitura do *Tractatus Logico-Philosophicus*

A proposta do presente capítulo é relacionar as observações relevantes do *Tractatus* e da *Conferência sobre Ética* a fim de compreender melhor a concepção ética do jovem Wittgenstein. Para tanto, selecionamos alguns pontos obscuros da filosofia tractatiana que, acreditamos, poderão ser esclarecidos com o auxílio de pontos a eles relacionados na *Conferência sobre Ética*. Eis os temas que serão abordados: a separação das esferas do que pode ser dito e do que se mostra; definição de ética em conexão com a estética, através da noção de *transcendental*; afirmação de que não pode haver juízos de valor, mas só de fatos; questão do sujeito metafísico, que está “fora” da lógica e do mundo; referência ao místico como “ver o mundo como uma totalidade limitada”; referência à solução do problema do sentido da vida pela sua dissolução; o uso do texto como escada e, finalmente, o inusitado silêncio como a única saída para a ética. Tendo em vista que o *Tractatus* é cronologicamente anterior à *Conferência sobre Ética*, nosso interesse de pesquisa objetiva analisar se essa última pode ser entendida como um desdobramento e uma explicitação dos temas tractatianos mencionados. Para fazer a nossa comparação, tomaremos como base os dois capítulos anteriores.

Antes de qualquer coisa, convém lembrar que a leitura do *Tractatus* não é das mais simples e um dos motivos de tal dificuldade é o fato de esta obra ter sido redigida em forma de aforismos. A dificuldade da leitura pode ser constatada em uma das cartas que Wittgenstein enviou para Russell. Eis as palavras do autor acerca do entendimento do *Tractatus*:

Quem me dera poder tirar uma cópia para você; mas é muito longo e não teria um meio seguro de enviá-la. Na realidade você não o entenderia sem uma explicação prévia, já que está escrito em brevíssimos comentários. (Isto naturalmente quer dizer que *ninguém* o entenderá, embora acredite que é tudo tão claro como cristal).¹⁸⁰

Se Russell que conhecia relativamente bem Wittgenstein não seria capaz de entender o *Tractatus* sem uma explicação prévia do próprio autor, conclui-se que os demais leitores terão de enfrentar uma tarefa ainda mais árdua, conforme Wittgenstein afirmou na carta. E a temível suspeita

¹⁸⁰ Wittgenstein *apud* Russell, B. *Autobiografia* 1914-1944. Vol. II. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970, p.155.

wittgensteiniana tornou-se realidade. As cartas, já citadas no primeiro capítulo, enviadas por Wittgenstein para Russell e Frege, acerca da má compreensão do *Tractatus*, comprovam o pouco entendimento dos leitores sobre as intenções do autor.

Além de Russell e Frege, podemos citar ainda George E. Moore. Lembremos que o título *Tractatus Logico-Philosophicus* foi sugerido por Moore em alusão ao *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza. Ressaltamos que Moore

Leyó la obra con él [Wittgenstein] línea a línea, pero en cuanto se separó del autor descubrió que estaba desconcertado y se sentía incapaz de explicársela a alguien. En última instancia, Moore tuvo que admitir que era la indomable fuerza de la voluntad de Ludwig lo que le convenció de que su amigo debía de estar en lo cierto, tanto si él era o no capaz de entenderlo.¹⁸¹

Embora Moore conhecesse suficientemente Wittgenstein também não foi capaz de compreender seus escritos e muito menos de explicá-los.

Alexander Waugh, escritor e crítico inglês, ressalta que “la principal dificultad del *Tractatus* se derivaba de la categórica negativa de su autor a definir los términos que empleaba o a aclarar sus observaciones mediante ejemplos”¹⁸². Segundo Waugh, a saída encontrada por Wittgenstein para apaziguar a sua angústia quanto às interpretações constantemente equivocadas do *Tractatus* foi esclarecer os pontos cruciais desse escrito para o amigo Paul Engelmann.

Esse último, por estar em sintonia com Wittgenstein quanto às questões religiosas, tornou-se um perfeito interlocutor do jovem filósofo a partir do ano de 1916 e tornou-se uma das poucas pessoas que compreenderam as intenções do *Tractatus*. Engelmann criticou a introdução de Russell à obra. Ele confirmou que Russell pouco assimilou da verdadeira proposta do livro e isto ocasionou a sua interpretação enviesada da obra, que ignora o seu grande objetivo ético. Assim Engelmann se posiciona acerca da introdução do *Tractatus* escrita por Russell:

Pode ser considerada um dos principais motivos pelos quais o livro, embora reconhecido até hoje como um evento de importância decisiva no campo da lógica, não conseguiu se fazer impor como uma obra filosófica no sentido mais amplo. Wittgenstein deve ter ficado profundamente magoado ao ver que, mesmo homens tão eminentes, que eram também amigos dedicados seus, se mostravam incapazes de compreender seu propósito ao escrever o *Tractatus*.¹⁸³

¹⁸¹ Waugh, Alexander. *La familia Wittgenstein*. Trad. Gerardo Páez Irrací. Barcelona: Lumen, 2009, p. 208.

¹⁸² Waugh, Alexander. *La familia Wittgenstein*. Trad. Gerardo Páez Irrací. Barcelona: Lumen, 2009, p. 208.

¹⁸³ Engelmann, P. *Apud* Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995, p.144.

Uma das motivações para a interpretação parcialmente correta da obra de Wittgenstein está em seu intenso contato com o filósofo inglês Bertrand Russell, de quem foi aluno e por quem foi incentivado a doutorar-se e lecionar em Cambridge, na Inglaterra. Na concepção de Janik e Toulmin:

Wittgenstein foi apresentado aos outros filósofos de Cambridge – e, portanto, a toda a rede de filósofos acadêmicos da língua inglesa – por intermédio de Bertrand Russell, fato que imprimiu um cunho de orientação cambridgiana a toda a interpretação subsequente das ideias de Wittgenstein.¹⁸⁴

A partir da citação, torna-se mais claro, para nós leitores da obra wittgensteiniana, o motivo pelo qual ainda hoje muitos intérpretes insistem em ler o *Tractatus* exclusivamente como um livro de Filosofia da Linguagem. Embora o jovem filósofo estivesse cada vez mais envolvido com a atmosfera inglesa, é inegável a sua identidade austríaca. Uma simples constatação disto é o relato de Norman Malcolm, amigo de Wittgenstein, em seu artigo “Recuerdo de Ludwig Wittgenstein”¹⁸⁵. Nesse texto, Malcolm, que o conheceu em 1939, fala sobre a aversão do filósofo pelos filmes ingleses e sua opinião de que estes eram incapazes de produzir uma boa película. Segundo Malcolm, esta repulsa de Wittgenstein era um reflexo da visão negativa que ele tinha em relação à cultura e hábitos ingleses. Conceber a história de Wittgenstein a partir de suas ligações com Cambridge poderia ser considerado algo análogo ao processo de criação de uma personagem. Isso leva à produção de determinadas interpretações do *Tractatus* que priorizam apenas o caráter analítico da obra. Em tais interpretações, percebe-se a substituição do Wittgenstein austríaco pelo Wittgenstein inglês, sendo que este último – por ser assimilado apenas como um filósofo da linguagem – não apresenta em seu pensamento nenhum viés místico. Todavia, é fato que discussões acerca de valores éticos sempre estiveram presentes no pensamento do filósofo. Para Janik e Toulmin, “um dos mais graves infortúnios que podem afetar um escritor de grande seriedade intelectual e fortes paixões éticas é ter suas ideias “naturalizadas” pelos ingleses”¹⁸⁶.

A obra inicialmente também foi aceita pelos filósofos do Círculo de Viena, que a reverenciaram como um extraordinário escrito de filosofia analítica. Infelizmente, a receptividade da obra estava apenas parcialmente correta. É verdade que se trata de uma preciosa obra de filosofia

¹⁸⁴ Janik, A. Toulmin, S. *A viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 9.

¹⁸⁵ Cf. Malcolm, Norman. *Recuerdo de Ludwig Wittgenstein*. In: Mora, Ferrater *et al.* *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Trad. Ricardo Jordana. Barcelona: Oikos-Tau, 1956, p. 43.

¹⁸⁶ Janik, Allan e Toulmin, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p.8.

da linguagem, mas a interpretação da mesma enquanto exclusivamente analítica não é suficiente para a compreensão do complexo pensamento wittgensteiniano.

Podemos pensar em três motivos que contribuíram substancialmente para esta interpretação: o fato de Wittgenstein ter sido uma espécie de discípulo de Russell em Cambridge; as conclusões equivocadas de Frege e Russell acerca da obra; a estrutura e a articulação dos próprios aforismos tractatianos, que, a partir dos fundamentos da crítica da linguagem, estabelecem os limites da própria linguagem. Tendo em vista os limites do dizível, a compreensão da obra torna-se mais complexa, especialmente na parte final, que vai do aforismo 6.4 ao aforismo 7.

Passemos agora à discussão de cada um dos pontos obscuros da filosofia tractatiana, acima mencionados. No caso da ética tal como pensada por Wittgenstein, sabemos que ela possui um caráter *sui generis*, uma vez que não pode ser expressa por nenhuma teoria nem pode ser organizada por esquemas bem delineados, como nos enfoques tradicionais. Com efeito, ela não propõe normas a serem seguidas, mas se baseia na motivação interior.

Wittgenstein concebe a ética como ligada de algum modo ao Absoluto. Destarte estipula a definição de ética em conexão com a estética, através da noção de *transcendental*. A partir destas obscuras diretrizes acerca da ética para o filósofo, levantaremos alguns pontos que causam dificuldades para a compreensão do tema. Tomaremos como base o já citado aforismo 6.421.

O primeiro aspecto que suscita um obstáculo para a compreensão ocorre quando Wittgenstein afirma que ética e estética são a mesma coisa: como teria o autor do *Tractatus* chegado a esta conclusão? Neste ponto, o filósofo simplesmente estabelece dogmaticamente a identidade de ambas sem ter oferecido uma justificativa plausível. Isso deixa o leitor sem qualquer referência para determinar como essa igualdade foi alcançada pelo autor do *Tractatus*.

O segundo ponto problemático é a declaração do caráter transcendental da ética. O principal obstáculo neste caso é a ausência de definição do termo *transcendental*. Embora não seja explicado, o termo é mencionado duas vezes nos escritos tractatianos. Este termo parece ter uma importância fundamental para a compreensão da obra. Por isso, deve ficar clara para o leitor a sua acepção dentro do contexto tractatiano. A compreensão do termo em questão está relacionada a outro questionamento: por que a ética e a estética são compreendidas como transcendentais? As respostas não são fáceis, mas constituem verdadeiras chaves de leitura para a interpretação correta do pensamento de Wittgenstein.

A terceira questão que faz o leitor tropeçar na leitura do aforismo 6.421 é a afirmação de que a ética não se deixa exprimir, ou, em outras palavras, que não pode ser expressa através de

proposições. Nesse ponto, surgem novas indagações: como tratar teoricamente a ética se não se pode dizer nada sobre ela? Como adequá-la ao mundo sem expressá-la? E, principalmente: Por que não são possíveis proposições éticas? As soluções para tais questionamentos parecem depender de nossa capacidade de decodificar os últimos aforismos da obra em questão.

Prosseguindo na discussão dos pontos obscuros mencionados, passemos à afirmação de que não pode haver juízos de valor, mas só de fatos. Para chegar a tal conclusão, os aforismos que devem ser tomados como bases são 6.4¹⁸⁷ e 6.41¹⁸⁸. Em uma leitura menos atenta, há a possibilidade de interpretar equivocadamente os aforismos mencionados como contraditórios. A dúvida surge porque, inicialmente, Wittgenstein afirma que todas as proposições têm o mesmo valor e em seguida declara que não há valor no mundo. Ora, se o valor não está no mundo, como é possível que todas as proposições que expressam fatos tenham o mesmo valor? Esta é uma dúvida pertinente, já que o filósofo estabelece que os valores se encontram no limite do mundo.

Em seguida, a declaração de que “não há valor no mundo” torna-se outro elemento complicador. Wittgenstein simplesmente afirma de maneira dogmática que o mundo é apenas um conjunto de fatos, com exclusão dos valores. Ora, para o leitor chegar a esta mesma conclusão, ele precisa conhecer adequadamente a visão de mundo do autor do *Tractatus*, o que é muito difícil, em decorrência da ausência de explicações apropriadas por parte de Wittgenstein. Daí vem os seguintes questionamentos: como pode o valor não estar no mundo? Por qual motivo não é possível que o valor esteja situado no mundo?

Levando em consideração a reflexão sobre o “limite do mundo”, salientamos outro ponto obscuro na filosofia tractatiana: a questão do sujeito metafísico, que está “fora” da lógica e do mundo. Há alguns aforismos que fundamentam esta afirmação: 5.631¹⁸⁹, 5.632¹⁹⁰, 5.633¹⁹¹, 5.641¹⁹².

¹⁸⁷ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.4: Todas as proposições têm igual valor.

¹⁸⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.41: O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser assim é casual. O que o faz não casual não pode estar no mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo.

¹⁸⁹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.631: O sujeito que pensa, representa, não existe. Se eu escrevesse um livro *O Mundo tal como o Entendo*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar neste livro.

¹⁹⁰ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.632: O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo.

Wittgenstein utiliza frequentemente os termos *sujeito* e *eu*. Afirma que o sujeito não existe no mundo, mas o representa. Convenhamos que é extremamente complicado compreender tal pensamento. Talvez a primeira dúvida interpretativa seja: como pode o sujeito representar o mundo e não existir nele? Embora o filósofo ofereça algumas pistas para a compreensão disso, como, por exemplo, quando diz que não se pode encontrar o sujeito no mundo, porque este é um limite do mundo e ainda que ele não é o corpo humano nem a alma humana, Wittgenstein não esclarece suficientemente como concebe o sujeito metafísico. Talvez por isso, a compreensão do leitor deve acontecer a partir do processo de afirmar *o que não é* o sujeito metafísico. Segundo Spica, “não poderíamos descrever aquele que descreve, ou seja, o sujeito que representa. Ele não pertence ao mundo”¹⁹³. Talvez o motivo pelo qual Wittgenstein não explique adequadamente em que consiste o sujeito metafísico seja a sua localização “fora” do mundo e “fora” do espaço lógico. E essa falta de definição é um dos fatores que dificultam a compreensão da ideia do sujeito metafísico na filosofia tractatiana.

Outro ponto obscuro a ser considerado é a concepção wittgensteiniana do *místico*. A dificuldade da compreensão do místico é extensiva ao entendimento da ética, particularmente no aforismo 6.421, que se encontra na parte final do *Tractatus*¹⁹⁴. A primeira imprecisão em relação à interpretação é provocada pela passagem brusca, no final da obra, do analítico para o místico. No texto tractatiano não há construção de um raciocínio que proporcione gradualmente a passagem para o tema do místico.

O filósofo entrelaça ética e religiosidade, através daquilo que ele misteriosamente designa como *o místico*. Segundo Pierre Hadot:

Sea como sea, el *Tractatus* acaba en lo “místico”. Esto “místico” parece tener tres componentes: el sentimiento de la existencia, el sentimiento del todo limitado y el sentimiento de lo inexpresable, es decir, de un más allá del lenguaje”.¹⁹⁵

¹⁹¹ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.633: Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico? Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não* vê. E nada no *campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho.

¹⁹² Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 5.641: Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu. O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo”. O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo.

¹⁹³ Spica, Marciano Adílio. *A religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião*. Curitiba: CRV, 2011, p. 48.

¹⁹⁴ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.421: É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental (Ética e estética são uma só).

¹⁹⁵ Hadot, Pierre. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Trad. Manuel Arranz. Espanha: Pre-Textos. 2007, p. 52.

O místico é algo que não se consegue definir com precisão, exemplo disto são as palavras de Hadot, que dizem que o místico “parece” ter três componentes. Isto não é uma afirmação, mas uma suposição, embasada na tentativa de compreender o *Tractatus*. Pelo menos um dos três componentes acima se refere ao sentimento de “ver o mundo como uma totalidade limitada” e tal afirmação é baseada no aforismo 6.45¹⁹⁶.

Outro ponto que dificulta a interpretação do texto tractatiano é a referência à solução do problema do *sentido da vida* pela sua dissolução. O termo *sentido* é utilizado no *Tractatus* para caracterizar aquilo que uma proposição está expressando. Uma proposição tem sentido quando é a figuração de um fato. Isto significa que ela é dotada de sentido quando oferece a possibilidade de verificar, pela comparação com o fato figurado, se o que ela diz é verdadeiro ou falso. Nesse caso, o que acontece com a expressão *sentido da vida*? Uma proposição pode ser dotada de sentido, mas a vida não é uma proposição e, portanto, não é “dotada de sentido”. Em virtude disso, não tem nexos que o “sentido da vida” seja considerado um problema. Mesmo assim, Wittgenstein deixa claro no *Tractatus* que “existe” algo que constitui o sentido da vida, mas esse algo apenas se mostra na própria vida e não pode ser colocado em palavras. Como seria isso possível? O *Tractatus*, por si só, não parece oferecer os elementos necessários para a compreensão dessa circunstância misteriosa.

Passemos, por fim, aos últimos pontos que dificultam a compreensão do leitor: a metáfora da escada¹⁹⁷ e o Aforismo 7¹⁹⁸. A primeira é extremamente obscura. A complexidade é tamanha que pode gerar confusão no leitor, levando-o a duvidar do estatuto de tudo o que foi dito na obra. A metáfora situa-se num ponto estratégico do livro, a saber, o penúltimo aforismo: 6.54. Este posicionamento reflete uma espécie de mensagem para o leitor: “tudo o que deveria ser dito, já foi dito até aqui. Ultrapasse a escada, jogue-a fora e veja o que está além dela”.

O primeiro grande problema no que tange a este assunto é que o filósofo revela que suas proposições devem ser reconhecidas como contrassensos e, por isso, o leitor que o entendeu tem como missão ir para além delas. Ora, como chegar ao final de uma obra e reconhecer que tudo o que ali está expresso não passa de contrassenso? Concordemos que não é um processo convencional

¹⁹⁶ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.45: A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade-limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico.

¹⁹⁷ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.54: Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.

¹⁹⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 7: Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

de leitura, por ser muito complexo e paradoxal. Wittgenstein sugere que a visão correta do mundo acontece quando se é capaz de observar para além das proposições. Estas devem ser ultrapassadas. A questão neste aspecto é compreender o que significa estar “para além das proposições”. Como é possível ultrapassá-las?

O Aforismo 7 trata do silêncio obscuramente sugerido por Wittgenstein. Embora no decurso dos aforismos tractatianos, frequentemente, o filósofo utilize os termos *dizer*, *dizível* e somente uma vez o termo *indizível*, não fica claro o que realmente eles significam. Isto ocasiona a dúvida acerca daquilo que não se pode dizer. Neste ponto, levanta-se outro questionamento acerca da compreensão do termo *silêncio*. Seria um silêncio simples de quem nada tem a dizer ou um silêncio clarificador, daquele indivíduo que percebeu, após inúmeras tentativas, que na ausência de uma linguagem significativa capaz de expressar o místico, a única saída é o silêncio? Sobre esta questão da natureza do silêncio proposto por Wittgenstein, vejamos as considerações de Dall’Agnol:

Como já salientei, dizer significa figurar proposicionalmente um estado de coisas. Falar, ao contrário, é expressar algo sem pretensões veritativas. Quando proferimos absurdos, tautologias, estamos falando, mas nada dizemos. A partir disso, podemos, então, diferenciar um modo de calar corriqueiro que significa silenciar nada falando, ficando quieto, mudo, e outro modo de calar que é o de não tentar dizer aquilo que não pode ser dito. Resumindo:

- calar lógico-filosófico: não dizer

- calar trivial: não falar

O primeiro modo de calar não implica que não possamos *falar* sobre o que é *indizível*. Trata-se apenas de respeitar uma impossibilidade lógica. Por exemplo, não é possível dizer a identidade entre a forma lógica e a forma da realidade ou entre nome e nomeado. [...] Contudo, essa identidade mostra-se na própria proposição. Desse modo, calar no sentido filosófico é não tentar dizer aquilo que não pode ser dito, não tentar figurar proposicionalmente, pois somente serão produzidos contrassensos.¹⁹⁹

Como podemos ver, Dall’Agnol recorre a uma distinção entre *dizer* e *falar*, que não se encontra no *Tractatus*, para explicar a natureza do silêncio wittgensteiniano. Ele parece ter razão ao sugerir que Wittgenstein se refere ao calar lógico-filosófico, na sua proposta de silêncio no aforismo 7. Mas ainda ficamos sem saber em que consiste esse calar lógico-filosófico.

Citamos os problemas acima porque eles dificultaram e, muitas vezes, ainda hoje, continuam complicando a compreensão do *Tractatus*, especialmente no que se refere à parte final do livro. Nossa expectativa é a de que, articulando-os com alguns pontos também obscuros da *Conferência sobre Ética*, talvez possamos obter uma compreensão melhor dos dois textos, o que implicaria numa visão mais clara da filosofia do jovem Wittgenstein.

¹⁹⁹ Dall’Agnol, Darlei. *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p.139-140.

3.2 As dificuldades da leitura da *Conferência sobre Ética*

Conforme já observamos, uma das principais motivações para Wittgenstein proferir a *Conferência sobre Ética* era esclarecer e corrigir alguns pontos acerca do místico apresentados no *Tractatus*. Mais especificamente, ele pretendia esclarecer os enfoques tractatianos que versam sobre a ética, a religião e a metafísica. Isto porque, além de corrigir os respectivos erros de interpretação de muitos de seus leitores, também desejava que o estigma de positivista e anti-metafísico que lhe estava sendo atribuído fosse aniquilado. Tais rótulos muito incomodaram o filósofo e o levaram a tentar clarificar um pouco mais a sua posição. Sendo assim, na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein “reiterou a noção do *Tractatus* de que qualquer tentativa de se dizer alguma coisa em matéria de ética levaria a contrassensos, mas tentou esclarecer que sua atitude pessoal perante isso era radicalmente diferente da postura do positivismo metafísico”²⁰⁰.

Ora, pensamos que os objetivos clarificadores presentes na *Conferência sobre Ética* o tornam muito útil para a compreensão e o esclarecimento dos pontos obscuros do *Tractatus*, mencionados na seção anterior. Mas também é verdade que a própria *Conferência sobre Ética*, quando considerada isoladamente, também apresenta dificuldades para a sua compreensão. Os principais pontos que deixam o leitor incerto quanto à sua interpretação são os seguintes: a definição de ética em conexão com a estética, através da noção de *sobrenatural*; a distinção entre juízos de valor relativo e de valor absoluto com base na presença ou não de conteúdo fático; a afirmação de que não pode haver juízos de valor absoluto; a descrição da experiência mística, que é apresentada em três versões alternativas; a afirmação de que essas versões alternativas constituem usos equivocados da linguagem, através do recurso a símiles que na verdade não podem ser símiles; a descrição da experiência de clarificação silenciosa no caso de proposições éticas. Nossa hipótese é a de que a filosofia de Wittgenstein não mudou significativamente entre a época da redação do *Tractatus* e a época em que ele proferiu a *Conferência sobre Ética*. Não iremos demonstrá-la aqui, mas pretendemos ao menos supor que esse fato é verdadeiro e extrair as consequências do mesmo, através de uma comparação entre as duas obras. Sendo assim, é possível pensar que as afirmações do filósofo no *Tractatus* são de algum modo esclarecidas pelas suas afirmações na *Conferência sobre Ética* e vice-versa.

As dificuldades para compreensão da *Conferência sobre Ética* iniciam-se com a maneira pela qual Wittgenstein trata o tema escolhido. Monk nos diz que “o mais notável a respeito desta

²⁰⁰ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995, p. 253.

palestra talvez seja o fato de ela absolutamente não tratar de ética – ao menos não como o termo costuma ser entendido. Isto é, não há nenhuma menção a problemas morais ou a como eles devem ser analisados e entendidos”²⁰¹. No mesmo espírito do *Tractatus*, Wittgenstein não fala explicitamente sobre a ética. Embora não seja uma conferência no sentido da ética tradicional, é uma conferência sobre ética, a partir da perspectiva do filósofo, que pretende mostrar que sobre ética não é possível dizer coisa alguma.

Isso nos leva à primeira dificuldade de compreensão da *Conferência sobre Ética*. Essa última é ali pensada pelo filósofo como possuindo uma dimensão sobrenatural²⁰². Compreendemos que o termo *sobrenatural* remete àquilo que se situa para além do natural e esse último remete ao que está no mundo. Levando em consideração as diretivas wittgensteinianas, compreendemos que *sobrenatural* significa algo que está além do mundo. Salientamos que o significado desse termo é uma dedução nossa, bastante precária, haja vista que o filósofo continua utilizando seus termos mais significativos e importantes sem apresentar uma definição para os mesmos. Esta é uma das dificuldades deste escrito.

Não apenas isso. Ainda no início da *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein vincula a ética com a estética. Segundo ele, a ética representa a parte mais genuína da estética²⁰³. Apesar de apresentar um direcionamento importante ao leitor para que este concatene a ética ao belo, isso ainda não é suficiente para compreender totalmente esta relação. Essa é mais uma dificuldade. O filósofo deixa para o seu leitor o desafio de compreender o porquê de a ética representar a parte mais genuína da estética.

Em seguida, Wittgenstein apresenta “expressões mais ou menos sinônimas”²⁰⁴ daquilo que ele considera estar ligado à ética. É como se ele quisesse *mostrar* uma noção da ética, a partir de “ideias aproximadas”²⁰⁵. Eis aqui mais um elemento dificultador, já que o filósofo pretende que seu espectador apreenda as suas ideias sem explicitá-las com rigor em conceitos ou definições e, neste caso específico, através de um exercício de comparação. Uma metodologia audaciosa que pode provocar interpretações equivocadas.

²⁰¹ Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995, p. 254.

²⁰² Cf. Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 219.

²⁰³ Cf. Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 216.

²⁰⁴ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 216.

²⁰⁵ Cf. Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 216.

Levando em consideração as diretivas acima, percebemos que Wittgenstein define a ética em conexão com a estética, através da noção de *sobrenatural*. Mas o leitor fica sem saber ao certo não só como podem a ética e a estética serem identificadas, mas também como podem elas pertencer ao âmbito do sobrenatural. A ligação entre as duas, além de inusitada, não foi devidamente justificada. O apelo ao sobrenatural complica mais ainda o entendimento do que seriam ambas na perspectiva do nosso autor. Dessa forma, percebemos que Wittgenstein indica a direção do seu pensamento, mas não desenvolve explicitamente o seu núcleo.

Essa, porém, não é a única dificuldade. Prosseguindo a *Conferência*, Wittgenstein estabelece a distinção entre *juízo de valor relativo* e *juízo de valor absoluto*. O primeiro não é propriamente um juízo de valor, já que o próprio conferencista estabelece que ele nada mais é que um enunciado de fatos e que “pode ser expresso de tal forma, que perca toda a aparência de juízo de valor”²⁰⁶. Desse modo, ainda que muitas proposições, em princípio, pareçam transparecer um sentido ético, ao passarem pelo crivo da análise linguística, revelam ser meras combinações de fatos. Isso lembra a filosofia do *Tractatus*, mas sem uma justificativa mais adequada para a realização dessa manobra linguística.

Passemos agora ao juízo de valor absoluto. Wittgenstein deixa claro que não pode haver juízo desse tipo. Ele fundamenta tal afirmação a partir da correlação com o místico. Nenhum enunciado de fatos pode se transformar em ou implicar um juízo que remeta ao sobrenatural. A dificuldade, neste ponto, concerne a entender o motivo pelo qual o sobrenatural está além da capacidade expressiva da linguagem, uma vez que ele pode ser experimentado de algum modo e está sendo mencionado na *Conferência sobre Ética*, a qual, diferentemente do *Tractatus*, aparentemente não se auto-destrói no final nem apela explicitamente ao silêncio místico.

Outra dificuldade surge quando Wittgenstein trabalha com a descrição dos três tipos de experiência mística e da incapacidade da linguagem em descrevê-los. Nesse ponto, ele recorre às expressões que, de acordo com seu pensamento, intencionam ultrapassar os limites da linguagem para alcançar o sentido ético ou religioso.

A primeira expressão à qual ele se refere é *o assombrar-se diante da existência do mundo*. O filósofo explicita que o absurdo dessa expressão ocorre porque não é possível “assombrar-se” diante de uma coisa que não pode não existir. Fica, porém, difícil aceitar que o mundo, enquanto contingente, não possa não existir. E isso mostra que a explicação wittgensteiniana exige uma

²⁰⁶ Wittgenstein, L. Conferência sobre Ética. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 217.

postura diferente para ser compreendida, embora não saibamos ao certo em que consiste essa postura.

A segunda expressão relativa à experiência mística é *sentir-se absolutamente seguro*. Quanto a esta expressão, Wittgenstein alega que ela não é dotada de sentido em virtude do mau uso da linguagem no que se refere ao termo *absoluto*. No mundo em que vivemos, é possível sentir-se relativamente seguro em relação a alguma coisa que possa acontecer. Mas não faz sentido sentir-se absolutamente seguro em relação a qualquer coisa que possa acontecer. Embora a explicação se baseie no fato de que vivemos num mundo contingente, em que aparentemente nosso sentimento de segurança só pode ser também contingente, fica difícil aceitar que o sentimento de segurança absoluta não possa ser experimentado de maneira concreta por um ser humano agraciado com tal privilégio.

A terceira expressão usada por Wittgenstein para descrever a experiência mística é *sentir-se culpado perante Deus*. Neste caso, a incoerência linguística ocorre porque se tenta estabelecer uma correlação com Deus, que, indubitavelmente, na concepção de Wittgenstein, não é um fato. Embora a dificuldade de compreensão também esteja relacionada ao uso inadequado de uma linguagem significativa para expressar o que se situa no âmbito do místico, enfatizamos que, nesta expressão, há uma perspectiva religiosa. Trata-se, pois, de uma questão mais complexa, que pode possibilitar maiores equívocos em relação à interpretação.

Outra dificuldade surge quando Wittgenstein procura explicar que as descrições acima da experiência mística são baseadas em símiles que, na verdade, não podem ser símiles. Conforme mencionamos, o símile permite uma comparação metafórica que pode ser eliminada quando retornamos ao sentido literal. Ora, Wittgenstein explicita que, para se falar sobre os temas envolvidos, é imprescindível o uso de símiles. Mas estes não podem ser imprescindíveis se são apenas instrumentos de apoio da linguagem e não uma necessidade da mesma. Os símiles, para estes temas, quando eliminados, não permitem o retorno adequado ao sentido literal. O mesmo acontece com as seguintes expressões metafóricas utilizadas pelo filósofo: *Deus criou o mundo*, *estar nas mãos de Deus*, *Deus condena a nossa conduta*. Cada uma destas correlaciona-se, nesta ordem, às supracitadas descrições da experiência mística. E cada uma envolveria símiles do tipo *mão de Deus*. Eliminados esses símiles, não haveria como retornar ao sentido literal nessas expressões metafóricas. Mas a dificuldade de compreensão desse ponto não é pequena, pois está faltando aqui uma justificação mais adequada do critério de sentido baseado na possibilidade de retornar ao sentido literal depois da eliminação do símile.

Uma última dificuldade na compreensão da *Conferência sobre Ética* se refere à descrição da experiência de clarificação que se encontra nos três últimos parágrafos da mesma. Ali, Wittgenstein procura mostrar que a busca da análise lógica correta das expressões éticas e religiosas constitui um empreendimento fadado ao fracasso. Ele afirma poder ver claramente, como num relâmpago, que qualquer descrição do valor absoluto poderia ser rejeitada por não possuir sentido. As expressões éticas e religiosas são essencialmente contrassensos, porque estão ligadas à tendência humana de chocar-se contra os limites da linguagem. E Wittgenstein encerra a *Conferência sobre Ética* dizendo que não pode deixar de respeitar essa tendência de dizer algo sobre a ética ou a religião, mesmo que ela seja absolutamente sem esperança. Como podemos ver, Wittgenstein está descrevendo aqui uma experiência de clarificação conceitual, mas não faz qualquer referência à metáfora da escada ou ao fechar-se no silêncio contemplativo, ambos presentes no *Tractatus*. Aqui, as tentativas de dizer algo no domínio ético levam à enunciação de expressões desprovidas de sentido, mas tais tentativas são dignas de respeito. Como entender essa experiência de classificação? Em que medida ela poderia ser considerada uma complementação para a compreensão da clarificação tractatiana? Pretendemos responder a essas questões e às demais, anteriormente levantadas, na próxima seção.

3.3 Pontos de tangência entre o *Tractatus* e a *Conferência sobre Ética*

A hipótese que iremos testar aqui é a de que essas duas obras, vistas de forma independente, apresentam dificuldades de interpretação. Todavia, se consideradas como expressões de praticamente uma mesma visão filosófica de mundo, complementam-se e se esclarecem mutuamente. O *Tractatus* parece oferecer elementos que facilitam a compreensão da *Conferência sobre Ética*, do mesmo modo que a *Conferência sobre Ética* parece oferecer elementos que facilitam a compreensão do *Tractatus*. Isto nos permite concluir que a *Conferência sobre Ética* pode ser entendida como um desdobramento e uma explicitação da parte final do *Tractatus*. Sendo assim, exploraremos aqui os possíveis pontos de convergência entre o *Tractatus* e a *Conferência sobre Ética*, com o objetivo de esclarecer a dimensão ética do primeiro através da última.

Um dos aspectos de maior relevância na comparação entre os escritos em questão é a possibilidade de estabelecer uma equivalência entre os termos *transcendental* e *sobrenatural*. Se, nas duas obras, a ética e a estética são identificadas respectivamente através do *transcendental* e do *sobrenatural*, podemos supor que ambos os termos são equivalentes. Ambos concernem à dimensão

que está “fora” do mundo. Os referidos termos são utilizados pelo filósofo para expressar a localização da dimensão ética. Sendo assim, tanto no *Tractatus* como na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein parece permanecer com o mesmo entendimento acerca da ética, ou seja, que ela não está situada no mundo e, portanto, não é um fato. Como a “transcendentalidade” parece ser a mesma coisa que a “sobrenaturalidade”, podemos supor que tanto a ética quanto a estética pertencem à dimensão transcendental nos dois textos wittgensteinianos. Assim, o ponto de tangência entre o *Tractatus* e a *Conferência sobre Ética* parece ser claro no tocante ao tema da ética e da estética.

Se a equiparação entre *transcendental* e *sobrenatural* pode ser feita, então podemos supor que a ética e a estética pertencem ao domínio do sujeito metafísico ou transcendental, tal como mencionado no *Tractatus*. Localizado “fora” da lógica e “fora” do mundo, no limite do mundo, o sujeito transcendental não age causalmente sobre o mesmo, mas apenas o contempla. Nessa perspectiva, aquilo que é realmente importante se mostra para o sujeito transcendental. A ética e a estética seriam então formas de contemplar o sentido da vida. O que permitiria então a identificação entre ambas, tanto no *Tractatus* como na *Conferência sobre Ética*?

É verdade que, conforme mencionamos, no aforismo tractatiano 6.421 Wittgenstein simplesmente declara que ética e estética são uma só, sem apresentar uma justificativa²⁰⁷. Na *Conferência*, porém, ele vai mais adiante e confere ao termo *ética* um sentido um pouco mais amplo que o tradicional, de modo a incluir a parte mais essencial da estética. Aqui, a ética é entendida como a investigação sobre o que é valioso, ou o que é realmente importante, ou o que torna a vida digna de ser vivida²⁰⁸. Nos dois casos, há uma ligação entre ética e estética, mas, no segundo, fica ao menos sugerido que, para Wittgenstein, aquilo que é valioso é também belo.

No intuito de elucidar mais claramente a identificação feita, citaremos outro contexto que, embora aparentemente não se refira ao contexto do *Tractatus* nem ao da *Conferência sobre Ética*, pertence à mesma época da primeira filosofia de Wittgenstein e pode ser utilizado para ajudar no esclarecimento de ambos os textos. Em resposta a uma carta enviada por Engelmann, em que esse último citava o poema de Uhland, *Graf Eberhards Weissdorn (O pilriteiro do conde Eberhard)*, Wittgenstein diz: “é assim que as coisas são: se não tentamos exprimir o que é inexprimível então nada se perde. Mas o inexprimível estará – inexprimivelmente – contido naquilo que foi

²⁰⁷ Cf. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.421.

²⁰⁸ Cf. Wittgenstein, L. *Conferência sobre Ética*. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 216.

expresso”²⁰⁹. Se compararmos a resposta de Wittgenstein a Engelmann com o aforismo tractatiano 6.421 e com o texto da *Conferência*, perceberemos que o tema tratado pelos três escritos é aproximadamente o mesmo e que eles podem ser vistos como complementares, de tal forma que a leitura de um facilite a leitura do outro. A análise do poema de Uhland, feita por Wittgenstein em sua resposta à carta de Engelmann tem como ponto mais elevado o entendimento de que os versos do referido poema descrevem apenas fatos da vida do conde que, considerados isoladamente, não possuem qualquer valor. Esses fatos são descritos através dos versos correspondentes. Todavia, tomados em conjunto no poema, esses fatos exprimem e mostram algo mais, um valor ético-estético referente ao sentido da vida do conde, personagem do poema em questão. Isto porque o poema só pode ser compreendido esteticamente quando contemplado em sua totalidade. Cada verso isolado do poema possui um sentido fático autônomo, mas não é capaz de transmitir o sentido completo formado pelo conjunto dos versos, ou seja, o sentido poético se mostra na totalidade do poema. Desse modo, enquanto a estética contempla o sentido da obra de arte, a ética contempla o sentido do mundo, que não se encontra na ordem dos fatos e, por conseguinte, não está “no” mundo, mas “fora” dele. Nessa perspectiva, ética e estética são a mesma coisa, tornando-se diferentes apenas com relação às proporções da contemplação. Levando em consideração a interpretação que Margutti faz do *Tractatus*, podemos sugerir que o caráter ético da experiência mística está ligado à contemplação do Bem Absoluto e é através dessa contemplação que se constitui o sentido da vida. Ora, de acordo com a tradição platônica, que parece inspirar Wittgenstein através da influência de Schopenhauer, o Ser é Uno, Verdadeiro, Belo e Bom. Desse modo, o Bem Absoluto é também o Belo Absoluto. Em virtude disso, a contemplação do Bem Absoluto possui também caráter estético, o que faz da experiência mística a experiência estética por excelência²¹⁰.

Apesar de o valor não ser um fato do mundo, não se pode dizer que o valor ético esteja completamente fora daquilo que é contemplado, pois faz parte misteriosa e inexprimivelmente daquilo mesmo que está sendo contemplado. Podemos constatar que o valor ético estabelece alguma forma de conexão com a linguagem. Ele está presente nessa última, mas de maneira inexprimível, pois a linguagem só pode descrever fatos e os valores expressos estão para além dos fatos. Segundo Margutti:

²⁰⁹ Engelmann, P. *Apud* Monk, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995, p. 145.

²¹⁰ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 235 ss.

[...] o mostrar místico envolve não as condições de possibilidade da proposição, mas a abstração da lógica e a contemplação beatífica, pela vontade enquanto portadora do ético, do sentido da vida que está “fora da linguagem”. Aqui, a vontade contempla a si própria como *quid*, ou seja, a vontade contempla o valor absoluto enquanto objeto ético existente numa dimensão transcendental.²¹¹

No texto citado, o autor utiliza a expressão *fora da linguagem* entre aspas para deixar claro que, embora o valor não possa ser colocado em palavras, ele se encontra expresso nelas de maneira inexprimível. Por tal motivo, muitas vezes utilizamos inadequadamente os termos *bom* e *mau*, quando pretendemos estabelecer uma ligação com o absoluto.

Sob esse prisma da relação existente entre ética e estética e os limites da linguagem na perspectiva de Wittgenstein, ressaltamos que, segundo Janik e Toulmin, a linguagem possui uma dupla orientação: a primeira expressa os fatos, sendo estes de caráter científico e oriundos da experiência. A segunda orientação se refere ao poder poético de expressar emoções:

A linguagem pode apresentar a experiência, mas também pode impregnar a experiência de significado. A primeira é possível porque as proposições que representam fatos são modelos com uma estrutura lógica. A segunda é poesia. O som que a notação musical, o disco e a ideia musical representam, através de sua forma comum, também comunica um determinado sentimento. Assim a linguagem pode representar fatos por meio de proposições ou, alternativamente, transmitir emoções em poemas.²¹²

A partir dessa explanação, percebemos que, enquanto a estética envolve a contemplação do sentido total da obra de arte, a ética envolve a contemplação do sentido total do mundo, que não se encontra na ordem dos fatos e, por conseguinte, não está no mundo, mas “fora” dele, como mencionado acima.

O próximo ponto que poderia ser esclarecido através da nossa hipótese da complementaridade entre o *Tractatus* e a *Conferência* é o da constatação de que não pode haver juízos sobre valores, mas apenas sobre fatos. Nas duas obras, Wittgenstein parece entender que, quando se trata de valores, estes não se encontram no mundo. No entanto, percebemos que, na *Conferência*, Wittgenstein discute o tema utilizando uma distinção que não aparece no *Tractatus*, subdividindo os juízos relacionados ao valor. Como já vimos, os juízos envolvendo valores podem ser tomados em dois sentidos: relativo e absoluto. Quanto ao juízo de valor relativo, o filósofo deixa claro que este remete ao sentido trivial de uma palavra, envolvendo meramente uma descrição de fatos. Nesse caso, atribuir um valor a uma determinada situação, como, por exemplo, considerá-la

²¹¹ Margutti Pinto, P. R. A questão do sujeito transcendental em Wittgenstein. In: Moreno, Arley (org). *Wittgenstein. Ética – Estética – Epistemologia*. Campinas: Unicamp/CLE, 2006, p. 30.

²¹² Cf. Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 223.

boa, equivale a apresentar uma lista de fatos a respeito dessa situação, fatos esses que satisfazem critérios fáticos relativos aos atributos também fáticos que deve ter uma situação para ser considerada “boa”. Sendo assim, podemos entender que a expressão *valor relativo* não designa valor algum, mas corresponde a uma mera lista de fatos. Quanto ao valor absoluto, Wittgenstein destaca que nenhum enunciado relativo a fatos pode expressar um valor absoluto²¹³, de forma que um juízo desse tipo se refere a algo necessariamente indizível e só pode ser um contrassenso. A verdade é que o valor não se deixa expressar, já que não existe valor no mundo, seja ele relativo ou absoluto. Nesse ponto, podemos ver que os aforismos tractatianos que se referem ao mundo como sendo a totalidade dos fatos esclarecem a motivação da proposta feita, na *Conferência*, no sentido de reduzir os juízos sobre valores relativos a meras listas de fatos. Podemos ver também que o método de análise proposto pela *Conferência* contribui para esclarecer o aforismo tractatiano 6.41, segundo o qual se houvesse valores no mundo, eles não teriam nenhum valor.

A subdivisão das proposições sobre valores apelando aos sentidos relativo e absoluto, embora seja contemplada pela *Conferência sobre Ética*, não é discutida pelos aforismos tractatianos. No entanto, é possível observar que nos aforismos 6.41 e 6.42 há um direcionamento velado que já aponta para a direção da divisão existente na *Conferência*, numa espécie de antecipação. Para elucidar, vejamos o caso do aforismo 6.41: Wittgenstein nele afirma que não há valor no mundo, porque tudo o que se encontra ali é casual e o que tem valor deve estar fora do mundo. Já no aforismo 6.42 declara a impossibilidade de proposições éticas. Os aforismos parecem ser complementares e, sendo assim, fica perceptível que os valores são absolutos e esta particularidade inviabiliza a existência de proposições sobre eles, uma vez que as proposições só podem descrever fatos. Neste caso, as duas obras de Wittgenstein se complementam no sentido de deixar mais claro que não é possível um juízo de valor absoluto e que um juízo de valor relativo não passa de uma lista de fatos, já que tudo que há no mundo é contingente. A concepção de que a linguagem não é capaz de expressar o que está fora do seu limite, isto é, o que não é fato, parece ter continuidade em ambos os escritos wittgensteinianos. Sendo assim, a “transcendentalidade” ou “sobrenaturalidade” da ética está ligada à paradoxal mostraçã do valor da vida para além dos fatos quando se contempla a totalidade desses mesmos fatos. Em ambos os escritos, Wittgenstein chega à conclusão de que é um completo contrassenso expressar valores por intermédio da linguagem.

²¹³ Cf. Wittgenstein, L. *Conferência sobre Ética*. 1929. Trad. Darlei Dall’Agnol. In: Dall’agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 218.

Sendo assim, todas as proposições têm o mesmo valor²¹⁴, ou seja, *nenhum* e, conseqüentemente, não existem nem podem existir juízos de valor.

Tal constatação nos remete ao campo das proposições éticas e religiosas. Os escritos tractatianos, conforme já observamos, apontam para a impossibilidade de emitir pronunciamentos éticos. Coadunando com esta diretiva, encontramos na *Conferência* o entendimento de que seriam absurdas as proposições versando sobre o sobrenatural. Portanto, proposições éticas e religiosas constituem-se como algo sem sentido.

Embora a conclusão a que o filósofo tenha chegado na *Conferência* seja a mesma do *Tractatus*, na primeira ele trilha um caminho mais claro para mostrar as limitações da linguagem. Isto porque aparentemente percebeu que o objetivo proposto no *Tractatus* – contemplação silenciosa do indizível – não era facilmente compreensível para os leitores. Por isso, ele salienta na *Conferência sobre Ética* que a impossibilidade de falar do indizível geralmente está ligada a expressões que pretendem manifestar um significado ético ou religioso. A princípio, estas são compostas com o auxílio de um símile. O símile é um tema que aparece nos dois escritos wittgensteinianos, mas que é concebido de maneira diferente em cada um deles. No *Tractatus*, o símile²¹⁵ tem a ver com o isomorfismo entre a proposição atômica e o fato atômico que ela descreve. Na *Conferência*, o símile está ligado à comparação com algo fático. Interessa-nos aqui o termo *símile* no sentido que lhe é dado na *Conferência sobre Ética*. Para o filósofo, proposições com aparência ética ou religiosa só podem parecer compreensíveis a partir do uso de símiles. Aparentemente, o símile oferece um sentido para as supostas proposições religiosas e éticas. Wittgenstein sugere que o símile é um artifício facilitador da linguagem, um mero auxílio para representar um fato de forma ilustrativa. O símile só pode funcionar adequadamente quando existe um conteúdo descritivo ao qual ele é comparado. Sendo assim, é preciso que exista um fato por trás do símile. Ora, Wittgenstein argumenta que as proposições éticas e religiosas embora pareçam ser, à primeira vista, baseadas em símiles, na realidade não o são. Elas deixam de fazer sentido quando tentamos eliminar o símile e substituí-lo pelo conteúdo fático ao qual ele teria sido comparado. Nesse exato momento, percebemos que as proposições éticas e religiosas não envolvem comparações efetivas e por isso correspondem a meros contrassensos. Temos aqui o que poderia ser considerado uma ilustração do método descrito no aforismo 6.53 do *Tractatus*, quando aplicado a

²¹⁴ Cf. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismos 6.4 / 6.41.

²¹⁵ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 4.015.

proposições éticas e religiosas. Com efeito, a *Conferência* nos ensina, através da técnica dos *símiles*, o que deve ser feito para mostrar que não conferimos significado a determinados sinais, quando pretendemos dizer algo nesse campo.

Além da crítica feita ao artifício do *símile*, para elucidar a questão da impossibilidade das proposições éticas, o filósofo utiliza em ambos os escritos a metáfora do hipotético livro que trataria dos temas da esfera mística. Nos aforismos tractatianos, Wittgenstein salienta que, se houvesse um livro com todas as descrições dos fatos do mundo, ainda assim, o sujeito metafísico, que corresponde à vontade portadora do ético, não faria parte do conteúdo desse livro²¹⁶. Na *Conferência sobre Ética*, ele diz que, caso fosse possível, um livro realmente sobre a ética destruiria de forma explosiva todos os outros livros²¹⁷. Nos dois escritos wittgensteinianos, vemos que a ética não poderia constituir assunto de um livro, haja vista que ela está ligada àquilo que se mostra e é contemplada pela dimensão metafísica do sujeito. Percebemos que o exemplo utilizado pelo filósofo tenta deixar claro o que pode ser dito, tendo em vista que se encontra no mundo, e o que não pode ser dito, tendo em vista que está no limite do mundo.

Até agora, analisamos aspectos que nos mostram uma visão panorâmica no que se refere ao místico. Desta forma, acreditamos ser pertinente examinarmos a seguir um detalhamento das noções de Wittgenstein acerca da própria esfera em questão, tendo em vista os pontos que podem ser considerados complementares no *Tractatus* e na *Conferência*.

Deixando de lado a questão da inexpressibilidade da experiência mística, consideremos a ideia tractatiana acerca do místico enquanto contemplação do mundo como uma totalidade limitada. Podemos notar uma relação existente entre essa descrição do sentimento místico e as três descrições da experiência mística da *Conferência sobre Ética*. Destacamos que, embora a temática do místico esteja presente em algumas linhas do *Tractatus*, a questão da experiência mística não é tratada de maneira desenvolvida no mesmo. Já na *Conferência sobre Ética* nosso filósofo é mais explícito. Ele desenvolve um pouco mais a questão da experiência mística, ao fornecer três descrições da mesma.

A primeira delas é descrição da experiência mística como admirar-se diante da existência do mundo ou ver o mundo como milagre. Podemos elucidar melhor o que queremos dizer a partir da explicação sobre a questão das proposições tautológicas. No *Tractatus*, Wittgenstein expõe que uma proposição tautológica não diz nada, haja vista que nesta não há a possibilidade de negação, ou

²¹⁶ Cf. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismos 5.631/ 5.632 / 5.633/ 5.641/6.423.

²¹⁷ Cf. Wittgenstein, L. *Conferência sobre Ética*. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 219.

seja, não é bipolar por ser invariavelmente verdadeira, logo, não tem sentido autêntico²¹⁸. No contexto da *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein sugere que é impossível maravilhar-se a partir de uma tautologia²¹⁹. É nesta circunstância que se encaixa a elucidação da expressão *assombro-me ante a existência do mundo*. O filósofo justifica que o *assombro* somente é possível quando há a possibilidade de negação daquilo que causa o assombro. No caso, é impossível conceber a “não existência do mundo”, por isso o uso do termo *assombrar* é inadequado. Para mostrar a inviabilidade da expressão em questão, Wittgenstein compara sugestivamente o assombrar-se ante a existência do mundo ao assombrar-se diante de uma tautologia: nos dois casos, aquilo que assombra não poderia não existir e, por esse motivo, não poderia constituir motivo para assombramento. Mas com isso ele nos permite supor que a contemplação do mundo como totalidade limitada se assemelha à contemplação da existência do mundo ou à contemplação do mundo como milagre. A referência à tautologia ainda sugere que a contemplação do mundo como milagre está ligada à contemplação da forma lógica que constitui a essência do mundo. Isso é reforçado pelo fato de que, na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein atribui o termo *milagre* à existência da própria linguagem. Ver o mundo como milagre seria semelhante a ver a própria linguagem que descreve o mundo como milagre. Assim, a hipótese da continuidade entre o *Tractatus* e a *Conferência* nos permite supor que o assombrar-se diante da existência do mundo constitui uma versão alternativa da intuição do mundo *sub specie aeterni*, do mundo como totalidade limitada, tal como descrita no aforismo 6.45.

Ainda no contexto da *Conferência sobre Ética*, consideremos agora as expressões *sentir-se absolutamente seguro* e *sentir-se culpado perante Deus*, que correspondem às duas outras descrições da experiência mística. Na comparação que estamos fazendo com o *Tractatus*, podemos pensar nessas expressões enquanto correspondentes dos aforismos 6.422 e 6.43²²⁰. No primeiro aforismo, Wittgenstein parte do princípio de que a recompensa e a punição devem estar na própria ação ética, não dependendo de alguma relação causal entre a ação e o seu resultado. Ora, o filósofo

²¹⁸ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 4.461.

²¹⁹ Cf. Wittgenstein, L. *Conferência sobre Ética*. 1929. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: Dall'agnol, Darlei. *Ética e Linguagem – Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3ª Ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 220.

²²⁰ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.422: “O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: e daí, se eu não o fizer? É claro, porém que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as consequências de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas consequências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável.)” Aforismo 6.43: “Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem. [...] O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz”.

parece permanecer nesta linha de pensamento quando profere a *Conferência sobre Ética*. A sensação de “segurança absoluta” pode ser compreendida como uma espécie de recompensa ética presente na própria experiência da contemplação mística. Em outras palavras, faz parte integrante da contemplação do mundo *sub specie aeterni* o sentimento de segurança absoluta, para além dos fatos contingentes. Já a segunda expressão pode ser entendida como forma de punição ética. A pessoa que não atinge a intuição do mundo *sub specie aeterni* sente-se afastada do sentido da vida e, portanto, sujeita à contingência dos fatos, insegura, “culpada” perante Deus. Esse tema tractatiano está ligado à questão do mundo do feliz e do infeliz. A felicidade faz parte integrante da vida daquele que acessa a atemporalidade, ou seja, o eterno presente, com a ressalva de que deve ser uma vida consciente por intermédio do conhecimento²²¹. A infelicidade faz parte integrante daquele que não acessa a atemporalidade e vive o presente histórico passageiro, sujeito à contingência dos fatos. Em ambos os casos, a recompensa e a punição ética fazem parte da própria ação ética e não são consequências dela. Sendo assim, parece que a *Conferência* poderia ser utilizada para esclarecer aquilo que foi sugerido no *Tractatus* sobre a experiência mística e seus atributos.

Através das comparações acima, podemos perceber como o pensamento de Wittgenstein acerca da ética e da religião parece permanecer praticamente inalterado em ambos os escritos.

Chegamos, por fim, à questão do silêncio. Com ela atingimos, sem dúvida, um dos cumes do pensamento do jovem Wittgenstein. No *Tractatus*, o silêncio representa uma espécie de porta que se abre para algo para além da linguagem e do mundo, a única saída para lidar com aquilo de que não se pode falar. O texto tractatiano é econômico ao abordar esse tema. Os aforismos tractatianos indicam que a ética é transcendental e não se deixa exprimir, sendo que as proposições não podem exprimir nada de mais alto. Para o indizível resta o silêncio. Essas orientações, embora sejam valiosas pistas para compor as noções acerca da ética, ainda são muito obscuras. A *Conferência sobre Ética* parece seguir a mesma direção apontada pelo *Tractatus*. A fim de explicitarmos melhor esta questão em ambos os escritos, nosso direcionamento se dará a partir do desenvolvimento da relação que envolve, no *Tractatus*, a metáfora da escada e o aforismo 7 com a descrição, na *Conferência*, da experiência da clarificação silenciosa no caso de proposições éticas.

Todo o esforço do filósofo, na época da redação do *Tractatus*, foi enaltecer e preservar a esfera ética a partir da delimitação daquilo que se mostra. Consequentemente, os limites da linguagem significativa aparecem de forma paralela e simultânea. Desta forma, domínio ético torna-se visível. Em outras palavras, o *Tractatus* procura delimitar o *dizível* e o *mostrável*. Para isso,

²²¹ Cf. Wittgenstein, Ludwig. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998, p.120.

apresenta as condições de possibilidade da linguagem. A compreensão do objetivo proposto no *Tractatus* é fundamental para que a conclusão seja considerada de forma correta. Para isso, Wittgenstein utiliza a metáfora da escada²²². A obscuridade da mesma é notória, conforme já mostramos. Em que sentido a *Conferência* poderia ajudar na compreensão dessa metáfora?

É verdade que, nela, Wittgenstein não faz referência ao uso da escada e deixa implícita a questão do estatuto da própria linguagem usada para anunciar a impossibilidade da linguagem ética. Porém, nosso filósofo utiliza no final da *Conferência* a metáfora de um relâmpago para revelar que foi capaz de perceber a completa falta de sentido das proposições éticas e religiosas. Wittgenstein reconhece que o ser humano tem a tendência natural de querer expressar aquilo que lhe é mais importante, ou seja, o ético. Sendo assim, é fundamental a tentativa de exprimir o ético ou o religioso em uma linguagem significativa, ou seja, em proposições. Mas a *Conferência* deixa claro que a tentativa de expressar a experiência ética e religiosa sempre fracassa, por mais que tentemos encontrar a forma lógica correta das expressões envolvidas. Assim, parece que, para constatar a inexpressibilidade da ética e da religião, é necessário tentar falar sobre as experiências a elas ligadas e fracassar. O fracasso vai aos poucos produzindo a constatação da incapacidade essencial da linguagem para descrever essas experiências. O resultado destas tentativas fracassadas é a clarificação silenciosa. Sobre essa última, Margutti esclarece que:

Wittgenstein afirma que suas tentativas de dizer o que não pode ser dito em ética o levam a ver, como em um relâmpago, que os contrassensos produzidos não decorrem da sua incapacidade para encontrar a expressão correta, mas sim da insuficiência essencial da própria linguagem²²³. Parece-nos claro que a ênfase no *ver como em um relâmpago* está relacionada com a clarificação conceitual propiciada pelo mostrar.²²⁴

Este fragmento se refere à parte da *Conferência* em que Wittgenstein explica o mecanismo pelo qual consegue a clarificação silenciosa. Compreendemos que ela ocorre como um relâmpago, que ilumina de maneira breve e intensa a inefabilidade da experiência que tentamos descrever. Esta é a oportunidade, um raro instante de captar aquilo que se mostra. A densidade do momento é tanta que calar-se é a única forma de compreender o ético. Eis aqui o cerne da dificuldade daqueles que ainda não tiveram a clarificação mencionada. Passar pela experiência mística leva a pessoa a querer falar a respeito do que foi mostrado. Mas ela fracassa em virtude da incapacidade da linguagem de

²²² Cf. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008. Aforismo 6.54.

²²³ Nota da citação original: Cf. Wittgenstein, L. *A Lecture on Ethics*. The philosophical Review, n.74, p.11, 1930.

²²⁴ Margutti Pinto, P. R. O *Tractatus* de Wittgenstein como obra de iniciação. In: Dall'Agnoll, Darlei (org). *Wittgenstein no Brasil*, p.309.

expressar o que deseja. Daí vem a angústia, o sofrimento da pessoa que tenta transgredir os limites da linguagem. A consequência do fracasso é a frustração. No entanto, este contratempo pode vir a se tornar um sucesso, quando essa pessoa percebe a incapacidade de traduzir a experiência mística em linguagem significativa. Esta postura faz com que a pessoa atinja a clarificação conceitual de maneira silenciosa. Sendo assim, podemos pensar que a pessoa recebe a clarificação silenciosa como um verdadeiro prêmio. Em outras palavras, é impossível falar sobre o que é realmente valioso. Se não há uma forma apropriada para manifestar o ético ou o religioso, o único recurso é silenciar.

Ora, o mecanismo acima, descrito na *Conferência*, poderia ajudar na explicação do funcionamento da escada tractatiana. Pensemos o *Tractatus* nos moldes da *Conferência* como a tentativa necessária, mas essencialmente frustrada, de colocar em palavras aquilo que não pode ser dito. Nesse caso, a tentativa pode ser interpretada como uma escada, que deve ser utilizada para que vejamos as coisas corretamente, mas que deve ser abandonada no exato instante da clarificação. Em outras palavras, os aforismos tractatianos podem ser vistos como resultados da tentativa frustrada de dizer aquilo que se mostra e não pode ser dito. A frustração decorrente da tentativa leva à constatação não apenas de que os aforismos tractatianos são contrassensos, mas de que qualquer outra tentativa de colocar em palavras o tema da obra será também frustrada, em virtude da incapacidade inexpressiva essencial da linguagem nesse domínio. A escada corresponderia então à tentativa frustrada de dizer o que não pode ser dito mais a constatação de que essa tentativa será sempre frustrada. O abandono da escada corresponderia ao abandono dos aforismos tractatianos, pois não passam de contrassensos cuja única função seria a de propiciar a constatação mencionada. E ver o mundo corretamente corresponderia à clarificação conceitual decorrente da tentativa frustrada. A solução do problema do sentido da vida, que o *Tractatus* tenta formular e resolver, revela-se paradoxalmente na dissolução desse mesmo problema. A subida dos degraus da escada tractatiana traz consigo o reconhecimento de que o ser humano tem uma tendência profunda de querer falar sobre aquilo que é o mais importante, isto é, o místico. Sendo assim, ele padece da doença conceitual de tentar colocar em proposições aquilo que não pode ser dito. Nessa perspectiva, o *Tractatus* constitui uma descrição do uso da escada dos aforismos e o seu abandono final, pela via da clarificação conceitual.

A obra, para ser compreendida, exige como pré-requisito não apenas a constatação dos limites da linguagem, mas também o vivenciar a experiência mística da contemplação do mundo *sub specie aeterni*. Segundo Margutti:

Ao tentar ultrapassar os limites do dizer, essas “proposições” [tractatianas] acabam nos colocando em contato com o puro mostrar místico, que, uma vez alcançado, revela o que de fato é importante e dispensa os contrasensos do *Tractatus*. Nesse momento eles são superados. E a vivência mística tractatiana se realiza no interior do mais completo silêncio.²²⁵

A proposta de superar os aforismos tractatianos funda-se na possibilidade de perceber o mundo corretamente. Assim, “uma vez apreendido o significado desses aforismos, eles deixam de ser necessários”²²⁶.

A partir de então, só resta o silêncio, nada além do contemplar silenciosamente. Eis o sentido do notável Aforismo 7 do *Tractatus*. Depois de tentar dizer o que não pode ser dito, chegamos à constatação silenciosa de que sobre isso devemos calar. O silêncio é a única forma de resposta para aquilo que está ligado ao místico. A subida dos degraus tractatianos resulta no inegociável silêncio.

Esperamos ter mostrado a possibilidade de uma concatenação entre a metáfora da escada e a do relâmpago. Os mecanismos utilizados em ambas são semelhantes. Vejamos: na primeira, o filósofo sugere que, após subir os “degraus aforísticos”, devemos jogar a escada fora para que possamos viver a experiência mística e ver o mundo corretamente, ou seja, na mais pura contemplação silenciosa da totalidade dos fatos – a subida da escada mostra que, para estabelecer o indizível foi preciso tentar falar dele; na segunda, o filósofo argumenta que a tentativa de dizer o que não pode ser dito desemboca na constatação de que ela será sempre frustrada e que, nesse domínio, estamos condenados ao silêncio contemplativo. Nos dois casos, o resultado é a intuição da impossibilidade de proposições éticas e religiosas. Nos dois casos, foi preciso paradoxalmente recorrer a contrasensos para constatar que eles não passam de contrasensos e que não há como dizer algo com sentido a respeito do ético e do religioso. Nos dois, o silêncio é o resultado final. Mas o que está implícito no *Tractatus* a *Conferência* explicita e vice-versa. Nessa perspectiva, os dois escritos se complementam na mostra da limitação da linguagem com respeito ao místico. O resultado a que Wittgenstein chega é praticamente a mesma nos dois escritos. Eles são exemplos de como o filósofo se auto-destrói através do paradoxo para mostrar aos leitores o sentido da vida.

Em síntese, tendo em vista todos os temas trabalhados neste capítulo, podemos interpretar a *Conferência sobre Ética* como um desdobramento dos últimos aforismos tractatianos acerca do

²²⁵ Margutti Pinto, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 251.

²²⁶ Janik, A. Toulmin, S. *A Viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 231.

místico e, mais especificamente, podemos entender que ela segue a mesma linha de raciocínio acerca da ética que aquela expressa no *Tractatus*. Para Margutti:

A tarefa a que Wittgenstein se propõe no *Tractatus* é justamente traçar o limite entre estas duas dimensões [dizer e mostrar]. Ele consegue isto através do procedimento pouco ortodoxo – mas inevitável – da crítica da linguagem, que corresponde a uma tentativa fracassada de dizer o que apenas se mostra, um desesperado debater-se contra os limites do exprimível para ultrapassá-lo. Apesar de fracassada, esta tentativa revela-se indispensável para a clarificação conceitual: é preciso tentar dizer o que não pode ser dito, é preciso chocar-se contra as fronteiras do dizível para poder perceber os seus limites efetivos. As proposições do *Tractatus*, quando assim entendidas, não passam de contrassensos que, ao serem enunciados, revelam não apenas a sua insuficiência para dizer o que pretendem, mas também a total insuficiência da linguagem para ir além do mero conteúdo descritivo. Uma experiência de tipo semelhante está descrita na *Conferência sobre a ética*, de 1929.²²⁷

Desse modo, a *Conferência sobre Ética* poderia ser usada para o esclarecimento dos obscuros temas místicos expostos no *Tractatus*. Mesmo que nela o filósofo utilize terminologia diferente, como é o caso dos termos *transcendental* e *sobrenatural*, a *Conferência sobre Ética* se apresenta ao leitor atento de Wittgenstein como uma espécie de lanterna que ilumina as ideias relacionadas ao místico tractatiano.

²²⁷ Margutti Pinto, P. R. O *Tractatus* de Wittgenstein como obra de iniciação. In: Dall'Agnoll, Darlei (org). *Wittgenstein no Brasil*. p.309.

CONCLUSÃO

Esta dissertação reflete um trabalho de investigação acerca do problema da ética, a partir da compreensão do jovem Wittgenstein. O nosso objetivo foi pesquisar se o pensamento wittgensteiniano acerca da ética, expresso na *Conferência sobre Ética*, poderia ser compreendido como um esclarecimento da concepção ética expressa no *Tractatus*. Levando em consideração esta proposta, observamos alguns elementos que proporcionaram conclusões no desenvolvimento dos capítulos e, propriamente, nos direcionaram para o nosso objetivo.

No primeiro capítulo, iniciamos a nossa pesquisa observando alguns fatos da vida do jovem Wittgenstein que acreditamos ser pertinentes para fundamentar o nosso tema. Levamos em consideração a caótica situação da sociedade vienense, conhecida como a “Viena dos Habsburgo”. Nesse período, a linguagem foi identificada como um sério problema social, haja vista a notória relação desta com a política, economia, cultura e educação. Desta forma, solucionar o problema da linguagem tornou-se uma prioridade para os vienenses. Para tanto, uma crítica da linguagem era mais do que necessária, já que a própria linguagem era considerada vazia e cheia de ornamentos. Além do problema cultural, o jovem Wittgenstein viveu em uma família excêntrica, cujo chefe, seu pai Karl Wittgenstein, era muito rigoroso. Identificamos que estes dois pontos foram importantes o suficiente para despertar questionamentos e motivar nosso filósofo a atuar na 1ª Guerra Mundial como voluntário do exército austríaco.

Dando sequência à nossa investigação, consideramos alguns autores que, de certa maneira, incentivaram e influenciaram o pensamento de Wittgenstein. Trabalhamos com dois grupos. O primeiro referiu-se aos autores que contribuíram para a formação do pensamento ético de Wittgenstein e o segundo remeteu-se ao grupo de autores que auxiliaram no avanço do pensamento lógico do filósofo. Os autores trabalhados no primeiro grupo foram: Kant, Schopenhauer, Kraus, Weininger, Mauthner, James, Tolstoi e Kierkegaard. Já no segundo grupo de autores, avaliamos que seria importante destacar os seguintes nomes: Hertz, Boltzmann, Frege e Russell.

A partir das aproximações que estabelecemos entre o pensamento dos citados autores e o desenvolvimento do pensamento de Wittgenstein, foi possível estabelecer algumas diretrizes importantes. Estas foram detectadas no âmbito geral do *Tractatus*. Em nossa pesquisa, fizemos as respectivas considerações e aproximações de cada autor com Wittgenstein.

Embora nossa busca tenha sido pelo aspecto ético, sabemos que na perspectiva do jovem Wittgenstein não há como dissociar o místico do lógico. Por isso, foi necessário abordar elementos

que fundamentam a crítica da linguagem realizada no *Tractatus*. Dessa forma, a compreensão da estrutura da proposição, da sua correspondência com o fato, da esfera do mundo e dos demais conceitos a estes relacionados foram essenciais para mostrar como a obra determina os limites da linguagem. Consideramos que a relevância deste ponto está em que ele nos levou a trilhar o caminho para que pudéssemos alcançar o entendimento da diferença entre aquilo que pode ser dito e aquilo que apenas se mostra. Esta relação é indispensável para auxiliar na compreensão do misticismo tractatiano.

O ponto seguinte do nosso primeiro capítulo teve como meta a análise dos aforismos tractatianos que se encontram na parte considerada mística. Para sermos mais específicos, foi elaborada a análise do grupo de aforismos que vai de 6.4 a 7. Levamos em consideração que Wittgenstein não apresenta nenhuma definição da ética. Em linhas gerais, as diretrizes abordadas foram a relação entre ética e estética, a questão da felicidade, a localização do valor, o mundo como totalidade limitada, o problema da vida, o sujeito metafísico e o sujeito empírico, o solipsismo, as relações entre os limites da linguagem e os limites do mundo, a metáfora da escada e, por fim, o misterioso silêncio final.

Um ponto que foi observado nessa parte é que o discurso ao qual Wittgenstein se refere é o científico. Por conseguinte, a linguagem dotada de sentido se remete a este tipo de discurso. O místico e o que estiver contido nele não constituem objeto da ciência e, por isso, não podem ser codificados ou expressos por meio da linguagem. Esta é uma ideia que teve de ser levada em consideração por toda a nossa pesquisa.

O segundo capítulo teve como base a *Conferência sobre Ética*. No início da mesma, Wittgenstein aproxima a ética da estética, estabelecendo esta última como a parte mais genuína da primeira. A *Conferência sobre Ética* está baseada na ideia de mau uso da linguagem quando se tenta falar da experiência ética e da religiosa. Seguindo esse fio condutor, o filósofo explica a diferença entre *juízo de valor relativo* e *juízo de valor absoluto*. Acerca desta questão, conclui pela impossibilidade do juízo de valor absoluto, visto que o valor não se encontra no mundo. Quanto ao juízo de valor relativo, embora seja possível, não passa de uma lista de fatos. Sendo assim, o juízo de valor é transformado em um mero elencar de fatos. Considerando essa conclusão, Wittgenstein afirma que não é possível nenhum juízo de valor. A saber, é impossível que a linguagem traduza ou possa exprimir em proposições um significado ético ou absoluto. Em virtude disso, Wittgenstein classifica a ética na *Conferência* como *sobrenatural*.

Para ele, a utilização imprópria da linguagem propicia a construção de enunciados ilusórios. Sobre esse aspecto, nossa pesquisa dedicou parte do segundo capítulo à crítica do filósofo à tentativa de falar do místico e, conseqüentemente, de colocá-lo em palavras. Os exemplos considerados por Wittgenstein correspondem a três descrições equivocadas da experiência mística. Examinamos cada uma das expressões, a fim de verificar as incoerências linguísticas nelas presentes, revelando assim o caminho trilhado pelo filósofo em sua rejeição das proposições éticas.

A utilização de símiles foi outro ponto considerado em nosso capítulo. Tal tema foi correlacionado às três expressões supracitadas. Trabalhamos a questão a partir da perspectiva do filósofo de que o símile deve ser um instrumento auxiliar de compreensão do significado quando as proposições são autênticas. Neste caso, as proposições devem exprimir conteúdos fáticos. Numa proposição desse tipo, o símile pode ser eliminado sem que ela perca o seu sentido. Ora, não é isso o que acontece no caso de proposições éticas e religiosas, pois, quando o símile é eliminado, elas revelam imediatamente que são vazias de sentido.

O final do segundo capítulo procura mostrar que o uso inadequado da linguagem é decorrente da tendência humana de exprimir o místico através da linguagem. O tema do mau uso da linguagem permeia toda a *Conferência*. Isto implica na conclusão de que não existe uma forma lógica adequada para expressar o místico, devido à essência desse último. Sendo assim, a linguagem é essencialmente inapta para exprimir o ético e o religioso.

O terceiro capítulo procura estabelecer os pontos em comum entre o *Tractatus* e a *Conferência sobre Ética*. Tais pontos foram considerados para endossar nossa proposta de que a *Conferência* constitui uma espécie de esclarecimento dos escritos tractatianos no que se refere ao âmbito da ética. Para tanto, foi necessário mostrar inicialmente os pontos obscuros de cada uma dessas obras, quando consideradas isoladamente.

Em que pese à leitura feita no capítulo sobre o *Tractatus*, começamos indicando alguns elementos problemáticos na interpretação dessa obra, quando esta obra é considerada isoladamente. Para começar, procuramos ilustrar as dificuldades de interpretação da obra com exemplos de equívocos realizados por pensadores de peso, como Frege, Russell e os membros do “Círculo de Viena”. Tendo em vista a nossa hipótese de que a *Conferência* poderia contribuir para o esclarecimento do *Tractatus*, selecionamos os seguintes pontos obscuros na leitura dessa obra: a enigmática relação entre ética e estética e a relação destas com o transcendental; a afirmação de que não pode haver juízos de valor, só de fatos; a questão do sujeito transcendental que está no limite do

mundo e da lógica; a visão do místico enquanto totalidade limitada aos fatos; a dissolução do “problema da vida”; a metáfora da escada e o silêncio como saída única para o ético.

Em seguida, passamos para o levantamento de aspectos problemáticos para a compreensão da *Conferência sobre Ética*, quando esta é analisada sem comparação com o *Tractatus*. Em que pese a leitura feita no capítulo sobre a *Conferência*, selecionamos as seguintes questões como exigindo esclarecimentos nessa obra: a ética em conexão com a estética através da noção de *sobrenatural*; a distinção entre juízos de valor relativo e de valor absoluto; a impossibilidade de juízos de valor absoluto; as três descrições da experiência mística; a afirmação de que essas descrições constituem usos equivocados da linguagem através da utilização de símiles; a descrição da experiência de clarificação silenciosa no caso de proposições éticas.

O terceiro tema analisado nesse capítulo envolveu uma comparação entre as teses éticas consideradas obscuras no *Tractatus* e na *Conferência*. A estratégia que nos guiou foi a seguinte: se for verdadeira a hipótese de que ambos os textos expressam aproximadamente a mesma concepção de ética, então eles se complementam e a *Conferência* pode ser utilizada para esclarecer alguns dos pontos obscuros do *Tractatus*.

Com base nisso, pudemos encontrar diversos pontos de tangência entre as duas obras, de tal forma que a *Conferência* de fato pôde ser utilizada para esclarecer alguns aforismos tractatianos obscuros. Tais pontos de tangência podem ser listados como segue. Em primeiro lugar, temos a semelhança de significado observada nos termos *transcendental*, no *Tractatus*, e *sobrenatural*, na *Conferência*. Ambos os termos parecem ter sido usados pelo filósofo para designar o místico. Isso nos permite localizar a ética no domínio do sujeito transcendental tractatiano. Em segundo lugar, temos a identificação entre ética e estética, através da constatação de que a experiência mística é a experiência estética por excelência. Em terceiro lugar, temos a constatação de que não pode haver juízos de valor num mundo constituído apenas de fatos. A inexistência de conteúdo descritivo nas pseudo-proposições éticas, no caso do *Tractatus*, fica explicada pela análise das descrições da experiência mística com o recurso ao símile, no caso da *Conferência*. Mesmo assim, o valor está presente nos fatos considerados em conjunto, como um “algo mais” que se mostra ao sujeito transcendental. Em quarto lugar, as diversas descrições da experiência mística na *Conferência* permitem uma melhor compreensão da experiência mística tal como descrita no *Tractatus*. Finalmente, o processo pelo qual Wittgenstein atinge a clarificação silenciosa a respeito das proposições éticas e religiosas, na *Conferência*, ajuda a esclarecer a metáfora tractatiana da escada e o enigmático aforismo 7.

Em síntese, foi possível sugerir que tanto os aforismos tractatianos abordados em nossa pesquisa acerca da ética tornam-se mais acessíveis com o auxílio da *Conferência* como os pontos críticos da *Conferência sobre Ética* só podem ser inteiramente compreendidos com o auxílio do *Tractatus*.

Os pontos de tangência encontrados entre os dois escritos de Wittgenstein nos mostram que a ética defendida pelo autor no *Tractatus*, e esclarecida um pouco mais na *Conferência sobre Ética*, constitui uma inovação com respeito às doutrinas éticas tradicionais. Essas doutrinas admitem a possibilidade de discutir racionalmente o assunto, ao passo que Wittgenstein exclui a possibilidade de qualquer discurso racional sobre os valores éticos.

Finalmente, nossa hipótese sugere fortemente que o cerne das ideias tractatianas, especialmente aquelas que se referem ao nosso tema, permanecem estáveis na *Conferência sobre Ética*. Parece de fato existir alguma complementaridade entre os dois escritos. Sendo assim, acreditamos que nosso objetivo na presente pesquisa foi alcançado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia Primária:

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Aulas e Conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa*. Compilado a partir de notas recolhidas por Yorick Smythies, Rusch Rhees e James Taylor. Org. Cyril Barrett, SJ. Trad. Miguel Tamen. Lisboa: Cotovia, 1991.

_____. *Cadernos 1914-1916*. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998.

_____. *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Org. Georg Henrik Von Wright. Madrid: Editora Taurus, 1979.

_____. Conferência sobre Ética. Trad. Darlei Dall'Agnol. In: *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005, p. 215-224.

_____. *Cultura e Valor*. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1998.

_____. *Fichas*. Trad. João Tiago Proença. Portugal: Edições 70, 1989.

_____. *Diários Secretos*. Trad. de A. S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

_____. *Movimentos de pensamento: Diários de 1930-32/1936-37*. Trad. Edgar da Rocha Marques. Editado por Ilse Somavilla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. *Luz y sombra- una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*. Trad. Isidoro Reguera. Editado por Ilse Somavilla. Espanha: Pre Texto, 2006.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2008.

Bibliografia Secundaria:

ALVIM JUNIOR, F. *Wittgenstein: sobre a explicação estética e a explicação científico-causal*. Crítica, México, v.5, n.13, p. 21-55, 1971.

- ARREGUI, J. V. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Espanha: Ediciones Universidad de Navarra, 1984.
- ARRINGTON, R. L. & ADDIS, M. (Eds.). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge, 2001.
- BOUWSMA, O. K. *Conversas com Wittgenstein 1949-1951*. Portugal: Relógio d'água, 2005.
- BUCHHOLZ, K. *Compreender Wittgenstein*. Trad. Vilmar Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CARNAP, R. *Autobiografía intelectual*. Trad. Carmen Castells. Barcelona: Paidós Ibérica, 1992.
- CHAUVIRÉ, C. *Wittgenstein*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- CONDE, M. L. L. *Wittgenstein: linguagem e mundo*. São Paulo: Annablume, 1998.
- CUTTER, J. V. G. A ética no Tractatus. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 7, n.2, p. 43-58, 2003.
- DIAS, M. C. *Kant e Wittgenstein: os limites da linguagem*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- D'AGOSTINI, F. *Analíticos e Continentais: guia da filosofia dos últimos trinta anos*. Trad. Benno Dischinger. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 1999.
- DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem*. 3ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- FANN, K. I. (Ed.). L. *Wittgenstein: the man and his philosophy*. N. York: Delta Book, 1967.
- FAUSTINO, S. *A Experiência Indizível – uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- _____. *Wittgenstein: o eu e sua gramática*. São Paulo: Ática, 1995.
- FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. Seleção, introdução, tradução e notas de P. Alcoforado. São Paulo: Cultrix/ Edusp, 1978.
- GIANNOTI, J. A. *Apresentação do mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. *O jogo do belo e do feio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GRAYLING, A.C. *Wittgenstein*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2002.
- GLOCK, H. J. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HALLER, R. *Wittgenstein e a Filosofia Austríaca: questões*. Trad. de N. Abreu e Silva Neto. São Paulo: EDUSP, 1990.

_____. *A ética no pensamento de Wittgenstein*. Estudos Avançados, São Paulo, v.5, n.11, p.45-56, 1991.

HADOT, P. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Trad. Manuel Arranz. Espanha: Pre Textos. 2007.

HEBECHE, L. *Wittgenstein e a ética segundo Rudolph Haller*. Psicologia, USP, São Paulo, v.1, n.2, p. 191-193, 1990.

IMAGUIRE, G (org). *Colóquio Wittgenstein: artigos em comemoração ao cinquentenário das Investigações Filosóficas*. Fortaleza: Edições UFC, 2006. Série Filosofia.

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. A study in human nature. Ed. With an introduction by M E. Marty. N.York: Penguin Books, 1985.

JANIK, A. TOULMIN, S. *A viena de Wittgenstein*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

JUSTINIANO, C. H. F. *Ludwig Wittgenstein: a questão de Deus*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 18, n. 81, p. 298-303, 1998.

KRAUS, K. *Aforismos*. Trad. Renato Zwick. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2010.

LANDIM, R. *Sentido e Verdade no Tractatus de L. Wittgenstein*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, n.2, p.18-37, 1982.

LOPARIC, Z. *Sobre a ética em Heidegger e Wittgenstein*. Natureza Humana, São Paulo, v.2, n.1. 129-144, 2000.

MALCOLM, N. *Recuerdo de Ludwig Wittgenstein*. In: Mora, Ferrater *et al*. *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Trad. Ricardo Jordana. Barcelona: Oikos-Tau, 1956.

MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao Silêncio – análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. O Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciação. In: Dall'Agnol, Darlei (org). *Wittgenstein no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2008, p. 289-313.

MARQUES, E. *Wittgenstein e o Tractatus*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

- MARTINEZ, H. L. *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. Cascavel: Edunioeste, 2001.
- MAUTHNER, F. *Contribuciones a uma crítica del language*. Trad. J.M. Villa, México: Juan Pablos Editor, 1976.
- MORENO, A. R. *A propósito da noção de “estética” em Wittgenstein*. Manuscrito, Campinas, v.8, n.2, p.113-146, 1985.
- _____. *Wittgenstein: através das imagens*. Campinas: Unicamp, 1993.
- _____. *Wittgenstein e os valores*. Natureza humana, São Paulo, 2001.
- _____. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório*. Campinas: Edunicamp, 2000.
- MONK, R. *Wittgenstein. O dever do gênio*. Trad. C. A. Malferrari. São Paulo: Cia. das Letras. 1995.
- OUELBANI, M. *O Círculo de Viena*. Trad. Marcos Marcionilio. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.
- PEARS, D. *As ideias de Wittgenstein*. Trad. Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1973.
- PRADO NETO, B. *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.
- RUSSELL, B. *Autobiografia de Bertrand Russell 1914-1944*. Vol.II. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. *Mysticism and Logic*. 4th impression. London: Allen e Unwin, 1976.
- _____. *Retratos de Memória e outros ensaios*. Trad. Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1958.
- SCRUTON, R. *Introdução à filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- SHIBLES, W. *Wittgenstein, Linguagem e Filosofia*. Trad. de L. Hegenberg e da Mota, O. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1974.

- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- SILVA, M. O. *O mundo dos fatos e a estrutura da linguagem: a notícia jornalística na perspectiva de Wittgenstein*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- SPANIOL, W. *Filosofia e método no segundo Wittgenstein: uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento*. São Paulo: Loyola, 1989.
- SPICA, M. A. *A religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre religião*. Curitiba: CRV, 2011.
- TOLSTOI, L. *The Gospel in Brief*. Lincoln and London: Un. of Nebraska Press, 1997.
- TUGENDHAT, E. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem*. Trad. Ronai Rocha. Ijuí: Unijui, 2006.
- VALLE, B. *Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra*. Curitiba: Champagnat, 2003.
- THEMUDO, M. R. *Ética e sentido: ensaio de reinterpretação do Tractatus Lógico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein*. Coimbra: Livraria Almedina, 1989.
- THORNTON, T. *Wittgenstein: Sobre linguagem e pensamento*. Trad. Alessandra Siedschlog Fernandes e Rogério Bettoni. São Paulo: Loyola, 2007.
- WALLNER, F. *A obra filosófica de Wittgenstein como unidade*. Trad. Álvaro Alfredo Bragança Junior e Idalina Azevedo da Silva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- WAUGH, A. *La familia Wittgenstein*. Trad. Gerardo Páez Irraci. Barcelona: Lumen, 2009.
- ZILLES, U. *O racional e o místico em Wittgenstein*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1991.