

Marciano Adilio Spica

**AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA E CIÊNCIA NO *TRACTATUS* DE  
WITTGENSTEIN**

Florianópolis

2005

Marciano Adilio Spica

**AS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA E CIÊNCIA NO *TRACTATUS* DE  
WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Professor Dr. Darlei Dall’Agnol.

Florianópolis

2005

Na miséria de nossa vida, (...) essa ciência não tem nada a nos dizer. Em princípio ela exclui aqueles problemas que são os mais cadentes para o homem (...): os problemas do sentido e do não sentido da existência humana em seu conjunto.

(Edmund Husserl)

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe, Eduarda Terezinha, pela força e incentivo que sempre me deu desde a infância para que eu estudasse e ao meu pai, Vitório, pelo suor e trabalho para que meus sonhos se realizassem, a eles meu eterno amor, gratidão e carinho.

A meus irmãos, Rosa, Rosane e Eliandro pelo incentivo, carinho e esperança que me deram forças pra continuar, a eles minha admiração, amor e respeito.

Aos meus primos Boleslau e Francisco Sakalauskas pela força que me deram no início de meus estudos.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UPF, pelo incentivo à continuidade dos meus estudos na filosofia, em especial ao professor Gerson Trombetta.

Aos funcionários de Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, em especial à Ângela Gasparin pela competência, dedicação e amizade.

Aos professores do departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina que muito me auxiliaram no meu crescimento intelectual, em especial aos professores Delamar Dutra e Marco Frangiotti pelas sugestões oferecidas para este trabalho e pela amizade durante a realização do mesmo. Além deles, meu agradecimento aos professores Alessandro Pinzani, Sonia T. Felipe, Maria de Lourdes Borges, Luiz Henrique Dutra e Alberto Cupani pelos ensinamentos e amizade.

Ao SAPE, Seminário de Aprofundamento em Pesquisas Éticas, na pessoa da Franciele, Janyne, Daiane, Fabíola e Graziela, pelas horas de debate de idéias e amizade.

Em especial ao Professor Darlei Dall’Agnol, ao qual devo muitos agradecimentos não só pela orientação deste trabalho, a qual foi excelente, mas pelos ensinamentos, pela atenção, pelo diálogo, pela amizade, pela dedicação e pela paciência. A ele o reconhecimento por seu trabalho, por seu caráter e por sua maneira brilhante de atuar, que conjuga competência com uma maneira humana e simples de tratar quem com ele trabalha.

Aos amigos Andrei Lodéa, Gilmar Szczepanik, Leandro Ody, Marcelo Doro, Márcio Muller e Márcio Trevisol pelos momentos de seriedade e lazer que juntos passamos durante a elaboração deste trabalho, a eles minha amizade, meu respeito e minha admiração.

## **Resumo**

O objetivo primeiro deste trabalho é discutir as relações entre ética e ciência, a partir do *Tractatus Lógico-philosophicus* de Wittgenstein. Para cumprir esta tarefa, num primeiro momento, apresentamos e discutimos a concepção de filosofia da obra em questão, tentando mostrar que ela tem um caráter crítico de análise da linguagem, buscando por seus limites. Num segundo momento, já de posse dos principais conceitos tractarianos, analisamos as idéias de ciência, místico e ética do *Tractatus*. Aqui mostramos a importância que o místico tem para o entendimento completo da obra e apresentamos a idéia da impossibilidade da ética ser uma ciência, já que ela não trata de fatos do mundo, mas daquilo que possui valor. No terceiro e último momento de nosso trabalho, analisamos as consequências tractarianas nas relações entre ética e ciência, mostrando que da impossibilidade da ética ser uma ciência não decorre a impossibilidade de uma relação entre estes dois campos do saber. Ao contrário do que possa parecer é justamente por não ser uma ciência que a ética pode guiar a ação e o progresso da ciência. Buscamos mostrar que a partir da percepção correta do mundo e da vida, o cientista muda sua forma de ver e fazer ciência. Toda a discussão, presente neste trabalho, foi feita a partir do confronto de duas correntes interpretativas do *Tractatus*, a saber, a interpretação de Hacker, que chamamos aqui de interpretação tradicional, e a interpretação revisionista, liderada por Cora Diamond. Buscamos mostrar quais são as falhas e as vantagens dessas interpretações na compreensão da primeira obra do filósofo austríaco, principalmente, no que tange às concepções sobre ética e ciência.

## **Abstract**

The main aim of this work is to discuss the relationships between ethics and science, in the Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*. To accomplish this task, we first present and discuss the conception of philosophy in at work, trying to show that it has a critical character as language's analysis, establishing its limits. In a second moment, having the main Tractarian's concepts, we analyze the ideas of science, mystic and ethics in the *Tractatus*. We show the importance of the mystic to the full understanding of the work and we present the idea of the impossibility of the ethics to be a science, since it doesn't talk about facts of the world, but about values. In the third moment of the work, we analyze the Tractarian consequences on the relationships between ethics and science, trying to show that, from the impossibility of the ethics to be a science, it doesn't follow the impossibility of ethics to have any relationship with science. It's exactly because ethics is not a science, that it can assess the actions and the developments of science. We show that only from the right conception of the world and life, the scientist can change his way of seeing and making science. The whole discussion on this issue, was done from the confrontation between two interpretations of the *Tractatus*: the Hacker's reading, which we call "traditional interpretation", and Cora Diamond's interpretation, which is called "revisionist". We tried to show the good points and the bad ones of each interpretation for the comprehension of the first work of the Austrian philosopher, specially, on the conceptions about ethics and science.

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	11
I - A TAREFA CRÍTICA DA FILOSOFIA DO <i>TRACTATUS</i> .....	14
1.1 – Observações preliminares.....	14
1.2 – O <i>Tractatus</i> e a tarefa da filosofia .....	15
1.3 – A crítica da linguagem.....	24
1.3.1 – Figuração .....	26
1.3.2 – Sentido e Referência.....	32
1.3.3 – Funções de verdade .....	36
1.3.4 – O papel da lógica na linguagem e no mundo.....	39
1.4 – Dizer e Mostrar .....	44
1.5 – A natureza das proposições do <i>Tractatus</i> .....	50
1.6 – Observações finais.....	60
II - CIÊNCIA, MÍSTICO E ÉTICA .....	61
2.1 – Observações preliminares.....	61
2.2 – Ciência como a totalidade das proposições sobre o <i>como</i> do mundo.....	62
2.2.1 – A natureza da teoria científica.....	65
2.3 – O sujeito como limite do mundo .....	72
2.4 – Místico.....	81
2.4.1 – O místico como assombro diante da existência do mundo.....	84
2.4.2 – O místico como visão do mundo <i>sub specie aeterni</i> .....	89
2.4.3 – A ética como transcendental e ligada ao sentido da vida .....	97
2.5 – A impossibilidade da ética como ciência .....	109
2.6 – Observações finais.....	119
III – AS CONSEQÜÊNCIAS TRACTARIANAS NAS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA E CIÊNCIA.....	121
3.1 – Observações preliminares.....	121
3.2 – O limite como limite ético .....	122
3.3 – A ética e a natureza dos juízos morais.....	133
3.4 – Relação entre a ética e a ciência .....	152
3.5 – Observações finais.....	162
CONCLUSÃO.....	163
BIBLIOGRAFIA.....	167

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho busca discutir as relações entre ética e ciência no *Tractatus Logico-philosophicus*<sup>1</sup>. Wittgenstein, nessa obra, mostra a impossibilidade da ética ser uma ciência, já que as sentenças éticas não satisfazem as condições de sentido, e, portanto, não podem ser ditas, enquanto a ciência é aquela que trabalha com proposições com sentido. A partir dessa impossibilidade, nosso trabalho busca compreender porque o filósofo em questão entende que a ética não satisfaz as condições de uma linguagem significativa e quais são as condições dessa linguagem. Buscamos compreender se a impossibilidade da ética ser uma ciência implica no fim da ética e da moralidade ou se Wittgenstein estaria se referindo a um tipo de estudo da moralidade, a saber, o estudo filosófico da moral, o qual não teria sentido algum e precisaria desaparecer. Ainda, tentaremos elucidar como fica a relação entre ética e ciência a partir da separação dessas duas áreas de conhecimento.

Tal discussão se dará levando em conta duas correntes interpretativas da primeira obra de Wittgenstein que discordam em pontos substanciais da obra deste autor, a saber: a interpretação que aqui chamaremos revisionista, a qual tem como principais representantes Cora Diamond e James Conant, e a interpretação que chamaremos de tradicional, representada principalmente por P. M. S. Hacker. Para a primeira, que busca mostrar as semelhanças entre a primeira e segunda filosofia de Wittgenstein, todas as sentenças do *Tractatus* devem ser entendidas como absurdos austeros que nada dizem e nada mostram. O que devemos entender dessa obra é simplesmente a intenção do autor do livro. Tal entendimento se dá através de um exercício imaginativo, o qual não é psicológico, mas lógico, tomando-se proposições absurdas como se elas tivessem sentido. Já Hacker busca mostrar que o *Tractatus* não é um conjunto de meros absurdos austeros, mas um conjunto de absurdos esclarecedores que mostram, a quem entende o livro, os limites da linguagem. Ainda, enquanto Diamond entende que não há no *Tractatus* uma separação entre dizer e

---

<sup>1</sup>WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993. Doravante citado TLP.

mostrar, Hacker compreende tal separação como crucial para se entender a obra do filósofo em questão. Além dessas diferenças de interpretação, há muitas outras que veremos no percurso de nosso trabalho, as quais confrontam as idéias de Diamond e Conant com as de Hacker. Tais teorias interpretativas lançam luz sobre a discussão primordial de nosso trabalho que é a relação entre ética e ciência, já que, principalmente Diamond, tem um vasto material sobre ética, nos quais ela utiliza-se de uma possível visão wittgensteiniana de moralidade.

As duas interpretações da obra de Wittgenstein, acima citadas, são atuais e muitos são os materiais produzidos, por ambos os autores, sobre o *Tractatus*. Dentre estes materiais encontram-se artigos em que tanto Diamond como Hacker buscam confrontar suas idéias. Tomaremos parte nessa discussão, mostrando os principais pontos de cada uma das interpretações, tentando confrontá-las, elucidando suas principais contribuições e mostrando as falhas dessas interpretações quando elas existirem. Nossas discussões sobre ética e ciência na primeira obra de Wittgenstein se darão dentro deste contexto interpretativo, já que entendemos que as idéias de Diamond, Conant e Hacker podem contribuir e muito nas discussões sobre ética e ciência no *Tractatus*.

Entendemos que a discussão sobre a natureza das proposições do *Tractatus* travada pela interpretação revisionista e tradicional, se transportadas para a discussão sobre ética e ciência, tem muito a contribuir para entendermos as idéias de Wittgenstein sobre esses temas. Por outro lado, a compreensão das idéias deste filósofo sobre ética, ciência e moralidade podem, a nosso ver, lançar luzes sobre discussões éticas atuais, principalmente aquelas relacionadas ao desenvolvimento científico. É por isso que a discussão das idéias do autor do *Tractatus* se torna atual e importante.

Para cumprirmos os objetivos de nosso trabalho, buscaremos, num primeiro momento, discutir a idéia de filosofia de Wittgenstein, tentando mostrar que esta é entendida como crítica da linguagem e que, no *Tractatus*, a tarefa da filosofia se realiza, já que nele, o filósofo por nós trabalhado busca mostrar os limites da linguagem. Neste primeiro momento, além de elucidarmos a crítica da linguagem, mostraremos as principais idéias presentes na obra de Wittgenstein como, por exemplo, a idéia de linguagem, a analogia da figuração, a diferenciação entre dizer e mostrar, sentido e referência, e a natureza das proposições do *Tractatus*. Num segundo momento, buscaremos definir o que

Wittgenstein entende por ética, ciência e místico, mostrando a natureza da ciência, suas leis e teorias, a idéia de sujeito volitivo, a idéia de místico e ética e a impossibilidade da ética ser uma ciência. Num terceiro e último momento, discutiremos as conseqüências tractarianas para a ética e a ciência. Aqui mostraremos a importância do respeito aos limites da linguagem, a possível diferenciação entre ética e moral, a íntima relação entre a ética e o sentido da vida, a natureza dos juízos morais e qual o papel da ética no desenvolvimento científico a partir do *Tractatus*. Com esses três momentos entendemos ser possível mostrar as principais concepções de Wittgenstein sobre ética e ciência e as conseqüências dessas concepções.

## I - A TAREFA CRÍTICA DA FILOSOFIA DO *TRACTATUS*

### 1.1 – Observações preliminares

Neste capítulo, propomo-nos a analisar a concepção de filosofia presente na primeira grande obra de Wittgenstein. Entendemos que a elucidação do caráter da filosofia pode nos ajudar a entender as peculiaridades da obra e nos motivar a mostrar que uma de suas tarefas é livrar o campo da ética de um possível cientificismo.

A concepção de filosofia do *Tractatus* tem um caráter crítico, como veremos no decorrer deste capítulo. Wittgenstein, com essa obra, busca estabelecer os limites daquilo que pode ser dito com sentido e, por consequência, pensado com sentido. Assim, ele situa-se numa tradição filosófica crítica, que há muito busca responder a questões do tipo: o que podemos pensar?; o que podemos conhecer?; quais são os limites de nossa razão?. Mas a tarefa crítica proposta por Wittgenstein tem algumas peculiaridades que não o deixam preso a apenas uma tradição filosófica. Ele busca fazer a crítica da linguagem a partir da análise lógica das proposições, tendo forte influência da lógica clássica de Frege e Russell. Unindo a tradição crítica à tradição lógica, o filósofo em questão desenvolve uma das mais brilhantes obras filosóficas do século XX, a saber, o *Tractatus Logico-philosophicus*.

Neste primeiro capítulo de nosso trabalho, tentaremos desenvolver e esclarecer alguns aspectos referentes à tarefa da filosofia proposta pelo *Tractatus*. Para cumprirmos isso, começaremos definindo a tarefa da filosofia proposta por Wittgenstein, a seguir, passaremos a analisar como se dá a crítica da linguagem dentro de sua primeira obra, elucidando conceitos como sintaxe lógica, natureza da proposição, figuração, sentido e referência, o papel da lógica na linguagem e no mundo e mostrar e dizer. Logo após faremos uma breve incursão sobre a natureza das proposições do *Tractatus*, levando em conta as idéias das duas principais correntes interpretativas atuais de tal obra.

## 1.2 – O *Tractatus* e a tarefa da filosofia

O *Tractatus* “pode ser considerado um gigantesco quebra-cabeça lógico, formado pelo entrecruzamento de inúmeros entinemas. Trata-se de um enigma a ser deslindado pelo leitor”<sup>2</sup>. Seu primeiro aforismo tem um tom dogmático que pode causar no leitor a estranha sensação de estar desorientado, seu penúltimo aforismo defende que tudo o que está expresso no livro é contra-senso. Já no prefácio há a famosa frase de que todos os problemas da filosofia estão resolvidos nesta obra e que suas verdades são intocáveis. Não há nele nada que possa se parecer com um tratado como sugere o título. Quem se depara com o *Tractatus* pela primeira vez tem a nítida sensação de estar lidando com um livro incompreensível.

O próprio Wittgenstein nos dá uma dica, já no prefácio, de que seu livro pode não ser entendido por todos. Ele expressa: “Este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso”<sup>3</sup>. Mas o que vem expresso nessa obra? Novamente usamos aqui, as palavras do autor: “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”<sup>4</sup>. Assim, Wittgenstein define que o livro trabalha com problemas filosóficos, ou melhor, trabalha na esfera da dissolução dos problemas filosóficos.

A partir disso, podemos dizer que o *Tractatus* tem uma tarefa clara, apresentada pelo próprio Wittgenstein. O livro não é uma obra sobre alguns problemas filosóficos, mas sobre os pseudoproblemas filosóficos de modo geral. Ele não vai tentar trabalhar com um ou outro problema, ao contrário, tentará dissolver todos os problemas da filosofia e, como veremos mais adiante, dará uma nova roupagem e tarefa a esta. O *Tractatus* é, então, um livro de filosofia que tenta dissolver os problemas da filosofia, a partir dos próprios problemas filosóficos, ou melhor, a partir da análise do caráter da filosofia.

---

<sup>2</sup> PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 311.

<sup>3</sup> TLP, p. 131.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Durante séculos, a filosofia tem se preocupado com problemas que, para Wittgenstein, não são passíveis de respostas. Ela tem se esforçado em propor e descobrir a essência do mundo, em responder questões do tipo: o que define o ser em si?; o belo e o bom são o mesmo?; qual o sentido da existência?. Para Wittgenstein, responder a estas questões não é a tarefa da filosofia e tais preocupações são absurdas. Para ele, as questões filosóficas são contra-sensos.<sup>5</sup> Problemas como os acima citados repousam no mau entendimento da lógica de nossa linguagem. O *Tractatus* entende que é possível dissolver estes problemas a partir de uma análise do interior da própria linguagem. A tarefa da filosofia, portanto, não é tentar resolver problemas absolutos, problemas profundos que durante séculos incomodaram os filósofos, pois tais problemas nem sequer são problemas. Para Wittgenstein “a maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem”<sup>6</sup>.

A partir disso, o filósofo nos mostra que “toda filosofia é ‘crítica da linguagem’”<sup>7</sup>. Cabe a ela a tarefa de nos dizer o que pode e o que não pode ser dito, o que faz e o que não faz sentido. Assim, o objetivo inicial do *Tractatus*, que é o de delimitar o campo do exprimível, é concretizado a partir da filosofia. É a ela que cabe a tarefa de nos mostrar o que pode ser pensado claramente.

A filosofia proposta pela obra em questão não é um conjunto de doutrinas que tenta exprimir verdades absolutas sobre o mundo e a vida. O próprio *Tractatus* respeita esta idéia e, por isso, não é um livro que contém doutrinas e conhecimentos sobre verdades absolutas. A obra, tentando respeitar o conceito de filosofia proposto por ela, não é um tratado filosófico, mas, como veremos no decorrer deste trabalho, um exercício de tomada de consciência dos limites da linguagem. O próprio *Tractatus*, dessa forma, pode ser visto como um livro que nos leva a entender a proposta filosófica de Wittgenstein.

Essa proposta não inclui um corpo de doutrinas e tratados, não inclui um campo de conhecimento específico. O filosofar passa a ser entendido como uma atividade de clarificação conceitual. Hacker, ao comentar a filosofia do *Tractatus* nos diz que “o filosofar está engajado numa atividade de clarificação conceitual que resulta não em novos

---

<sup>5</sup> Cf. TLP, 4.003.

<sup>6</sup> TLP, 4.003.

<sup>7</sup> Idem, 4.0031.

conhecimentos, mas em uma classe específica de entendimento”<sup>8</sup>. Entendimento este que é do funcionamento de nossa linguagem, que acaba por nos livrar de erros e ilusões lingüísticas.

Dissemos acima que, para Wittgenstein, toda a filosofia é crítica da linguagem. Mas em que sentido ela é crítica? Wittgenstein entende a filosofia num âmbito crítico de análise das proposições. Para ele, nossa linguagem está cheia de enganos provocados pela falta de entendimento de seu funcionamento. “A linguagem é um traje que disfarça nossos pensamentos”<sup>9</sup>. Tal idéia já está presente em Russell, o qual teve grande influência na obra e na vida do autor do *Tractatus*. Russell, em um artigo chamado *Da Denotação*<sup>10</sup> revela a verdadeira forma lógica da proposição das sentenças que contêm descrições definidas na posição de sujeito gramatical. Aqui, Russell busca eliminar alguns paradoxos que surgem com a identidade, com o princípio do terceiro excluído e com proposições de existências negativas. Por exemplo, ele busca resolver o paradoxo do princípio do terceiro excluído quando a forma lógica aparente de uma proposição parece eliminar tal princípio. Isto mostra numa proposição do tipo “O atual rei da França é Careca”. Tal sentença deveria ou ser verdadeira ou ser falsa. O problema é que não existe um rei da França, então, a negação de um tal fato sugere que a sentença “O atual rei da França é Careca” é falsa, mas “O atual rei da França não é careca” também é falsa. Tais sentenças não são nem verdadeiras nem falsas. “Pela lei de exclusão dos meios, ou ‘A é B’ ou ‘A não é B’ deve ser verdadeira. Portanto, ou ‘o atual rei da França é careca’ ou ‘o atual rei da França não é careca’ deve ser verdadeira. No entanto, se enumerarmos as coisas que são carecas, e a seguir as coisas que não são carecas, não encontraremos o atual rei da França em nenhuma das duas enumerações”<sup>11</sup>. Isso gera a quebra do princípio do terceiro excluído. Frege<sup>12</sup> busca resolver tal problema mostrando que existem sentenças dotadas de sentido, mas sem referência, as quais denotam o conjunto vazio. Russell não se contenta com tal solução dada por Frege e acha que uma sentença do tipo ‘O rei da França é careca’ não pressupõe a

---

<sup>8</sup> HACKER P. Philosophy. In.: GLOCK, H., *Wittgenstein: a critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. p. 322 – 347. p. 324.

<sup>9</sup> Cf. TLP, 4002.

<sup>10</sup> RUSSELL, B. Da Denotação. In.: RUSSELL, B. *Lógica e Conhecimento: Ensaos escolhidos*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1989. pp. 1 – 14.

<sup>11</sup> Idem, p. 8.

<sup>12</sup> Cf. Idem, p. 7.

existência de apenas um determinado rei da França, ao contrário ela afirma categoricamente a existência de um Rei. Assim, a eliminação do paradoxo se dá pela introdução de uma sentença existencial, como está expresso abaixo:

Existe um A  
A reina na França  
e A é único  
e A é B<sup>13</sup>

Assim, Russell mostra que o ‘o atual rei da França’ não é o sujeito lógico da sentença. Esta se constitui de três funções (A reina na França, A é único, e A é B) articuladas por uma sentença existencial e pelo operador lógico da conjunção ‘e’. Assim, negando-se a existência de A, mostra-se a falsidade da sentença e o princípio do terceiro excluído permanece. Uma sentença, como a mostrada acima, parecia ser apenas predicativa, mas analisando-se a fundo, percebeu-se que nela revela-se uma sentença existencial implícita<sup>14</sup>. Tal idéia russelliana mostra que a aparente forma lógica disfarça a forma real da linguagem e, com isso, aponta para a necessidade de se encontrar uma forma lógica profunda que explique a superficial.

Para Wittgenstein, cabe à filosofia a tarefa de perceber os disfarces da linguagem, os erros expressos nas proposições e, então, reconduzir nossa linguagem ao caminho do sentido. Todas as proposições da filosofia tradicional, ou ao menos à maioria delas, são pseudoproposições. O autor do *Tractatus* sugere que o resultado da filosofia não seja proposições filosóficas,<sup>15</sup> as quais sempre estarão ferindo os limites da linguagem, mas que tal resultado seja clarificar o mau uso que fazemos de nossa linguagem. Como é possível esta tarefa crítica da linguagem veremos na próxima seção. Mas, antes disso, cabe algumas observações a mais.

---

<sup>13</sup> Cf. RUSSELL, B. Da Denotação. In.: RUSSELL, B. *Lógica e Conhecimento: Ensaio escolhidos*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1989. pp. 1 – 14. p. 12.

<sup>14</sup> A teoria russelliana mostra que há ocorrências primárias e secundárias da sentença ‘O rei da França’, mas isso não será tratado aqui. Só abordamos a teoria de Russell para mostrar um pouco da influência que este teve nas idéias de Wittgenstein.

<sup>15</sup> Cf. Idem, 4.112

A crítica da linguagem proposta pela filosofia do *Tractatus* é uma crítica que busca estabelecer os limites do sentido da linguagem. Mas tal crítica tem algo muito peculiar, a saber, a necessidade de ser feita no interior da linguagem e não exteriormente a ela. Ele condena uma crítica da linguagem exterior à própria linguagem, pois isto seria impossível. O que está fora da linguagem não pode ser expresso por ela. Estabelecer os limites do sentido da linguagem é o principal objetivo do *Tractatus*, mas “o limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente contra-senso”<sup>16</sup>.

Na proposição 4.0031, na qual Wittgenstein afirma que a filosofia é crítica da linguagem, ele esclarece que tal crítica não é no sentido de Mauthner. Fritz Mauthner<sup>17</sup> (1848 –1923) é autor da obra *Contribuições para uma crítica da linguagem*, que foi publicado inicialmente em 1901-1902. Aqui, ele elabora uma crítica da linguagem que tenta delimitar o campo do exprimível. Ele tenta delimitar a linguagem de fora, através de um psicologismo e não de dentro da linguagem como o faz Wittgenstein.

Para Mauthner, é impossível apreendermos as verdades através da linguagem e, diante disso, deveríamos nos calar totalmente. A experiência do mundo nos foge continuamente e a linguagem nada consegue expressar. Tal filósofo é, assim, um cético total quanto à possibilidade de conhecermos e da linguagem nos ajudar no entendimento do mundo. A solução que a crítica de Mauthner oferece é a seguinte:

as verdades que podemos exprimir pela linguagem são tautológicas e a experiência do mundo nos foge continuamente, a linguagem é incapaz de aprender qualquer coisa. Portanto devemos parar de fazer perguntas ou tentar respondê-las. A redenção encontra-se no único refúgio possível: o silêncio total.<sup>18</sup>

Ao contrário do autor de *Contribuições para uma crítica da Linguagem*, que tenta fazer a crítica da linguagem de fora da própria linguagem, Wittgenstein adota uma crítica do interior da linguagem, analisando sua estrutura e, a partir desta análise, delimita o

---

<sup>16</sup> TLP, p. 131.

<sup>17</sup> Nossa exposição sobre as teorias de Mauthner estão baseadas na obra de JANIK, A. e TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1983, e na obra *Iniciação ao Silêncio* de Paulo Margutti Pinto.

<sup>18</sup> Apud. PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 311. p. 136.

exprimível e o não-exprimível. As conseqüências também são diferentes. Enquanto aquele cai num ceticismo total quanto ao poder descritivo da linguagem, este mostra que a linguagem pode descrever o mundo, mas não descreve a essência do mundo e da própria linguagem<sup>19</sup>.

A crítica da linguagem de Wittgenstein é de cunho transcendental, seguindo os passos da filosofia crítica kantiana. A visão crítica da filosofia kantiana argumenta que a filosofia não deve ocupar-se de conhecer os objetos, mas da maneira como nós os conhecemos. Kant busca delimitar os limites do conhecimento e Wittgenstein os limites daquilo que se pode expressar com sentido. Wittgenstein busca delimitar a linguagem demonstrando as condições de possibilidade que a fazem ter sentido. Aqui já começa a se fazer presente uma importante distinção tractaniana entre o saber científico e a filosofia. Enquanto a ciência se preocupa em descrever o mundo, a filosofia deve encontrar as condições de possibilidade dessa descrição através da análise lógico-crítica. É por isso que no aforismo 4.111 está expresso que a filosofia não pode ser uma das ciências naturais, mas deve estar acima ou abaixo delas. Tal visão começa a justificar a necessidade de fazermos esta incursão sobre a tarefa da filosofia no *Tractatus*, a fim de esclarecermos a possível distinção entre ética e ciência. Stenius<sup>20</sup>, ao fazer uma comparação entre a filosofia kantiana e a filosofia do *Tractatus*, afirma: “A tarefa da filosofia é para Wittgenstein, assim como para Kant, indicar os limites do discurso teórico”. Wittgenstein transforma, porém, os limites da razão teórica de Kant em limites da linguagem com sentido. O *Tractatus*, pois, aceita a tarefa kantiana de circunscrever os limites do pensamento e faz isso através da análise lógica da expressão dos pensamentos, ou seja, da linguagem. Assim como para Kant a filosofia era uma contribuição ao entendimento humano, para Wittgenstein a tarefa da filosofia não é elaborar proposições filosóficas, mas, antes, elucidar as proposições da linguagem. “Cumprir à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> O modo como Wittgenstein chega a essas conclusões será visto posteriormente.

<sup>20</sup> STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. p. 218.

<sup>21</sup> TLP, 4.112.

Hacker, em seu artigo intitulado *Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding*<sup>22</sup>, diz que Wittgenstein foi um filósofo crítico em sentido kantiano em dois modos distintos:

Primeiro, ele estava preocupado, na primeira e segunda filosofia, com a elucidação dos limites da linguagem. Enquanto Kant entende por *Kritik* o delineamento dos limites de uma faculdade, Wittgenstein dá a virada lingüística na forma da filosofia crítica. Enquanto Kant explora os limites da razão pura, Wittgenstein investiga os limites da linguagem. Enquanto Kant delimita o conhecimento a fim de encontrar espaço para a fé, Wittgenstein, no *Tractatus*, delimita a linguagem a fim de demarcar um lugar para a inefável metafísica, ética e religião. [...] O segundo sentido no qual a filosofia de Wittgenstein é crítica é complementar à primeira. A filosofia crítica está também preocupada com o que Kant chamou a ‘crítica da ilusão dialética’, o criticismo sistemático da ‘lógica de ilusão’. Analogamente a Kant, Wittgenstein foi um impiedoso crítico da ilusão filosófica que surge quando os limites do sentido são inadvertidamente transgredidos.

Sabemos que na *Crítica da Razão Pura*<sup>23</sup> Kant busca demarcar os limites da razão teórica e estabelecer um campo para a atuação da metafísica, não a metafísica dogmática, mas a metafísica enquanto exposição *a priori* dos princípios da razão. Isso seria possível graças à famosa revolução copernicana proposta por Kant em que a consciência deixa de se guiar pelos objetos e toma para si as rédeas do conhecimento. Uma nova revolução é proposta pelo *Tractatus*. Não se estuda aqui a consciência, mas a expressão dos pensamentos, a linguagem. Tudo o que pensamos é expresso por nós em forma de linguagem. Enquanto Kant buscava os limites da razão teórica, Wittgenstein busca os limites do discurso teórico. Assim, nas palavras de Stenius, “Wittgenstein muda os limites da razão teórica para os limites da linguagem”<sup>24</sup>. Mas há uma idéia que une muito a teoria de Kant e a do *Tractatus*, a saber, a convicção de que a filosofia é crítica.

---

<sup>22</sup> HACKER, P. M.S. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 34-73. p. 34-35.

<sup>23</sup> KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997. Doravante citada CRPu.

<sup>24</sup> STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964, p. 218.

Kant tinha a certeza de que sua crítica limparia a confusão existente entre as ciências. Para ele, “uma investigação de nossa razão teórica mostra os limites de toda a experiência possível e deste modo também que classe de questões encontram-se fora destes limites”<sup>25</sup>. Para Wittgenstein toda filosofia deve ser crítica da linguagem, e esta crítica também leva-nos a saber o que pode ser dito e, conseqüentemente, o que não pode ser dito. A diferença, nesse ponto, é que enquanto Kant acreditava ser possível um estatuto de cientificidade àquilo que está para além da experiência, Wittgenstein, com sua crítica, nega tal estatuto a qualquer pseudoproposição que esteja fora dos limites da linguagem. Ainda, na crítica tractariana não é possível pensarmos em algo como um juízo sintético *a priori* como queria Kant. Não podemos dizer nada sobre aquilo que é condição de possibilidade da linguagem. Tal condição mostra-se no mundo e numa proposição bem articulada.

O autor da *Crítica da Razão Pura* entendia que a filosofia não progredia como as outras ciências porque não dispunha de um método preciso e nem mesmo de um objeto determinado. Assim, era preciso tirar da filosofia todas as questões que não eram filosóficas, purificá-la, delimitando seu território e, por conseqüência, delimitando o território das outras ciências. Para Kant “não há acréscimo, mas desfiguração das ciências quando se confundem os seu limites”<sup>26</sup>. Era urgente, então, que se delimitasse o território disputável das ciências, mais precisamente da ciência chamada metafísica. Para Wittgenstein, a linguagem cotidiana disfarça o pensamento, não mostrando, assim, a verdadeira forma da linguagem. Esta é uma das patologias da filosofia, ou seja, ela está repleta de erros e confusões, provocando, assim, as mais variadas teorias que não passam de absurdos. Kant também considerava que a metafísica estava tateante e não conseguia trilhar um caminho seguro. Mas, enquanto Wittgenstein diz que esta é indizível, não tendo como resultado proposições filosóficas<sup>27</sup>, Kant diz que a grande tarefa de sua crítica é delimitar um método para que a metafísica trilhe o caminho seguro de uma ciência. Cito Kant:

---

<sup>25</sup> STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. p. 216.

<sup>26</sup> CRPu, B IX.

<sup>27</sup> Cf. TLP, 4.112.

A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste neste ensaio de alterar o método que a metafísica até agora seguiu, operando assim nela uma revolução completa, segundo o exemplo dos geômetras e dos físicos. É um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência; porém circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna<sup>28</sup>.

Wittgenstein jamais aceitaria tal pressuposto. Sua crítica é interior à linguagem e o leva a perceber os limites da linguagem e a impossibilidade de dizermos qualquer proposição metafísica. Kant estabelece um novo fim para filosofia na sua crítica. Sua tarefa “é descobrir as ilusões de uma razão que desconhece os seus limites e reconduzi-la, mediante uma explicação suficiente dos nossos conceitos, das presunções da especulação ao conhecimento modesto, mas sólido de si mesma”<sup>29</sup>. Para Wittgenstein, a filosofia pode não contribuir com nenhuma nova teoria, ou aumentar nosso conhecimento, mas pode e deve muito bem contribuir com a dissolução e a prevenção de erros<sup>30</sup>.

Wittgenstein parece partilhar com a concepção kantiana de que a filosofia não é um corpo de doutrina e, talvez, não leve a nenhum conhecimento. Antes, ela seria como uma sentinela sempre pronta para nos proteger dos erros da linguagem. “Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”<sup>31</sup>. Toda vez que tentássemos ultrapassar o limite do dizível cometendo erros, a filosofia estaria pronta para nos alertar acerca disso. Mostraria, como fez o *Tractatus*, os limites do que pode ser dito, mostraria a esfera do indizível, elucidaria nosso pensamento. Tal concepção de filosofia leva Wittgenstein a separar drasticamente o campo da ciência do campo da filosofia. “A filosofia limita o território disputável da ciência natural”<sup>32</sup>. As proposições que dizem o mundo são proposições da ciência natural e da linguagem natural. A filosofia não diz nada sobre o mundo, suas proposições são absurdas. Porém ela mostra o

---

<sup>28</sup> CRPu, B XXII – B XXIII

<sup>29</sup> Idem, A 735 B 763

<sup>30</sup> A tarefa da filosofia, aparece já no diário filosófico, onde Wittgenstein diz: “Toda minha tarefa consiste em clarificar a essência da proposição. Isto é, aduzir a essência de todos os fatos dos quais a proposição é figuração. Dar a essência de todo ser”. WITTGENSTEIN, L. *Diário Filosófico (1914 – 1916)*. Barcelona: Ariel, 1982. p. 71. Doravante Citado DF.

<sup>31</sup> TLP, 4.112.

<sup>32</sup> TLP, 4.113.

que pode ser dito e o que não pode ser dito. Ela mostra os limites do dizível, os limites da ciência. Diante disso, Wittgenstein escreve:

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<sup>33</sup>.

Assim, a filosofia, enquanto doutrina, deve desaparecer, mas o método filosófico pode permanecer, pois tem grande validade. Tal método nos levaria a compreender os limites da linguagem, os limites do mundo. Assim, podemos especular que Wittgenstein aceita o famoso dito kantiano: “pode-se apenas aprender a filosofar”<sup>34</sup>.

A crítica filosófica da linguagem, proposta por Wittgenstein tem grandes conseqüências. Uma das mais importantes é a delimitação do campo de atuação da ciência e a impossibilidade de haver uma ética como ciência. Cabe ao filósofo, através da elucidação das proposições, deixar bem claro isso. Assim, como não é possível a filosofia ser uma ciência natural, esta também não pode querer invadir campos onde não é possível o dizível. Mas este é um assunto que discutiremos ao longo de nosso trabalho. Cabe-nos agora desenvolver o que foi até aqui caracterizado.

### 1.3 – A crítica da linguagem

Na seção anterior, mostramos a tarefa da filosofia e a caracterizamos como uma análise lógico-crítica das condições de possibilidade da linguagem. Vimos, ainda, que cabe à filosofia elucidar nossos pensamentos, torná-los claros, livrando-nos da ilusão provocada pela falta de clareza sobre o funcionamento da lógica de nossa linguagem. O *Tractatus*, fiel à sua noção de filosofia, realiza a crítica da linguagem de dentro da linguagem e, como tal, estabelece os limites para aquilo que pode ou não pode ser dito. Mas como esta crítica se realiza?

---

<sup>33</sup> TLP, 6.53.

<sup>34</sup> CRPu A 838 B 866.

Começaremos a responder esta questão definindo o que Wittgenstein entende por linguagem. A linguagem é, para ele, a totalidade das proposições<sup>35</sup>. Diante disso, fica claro que o que Wittgenstein toma como ponto de partida para sua crítica da linguagem é a proposição. A proposição é entendida como o portador último de sentido da linguagem. É a proposição a única expressão lingüística capaz de expressar com sentido um pensamento. O autor do *Tractatus* nos diz que a proposição é articulada e não uma simples mistura de palavras sem sentido. Daí não ser possível dizer que uma expressão do tipo “*João mesa sol ver gol*” é uma proposição. Como vemos, este conjunto de palavras não está articulado de modo a se tornar uma proposição. Da mesma forma que um conjunto de sons inarticulados não formam uma melodia, também um mero conjunto de palavras não forma uma proposição<sup>36</sup>. “A proposição exprime de uma maneira determinada, claramente especificável, o que ela exprime: a proposição é articulada”<sup>37</sup>. O conceito de proposição do *Tractatus* deve ser entendido como uma sentença que expressa um pensamento e não como um mero conjunto de palavras. Wittgenstein escreve: “O sinal por meio do que exprimimos o pensamento, chamo sinal proposicional” e, ainda, “o sinal proposicional consiste em que seus elementos, as palavras, nele estão, uns para os outros de uma determinada maneira”<sup>38</sup>.

A totalidade das proposições que formam a linguagem são funções de verdade de proposições elementares. As proposições elementares são os constituintes últimos analisáveis na crítica da linguagem. Todas as proposições complexas, formadoras da linguagem, são constituídas a partir de proposições elementares que consistem em uma vinculação imediata de nomes. “A proposição elementar consiste em nomes. É uma vinculação, um encadeamento de nomes”<sup>39</sup>. A análise lógica da proposição deve, segundo Wittgenstein, levar à proposições elementares que são, em última instância, ligação imediata de nomes<sup>40</sup>.

Os nomes são entendidos por Wittgenstein como signos simples que não têm significado fora da proposição. Os signos simples não podem ser decompostos e constituem

---

<sup>35</sup> Cf. TLP 4.001.

<sup>36</sup> TLP, 3.141.

<sup>37</sup> Idem, 3.251.

<sup>38</sup> Idem, 3.12.

<sup>39</sup> Idem, 4.22.

<sup>40</sup> Cf. Idem, 4.221.

uma condição de possibilidade da linguagem. É da essência do nome unir-se um ao outro e assim formar a proposição<sup>41</sup>. Como escreve Wittgenstein: “a cada parte da proposição que caracteriza o sentido dela, chamo uma expressão (um símbolo)”<sup>42</sup>. O nome é uma parte essencial da proposição, o constituinte último sem o qual não haveria proposição. Mas ele só adquire significado no contexto da proposição elementar<sup>43</sup>.

Na análise da linguagem, o nome não pode mais ser desmembrado em algo que tenha referência, ele é um sinal primitivo<sup>44</sup>. Aqui, primitivo deve ser entendido como o essencial, aquilo que é primeiro e não pode mais ser desmembrado. Dessa forma, é essencial para a existência da linguagem que existam nomes. Essa necessidade torna os nomes um fundamento transcendental da linguagem. A análise da linguagem deve ter um fim para que não vá *ad infinitum*. Este fim é os nomes, os quais são os constituintes últimos de uma proposição.

Como vimos até aqui, a linguagem tem, para Wittgenstein, o poder de representar o mundo. Por ser um todo articulado por nomes que denotam objetos do mundo, a proposição tem o poder de ir até o mundo e representá-lo. É isso que veremos a partir de agora.

### 1.3.1 – Figuração

A análise lógica da proposição como tarefa da filosofia ganha mais importância no *Tractatus* quando entendemos a idéia de figuração. Vários são os desdobramentos que este conceito gera na filosofia de Wittgenstein. Vamos nos ater, primeiramente, na herança que ajudou Wittgenstein a desenvolver a idéia de figuração; em seguida, nos deteremos mais detalhadamente no que ela é, em suas peculiaridades e dificuldades.

Para Wittgenstein, o mundo é uma totalidade composta de fatos e nossa linguagem tem o poder de figurar estes fatos. No aforismo 2.1 Wittgenstein escreve:

---

<sup>41</sup> Cf. BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964. p. 114. Aqui Black desenvolve bem a idéia de que já está no nome a possibilidade deste ligar-se com outro nome e assim formar as proposições.

<sup>42</sup> TLP, 3.31.

<sup>43</sup> TLP, 4.23.

<sup>44</sup> TLP, 3.26.

“Figuramos os fatos”. Mas o que é esta figuração dos fatos? Ela “é um modelo da realidade”<sup>45</sup>. A proposição é uma figuração do mundo. Nossa linguagem é um modelo do mundo. Esta concepção é herdade de Hertz. Este foi um filósofo-cientista, autor da obra *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*<sup>46</sup>. Nela, Hertz defende a idéia de que “nós formamos para nós mesmos imagens ou símbolos de objetos externos; e a forma que nós damos a elas é tal que a conseqüência necessária das imagens no pensamento é sempre as imagens da necessária conseqüência na natureza das coisas figuradas”<sup>47</sup>. Hertz entendia que os símbolos ou imagens formados por nós têm uma simetria com o mundo. A imagem que nós formamos sobre determinado fato do mundo corresponde, em sua forma, com a imagem que a natureza das coisas possuem. Dessa forma, há um ordenamento entre pensamento e mundo que torna possível falarmos e pensarmos sobre o mundo sem precisarmos, a cada vez, estarmos frente a um fato determinado.

Para Hertz, a ciência trabalha com as imagens que fazemos do mundo exterior e, por isso, ela tem o poder de antecipar-se aos acontecimentos naturais. Mas, no momento, basta-nos mostrar a teoria de Hertz segundo a qual nosso pensamento tem o poder de figurar o mundo. O autor em questão argumenta que criamos modelos do mundo. Em sua forma, estes modelos devem estar de acordo com os próprios fatos do mundo, mas eles não são os fatos. Para ele, “as imagens das quais aqui falamos são nossas concepções das coisas”<sup>48</sup>. Elas são as representações que fazemos para nós mesmos dos fatos do mundo.

As imagens que fazemos das coisas são submetidas às leis de nosso pensamento. “Nós imediatamente denotaremos como inadmissíveis todas as imagens que implicitamente

---

<sup>45</sup> TLP, 2.12.

<sup>46</sup> HERTZ, H. *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. New York, Dover Publications, 1956. Doravante citado PM. Nessa obra, Hertz busca reorganizar a física de sua época. Ele busca mostrar que a física precisava deixar de lado muitas questões metafísicas improdutivas e equivocadas como, por exemplo, a natureza essencial da força. Para Hertz: “acumulamos ao redor dos termos força e eletricidade mais relações do que as que podem ser completamente reconciliadas entre si. Temos disso um sentimento obscuro e desejamos as coisas esclarecidas. Nosso desejo confuso encontra expressão na questão confusa quanto à natureza da força e da eletricidade. Mas a resposta que queremos não é realmente uma resposta a essa questão. Não é encontrando novas e estimulantes relações e conexões que ela pode ser respondida, mas pela remoção das contradições existentes entre aquelas já conhecidas, reduzindo, assim, talvez, o seu número. Quando essas dolorosas contradições são removidas, a questão quanto à natureza da força não terá sido respondida, mas nossas mentes, não mais exasperadas, cessarão de perguntar questões ilegítimas” (p. 7-8).

<sup>47</sup> PM, p. 1.

<sup>48</sup> Ibidem.

contradigam as leis de nosso pensamento”<sup>49</sup>. Dessa forma, para Hertz, não são quaisquer imagens que são aceitas por nós. Quando as imagens não respeitam as leis do pensamento logo são deixadas de lado e taxadas de inadmissíveis. Mas, o respeito às leis do pensamento não é a única coisa pela qual as imagens que formamos têm de passar. Elas ainda precisam passar pelo ônus da prova de validade. Dessa forma, Hertz nos diz: “Nós significamos como incorreta qualquer imagem permissível se suas relações essenciais contradizem as relações das coisas externas”<sup>50</sup>. Assim, as imagens que criamos dos objetos externos a nós podem ser verdadeiras ou falsas. Para serem verdadeiras suas relações internas precisam satisfazer as relações internas dos fatos. Wittgenstein herda a idéia de figuração de Hertz e a desenvolve utilizando-se de noções da lógica clássica de Frege e Russell. As leis do pensamento propostas por Hertz, por exemplo, ganham nova roupagem em Wittgenstein quando esse se utiliza do cálculo proposicional de Russell como modelo formal da linguagem, buscando estabelecer a verdadeira forma lógica da linguagem. Assim, as leis do pensamento não são psicológicas, mas lógicas. Wittgenstein se utiliza da idéia de Hertz, de que fazemos modelos do mundo, e com o simbolismo lógico de Frege e Russel, consegue mostrar que figuramos o mundo graças a uma forma lógica que existe em nossa linguagem.

Para o autor do *Tractatus* quando expressamos nosso pensamento através da linguagem, expressamos uma situação possível ou real. Por exemplo, quando afirmamos a proposição *A caneta está em cima da mesa*, não precisamos apontar para tal situação, nem mesmo justificar isso, pois a simples proposição mostra-nos uma posição possível para a caneta. A proposição, por si só, mostra uma determinada situação. Wittgenstein sugere então, que a proposição tem o poder de figurar situações possíveis e isto é provado pelo seguinte aforismo: “A proposição é uma figuração da realidade: pois sei qual é a situação por ela representada, se entendo a proposição. E entendo a proposição sem que seu sentido me seja explicado”<sup>51</sup>. Ao dizer que *A caneta está em cima da mesa* estou representando, mostrando uma situação possível e não preciso explicar mais nada se aceito esta afirmação como possível. Se o meu interlocutor estiver ciente do significado dos signos que usei, ele entenderá minha afirmação.

---

<sup>49</sup> Idem, p. 2.

<sup>50</sup> PM, p. 2.

<sup>51</sup> TLP, 4.021.

Wittgenstein entende que é uma condição da linguagem significativa que “Na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro”<sup>52</sup>. Assim, para que a linguagem consiga ir até o mundo e ali afigurá-lo, é preciso que algo torne possível isso. Vimos acima que a proposição é um todo articulado de proposições elementares que, por sua vez, são compostas de nomes que denotam o mundo. Dessa forma, um dos primeiros requisitos para que uma proposição seja considerada como tal é que ela seja articulada e não um amontoado de signos simples. A proposição, assim articulada, é uma figuração da realidade. Tal figuração consiste em seus elementos estarem articulados de uma determinada maneira.<sup>53</sup> Tal articulação, representa o mundo que também é um todo articulado de fatos que são compostos de objetos. Assim, a figuração, como um todo articulado de elementos que estão uns para os outros de uma determinada maneira, representa um estado de coisas que está articulado de uma determinada maneira.

Wittgenstein chama essa vinculação dos elementos da figuração a estrutura da figuração e a possibilidade dessa estrutura “sua forma de afiguração”<sup>54</sup>. Essa forma de afiguração é a possibilidade dos objetos do mundo estarem relacionados da mesma forma que os nomes da proposição. É essa forma de afiguração que torna possível à linguagem figurar o mundo. É através dela que a linguagem se enlaça com a realidade<sup>55</sup>. Para que a linguagem possa afigurar o mundo, Wittgenstein pressupõe que é necessário haver algo comum entre linguagem e mundo. Este algo comum é a forma de afiguração<sup>56</sup>. Assim como a proposição é um todo articulado de signos, um fato é composto por um todo articulado de objetos. Essa é a forma lógica comum entre linguagem e mundo que torna possível a figuração do mundo por parte da linguagem.

A coordenação dos nomes na proposição é a possível coordenação dos objetos no mundo e isso faz com que a figuração reflita, toque a realidade. Para Ramsey,

Quando nós dizemos que uma figuração representa certos objetos que estão combinados de um certo modo, nós significamos meramente que os elementos

---

<sup>52</sup> TLP, 2.161.

<sup>53</sup> Cf. Idem, 2.14.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Cf. Idem, 2.1511

<sup>56</sup> TLP, 2.17.

da figuração estão combinados neste modo, e estão coordenados com os objetos pela relação representacional que pertence à figuração.<sup>57</sup>

Sempre que pensamos numa figuração, pensamos nela como tendo uma relação que representa um estado de coisas.

Assim, na linguagem, “um nome toma o lugar de uma coisa, um outro, o de uma outra coisa, e estão ligados entre si, e assim o todo representa – como um quadro vivo – o estado de coisas”<sup>58</sup>. A proposição só tem sentido se afigurar um fato, e ela só pode afigurar um fato se for logicamente articulada. A configuração dos signos em uma determinada forma é que dá à proposição a possibilidade de ela ser uma figuração do mundo. Entre linguagem e mundo há um isomorfismo que os liga. Este isomorfismo se dá pela forma lógica. Ao vermos a proposição, vemos o fato do mundo se entendemos a que os signos que a compõem se referem<sup>59</sup>.

A proposição, como figuração da realidade, não é a realidade em si, mas um modelo possível da realidade que guarda em si as mesmas propriedades do mundo. Uma proposição escrita ou sonora é um fato lingüístico que afigura um fato do mundo. Ela é um todo articulado e, como tal, é um fato lingüístico. Assim, a proposição é um fato que afigura um outro fato. Mas não é, ela mesma, o fato afigurado. Kenny<sup>60</sup>, ao comentar a teoria da figuração do *Tractatus* afirma:

Wittgenstein parece ter pensado que para A ser uma figuração de B, A não deve ser completamente como B (ou ela será B e não justamente a figuração de B) e nem completamente diferente de B (ou ela não poderá figurar B). O que torna A como B, o que ele tem em comum com B é, como nós temos dito, chamado por Wittgenstein, a forma pictórica de A. O que torna A diferente de B, e torna ele uma figuração e não uma realidade duplicada, nós podemos chamar forma representacional de A.

---

<sup>57</sup> RAMSEY, F. P., Review of ‘*Tractatus*’. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (orgs.), *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 9-23. p. 10.

<sup>58</sup> TLP, 4.0311.

<sup>59</sup> É importante salientar aqui que para entendermos a proposição é preciso sabermos o que determinado signo denota. “É preciso que os significados dos sinais simples (das palavras) nos sejam explicados para que os entendamos” (TLP, 4.026).

<sup>60</sup> KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Pinguin Books, 1993. p. 57.

Ou seja, a proposição tem uma configuração igual ao dos fatos do mundo, mas ela não é um fato do mundo, ao contrário é um fato lingüístico que representa o fato do mundo. Ela possui uma forma representacional. A proposição é uma coordenada onde cada ponto está ligado a fim de identificar o mundo. Os pontos das coordenadas são os nomes que, por si só, nada identificam, mas, no contexto da proposição, denotam o mundo. Esta analogia da proposição com uma coordenada geométrica será mais bem aprofundada quando vermos o tema *sentido e referência* no *Tractatus*. Agora, precisamos fazer mais algumas observações sobre a teoria da figuração.

A figuração contém em si somente a forma da realidade que ela afigura, não o conteúdo. Ela não contém em si a configuração de coisas que afigura, mas apenas a forma desta configuração, ou seja, a possibilidade de tal configuração. Tal possibilidade é garantida pelo isomorfismo entre mundo e linguagem, o qual torna possível um tal encadeamento de nomes representar um determinado encadeamento de coisas no mundo. Isso a faz ser independente da realidade. Por isso, Wittgenstein vai afirmar: “A figuração representa seu objeto de fora (seu ponto de vista é sua forma de representação)”<sup>61</sup>. Mas ela não pode escapar da forma de representação<sup>62</sup>. Toda figuração está condicionada a ter em si a forma da representação.

A proposição enquanto figuração lógica do mundo reflete o mundo, mostra-nos o mundo. Ao dizer que *A caneta está em cima da mesa*, tal proposição, se verdadeira, mostra que uma determinada caneta está em cima da mesa. Ao ouvirmos ou lermos uma proposição como esta, logo fazemos uma imagem para nós mesmos de um tal estado de coisas, como diria Hertz. A linguagem só tem este poder porque há entre a linguagem e o mundo a forma da afiguração, uma forma lógica comum que permite à linguagem refletir os possíveis estados de coisas presentes no mundo. A proposição afigura o fato, mas não consegue afigurar a própria forma da afiguração. O *Tractatus* mostra que na proposição há um isomorfismo entre linguagem e mundo, mas este isomorfismo não pode ser dito. Ele se mostra na figuração que a linguagem faz do mundo.

A figuração, que tem o poder de afigurar o mundo, não tem o poder de afigurar sua forma de afiguração. “Sua forma de afiguração, porém, a figuração não pode afigurar;

---

<sup>61</sup> TLP, 2.173.

<sup>62</sup> Cf., TLP, 2.174

ela a exibe”<sup>63</sup>. A relação interna entre linguagem e mundo é algo que não pode ser dito pela proposição, pois careceria de sentido, já que não poderia ser figurado. Não é possível que haja uma proposição que consiga figurar a relação figurativa da linguagem. A relação entre o mundo e a linguagem não pode ser provada pela linguagem com sentido, mas se mostra nela. Ao figurar o mundo, a proposição mostra a forma lógica que liga o mundo à linguagem. Assim, ao dizer *A caneta está em cima da mesa*, a proposição mostra a estrutura relacional que torna possível a ela figurar o mundo. Tal proposição mostra a lógica existente entre linguagem e mundo, capaz de fazer com que a linguagem descreva o mundo:

Desse modo, toda a figuração já pressupõe a forma da afiguração: qualquer tentativa de afigurá-la estaria fadada ao fracasso porque pressuporia aquilo mesmo que pretende afigurar. Em outras palavras, dada proposição pode descrever um fato, mas não a estrutura comum entre ela e o fato: esta estrutura é a condição de possibilidade da própria descrição que a proposição está fazendo e não pode ser descrita.<sup>64</sup>

Esta impossibilidade da linguagem figurar a forma lógica que a compõe leva Wittgenstein a elaborar uma das mais interessantes distinções do *Tractatus*. A distinção entre *dizer e mostrar*, que veremos mais adiante. Agora é importante ter em mente a idéia de que a figuração não consegue figurar a sua própria forma de afiguração com sentido.

Como vimos até agora, a figuração contém em si a forma lógica do mundo e isso o faz representar o mundo. Porém, esta representação é anterior à comparação com o mundo. Mesmo que a caneta não esteja em cima da mesa, a proposição *A caneta está em cima da mesa* continua sendo uma figuração lógica do mundo. Ela contém em si a forma lógica do mundo e, por isso, possui sentido. Vamos explicar melhor isso a partir de agora.

### 1.3.2 – Sentido e Referência

Para Wittgenstein, a figuração não necessariamente descreve uma realidade existente, mas uma realidade possível. Uma proposição do tipo *A caneta está em cima da*

<sup>63</sup> TLP, 2.172.

<sup>64</sup> PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 162.

*mesa* pode concordar ou não com uma situação real. E isso não faz com que tal proposição deixe de ser uma figuração, pois “o que a figuração representa é seu sentido”<sup>65</sup>. O sentido de uma figuração e, por consequência, de uma proposição é a possibilidade desta ser verdadeira ou falsa. Toda proposição que figura o mundo é bipolar segundo o *Tractatus*.

A figuração não mostra, por si só, sua verdade ou falsidade. Só podemos saber se uma determinada figuração é verdadeira ou falsa comparando-a com a realidade. Somente pela análise da proposição não conseguimos chegar ao seu valor de verdade. Isso faz Wittgenstein concluir: “Uma figuração verdadeira *a priori* não existe”<sup>66</sup>. Ou seja, toda e qualquer representação que fizermos do mundo contém a possibilidade de ser verdadeira ou falsa. Portanto, a figuração não está diretamente ligada à realidade das situações existentes, mas é independente delas. A forma lógica da proposição figurativa mostra uma possibilidade de estados de coisas do mundo, mas não mostra se tal estado existe ou não. “Uma proposição representa o mundo independentemente dela ser verdadeira. Em resumo, sua relação com o mundo é interna”<sup>67</sup>.

A possibilidade de a proposição ser verdadeira ou falsa é que determina seu sentido. Se uma proposição não mostrar esta possibilidade ela será descartada, pois não demonstrará sentido algum. Isso é possível porque uma proposição tem em si a forma da realidade. Ela é articulada por nomes que substituem os objetos do mundo. Os nomes têm o poder de denotar os objetos do mundo. Como vimos acima, quando trabalhamos a figuração, cada nome da proposição substitui um objeto do mundo e, assim, o isomorfismo entre linguagem e mundo acontece e a linguagem representa o mundo.

Isso leva Wittgenstein a reformular a concepção do sentido e referência de Frege. Para este último, todo signo lingüístico era possuidor de sentido e referência. O sentido era o pensamento expresso por tal signo, enquanto a referência era aquilo que tal signo denotava. Dessa forma, a estrela matutina e vespertina tinham a mesma referência, mas seu sentido era diferente<sup>68</sup>. Wittgenstein entende que somente a proposição tem sentido e os

---

<sup>65</sup> TLP, 2.221.

<sup>66</sup> TLP, 2.225.

<sup>67</sup> MOUNCE, H. The Logical System of the *Tractatus*. In.: Hans-Johann Glock. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. pp. 45-58. p.50 .

<sup>68</sup> Cf. FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix, Ed. Universidade de São Paulo, 1978. “A referência de um nome próprio é o próprio objeto que por seu intermédio designamos; a

nomes que a compõem não têm sentido, apenas referência no contexto da proposição. “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem referência”<sup>69</sup>. Isoladamente, o nome nada significa, ele só adquire significado no contexto de uma proposição.

A proposição, como vimos na primeira parte deste capítulo, é um todo formado por nomes que se referem à realidade, ou seja, que denotam objetos no mundo. Um nome isolado não tem nem mesmo significado. O nome é o constituinte último da linguagem e nele não há bipolaridade como há na proposição. Ao enunciar um nome isoladamente ele não expressará sentido algum e não terá nem mesmo referência. Um nome não é bipolar.

Uma proposição elementar figura o mundo e, tal proposição, é composta por nomes que denotam os objetos do mundo. Cada nome refere-se um objeto e a configuração destes nomes na proposição será igual à configuração dos objetos no mundo e, então, se dará um sentido. “À configuração dos sinais simples no sinal proposicional corresponde à configuração dos objetos na situação”.<sup>70</sup> Porém, um nome sozinho não é capaz de expressar tal sentido, dentro da proposição ele significará determinado objeto. “O nome denota o objeto. O objeto é sua referência. (‘A’ é o mesmo sinal que ‘A’.)”<sup>71</sup>.

A diferença entre o sentido da proposição e a referência dos nomes fica mais bem explicada quando Wittgenstein faz uma relação entre pontos e flechas: “(Nomes são como pontos, proposições são como flechas, elas têm sentido)”<sup>72</sup>. A referencialidade dos nomes é como os pontos de uma figura geométrica que, articulando-se lado a lado, acabam formando tal figura que adquire um sentido. Porém, um desses pontos, isoladamente, nada significa.

Kenny resume bem a diferença entre a referência do nome e sentido da proposição na seguinte passagem: “Compreender um nome é compreender sua referência, compreender

---

representação que dele temos é inteiramente subjetiva; entre uma e outra está o sentido que na verdade, não é tão subjetivo quanto a representação, mas que também não é o próprio objeto” (p. 65).

<sup>69</sup> TLP, 3.3. A tradução do *Tractatus* feita por Luiz Henrique Lopes dos Santos traduz a palavra alemã *Bedeutung* por significado. Entendemos que a melhor tradução para esta palavra seja referência, por isso, tomamos a liberdade de, nos aforismos em que ela aparece, a traduzirmos dessa forma.

<sup>70</sup> TLP, 3.21.

<sup>71</sup> Idem, 3.203.

<sup>72</sup> Idem, 3.144.

uma proposição é compreender seu sentido”<sup>73</sup>. O sentido da proposição é a possível situação que ela descreve, tal situação pode ou não ser real; a referência do nome é o objeto que ele denota e que faz parte de uma determinada situação.

Uma situação do mundo é um complexo de objetos. Uma proposição lingüística é um complexo de nomes articulados. Tanto a situação do mundo, quanto a proposição da linguagem respeitam, em Wittgenstein, uma forma lógica de articulação, formando um todo articulado. As situações são formadas por objetos articulados e as proposições por nomes articulados. Os nomes denotam os objetos e as proposições descrevem as possíveis situações do mundo. Enquanto um objeto é nomeado por um nome, uma situação é descrita por uma proposição. Mas uma situação não pode ser nomeada. Somente os objetos que a compõem pode ser nomeados<sup>74</sup>.

Toda vez que uma proposição figura o mundo ela mostra seu sentido. Seu sentido é a possibilidade dela ser verdadeira ou falsa. Toda proposição é, portanto, bipolar, ou seja, tem em si a possibilidade de ser verdadeira e falsa. “A realidade deve, por meio da proposição, ficar restrita a um sim ou não”<sup>75</sup>. Entendemos uma proposição sem saber se ela é verdadeira ou falsa, mas sabendo desta possibilidade. A proposição representa um possível estado de coisas. Assim, a linguagem tem o poder de criar situações hipotéticas, dentro de um espaço lógico definido. Ela pode representar um mundo possível<sup>76</sup>. Mas só pode fazer isso quando é logicamente articulada.

Então, o sentido da proposição é totalmente independente do mundo real. Por isso, uma proposição não é mera descrição do mundo, mas representação do mundo. Isso tem uma enorme influência na idéia de ciência de Wittgenstein, a qual veremos no próximo capítulo. Agora, precisamos mostrar como Wittgenstein concebe ser possível à proposição ser verdadeira ou, ao contrário, falsa. Estudaremos brevemente as condições de validade da proposição.

---

<sup>73</sup> KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Pinguin Books, 1993. p. 62.

<sup>74</sup> TLP, 3.144.

<sup>75</sup> Idem, 4.023.

<sup>76</sup> Idem, 4.032.

### 1.3.3 – Funções de verdade

Vimos, ao tratarmos da figuração, que as proposições que têm sentido são aquelas que figuram um estado de coisas do mundo. Se uma proposição não figurar um estado de coisas, ela não possui sentido. O sentido é dado pela possibilidade da proposição ser verdadeira ou falsa. Toda proposição, portanto, é bipolar. Essa é a condição de seu sentido e, se assim não for, não será uma proposição genuína. Mas como sabemos se uma proposição é verdadeira ou falsa?

Não podemos saber *a priori* se uma proposição é verdadeira ou falsa. A proposição deve conter a possibilidade de sua verdade. No início deste trabalho, mostramos que a análise da proposição leva a proposições elementares. Essas proposições elementares estão em relação direta com o mundo. É diante dessas idéias que Wittgenstein chega à conclusão de que, para sabermos se uma proposição é verdadeira, precisamos analisar as proposições elementares que a constituem. São estas últimas que estão em ligação direta com o mundo e que nos podem mostrar se a figuração que fizemos é ou não é o caso. Assim toda a análise de busca da verdade da proposição se dá a partir das proposições elementares. Wittgenstein parece elucidar toda importância que as proposições elementares têm no *Tractatus* na seguinte passagem de *Some Remarks on Logical Form*<sup>77</sup>: “As proposições que representam esta conexão última dos termos eu chamo, depois de B. Russell, proposições atômicas, elas contêm o material e todo o resto é somente o desenvolvimento de seu material”.

No aforismo 5, Wittgenstein escreve: “A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma.)”. Decorre daí que, para sabermos se uma proposição é verdadeira ou falsa, basta sabermos se as proposições elementares que a constitui são verdadeiras ou não. Se as proposições elementares que constituem a proposição forem verdadeiras, a proposição será verdadeira; por outro lado, se forem falsas, a proposição será falsa. É por isso que Wittgenstein afirma: “As proposições elementares são os argumentos de verdade da proposição”<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> WITTGENSTEIN, L. Some Remarks on Logical Form. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (orgs.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 31 – 37. p.32.

<sup>78</sup> TLP, 5.01.

Para Wittgenstein, “a proposição mais simples, a proposição elementar, asseve a existência de um estado de coisas”<sup>79</sup>. Ela representa um todo ordenado de objetos do mundo. Este todo ordenado é um estado de coisas. Ela faz esta representação por que ela “é uma vinculação, um encadeamento de nomes”<sup>80</sup>. Ela contém em si a forma do que ela representa. Para Wittgenstein, “o nome aparece na proposição apenas no contexto da proposição elementar”<sup>81</sup>. Ela é um encadeamento direto e objetivo de nomes.

Toda proposição elementar, como já dissemos, está diretamente ligada com os fatos do mundo. Por isso ela é função de verdade de si mesma.<sup>82</sup> Para sabermos se uma proposição elementar é verdadeira, faz-se necessário compará-la com a realidade. Se ela concordar com a realidade que representa, será verdadeira; se não concordar, será falsa. Somente nesta comparação com a realidade é que a proposição elementar adquirirá sua verdade ou falsidade e não de forma *a priori*. Isso faz Wittgenstein concluir:

É verdadeira a proposição elementar, então o estado de coisas existe; é falsa a proposição elementar, então o estado de coisas não existe.

A especificação de todas as proposições elementares verdadeiras descreve o mundo completamente. O mundo é completamente descrito através da especificação de todas as proposições elementares, mais a especificação de quais delas são verdadeiras e quais são falsas.<sup>83</sup>

A verdade da proposição se dá a partir da verdade das proposições elementares. Assim, uma proposição será verdadeira se as proposições elementares que a compõe forem verdadeiras. Cada proposição elementar é independente e tem *n* possibilidade de ligação com outras proposições elementares, formando assim vários grupos de condições de verdade. Wittgenstein percebe que há na linguagem dois grupos extremos de condição de verdade. São as tautologias e as contradições. Vejamos:

Entre os grupos possíveis de condições de verdade, há dois casos extremos. Num dos casos, a proposição é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares. Dizemos que as condições de verdade são tautológicas.

---

<sup>79</sup> TLP, 4.21.

<sup>80</sup> Idem, 4.22.

<sup>81</sup> Idem, 4.23.

<sup>82</sup> Cf. Idem, 5.

<sup>83</sup> TLP, 4.25 – 4.26.

No segundo caso, a proposição é falsa para todas as possibilidades de verdade: as condições de verdade são contraditórias.

No primeiro caso, chamamos a proposição de tautologia; no segundo caso de contradição.<sup>84</sup>

Essas são proposições que mostram a estrutura de toda a linguagem possível. Porém elas são sem sentido. As tautologias são sempre verdadeiras e as contradições sempre falsas<sup>85</sup>. Elas nada figuram do mundo, não são bipolares, a elas falta um sentido. Wittgenstein, no aforismo 4.461, cita um exemplo de tautologia e afirma que ninguém entende nada com tal exemplo: “Nada sei, p. ex., a respeito do tempo, quando sei que chove ou não chove”. Essas proposições não representam nenhuma situação possível no mundo.

A tautologia admite todas as situações e a contradição nenhuma. A contradição é sempre falsa, a proposição é possível e a tautologia sempre verdadeira. Elas preenchem assim os limites de toda a possibilidade lingüística. A contradição é o limite que mostra a falsidade, a tautologia o limite que mostra a verdade e a proposição é a única linguagem passível de dizer algo, porque diz algo que pode ser verdadeiro ou falso. “Tautologia e contradição são os casos-limite da ligação de sinais, ou seja, sua dissolução”<sup>86</sup>. Enquanto uma proposição representa uma situação possível, uma tautologia mostra a certeza da verdade e a contradição que a verdade é impossível. Assim, a tautologia e a contradição são os limites possíveis de sentido. Elas mostram a forma geral de toda e qualquer linguagem.

Percorremos até o momento o caminho da crítica da linguagem feito por Wittgenstein e vimos que a linguagem representa o mundo porque há um isomorfismo entre linguagem e mundo. A proposição tem a mesma forma lógica do mundo. Por trás de todas essas idéias de Wittgenstein há uma idéia fundamental: a de que a lógica é estrutura tanto da linguagem, quanto do mundo. A partir de agora aprofundaremos mais esta questão.

---

<sup>84</sup> TLP, 4.46.

<sup>85</sup> Idem, 4.461.

<sup>86</sup> Idem, 4.466.

### 1.3.4 – O papel da lógica na linguagem e no mundo

Vimos, até o momento, que a filosofia no *Tractatus* é entendida como crítica da linguagem. A tarefa da filosofia é mostrar as condições de possibilidade do dizível e, assim, definir os limites do que pode e do que não pode ser dito. No *Tractatus* essa tarefa é levada a cabo e realiza-se aí, através de suas proposições, uma crítica da linguagem. Tal crítica parte da análise da proposição. Esta é composta por um conjunto de proposições elementares que, por sua vez, são compostas por nomes que estão em ligação imediata com o mundo. Os nomes só ganham significado no contexto da proposição, não fora dela. E, mesmo assim, são condição transcendental da linguagem. A proposição, como um todo formado de proposições elementares que estão em ligação imediata com o mundo, figura o mundo. A linguagem tem o poder de representar um mundo possível. Este poder é dado porque linguagem e mundo possuem uma forma lógica comum que torna possível um fato lingüístico figurar um fato mundano.

Esta relação, descrita acima, entre linguagem e mundo faz com que Wittgenstein, ao analisar a linguagem, analise também a essência do mundo. Como consequência da análise da linguagem, o mundo no *Tractatus* adquire a mesma forma da linguagem. Assim, pode-se perceber que o *Tractatus*, ao apresentar primeiramente a estrutura do mundo, inicia pelos resultados obtidos através da análise da linguagem. Ao analisar a linguagem e chegar às condições de possibilidade de sua existência, Wittgenstein, levando a sério a idéia hertziana de que construímos modelos da realidade, vê-se logicamente obrigado a mostrar a estrutura do mundo. Pois, só é possível à linguagem representar o mundo porque há algo comum entre ambos. Este algo comum é a estrutura lógica que ambos possuem.

A relação existente entre linguagem e mundo, mostra-nos que a força estruturante de ambos é a lógica. Da mesma forma que na linguagem um nome se une a outro nome e forma a proposição elementar que forma a proposição, no mundo os objetos se unem a outros objetos e formam os estados de coisas que se unem e formam os fatos. A totalidade das proposições forma a linguagem e a totalidade dos fatos forma o mundo. Essa forma lógica comum do mundo e da linguagem torna possível a figuração. Assim, a lógica torna-se a ‘lei’ estruturante do real e da linguagem.

A lógica também estrutura a possibilidade de ligação dos fatos lingüísticos e do mundo. Wittgenstein mostra que o mundo é composto pela totalidade dos fatos, que por sua vez surgem da articulação de estados de coisas entre si, que necessariamente surgem de uma articulação de objetos<sup>87</sup>. O mundo não é, portanto, a totalidade das coisas, mas dos fatos<sup>88</sup>. Como tal, a essência do mundo não está nas coisas, mas nos fatos. Isso leva Wittgenstein a perceber que se há alguma essência no mundo ela deve ser buscada no todo articulado de objetos, ou seja, nos estados de coisas.

Os estados de coisas, formadores dos fatos, são um todo articulado de objetos. Wittgenstein vai dizer que é da essência do objeto ligar-se a outro objeto e assim formar um estado de coisas<sup>89</sup>. Já está no objeto a possibilidade de ligação em estados de coisas, não é possível imaginar o mundo sem essa possibilidade. Todo objeto tem em si a possibilidade de fazer parte de um estado de coisas, mas não está previamente definido nele, a qual objeto ele se unirá para formar tal estado de coisas. O objeto é auto-suficiente na medida em que pode aparecer em qualquer estado de coisas, não tendo nenhuma ligação necessária com outro objeto qualquer, “...mas essa forma de auto-suficiência é uma forma de vínculo com o estado de coisas, uma forma de não ser auto-suficiente”<sup>90</sup>. O objeto necessariamente precisa estar ligado a um estado de coisas.

Um objeto, assim, é independente de outro objeto, mas não pode fugir da sua possibilidade de unir-se em um estado de coisas. Para Luiz Henrique Lopes dos Santos,

... as possibilidades de concatenação de um objeto com outros em estados de coisas são propriedades internas desse objeto. O objeto é insaturado, pode existir sem estar concatenado com esses ou aqueles objetos, mas não pode existir fora da rede das possibilidades de sua concatenação com outros objetos<sup>91</sup>.

Assim, para que um objeto se una a outro é necessário que esteja nele esta possibilidade pois “na lógica, nada é casual: se a coisa pode aparecer no estado de coisas, a possibilidade

---

<sup>87</sup> TLP, 2.01.

<sup>88</sup> Idem, 1.1.

<sup>89</sup> Idem, 2.011.

<sup>90</sup> Idem, 2.0122.

<sup>91</sup> SANTOS, L.H.L. A essência da proposição e a essência do mundo. In.: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993. p. 79.

do estado de coisas já deve estar prejudgada na coisa”<sup>92</sup>. Essa possibilidade de ligação dos objetos constitui o que Wittgenstein chama “a forma do objeto”<sup>93</sup>. No objeto já está contido, *a priori*, todas as suas características ou possibilidades de ligação com outros objetos. Ele se unir ou não com outro objeto determinado é acaso, mas ele se unirá com algum objeto dentro de um espaço de possibilidades que já está nele. Assim, Wittgenstein conclui que os objetos contêm a possibilidade de todos os possíveis estados de coisas<sup>94</sup>. Se fosse possível determinar o número total de objetos e suas possibilidades de ligação, seria possível determinar todas as possíveis fatos do mundo.

Na linguagem a mesma lógica está presente. A proposição é formada de proposições elementares que são articulações de nomes que se unem entre si. Se levarmos em conta que a linguagem e o mundo têm, em Wittgenstein, a mesma forma lógica, podemos chegar sem muita dificuldade à conclusão que algumas propriedades constituintes dos objetos são propriedades constituintes dos nomes. Mas vamos mostrar isso analisando algumas ‘proposições’ do *Tractatus*.

Wittgenstein mostra que “É óbvio que devemos, na análise das proposições, chegar a proposições elementares, que consistem em nomes em ligação imediata”<sup>95</sup>. Assim, torna-se claro que, da mesma forma que a análise do fato deve levar a estados de coisas que são uniões de objetos, a linguagem possui essa mesma propriedade. A proposição elementar é um encadeamento de nomes. Isso deixa margem para que possamos especular como se dá a ligação entre nomes. É da essência do nome ligar-se a outro e formar uma proposição elementar, já que um nome não adquire significado fora da proposição, mas só tem algum valor dentro dela. Assim, o nome tem em si a possibilidade de ligação com outros nomes determinados dentro de um espaço de possibilidade. Isso parece evidenciar-se quando Wittgenstein afirma: “A proposição elementar consiste em nomes. Como não podemos, porém, especificar o número dos nomes com significados diferentes, tampouco podemos especificar a composição da proposição elementar”<sup>96</sup>. Da mesma forma que acontece com o mundo e os objetos, se pudéssemos definir o número total de nomes existentes e suas

---

<sup>92</sup> TLP, 2.012.

<sup>93</sup> Idem, 2.0141.

<sup>94</sup> Cf. TLP, 2.014.

<sup>95</sup> TLP, 4.221.

<sup>96</sup> TLP, 5.55.

possibilidades de ligação, poderíamos definir a totalidade das proposições elementares possíveis.

Vimos, até agora, que os objetos se unem um ao outro para formar os estados de coisas e que os nomes se unem um ao outro para formar as proposições elementares. Vimos que estas uniões são possíveis dentro de um espaço de possibilidade que já deve estar contido tanto nos nomes quanto nos objetos. A primeira parte da composição da linguagem e do mundo está explicitada. Mas Wittgenstein diz que os nomes se unem para formar proposições elementares, que são independentes umas das outras; da mesma forma os estados de coisas são independentes uns dos outros.

Quando trabalhamos as funções de verdade, vimos que uma proposição elementar se une a outra e forma a proposição. Para sabermos se tal proposição é verdadeira ou não, é necessário somente analisar a proposição elementar. Vimos ainda que para cada proposição elementar há  $n$  possibilidades de ligação com outras proposições elementares. Toda proposição elementar tem em si a possibilidade de ligar-se com outra proposição elementar e formar uma proposição. Identificamos a verdade ou falsidade de proposições complexas a partir da análise de proposições elementares. Assim, para saber se uma proposição ‘p e q’ é verdadeira, analisamos as proposições elementares ‘p’ e ‘q’.

Assim, de um conjunto determinado de proposições elementares é possível a formação de um conjunto de proposições complexas que são funções de verdade de proposições elementares. Wittgenstein elabora um método lógico de geração de proposições complexas a partir de proposições elementares, que ele chama de forma geral da proposição.<sup>97</sup> Tal forma é a seguinte  $[p, \xi, N(\xi)]$ . Aqui p é o conjunto formado por todas as proposições elementares;  $\xi$  é um conjunto qualquer de proposições elementares e  $N(\xi)$  é a negação de todo o conjunto de proposições selecionada. Para Wittgenstein, tal forma geral da proposição diz que toda proposição é um resultado da aplicação sucessiva da operação  $N(\xi)$  às proposições elementares. Assim, as proposições complexas são obtidas a partir de uma aplicação sucessiva de operações lógicas sobre as proposições elementares. A forma geral da proposição, segundo Wittgenstein, mostra todas as possíveis ligações de um dado número de proposições elementares em proposições complexas.

---

<sup>97</sup> Cf. TLP, 6.

A linguagem com sentido é aquela que representa as possibilidades de existência de um fato. Todos os fatos podem ou não existir, toda proposição pode ou não representar determinada situação. Ela pode ser verdadeira ou falsa. A estrutura da linguagem mostra a estrutura do mundo. Como vimos, a linguagem com sentido é aquela que representa uma situação possível, que contém em si a possibilidade de ser verdadeira ou falsa. Os limites da linguagem com sentido são mostradas pelas tautologias e contradições. Elas não têm sentido, pois são sempre verdadeiras, no caso das tautologias, e sempre falsas, no caso das contradições. A verdade e falsidade destas proposições são *a priori* à comparação com o mundo. Toda tautologia é necessariamente verdadeira e toda a contradição é necessariamente falsa. Assim, elas acabam mostrando a estrutura da linguagem como um todo: toda proposição com sentido precisa ser passível de verdade e falsidade.

A crítica da linguagem de Wittgenstein leva-o a conceber mundo e linguagem dentro de um espaço lógico necessário. É impossível conceber um mundo fora da lógica, bem como, é impossível dizer algo sem respeitar as leis da lógica.<sup>98</sup> Mas, tal espaço lógico não pode ser descrito pela linguagem, pois a linguagem só descreve o mundo. Ela só tem sentido se representar situações do mundo, pois os nomes denotam objetos e a ligação de nomes representa um estado de coisas. Mas não existe nome algum que possa denotar a denotação do próprio nome, pois não há tal objeto no mundo. Assim, a crítica da linguagem de Wittgenstein começa a chegar a um de seus princípios e buscas fundamentais: há limites para o dizível. A linguagem só pode dizer fatos possíveis do mundo, por causa de todo o aparato lógico que a constitui. Assim, a linguagem é a totalidade das proposições que são formadas por proposições atômicas, formadas, por sua vez, por nomes que denotam objetos do mundo. Somente o que faz parte do mundo dos fatos pode ser representado pela linguagem. Essa própria estrutura da linguagem não pode ser dita, mas se mostra ao fazermos uso de tal estrutura. O dizível se reduz somente à representação do mundo, eis o limite buscado por Wittgenstein. A tarefa de análise da linguagem leva-o aos limites daquilo que pode ser dito. E a estrutura que permite o dizível é mostrada no uso da

---

<sup>98</sup> Anthony Kenny faz uma interessante relação entre a concepção lógica do mundo do *Tractatus* e o jogo de xadrez. Assim ele consegue mostrar as possibilidades de ligação (de possíveis jogadas no xadrez) dos objetos dentro de um espaço determinado por certas regras. Ele diz: “O mundo será, como o *Tractatus* diz, a totalidade dos fatos, não coisas (isto é, a posição, não o tabuleiro e as peças). O espaço lógico será o espaço de jogo, i. e. o conjunto de possibilidades autorizadas pelas regras do xadrez”. (KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Pinguin Books, 1993.p. 74).

linguagem. Isso leva a uma das grandes diferenciações feitas no *Tractatus*, a saber: há algo que pode ser dito, mas há algo que não pode ser dito, mas mostra-se. A partir de agora veremos brevemente essa diferenciação que é um dos grandes resultados da crítica da linguagem de Wittgenstein.

#### 1.4 – Dizer e Mostrar

No Prefácio do *Tractatus*, Wittgenstein assevera o sentido do livro: “Poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”<sup>99</sup>. O maior objetivo do *Tractatus* é delimitar o campo do exprimível e, por consequência, do pensável. Este é o objetivo do livro e a tarefa de toda a filosofia. Como um livro de filosofia, ele realiza tal tarefa e faz a crítica da linguagem. Tal crítica mostra a essência da linguagem e delimita o campo do dizível.

Como vimos, a linguagem figura o mundo graças à forma lógica comum entre mundo e linguagem. As proposições são formadas de proposições elementares que são ligações de nomes, os quais denotam objetos do mundo. Essa é a estrutura lógica da linguagem e isso a faz descrever o mundo. Todos os fatos possíveis do mundo podem ser descritos pela linguagem. Aqui, é importante salientar novamente que a linguagem com sentido não descreve simplesmente fatos existentes, mas representa possíveis fatos do mundo. A herança hertziana na idéia de figuração do *Tractatus* demonstra que temos a capacidade de criar, para nós mesmos, imagens dos fatos. A teoria de Wittgenstein nos diz que a estrutura lógica da linguagem tem o poder de criar um mundo possível. Mas este mundo tem de respeitar às leis da lógica.

O pensamento contém a possibilidade da situação que ele pensa. O que é pensável é também possível.

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

---

<sup>99</sup> TLP, p. 131.

Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas.  
 – É que não seríamos capazes de dizer um mundo ‘ilógico’<sup>100</sup>.

A crítica da linguagem de Wittgenstein leva-o às condições de possibilidade de toda e qualquer linguagem com sentido. Para Hacker, “...o que Wittgenstein estava fazendo era especificar as condições de possibilidade que devem ser satisfeitas por qualquer linguagem, pois qualquer linguagem é e deve ser logicamente perfeita”<sup>101</sup>. Para ser logicamente perfeita, a linguagem deve satisfazer alguns requisitos indispensáveis. Como vimos, primeiramente, toda a proposição deve ser um todo articulado de nomes, não meramente um aglomerado de nomes. Além disso, toda proposição logicamente perfeita figura uma situação possível, pois é um fato lingüístico. Toda esta figuração precisa ser possível, ou seja, uma proposição logicamente articulada é também bipolar, podendo ser verdadeira ou falsa. Assim, ao fazer a crítica da linguagem, Wittgenstein estabelece as condições de possibilidade de uma linguagem com sentido e somente esta linguagem tem a capacidade de dizer algo. Somente a linguagem que figura o mundo diz algo.

Mas a linguagem que diz o mundo não tem a capacidade de dizer a própria estrutura que a permite figurar o mundo. Como mostramos na seção anterior, a estrutura da linguagem mostra-se no uso que fazemos da linguagem. A estrutura da linguagem mostra-se no dizer o mundo. Por exemplo, quando dizemos que “*a caneta está em cima da mesa*”, diz-se um possível estado de coisas e, se esta afirmação for verdadeira, mostra-se tal situação. Mas além da proposição com sentido mostrar uma situação do mundo, ela também mostra a estrutura de toda a linguagem. Para Wittgenstein, tal proposição mostra que, para ter sentido, ela precisa ser um todo articulado de nomes e não meramente um aglomerado de palavras. Assim, esta proposição mostra as regras da sintaxe lógica<sup>102</sup>. Da mesma forma, ela mostra que é uma figuração da realidade e que mundo e linguagem possuem uma mesma forma lógica. “A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição”<sup>103</sup>. Ao dizer o mundo, a forma lógica do mundo se faz presente.

---

<sup>100</sup> TLP, 3.02 – 3.031.

<sup>101</sup> HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 14.

<sup>102</sup> Cf. TLP, 3.334.

<sup>103</sup> TLP, 4.121.

Porém, se tentarmos dizer tal forma lógica, estaremos caindo em contra-senso. Não há como a linguagem figurar a própria forma da afiguração. Os nomes que utilizaríamos para tal figuração não teriam correspondência. Estaríamos ferindo as leis da lógica. Além disso, a figuração é condição de possibilidade para representarmos o mundo através da linguagem. Então, se pudéssemos descrever a figuração, teríamos que sair da própria linguagem e isso é impossível: não podemos dizer nada sem a linguagem ou fora dela.

Porém, há proposições que nada dizem, mas mostram algo. Elas não conseguem figurar o mundo, pois são *a priori* verdadeiras ou falsas. Uma tautologia que assere, por exemplo, *chove ou não chove*, nada diz sobre um estado de coisas do mundo. Mas mostra os limites do mundo. Mostra que no mundo algo pode ou não existir. E mostra que para a linguagem figurar algo ela precisa ser verdadeira ou falsa. As proposições da lógica mostram a estrutura completa do mundo. Por isso, elas são os limites. Mas elas mostram também que toda a estrutura do mundo não pode ser dita com sentido, mas apenas mostrada. “As proposições lógicas descrevem a armação do mundo, ou melhor representam-na. Não ‘tratam’ de nada”.<sup>104</sup> Elas mostram que a lógica é a essência do mundo, é a condição para que possamos utilizar a linguagem. Assim, Wittgenstein acaba mostrando que a lógica não é uma teoria que explica as relações lingüísticas, mas uma imagem especular do mundo.<sup>105</sup> A lógica da linguagem não pode ser dita, mas mostra-se na própria linguagem.

As tautologias são as ‘proposições’ lógicas por excelência. Elas mostram a estrutura lógica da linguagem. Mostram a total possibilidade de estados de coisas. Mostram, ainda, que uma determinada proposição pode ser verdadeira ou falsa e isso mostra toda a possibilidade lógica da linguagem. Porém, elas não têm sentido, são desprovidas de sentido. É bom lembrar que a idéia de sentido está ligada à bipolaridade da proposição, à possibilidade dela ser verdadeira ou falsa. A tautologia é sempre verdadeira. Portanto, ela nada diz, não vemos nenhuma descrição nas tautologias, mas vemos a forma lógica do mundo. Elas mostram a essência do mundo, mostram as condições

---

<sup>104</sup> TLP, 6.124.

<sup>105</sup> Idem, 6.13.

transcendentais da linguagem. Assim, Wittgenstein estabelece que a lógica não pode ser dita, mas mostra-se nas proposições ditas com sentido.

Nenhuma proposição pode dizer a lógica, porque os nomes de uma possível proposição lógica não terão objetos a denotar. A lógica não está no mundo, mas é condição transcendental dele e, portanto, é impossível à linguagem figurá-la, porém ela mostra-se na linguagem que figura o mundo. Com isso, Wittgenstein sugere que o que pode ser dito é como estejam as coisas e não que as coisas são. Vamos explicar melhor isso.

Ao dizer a proposição “*a caneta está em cima da mesa*” descrevo um estado de coisas possível. Mostro como os objetos do mundo devem estar para esta proposição ser verdadeira. Figuro, portanto, uma situação possível. Conseqüentemente, minha proposição tem sentido. Porém, toda vez que tento dizer as condições dessa linguagem ou as condições do mundo, caio em contra-senso. Minhas proposições nada dirão. Assim, Wittgenstein diz que todas as proposições filosóficas são absurdas. Elas tentam dizer que as coisas são, mas a existência das coisas não precisa ser dita, mostra-se. É condição necessária do mundo que existam coisas, que existam nomes, que eles se liguem um ao outro para formar uma proposição. Toda vez que a filosofia tenta dizer isso, ela tenta colocar-se como que para ‘fora da linguagem’, ou seja, tenta falar a linguagem de fora dela mesma.

Wittgenstein diz que não devemos tentar descrever as condições de possibilidade da própria linguagem. Elas se mostram no uso que fazemos da linguagem. Diamond, ao comentar o *Tractatus* diz: “Quando nós filosofamos, nós tentamos ocupar um lugar fora da lógica”<sup>106</sup>. À filosofia não cabe, então, provar que há objetos, que há mundo, que há uma essência que é a forma lógica do mundo, tudo isso se mostra no próprio uso da linguagem. Essa idéia pode ser resumida na seguinte passagem do comentário de Mounce à lógica do *Tractatus*: “...não pode haver prova, somente clarificação em filosofia. Problemas filosóficos surgem quando filósofos estão confusos sobre relações lógicas. Eles são removidos quando estas relações são exibidas. [...] A lógica fala por si. Não é provada, mas mostrada”<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1991. pp. 179- 204. p.185.

<sup>107</sup> MOUNCE, H. The Logical System of the *Tractatus*. In.: GLOCK, H. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. pp. 47 – 58. p. 55.

Tudo o que pode ser dito está reduzido ao campo da linguagem figurativa. Assim, só tem sentido as proposições que representam o mundo. No mundo só há fatos e na linguagem com sentido só há proposições que figuram os fatos. ‘Proposições filosóficas’ não figuram o mundo, como tal, não têm sentido. Da mesma forma, ‘proposições’ da ética e da estética não figuram o mundo. Portanto, elas não podem ser ditas. Elas tratam do que possui valor e no mundo nada possui valor. “É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto”<sup>108</sup>. Que as coisas estejam de tal forma é uma contingência. No aforismo 6.4, Wittgenstein elucida que “Todas as proposições têm igual valor”, a seguir, no aforismo 6.41, ele justifica isso mostrando que, no mundo, “tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor”. Não há *porquês* sobre o mundo que obtenham respostas vindas do próprio mundo, não há respostas superiores à pergunta sobre o sentido da vida e do mundo que estejam no próprio mundo. Nele, as coisas acontecem de acordo com as leis lógicas e isso não contém nada de valor, simplesmente acontece, por isso, a ética, a estética e a religião não podem ser ditas. Assim, Wittgenstein estabelece mais um limite para o que pode ser dito, que será aprofundado no próximo capítulo.

Porém, ao dizer que a ética e a estética não podem ser ditas, ele não está afirmando que elas não existem ou devam ser deixadas de lado. Como veremos, no decorrer deste trabalho, nossa concepção é a de que a separação entre o que pode ser dito e o que pode ser somente mostrado faz com que Wittgenstein prive a ética do cientificismo. A impossibilidade de se dizer proposições éticas não equivale a dizer que a ética não existe. “Há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico”<sup>109</sup>. Essa idéia mostra como Wittgenstein não refuta a existência da moralidade e da arte, simplesmente, diz que delas não se pode falar com pretensões de validade. Mas, é importante salientar que Wittgenstein não teria mesmo como refutar a existência do místico com sua concepção de linguagem. Seria impossível a ele, através de sua linguagem, logicamente articulada, provar a inexistência da esfera moral. Da mesma forma que não posso provar a existência do bom, também não posso provar o contrário. Isso leva-o a fazer uma crítica ao ceticismo. Crítica esta que será de enorme importância para nossas reflexões posteriores. Sobre o ceticismo

---

<sup>108</sup> TLP, 6.42.

<sup>109</sup> Idem, 6.421.

ele elucidada: “O ceticismo não é irrefutável, mas manifestamente um contra-senso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar”<sup>110</sup>. Fica clara a crítica ao ceticismo quando percebemos que a concepção de linguagem do *Tractatus* não permite que uma linguagem não figurativa tenha sentido. Uma proposição do tipo *Deus existe*, não é bipolar e não tem como ser confrontada com a realidade para sabermos se ela é verdadeira. Disso decorre que não podemos saber se ela é falsa. Aprofundaremos mais sobre a eliminação do ceticismo proposto pelo *Tractatus* e sobre todas as discussões sobre a ética e o místico nos próximos capítulos. No momento, só queremos lembrar que a crítica da linguagem de Wittgenstein nos leva a uma diferenciação entre o que pode ser dito e o que se mostra.

O que pode ser dito são proposições que figuram o mundo, portanto, proposições que possam ser comparadas com a realidade para sabermos se são verdadeiras ou falsas. Este é o campo da linguagem com sentido, daquilo que pode ser dito. O que pode ser dito constitui a totalidade das proposições da ciência natural, proposições que têm a possibilidade de verdade e falsidade. Porém, além daquilo que pode ser dito, há coisas que somente podem ser mostradas. Estas podem ser sintetizadas, segundo nossa concepção, em dois grandes grupos:

- a) a estrutura da linguagem e suas peculiaridades lógico-sintáticas;
- b) o místico (questões referentes ao valor da vida e do mundo)

Toda vez que tentarmos explicar essas questões, estaremos nos colocando para fora da lógica e, assim, tentando ultrapassar os limites da linguagem, tentando construir uma metalinguagem. Em nosso trabalho, nos limitaremos mais às discussões sobre aquilo que pode ser dito (as proposições da ciência natural) e ao segundo grupo de coisas que se mostram, a saber, o místico. Claro que as questões sobre a estrutura da linguagem se farão presentes, pois é impossível discutirmos o *Tractatus* sem as ter presente. Mas esta discussão se intensificará a partir do próximo capítulo. Agora, cabe-nos fazer mais algumas reflexões sobre a crítica da linguagem feita por Wittgenstein.

---

<sup>110</sup> TLP, 6.51.

Vimos, nessa seção, que a crítica da linguagem de Wittgenstein faz uma nítida separação entre o que pode ser dito e o que apenas se mostra. Porém, as próprias ‘proposições’ do *Tractatus* parecem ferir esta separação. Nele, Wittgenstein escreve muito sobre a natureza da linguagem, sobre a ética, sobre o sentido da vida e do mundo, sobre a estrutura da linguagem e do mundo. Seria esta uma tentativa de ultrapassar os limites impostos pelo próprio *Tractatus*? Qual é a natureza das proposições do livro? A partir de agora nos ateremos a uma breve discussão sobre esse tema.

### 1.5 – A natureza das proposições do *Tractatus*

A distinção entre mostrar e dizer, vista acima, é uma das mais importantes idéias do *Tractatus*. Porém, é uma das mais enigmáticas e que tem gerado inúmeras discussões nos últimos anos. A partir dela, Wittgenstein acaba por decidir o que pode ser dito e o que simplesmente pode ser mostrado. Somente as proposições que figuram o mundo podem ser ditas com pretensões de validade<sup>111</sup>. As proposições que ultrapassam os limites do dizível são, para Wittgenstein, contra-sensos ou absurdas. O grande problema que, como dissemos acima, vem gerando enorme discussão é que o próprio *Tractatus* faz uso de proposições que não têm sentido, de acordo com a própria definição de sentido deste livro.

Wittgenstein estabelece a distinção entre dizer e mostrar, mas para poder mostrar isso, ele ultrapassa o limite por ele mesmo imposto ou, ao menos, esta é a impressão que fica para quem lê o *Tractatus* nas primeiras vezes. O próprio filósofo que deu o aval para a publicação do livro de Wittgenstein parece ter ficado confuso diante deste enigma. Russell escreve na introdução ao *Tractatus*:

O que provoca hesitação é o fato de que o Sr. Wittgenstein, no final das contas, consegue dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito,

---

<sup>111</sup> Quando falamos em pretensões de validade no *Tractatus*, não podemos deixar de elucidar que a verdade do *Tractatus* tem um cunho totalmente extensional e não intencional. Os nomes denotam objetos de mundo, a união desses nomes em uma proposição representam um estado de coisas possível. Wittgenstein, aqui não está interessado na conotação de uma sentença, no que ela quer dizer, mas no que ela diz. Os nomes se referem a algo no mundo e a união de nomes, numa proposição, representa um mundo.

sugerindo assim a um leitor cético que possivelmente haja escapatória através de uma hierarquia de linguagens ou alguma outra saída.

A sugestão de Russell de uma possível hierarquia de linguagens é prontamente recusada por Wittgenstein. Não seria possível uma metalinguagem, pois teríamos que sair da própria armação lógica do mundo e da linguagem, teríamos que usar uma linguagem que está para além da própria linguagem. Por outro lado, Wittgenstein dá a entender que o próprio Russell não entendeu uma de suas mais importantes descobertas tractarianas, a saber, a separação entre o que pode ser dito e o que se mostra. Wittgenstein parece tentar solucionar este impasse no final do livro. A saída para o possível paradoxo do *Tractatus* é encarar suas proposições como *Unsinnig*<sup>112</sup>. Assim ele afirma na proposição 6.54:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhece-las como *unsinnig*, 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.

A penúltima ‘proposição’ do *Tractatus*, citada acima, tem suscitado enormes debates sobre a natureza das proposições do livro. Nos últimos anos, porém, estes debates têm sido mais intensos graças a uma nova tentativa de interpretação do *Tractatus*. Esta interpretação vem sendo liderada por Cora Diamond e seus seguidores e está colocando em cheque interpretações tradicionais, como a de Russell e Ramsey, de que Wittgenstein acaba dizendo muito do que não poderia ser dito, e de Peter Hacker que tenta dizer que as proposições do *Tractatus* são *absurdos esclarecedores*.

A interpretação de Diamond, a qual chamaremos revisionista, defende que todas as proposições do *Tractatus* são meramente absurdas e, portanto, nada dizem nem mostram. Nos deteremos brevemente nesta discussão, abordando a interpretação de Hacker e Diamond, já que ambos os autores têm produzido muito material sobre tal discussão. No final da apresentação de seus argumentos, tentaremos tomar uma posição, a qual será de extrema importância para nosso trabalho posterior. Desde já, porém, é importante salientar

---

<sup>112</sup> A tradução para o português de Luiz Henrique Lopes dos Santos do termo *Unsinnig* é contra-senso. Dadas as controvérsias que se mostraram nas interpretações de Diamond e Hacker, preferimos utilizar o termo alemão para evitarmos confusões.

que tanto a interpretação revisionista, quanto a de Hacker serão discutidas em outras partes de nosso trabalho. Começemos, então, elucidando a compreensão que Peter Hacker tem do *Tractatus*.

Hacker, em seu livro *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, faz uma interessante distinção entre proposições sem sentido (*senseless*) e proposições absurdas (*nonsense*). As tautologias e contradições são sem sentido (usando o termo alemão *Sinnlos*), ou seja, desprovidas de sentido. Elas não são bipolares, portanto, são *a priori* verdadeiras, no caso das tautologias e falsas, no caso das contradições. Hacker dirá que a elas falta sentido, mas elas são sintaticamente bem compostas. “Elas não violam qualquer princípio da sintaxe lógica, mas elas não são figurações da realidade”<sup>113</sup>. Elas nada dizem, mas mostram a estrutura da linguagem e do mundo, como vimos quando tratamos das tautologias. A tais proposições, dirá Hacker, falta um sentido, mas elas não são absurdas.

Por outro lado, há as proposições absurdas (*Unsinnig* utilizando-se o termo alemão), ou seja, proposições às quais falta sentido, como às proposições sem sentido (*Sinnlos*), mas que têm mais um agravante, a saber: Enquanto as proposições *sinnlos* nada dizem, mas mostram a estrutura do mundo e da linguagem, as proposições *unsinning* nada dizem e nada mostram sobre a estrutura do mundo e da linguagem. Dentro das proposições absurdas, Hacker faz uma divisão entre absurdos manifestos (*overt nonsense*) e absurdos dissimulados (*covert nonsense*)<sup>114</sup>. Absurdos manifestos são, por exemplo, expressões do tipo “*mesa cadeira por pé futebol*”, ou o absurdo filosófico “*é o bom mais ou menos idêntico ao belo?*”. Tais expressões são intuitivamente apreendidas por nós como sendo absurdas. Já os absurdos dissimulados não são facilmente aprendidos por nós como absurdos. Para Hacker, nem todo absurdo filosófico é manifesto como o acima citado.

As teorias filosóficas nada dizem, nem mostram sobre a estrutura do mundo e da linguagem. Mas não é tão simples assim tomá-las como absurdas. O próprio Hacker nos alerta: “...muito da filosofia não é intuitivamente perceptível como absurdo. Ela é um absurdo dissimulado, pois viola os princípios da sintaxe lógica da linguagem em um modo

---

<sup>113</sup> HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 18.

<sup>114</sup> Cf. *Ibidem*.

que não é óbvio à mente não instruída da linguagem ordinária.”<sup>115</sup> A filosofia nada diz e nada mostra sobre os fatos do mundo e faz isso através de absurdos dissimulados. Porém, Hacker não condena a filosofia à morte eterna, por assim dizer. Para ele, dentro do campo da filosofia, os absurdos dissimulados podem ser divididos em dois novos grupos: absurdos esclarecedores (*illuminating nonsense*) e absurdos enganadores (*misleading nonsense*)<sup>116</sup>. Os absurdos esclarecedores guiam o ouvinte ou leitor a apreender o que é mostrado por outras proposições que não fazem sentido. Porém, nesse guiar, elas acabam por mostrar sua própria ilegitimidade. As proposições do *Tractatus*, para Hacker, estão neste último grupo de absurdos. Elas levam o leitor atencioso a perceber os limites da linguagem e do mundo.

Hacker deixa claro a seus críticos que Wittgenstein não faz esta distinção no seu livro. Ele escreve:

De fato, Wittgenstein não usa a frase ‘illuminating nonsense’. O que ele diz é que as proposições do *Tractatus* elucidam, conduzindo quem entende seu autor a reconhecê-las como absurdas. Elas não são elucidações no sentido de análise das proposições ‘científicas’. Estas pseudo-proposições são o meio pelo qual alguém pode ascender para além delas<sup>117</sup>.

Assim, para Hacker, as proposições do *Tractatus* são absurdos que nos fazem ver os limites da linguagem e, ao mesmo tempo, nos fazem perceber que elas são absurdas. Dessa forma, tal intérprete supõe resolver o possível paradoxo sinalizado pela proposição 6.54. Nos últimos anos, porém, um grupo de estudiosos liderados por Diamond vem criticando ferozmente a interpretação de Hacker. Na interpretação de Diamond, as proposições do *Tractatus* são simplesmente absurdas e não existe, como Hacker supõe, absurdos bons ou ruins<sup>118</sup>. Tentar defender dois tipos de absurdos é não levar a sério a asserção proferida, pelo próprio *Tractatus*, na proposição 6.54. É, segundo Diamond, acovardar-se e “Jogar a escada fora enquanto se permanece firmemente nela”<sup>119</sup>. Para ela, a

---

<sup>115</sup> HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 18.

<sup>116</sup> Ibidem

<sup>117</sup> Idem, p. 29.

<sup>118</sup> Cf. DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173. p. 153.

<sup>119</sup> DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1995. pp. 179- 204. p. 194.

interpretação de Hacker é um exemplo de tal covardia. “Ele atribui a Wittgenstein o que se pode chamar um realismo de possibilidade. Cada coisa tem, internamente a si e independentemente da linguagem, possibilidades fixadas de ocorrência em classes de fatos, possibilidades compartilhadas por todos os membros da categoria à qual pertencem”<sup>120</sup>.

Além disso, Diamond reforça sua idéia de que o *Tractatus* deve ser tomado como absurdo, dizendo que o que deve ser entendido não são as proposições do livro, mas o próprio autor dele. Segundo ela, no aforismo 6.54, fica claro que Wittgenstein diz “quem *me entende* (grifo nosso), toma minhas proposições como absurdas”, então, não devemos tentar entender o que está escrito no livro, mas a intenção do autor. Como a totalidade do livro (com exceção das proposições que formam a moldura) é um absurdo, nós devemos entender o autor do livro. O próprio Wittgenstein diz que não devemos ler seu livro como se ele fosse um manual, e o método de sua filosofia não é teórico, mas elucidativo. Com isso, Diamond reforça sua tese de que o que deve ser entendido, no *Tractatus*, é o autor do livro<sup>121</sup>. Mas como entender o autor do *Tractatus*? Diamond responderá que através de uma atividade imaginativa que está intimamente relacionada com a idéia de entender uma pessoa que profere algo com sentido. Ora, dirá Diamond, quando você entende uma pessoa que fala com sentido você está entendendo o que ela diz, você entende a que as palavras que ela usa se referem. Assim, nós entendemos que uma sentença que uma pessoa usa refere-se a um fato no mundo.

Em resumo, então: quando você entende alguém que produz sentido, você entende o que a pessoa diz e o que é mostrado, colocando o que ele ou ela diz em uma sentença de nossa linguagem, i. e, uma sentença que está logicamente relacionada à outra sentença de nossa linguagem e à sua possibilidade de ser verdadeira ou falsa<sup>122</sup>.

A atividade imaginativa, proposta por Diamond, não tem nada a ver com um entendimento psicológico do sujeito, não é fazer uma psicologia empírica. Não estaríamos interessados em entender os processos mentais que se processam na mente de uma pessoa.

---

<sup>120</sup> DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1995. pp. 179- 204. p. 194.

<sup>121</sup> DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173. p. 156.

<sup>122</sup> Idem, p. 157.

Entender imaginativamente uma pessoa não é entrar em seus pensamentos, mas compreender, do ponto de vista lógico, o que ela está falando. Quando alguém profere um absurdo, suas sentenças não possuem um sentido determinado. Dessa forma, para entender o que a pessoa está falando é preciso tomar o absurdo como uma sentença com sentido, preenchendo de sentido aquilo que não tem sentido algum, relacionando tal absurdo com a forma com que nós entendemos o que tem sentido. Entender uma pessoa que fala sem sentido é, portanto, tomar imaginativamente o absurdo por algo que faz sentido. Mas, o detalhe, aqui, é que esta imaginação é consciente. Diamond diz: “Meu ponto então é que o *Tractatus*, (...) supõe uma classe de atividade imaginativa, um exercício da capacidade de tomar absurdo por sentido, da capacidade de compartilhar imaginativamente a inclinação para pensar que alguém está pensando algo nele”<sup>123</sup>. O *Tractatus* não possui sentido. Entendê-lo com sentido é uma ilusão que só pode existir se compartilharmos de sua linguagem, tomando absurdo por algo com sentido.

Conant, um dos seguidores da interpretação de Diamond diz que:

O *Tractatus* almeja mostrar que (como Wittgenstein mais tarde apontou) ‘Não posso usar a linguagem para me colocar fora da linguagem’. Ele realiza esse objetivo primeiramente encorajando-me a supor que posso usar a linguagem desse modo, e, então, capacitando-me a percorrer as (aparentes) conseqüências dessa (pseudo)suposição, até que eu chegue ao ponto no qual minha impressão de haver uma determinada suposição (cujas conseqüências eu estava todo tempo explorando) dissolve-se em mim<sup>124</sup>.

Assim, na concepção de Conant, o autor do *Tractatus* faz o leitor passar por uma ilusão de argumento que o leva aos poucos a entender que todas as minhas aparentes suposições são pseudo-suposições que devem desaparecer.

Alexandre Noronha Machado, em seu artigo *A terapia metafísica do Tractatus*<sup>125</sup>, descreve o resumo do que Conant acredita ser a leitura correta do *Tractatus*. Para Machado, Conant diz, então, que nessa leitura, primeiramente, apreendo que há algo que deve ser, mas não pode ser dito, se não pode ser dito não pode ser pensado e, então, alcanço o topo

<sup>123</sup>DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein’s *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173. p. 157.

<sup>124</sup> CONANT, J. *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 174-217. p. 196.

<sup>125</sup> In.: *Cadernos Wittgenstein*, n.2, 2002. pp. 5-57. p. 8-9.

da escada e vejo que não apreendi nada e devo jogar a escada fora. “Todos esses passos constituem um processo de elucidação, onde o objetivo não é defender uma teoria [...] mas mostrar que nossas inclinações teóricas (metafísicas) em filosofia são equivocadas”. Diamond acredita que no *Tractatus* não há teorias, apenas doutrinas aparentes, as quais são absurdas, mas servem para elucidar como procedemos em filosofia<sup>126</sup>.

De certa forma, Wittgenstein estaria se usando de uma ironia do tipo kiekeergardiana, na qual estaria, através de seus argumentos, levando o leitor, propositadamente, a achar que o que ele está dizendo é verdade. Depois disso, faria com que o leitor percebesse que tudo aquilo é uma ilusão. Dessa forma, seria possível fazer uma aproximação entre o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas*. Já no *Tractatus*, haveria, na concepção de Diamond e seus seguidores, uma função terapêutica que nos livraria das ilusões de entendimento provocadas pelo mau uso de nossa linguagem. A idéia de filosofia como terapia, supostamente presente já no *Tractatus*, será melhor abordada quando falarmos do papel do filósofo diante da ética e da moral.

Um dos grandes problemas que se poderia encontrar nessa interpretação é de que, se todas as proposições do livro são absurdas, a própria proposição 6.54 poderia ser tomada como um absurdo. Porém, a teoria revisionista não deixa que esta falha venha a acontecer. Segundo essa teoria, há uma certa moldura do livro, que faz com que se possa entendê-lo. A moldura é composta, segundo Conant, pelo Prefácio, os aforismos 3.32 - 3.326, 4 - 4.003, 4.111 - 4.112, 6.53 - 6.54<sup>127</sup>. Estas proposições não seriam absurdas, mas comporiam a essência do livro. Elas devem ser tomadas ao pé da letra, para que a terapia tractariana funcione.

Resumindo a teoria revisionista, podemos dizer que ela defende uma idéia de que todas as proposições do *Tractatus* (excetuando a moldura do livro que torna possível entender o livro) são absurdos austeros, ou seja, são absurdos mesmo como nos diz Diamond e não há absurdos bons ou ruins, absurdo é absurdo e pronto;<sup>128</sup> que a separação

---

<sup>126</sup> DIAMOND, C. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1995. pp. 179- 204. p. 180.

<sup>127</sup> Cf. CONANT, J. *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 174-217. p. 216, nota 102.

<sup>128</sup> Cf. DIAMOND, C. Ethics, imagination and the method of Wittgenstein's *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 149-173. p. 153.

entre absurdos esclarecedores e absurdos enganadores, proposto por Hacker, não existe no *Tractatus* e não pode ser levado a sério; as proposições do livro são uma ilusão que, via um método lógico, nos faz ver que são uma ilusão e entender que não podemos usá-los, subindo a escada proposta por Wittgenstein. Conseqüentemente, quando subirmos a escada, devemos jogá-la fora. Ainda, mais do que entender as proposições da obra, devemos entender a intenção do autor que a escreveu, através de uma atividade imaginativa, compartilhando da ilusão de que suas sentenças possuem sentido.

Apresentadas as duas correntes atuais com mais força na interpretação do *Tractatus*, cabe-nos, agora, tomarmos uma posição frente a elas. Antes, porém, de tal tomada de posição, precisamos esclarecer que Hacker, nos últimos anos, vem respondendo às críticas da corrente revisionista e um intenso debate vem sendo feito. Nós tomaremos parte em alguns destes debates no decorrer do trabalho. Em vários momentos, retornaremos a esta discussão, quando precisarmos elucidar a natureza de algumas proposições do *Tractatus*. Entendemos que as duas teorias tentam dar cabo a um problema que não fica, em absoluto, claro na obra de Wittgenstein. Diante disso, entendemos que as duas teorias interpretativas nos trazem contribuição. Porém, a interpretação de Hacker formará nossa linha geral de pensamento. Os motivos para isso, explicaremos, brevemente, abaixo, utilizando-nos do próprio intérprete.

Em seus artigos *Was He Trying to Whistle It?* presente em seu livro *Wittgenstein: Conections and Controverses* e no livro *The New Wittgenstein e Philosophy*<sup>129</sup>, publicado no livro organizado por Hans-Joham Glock, Hacker faz duras críticas ao que ele chama uma interpretação pós-moderna do *Tractatus*. No primeiro artigo citado, ele organiza, de forma sistemática, aspectos internos à própria obra e externos a ela que provam que a teoria revisionista está equivocada. As críticas feitas por Hacker são contundentes e, segundo nossa concepção, nos mostram claramente alguns equívocos da interpretação de Diamond.

Entre as evidências internas do *Tractatus* destaca-se a idéia presente também em seu artigo *Philosophy*, segundo a qual a interpretação de Diamond é metodologicamente inconsistente. Para ele, a razão pela qual uma sentença no *Tractatus* é considerada absurdo é que elas empregam conceitos formais como se fossem conceitos genuínos, como

---

resultado elas não são bipolares, pois não denotam possíveis estados de coisas do mundo. Elas não são sem sentido como as tautologias, mas mal formadas. Assim, dizer que as proposições do *Tractatus* são absurdos também não satisfaz as condições de verdade e falsidade, então, ela não pode ser legitimamente invocada por Diamond<sup>130</sup>. Assim, para Hacker, Diamond estaria serrando o galho em que ela mesma está sentada. Nesse sentido, concordamos com Hacker e achamos que sua interpretação dos *absurdos esclarecedores* pode superar isso. Já que uma proposição do tipo: *há absurdos esclarecedores*, mesmo que não satisfaça as condições da linguagem com sentido, ela mesma pode ser um absurdo esclarecedor que leva a compreensão de algo que se mostra.

Ainda, no âmbito interno ao *Tractatus*, Hacker faz duras críticas à idéia revisionista de que não há uma diferença entre dizer e mostrar nesta obra. Segundo esta idéia, nenhuma proposição é ilegitimamente construída, basta apenas atribuímos um significado a determinado nome. Esta idéia esta baseada na proposição 3.326 e 5.4733 do *Tractatus*, onde Wittgenstein trabalha a questão de uso e proposições legitimamente construídas. Hacker dirá que toda vez que tentarmos utilizar proposições do tipo *azul é um nome* ou *há nomes*, o *Tractatus* deixa bem claro que estaremos usando pseudoconceitos que ferem o sentido da linguagem. Que azul seja um nome ou que existam nomes se mostra na proposição<sup>131</sup>. Quando Wittgenstein diz que toda a proposição é legitimamente formada (basta atentarmos para o uso da proposição), ele não quer dizer que uma proposição sem sentido falhou em não dar determinado significado a alguma de suas partes, como sustenta Conant. Mas, ao contrário, quando um nome é usado de diferentes formas, produz-se absurdos,<sup>132</sup> como na conceitografia de Frege e Russel.

Muitas outras críticas à teoria de Diamond são feitas nos artigos por nós citados, levando em conta o próprio *Tractatus*. Entre elas está uma crítica à idéia de que o livro estaria tentando dizer o que apenas se mostra, que Diamond herda de Ramsey e Russell, e a concepção de filosofia da teoria revisionista, na qual é criticada a idéia de ilusão argumentativa pregada por Conant. Não nos cabe aqui enumerar todas, basta dizer que

---

<sup>130</sup> Cf. HACKER, P. M. S. Was he Trying to Whistle it? In.: In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 353-389. p 361-362.

<sup>131</sup> Idem, p. 362-363.

<sup>132</sup> Cf. TLP, 4.1272.

muitas dessas críticas e debates serão retomadas em momentos oportunos de nosso trabalho.

Agora, queremos salientar que uma das críticas mais contundentes de Hacker à teoria revisionista se dá num âmbito externo ao *Tractatus*, quando, no artigo *Was He Trying to Whistle It?* ele defende que nos escritos anteriores, posteriores e do tempo do *Tractatus*, além das discussões com amigos e colegas, Wittgenstein não se refira a ele como sendo meramente um absurdo. Além disso, Hacker faz uma dura crítica à idéia de que tal obra é uma ilusão argumentativa, pois, segundo ele, em muitos escritos pré-tractarianos, como cartas e os *Notebooks*, por exemplo, levam muito a sério a idéia de dizer e mostrar e não há vestígios de que esta idéia seja uma ilusão. Cita-se, como exemplo, uma carta enviada a Russell, em que Wittgenstein afirma que a distinção entre dizer e mostrar é um dos problemas cardinais da filosofia<sup>133</sup>. Hacker pergunta, ironicamente, a Conant, se Wittgenstein estaria brincando com Russell nas discussões pré-tractarianas, ou com Engelmann nas discussões ao tempo do *Tractatus*. Reforçamos esta idéia e nos perguntamos se Wittgenstein estaria brincando com ele mesmo, em seus diários, onde estão expressas a maioria das idéias do *Tractatus*. Lembre-se, aqui, que estes diários não tinham como objetivo primeiro a publicação. Wittgenstein estaria desenvolvendo um método de argumentação em seus diários? Estaria tentando convencer-se a si mesmo de que não há uma diferença entre dizer e mostrar? E , fazia isso ironicamente?

Além disso, Hacker nos faz pensar porque Wittgenstein, posteriormente ao *Tractatus*, não mencionou nada sobre ele ser um absurdo. Ao contrário, utilizou muitas de suas idéias na *Conferência sobre Ética*, por exemplo, e em *Some Remarks on Logical Forms*. Todas estas críticas feitas por Hacker e refletidas por nós, levaram-nos a adotar a teoria de Hacker de interpretação do *Tractatus*. Entendemos que as proposições do livro não são meramente absurdas, que existe uma distinção entre dizer e mostrar e que ela é muito importante na compreensão de tal livro. Nossa posição ficará mais explícita nas discussões que faremos mais adiante em nosso trabalho.

---

<sup>133</sup> Cf. HACKER, P. M. S. Was he Trying to Whistle it? In.: In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 353-389. p. 373.

## 1.6 – Observações finais

Vimos, neste capítulo, o papel que a filosofia deve desempenhar para Wittgenstein. A ela não cabe ser uma doutrina de pensamentos e teorias, mas uma atividade de clarificação conceitual. A sua tarefa é livrar-nos do mau entendimento de nossa linguagem e levar-nos a respeitar seus limites. Wittgenstein mostra, como vimos, os limites da linguagem através da análise lógico-transcendental da linguagem. Um corpo de doutrinas filosóficas seria um absurdo, porém, um conjunto de absurdos esclarecedores, como os do *Tractatus* podem nos levar a ver os limites do dizer com sentido. Assim, em nossa visão, a filosofia, na obra de Wittgenstein, não é condenada a um silêncio completo. Ela pode falar para mostrar e elucidar os limites daquilo que pode ser dito. Levando mais adiante esta idéia, a filosofia pode falar quando os limites daquilo que é ciência natural e linguagem natural forem feridos. Dessa forma, a filosofia teria a enorme tarefa de limitar o campo da ciência e de alertar o descumprimento de seus limites. Por outro lado, teria de vigiar a si mesma, para que não tente falar com pretensões de validade.

Assim, o presente capítulo abre caminho para a discussão primordial deste trabalho, a saber, a distinção entre ética e ciência, e a impossibilidade da primeira ter um estatuto como o da segunda. A partir da análise dos pressupostos wittgensteinianos da crítica da linguagem, nosso trabalho ganha a base necessária para discutir ética e ciência a partir do *Tractatus*. Porém, desde já, podemos antecipar uma visão que a crítica da linguagem nos dá: Wittgenstein tem como grande tarefa livrar a filosofia e, por conseqüência, a moralidade de um cientificismo. Por outro lado, ele tem a certeza de que especulações metafísicas, com pretensões científicas, são meramente absurdos dissimulados.

Depois deste trabalho de elucidação da tarefa da filosofia, estamos certos de que abrimos caminho para as discussões que se seguirão nos próximos capítulos.

## II - CIÊNCIA, MÍSTICO E ÉTICA

### 2.1 – Observações preliminares

No capítulo anterior, reconstruímos a tarefa crítica realizada pela filosofia do *Tractatus*. Analisamos a estrutura da linguagem e chegamos aos limites propostos por Wittgenstein. Entre as grandes conseqüências da tarefa delimitadora do *Tractatus* está a nítida separação entre o que pode ser dito e o que somente se mostra. O que pode ser dito, só pode ser dito com sentido e claramente. Ora, o que pode ser dito é uma linguagem figurativa, que diz como o mundo é ou poderia ser. Toda essa linguagem com sentido pertence à linguagem natural e das ciências naturais. Somente as proposições da linguagem e da ciência natural figuram o mundo. As únicas proposições com sentido são a concatenação de signos que se referem a uma concatenação possível de objetos no mundo. A totalidade da linguagem com sentido é, para Wittgenstein, a ciência natural.

Para além das proposições da ciência natural, nada pode ser dito com sentido. Não é possível fazermos proposições sobre o que está para além do mundo natural, do mundo dos fatos, o qual pertence unicamente à ciência. Mas, o interessante é que Wittgenstein, apesar de perceber a impossibilidade de dizermos o que está para além do mundo e da linguagem natural, não nega a existência de algo inexprimível por sua linguagem com sentido. Para ele, há o que não pode ser dito e o que não pode ser dito mostra-se. O que se mostra é o místico.

Neste capítulo, buscaremos estabelecer, de acordo com a proposta wittgensteiniana de filosofia, os limites da ciência e o que está para fora dela. Buscaremos, ainda, estabelecer o estatuto do místico para o *Tractatus*, mostrando a importância deste conceito para a totalidade da obra do autor em questão e para a nossa compreensão da ética em tal obra. O objetivo principal de toda esta busca é mostrar as relações existentes entre ciência, místico e ética, defendendo que o *Tractatus* delimita um campo de atuação específico para a ciência, não permitindo, porém, que se possa dizer que a única coisa existente é aquilo que pode ser dito pela ciência. Faremos isso, discorrendo, primeiramente, sobre a concepção de mundo, ciência e leis científicas, presente na primeira obra de Wittgenstein. A partir disso, analisaremos a concepção do sujeito volitivo como limite do

mundo, como base para entendermos o místico. Em seguida, discutiremos a concepção de místico, o papel da vontade e a ética como transcendental e estritamente ligada ao sentido da vida. Logo após, faremos uma discussão sobre os limites da ciência no que tange ao campo da ética.

## 2.2 – Ciência como a totalidade das proposições sobre o *como* do mundo

A concepção de ciência presente no *Tractatus* está intimamente ligada à sua concepção de mundo. A ciência descreve o mundo, diz como ele é e explica a concatenação de fatos existentes nele. É importante salientar que mundo é entendido como a totalidade dos fatos, não das coisas,<sup>134</sup> como vimos no primeiro capítulo. Os fatos podem ou não acontecer, estão dentro do espaço de possibilidades do espaço lógico. Não podemos, aqui, desvincular a concepção de mundo da concepção de linguagem. O mundo é decorrência imediata da idéia de linguagem do *Tractatus*. Assim como na linguagem há a possibilidade de verdade ou falsidade, no mundo há a possibilidade de um fato acontecer ou não acontecer. Mas o acontecer dos fatos é puramente contingente, como veremos mais adiante.

A ciência é a totalidade das proposições que figuram o mundo. Grande parte dessa ênfase deve-se à influência de Hertz na concepção de ciência de Wittgenstein. Como vimos no primeiro capítulo, a linguagem é a totalidade das proposições com sentido, aquelas que figuram o mundo. Vimos, também, que tal idéia de figuração é baseada no termo alemão *Bild* desenvolvido por Hertz. Tal autor tem grande influência na concepção científica de Wittgenstein. Para aquele, a ciência produz imagens mentais que devem estar logicamente de acordo com certas leis lógicas de nosso pensamento. A ciência, ele afirma, antecipa-se à natureza e consegue, assim, prever fatos futuros<sup>135</sup>. Só é possível prever tais fatos porque fazemos para nós imagens mentais que figuram a realidade e, a partir destes fatos, conseguimos prever o futuro nos remetendo a fatos anteriores. Dessa forma, conseguimos dizer que vai chover olhando para o céu e vendo nuvens escuras nele, porque está registrada em nosso pensamento tal imagem das nuvens escuras como portadoras de gotas de chuva.

---

<sup>134</sup> Cf. TLP, 1.1.

<sup>135</sup> Cf. HERTZ, PM, p. 1.

A ciência, portanto, opera com os dados de nosso conhecimento passado. Tais dados só são possíveis porque figuramos o mundo.

Wittgenstein, como já dissemos, herda de Hertz a idéia de *Bild* e entende que todas as proposições logicamente articuladas, que representam fatos possíveis, são proposições da ciência natural. Elas são as únicas proposições com sentido e, para além delas, nada se pode falar. A ciência trabalha na descrição do mundo, dizendo como o mundo é ou pode ser. Ela opera no campo dos fatos. Os fatos são concatenações de objetos e sua totalidade é o mundo. Logo, a ciência natural ocupa-se dos fatos. Ela faz figurações do mundo, e suas proposições, se comparadas com a realidade, podem ser verdadeiras ou falsas.

Quando pensamos na ciência como aquela que trabalha com proposições que descrevem o mundo, não podemos pensar nela meramente como um conjunto de signos que descreve o mundo. Ao contrário, é preciso levar em conta a idéia wittgensteiniana de que somos, por causa da estrutura lógica de nossa linguagem, capazes de criar um mundo. Por isso, é preciso ter presente a idéia de que quando Wittgenstein fala em mundo no *Tractatus* ele fala em um conjunto de possibilidades. O mundo é o que é e o que pode ser, de acordo com o espaço lógico. Os fatos compreendem não somente o que é o caso. Nas palavras de Wittgenstein: “a totalidade dos fatos determina o que é o caso e também tudo o que não é caso. Os fatos no espaço lógico são o mundo”<sup>136</sup>. Por isso, é permitido à ciência conjecturar, fazer hipóteses, enfim, descrever um mundo possível. A proposição com sentido tem, dentro de um espaço de possibilidades, a capacidade de criar um mundo possível, mesmo que este não seja o caso<sup>137</sup>. Ora, como a ciência trabalha com estas proposições, logo fica liberada a ela, a princípio, a possibilidade de criar um mundo. A ciência no *Tractatus*, segundo nossa concepção, deve ser entendida de acordo com esse reino de possibilidades.

Se a ciência é o campo do saber que opera com as proposições com sentido e ela pode representar um mundo possível, temos que deixar claro também que tal representação de um mundo possível, não pode fugir às leis da lógica. Como Hertz dizia, toda vez que fazemos para nós imagens do mundo, elas têm de estar de acordo com certas leis de nosso pensamento, senão serão logo renegadas. Diante disso, podemos pensar, de acordo com o

---

<sup>136</sup> TLP, 1.12 – 1.13.

<sup>137</sup> Cf. TLP, 4.023

*Tractatus* e sua concepção de espaço lógico e todas as condições que fazem com que as proposições tenham sentido, que a ciência, enquanto capaz de representar o mundo, deve somente operar com proposições que tenham sentido. Todas as hipóteses científicas teriam de ter em si a possibilidade de uma realidade. Assim, se um químico que pensa ser possível, através da união de dois elementos *a* e *b* criar um novo elemento *c*, ainda não existente na realidade, ele estaria operando num reino de possibilidades que podem ou não ser o caso. Sua teoria teria sentido apesar de talvez não ser o caso.

Se a ciência pudesse descrever todos os fatos possíveis, mostraria, por conseqüência, todos os impossíveis; mostraria a totalidade do mundo como ele é. Diante disso, o *Tractatus* afirma na proposição 4.11 que “A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais)”. Se pudéssemos descrever o mundo completamente, ter-se-ia a totalidade da ciência. A ela não restaria mais nada. Descreveria, assim, todas as suas possibilidades e se encerraria aí. Aqui nasce um dos limites da ciência. Como ela trabalha na esfera das proposições com sentido, ela fica presa ao mundo dos fatos e não consegue sair para além deles. Dada a totalidade da ciência, estaria dada, também, a totalidade dos fatos.

Porém, a ciência não é meramente um aglomerado de proposições que descrevem o mundo; ela trabalha com leis, princípios e teorias. Diante disso, a concepção de ciência e a natureza das teorias científicas do *Tractatus* não são tão simples quanto parecem à primeira vista. Na proposição 4.11, Wittgenstein agrega a noção de ciência ao reino do dizível. Caberia a ela descrever o mundo, sendo a totalidade das verdades contingentes do mundo. Mas como bem aponta Black<sup>138</sup> a observação feita na proposição 4.11 “falha ao distinguir doutrina científica de qualquer agregado de verdades contingentes. Um modo no qual doutrinas científicas diferem de meras coleções de declarações verdadeiras sobre o mundo está em seu elevado grau de organização por meio de leis abstratas e princípios”. A idéia de que a ciência reduz-se a mera descrição de fatos conflita, à primeira vista, com todo o aparato de leis, princípios, teorias e formas de ver o mundo que esta possui. Mas Wittgenstein não se omite de tratar estas questões e jamais se pode considerar que o *Tractatus* tenha uma visão redutivista da ciência. Ao contrário, ele reconhece todo o

---

<sup>138</sup> BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964. p. 344.

aparato de que ela se utiliza para figurar o mundo. Ao referir-se à lei da indução, ele diz que esta é manifestamente uma proposição com sentido: “A chamada lei da indução não pode, de modo algum, ser uma lei lógica, pois é manifestamente uma proposição com sentido. – E por isso não pode tampouco ser uma lei a priori”<sup>139</sup>. A partir de agora tentaremos elucidar de forma breve a natureza da teoria científica, esclarecendo melhor a visão de ciência de Wittgenstein.

### 2.2.1 – A natureza da teoria científica

Como dissemos acima, Wittgenstein entende que a ciência trabalha na esfera da linguagem com sentido, ou seja, no reino das proposições que figuram o mundo. É preciso lembrar, aqui, antes de mais nada, que, quando o *Tractatus* refere-se à ciência, ele está tomando o conceito de ciência natural. Diferentemente da filosofia, da ética, da estética e da lógica que nada dizem, a ciência está no campo do dizível, ou melhor, é a única linguagem que pode dizer algo com sentido. A ciência trabalha com proposições, ela descreve um mundo possível. Mas seriam as proposições da ciência meramente descritivas de um mundo? E tudo aquilo que se refere à forma de descrever o mundo, a saber, a metodologia, as leis frente as quais uma descrição do mundo deve conformar-se, as teorias, os sistemas, satisfazem as condições de possibilidade do sentido? Qual seria a natureza da teoria científica? Estas são as questões que procuraremos discutir a partir de agora.

Como dissemos na seção anterior, Wittgenstein entende que as leis da ciência natural são possuidoras de sentido. A lei da indução, o princípio da causalidade, os princípios da mecânica e outros princípios regulativos da ciência, possuem um sentido. Porém, é preciso lembrar que tais princípios e leis não são da mesma natureza de uma proposição natural do tipo: *a caneta está sob a mesa*. Esta é uma proposição que representa um evento possível no mundo de forma direta e podemos percebê-lo se buscarmos a verdade de tal sentença. As leis científicas são abstratas e não têm esta relação direta com um determinado fato no mundo. Se elas não têm uma relação direta com um fato no mundo,

---

<sup>139</sup> TLP 6.31.

e, segundo Wittgenstein, são possuidoras de sentido, como elas relacionam-se com o mundo?

Para o filósofo em questão, tais leis são modelos, ‘redes’, que proporcionam a conformação possível das proposições da ciência.<sup>140</sup> As leis da ciência natural são modelos a partir dos quais a ciência pode descrever o mundo. São modelos para unificar uma descrição do mundo de uma certa forma. Assim, “a lei da causalidade não é uma lei, mas a forma de uma lei”<sup>141</sup>. Ela simplesmente proporciona uma descrição do mundo de uma determinada forma, unindo as proposições que têm a forma da causalidade em um campo específico, porém, ela não é uma lei absoluta, mas simplesmente uma maneira de ver o mundo. Da mesma forma, Wittgenstein entende que a mecânica de Newton é uma forma unitária de descrever o mundo<sup>142</sup>.

Tais leis e teorias são portadoras de sentido por serem proposições generalizadas. Wittgenstein herda o conceito de generalidade de Frege. Para este, “a proposição do tipo “Todos gregos são calvos” não se analisa em termos de um sujeito e de um predicado, mas sim em termos de um nome de função unitária complexa, ‘se x é grego, então x é calvo, é um quantificador universal, ‘para todo x’, que o liga.”<sup>143</sup> Wittgenstein herda essa idéia com algumas objeções, que não serão aqui tratadas. As proposições generalizadas são descritivas de uma classe de proposições que têm uma certa forma lógica constante, elas tratam do simbolismo e não do que pode ser simbolizado. Entendemos, aqui, a noção de proposição generalizada, a partir da noção de generalidade que aparece no aforismo 5.522, no qual Wittgenstein nos diz: “O que é peculiar à designação da generalidade é, em primeiro lugar, que ela aponta para um protótipo lógico de figuração e, em segundo lugar, que ela dá realce a constantes”. Assim, as leis e teorias científicas são proposições generalizadas na medida em que possibilitam a união das várias proposições que descrevem o mundo, de uma determinada forma, em um único sistema. Tal sistema leva em conta as constantes presentes em cada proposição. Proposições que têm em si o princípio da causalidade são unidas e delas surge uma lei, a qual elas acabam se submetendo. Elas são formas nas quais as proposições que descrevem o mundo se adequam. Assim, toda a

---

<sup>140</sup> Cf. TLP, 6.34.

<sup>141</sup> TLP, 6.32.

<sup>142</sup> Idem, 6.341.

<sup>143</sup> GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 188.

proposição da ciência acaba por adequar-se a uma de suas leis por ter uma forma comum de ver o mundo.

As proposições generalizadas da ciência não descrevem o mundo de forma direta, mas indireta. Elas descrevem o mundo tendo como base as proposições verdadeiras constatadas na realidade. Proctor<sup>144</sup>, ao comentar a concepção de leis científicas no *Tractatus* diz que elas,

sendo proposições generalizadas, terão o caráter de modelos lógicos, dos quais toda a proposição, de certa forma lógica, pode ser derivada ou formulada e, como tal, são possíveis formas nas quais as proposições da ciência podem ser determinadas. Como generalizações empíricas baseadas em experiências passadas, elas são somas lógicas daquelas proposições de certas formas que têm sido constatadas serem verdadeiras descrições de estados de coisas reais.

Assim, as leis e teorias científicas partem de proposições que surgiram a partir de observações feitas na realidade e que são generalizadas a ponto de poderem descrever o mundo completamente. Tal generalização se dá a partir de uma proposição de uma determinada forma e não de qualquer proposição. Assim, a lei da causalidade é uma generalização de proposições elementares que constataram, em experiências passadas ou presentes, proposições que descrevem o mundo e que possuem a forma da causalidade e tenta generalizá-las a ponto de descrever o mundo completamente. As leis organizam as proposições de uma certa forma em um todo unificado. Elas descrevem como uma proposição verdadeira de uma certa classe descreve o mundo. Assim, uma lei, tal como a da causalidade, é um modelo a partir do qual podemos formular proposições descritivas de fatos futuros. Elas produzem uma descrição do mundo com uma forma unificada.

Porém, a descrição da lei não é do mundo em si, mas da forma como as proposições descrevem o mundo. A lei natural diz como um determinado grupo de proposições descreve o mundo. E diz que tais proposições se adequam a uma forma de descrever a realidade. Determinadas proposições têm como característica comum a descrição do mundo a partir de uma idéia de causalidade, outras a partir de outras idéias. Tais descrições são comuns a um determinado grupo de sentenças e as leis as agrupam

---

<sup>144</sup> PROCTOR, G. L. Scientific Laws and Scientific Objects in the *Tractatus*. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 201 – 216. p. 205

formando, a partir delas, proposições generalizadas. Assim, como assinala Proctor<sup>145</sup>, “As proposições elementares podem ser agrupadas em várias classes, de acordo com formas comuns, e podem, assim, subjugarem-se a uma lei, que é o modelo da forma lógica dessa classe de proposição. As proposições elementares são as descrições dos fatos; a lei natural somente diz como os fatos são descritos”. Enquanto as proposições elementares descrevem o mundo, as leis mostram qual é a forma que tal proposição usa para descrever o mundo, e esta forma pertence a uma determinada lei. Tal forma de descrever o mundo pode descrever o mundo completamente, já que, para Wittgenstein, “Pode-se descrever integralmente o mundo por meio de proposições completamente generalizadas, ou seja, sem que nenhum nome seja de antemão coordenado a um objeto determinado”<sup>146</sup>. Toda a proposição elementar usa uma forma de descrever o mundo, as proposições generalizadas da ciência, enquanto leis e teorias, descrevem tais formas de descrever o mundo e, conseqüentemente, acabam por descreverem o mundo indiretamente. A seguinte observação de Black sobre as leis científicas sintetiza as observações feitas até aqui: “A visão de Wittgenstein sobre a relação de tais princípios regulativos ao mundo parece surgir disto: elas expressam opções para a sintaxe de possíveis linguagens da ciência”<sup>147</sup>.

Todas as proposições sobre eventos futuros derivam-se dessas proposições já agrupadas em forma de lei. Assim, uma lei acaba por proporcionar a descrição para o mundo de uma determinada forma. Torna-se possível, então, a representação de fatos futuros, a partir da lei. A lei diz que se um determinado fato preencher tais e tais requisitos, estará subjugado a tal lei. Porém, é preciso lembrar que de fatos presentes não se infere nenhum fato futuro. Mas isso veremos um pouco mais adiante.

Nessa concepção da teoria científica como modelo de descrição da realidade encontra-se a mecânica newtoniana. Para Wittgenstein, tal sistema busca descrever o mundo de uma forma unitária. “A mecânica é uma tentativa de construir, segundo um só plano, todas as proposições verdadeiras de que precisamos para descrever o mundo”<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> PROCTOR, G. L. Scientific Laws and Scientific Objects in the *Tractatus*. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 201 – 216. p. 205

<sup>146</sup> TLP, 5.526.

<sup>147</sup> BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964. p. 344.

<sup>148</sup> TLP, 6.343.

Wittgenstein compara tal processo a uma rede que possui uma malha determinada arbitrariamente. Tal rede, posta sobre uma superfície branca com pontos pretos, determinaria uma configuração para tal superfície. Suponha-se que a malha da rede seja quadriculada, estaria dada aí uma forma de descrever a superfície, porém, se a malha for triangular, haverá outra estrutura para tal superfície. Descreverei a superfície de acordo com a malha que eu utilizar. Ao utilizar qualquer rede determinada, terei posto a descrição da superfície em uma forma unitária. O mesmo ocorre na descrição do mundo. “Às diferentes redes correspondem diferentes sistemas de descrição do mundo. A mecânica determina uma forma de descrição do mundo ao dizer: todas as proposições da descrição do mundo devem ser obtidas, de uma dada maneira, a partir de um certo número de proposições dadas – os axiomas da mecânica”<sup>149</sup>. Assim, todo o mundo pode ser descrito de acordo com tal sistema. Mas, a descrição do mundo a partir de tal sistema é totalmente arbitrária. Pode-se muito bem escolher outro sistema de representação do mundo. Pode-se, na linguagem de Wittgenstein, utilizar-se diferentes redes para descrever o mundo.

Proctor<sup>150</sup> faz uma distinção muito interessante entre sistema e lei natural no *Tractatus*. Para ele, tal distinção está implícita na obra. Ele afirma:

Um sistema é um modo pelo qual nós podemos produzir as descrições do universo de uma forma unificada, é correspondente às diferentes redes que seriam usadas para produzir a descrição da superfície branca com manchas pretas irregulares em uma forma unificada (...) Leis são formas possíveis das proposições da ciência, e tratam da rede e não do que a rede descreve.

Assim, enquanto as proposições da ciência natural são representações do mundo em uma forma determinada e as leis as organizam de acordo com suas formas determinadas, um sistema é um conjunto de leis dentro de um todo unificado. O sistema da mecânica possui suas leis que tratam da forma como o mundo é descrito, tratam da rede e não do que a rede descreve<sup>151</sup>. Tratam da forma como tal sistema descreve o mundo. As proposições de um determinado sistema científico têm de se adequar às leis de tal sistema, à forma de descrever o mundo proposto pelas leis. Todas as possíveis proposições científicas,

---

<sup>149</sup> TLP, 6.341.

<sup>150</sup> PROCTOR, G. L. Scientific Laws and Scientific Objects in the *Tractatus*. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 201 – 216. p. 203.

<sup>151</sup> Cf. TLP, 6.35.

para serem consideradas verdadeiras, devem adequar-se a tais leis. Qualquer proposição que queira descrever um mundo possível ou fazer uma inferência sobre o futuro deve seguir tal e tal forma. O sistema provê a totalidade de leis para descrever um mundo possível. Daí podemos dizer, com Wittgenstein, que um sistema provê “as pedras para a construção do edifício científico e diz: qualquer que seja o edifício que você queira levantar, deve construí-lo, da maneira que seja, com estas e apenas estas pedras”<sup>152</sup>. As pedras devem ter a forma determinada pela lei. Dessa forma, as teorias e as leis naturais possuem sentido, são proposições generalizadas que buscam explicar a totalidade do mundo. Elas representam o mundo indiretamente, representando a forma de descrever o mundo.

Tal idéia de que as teorias e leis científicas são modelos pelos quais descrevemos o mundo, abre espaço, em nosso ponto de vista, para que possamos dizer que nelas fica permitindo fazer hipóteses sobre fatos futuros. Porém, tais fatos podem ou não acontecer, estão dentro do reino da possibilidade. “O que se pode descrever *pode* (grifo nosso) também acontecer”<sup>153</sup>. Pode, mas não necessariamente acontecerá. Para Wittgenstein, a lei da indução consiste em adotarmos a lei mais simples que vá de encontro à nossas experiências. Mas isso é puramente psicológico e não lógico. Não há nenhuma razão para pensarmos que realmente ocorrerá o caso mais simples. Não há nenhuma necessidade no mundo. Só há necessidade lógica. De um fato presente ou passado não podemos inferir um fato futuro. Assim, a crença de que o Sol nascerá amanhã porque nunca, até hoje, deixou de nascer, é puramente psicológica e não lógica. Adotamos tal lei porque ela se adapta melhor às nossas expectativas. Escolhemos a indução, como forma de ver o mundo porque a achamos mais simples e está mais de acordo com nossas expectativas, mas isso não quer dizer que realmente seja assim. As leis descrevem a forma como descrevemos o mundo e dizem, que, se uma determinada proposição tiver tal e tal forma, ela corresponde à tal lei.

Mas não é assim que costumeiramente vemos a ciência e suas leis. Como diz Wittgenstein: “Toda a moderna visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais. Assim detêm-se diante das leis como diante de algo intocável, como os antigos diante de Deus e do Destino”<sup>154</sup>. Mas elas

---

<sup>152</sup> TLP, 6.341.

<sup>153</sup> Idem, 6.326.

<sup>154</sup> TLP, 6.371-6.372.

não são as Explicações Absolutas do mundo, ao contrário, são formas de ver o mundo. Não são algo intocável e absoluto, mas fruto da engenhosidade da linguagem para descrever o mundo. Estão sujeitas à verdade e à falsidade como qualquer outra proposição. Não são leis, mas formas de uma lei. A moderna visão do mundo vê o mundo todo, toda a natureza e fatos do mundo subjugados a tais leis e de forma absoluta.

Por outro lado, é preciso lembrar que Wittgenstein alerta que toda a teoria ou lei é sempre completamente geral, ela nunca fala de um determinado fato em particular. Ao citar a mecânica, ele nos diz: “Não podemos esquecer que a descrição do mundo por meio da mecânica é sempre completamente geral. Nela, *nunca* se trata de falar, p. ex., de pontos materiais *determinados*, mas sempre e somente de pontos materiais *quaisquer*”<sup>155</sup>. Toda a teoria científica e a lei científica nos dá uma forma de ver o mundo, tal forma é geral e não particular.

Tudo o que uma lei estabelece é que se uma dada entidade ou evento tem tal e tal característica, então sua descrição tomaria a forma de uma lei. Em outras palavras, a teoria ou lei somente nos dá direções relativas à forma na qual descrever o estado de coisas particular do mundo, e não nos fala que somente tais e tais estados de coisas podem acontecer.<sup>156</sup>

A lei não determina os acontecimentos do mundo e da existência de uma forma de descrever o mundo, não decorre que ela seja a única forma. As leis e teorias podem descrever totalmente um mundo possível, mas as coisas podem acontecer de outra forma. Aqui, a crítica de Wittgenstein à visão moderna do mundo toma uma forma mais clara. Os modernos acreditam que a ciência pode explicar tudo através de leis, mas esquecem que muitas coisas do mundo podem fugir às redes da ciência. A malha determinará como o mundo será descrito. As leis naturais não são intocáveis e definitivas.

O que vimos até aqui é suficiente, no nosso ponto de vista, para ter uma idéia geral da concepção de ciência de Wittgenstein. Isso será para nós de grande importância quando trabalharmos a esfera do místico e a ética. Antes, porém, de nos determos nestes temas, precisamos trabalhar com a idéia de sujeito de Wittgenstein. Este é o limite do

---

<sup>155</sup> Idem, 6.3432.

<sup>156</sup> PROCTOR, G. L. Scientific Laws and Scientific Objects in the *Tractatus*. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 201 – 216. p. 213.

mundo, não pode ser descrito pela ciência e é de fundamental importância entendê-lo para compreender as relações entre ética e ciência.

### **2.3 – O sujeito como limite do mundo**

Vimos, no capítulo anterior, a tarefa crítica do *Tractatus* e começamos, neste capítulo, a mostrar as consequências da crítica da linguagem proposta por Wittgenstein, analisando o conceito de ciência. Pretendemos, neste capítulo, analisar as relações entre místico e ciência. Para analisarmos estas relações temos que, indiscutivelmente, passar pela idéia de sujeito presente no *Tractatus*. Entender a noção de sujeito de Wittgenstein é de fundamental importância para entendermos a ciência, o místico e de forma especial a ética, já que tal sujeito é o sujeito volitivo, portador do bem e do mal.

Wittgenstein apresenta sua concepção de sujeito em alguns aforismos do *Tractatus* de forma breve e, às vezes, enigmática. Diante disso, nos utilizaremos, neste momento de nosso trabalho, com muita frequência, do *Diário Filosófico*, onde algumas das afirmações tractarianas aparecem com mais clareza. Começaremos por mostrar o que o sujeito do *Tractatus* não é, para depois passarmos à idéia de sujeito proposto por ele.

Segundo o aforismo 5.641 “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”. Em primeiro lugar, o presente aforismo mostra claramente que na concepção de Wittgenstein o sujeito a que se refere o *Tractatus* não está no mundo, não pertence ao mundo dos fatos. Conseqüentemente, não faz parte do campo da ciência. Existe certamente um eu que está no mundo dos fatos, que é meu corpo, mas meu corpo é simplesmente um fato do mundo e a ciência pode descrevê-lo completamente. O corpo humano é, para Wittgenstein, um fato entre outros fatos e não é, portanto, o sujeito com o qual preocupa-se a filosofia. Meu corpo, como um fato do mundo, não se diferencia em nada de outro fato qualquer. “O corpo humano, meu corpo, sobretudo, é uma parte do

mundo entre outras partes do mundo, entre animais, plantas, pedras, etc”<sup>157</sup>. E como parte do mundo, pode ser analisado pela ciência.

Ainda, para Wittgenstein, “o sujeito que pensa, representa, não existe”<sup>158</sup>. Isso fica claro na metáfora do livro *O mundo como o Encontro*, utilizada, por Wittgenstein, para comprovar a inexistência de um sujeito pensante. Em tal livro poderíamos descrever nosso corpo e as ações feitas por ele, quais delas são feitas a partir de minha vontade e quais não. Mas esta vontade a que se refere Wittgenstein é a vontade psicológica, empírica, objeto de análise da psicologia. Porém, mesmo descrevendo todas essas características que comporiam o sujeito empírico, mais todos os fatos do mundo, não poderíamos descrever aquele que descreve, ou seja, o sujeito que representa. Ele não pertence ao mundo. Essa idéia da inexistência de um sujeito que representa já está presente no *Diário Filosófico*, onde, em 4.8.1916, ele pergunta-se: “Não é, definitivamente, o sujeito da representação mera superstição? Onde pode observar-se no mundo um sujeito metafísico?” Ora, como metafísico, ele não pode fazer parte do mundo; como aquele capaz de representar o mundo todo, ele não pode ser representado.

Existe, certamente, um eu próprio da psicologia, mas este eu não é um todo unitário, simplesmente um conjunto de estados mentais que são fatos. A alma, estudada pela psicologia, não é o eu que interessa à filosofia e, mais do que isso, não é um eu no sentido unitário do termo. O eu que representa, que pensa, é um conjunto de estados mentais, perfeitamente descritíveis pela ciência, não um sujeito uno. Essa idéia pode facilmente ser considerada se analisarmos as objeções que Wittgenstein faz a Moore e Russell a partir da proposição 5.541, onde ele recusa a idéia de crença como contra prova à idéia de extensionalidade do significado, proposta no *Tractatus*. “A visão superficial do sentido da proposição tal como ‘A acredita que p’, que Wittgenstein atribui a Russell e Moore, é que a proposição *p* coloca-se em alguma relação a um objeto *A*, i. e. que um certo fato configurado de objetos está correlacionado com um *self* ou mente julgadora”<sup>159</sup>. Ora, para Wittgenstein, toda proposição complexa decorre de proposições elementares, através

---

<sup>157</sup> DF, p. 139.

<sup>158</sup> TLP, 5.631.

<sup>159</sup> HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 60

de seu valor de verdade,<sup>160</sup> não existe um pensamento intencional que define a verdade das proposições. Uma proposição do tipo *A crê p* não dependeria do valor de verdade, pois seria verdadeira desde que *p* correspondesse à crença de *A*. Para Wittgenstein, a aparência de que *A* acredita que *p* se trata de uma coordenação de um fato a um objeto é meramente ilusória. Proposições intencionais, como a do exemplo exposto acima, são da forma *p diz p* que relaciona dois fatos, relacionando seus objetos,<sup>161</sup> o problema é que isto não é visto aparentemente, porque a forma gramatical de tal sentença encobre a real coordenação entre os dois fatos. A pessoa *A* não é um objeto, uma alma única, mas um conjunto de fatos que se relaciona com um outro fato do mundo. *A* é um composto de fatos e objetos físicos que o constituem, por isso a sentença *A acredita que p* é da forma *p diz p*.

Com as constatações acima, Wittgenstein faz uma crítica à idéia de que a psicologia ocupa-se de uma alma enquanto una. “Isso mostra também que a alma – o sujeito etc. – tal como entendida na psicologia superficial de hoje em dia é uma quimera. Uma alma composta não seria mais uma alma”<sup>162</sup>. Como dissemos acima, a Psicologia descreve unicamente processos mentais que são fatos. O pensamento é um fato, composto por vários elementos que o constituem e saber quais são estes elementos não é tarefa da filosofia, mas da Psicologia.<sup>163</sup>

Aqui é importante salientar que Wittgenstein não descarta a existência de um pensamento. Ora, o pensamento é aquele que projeta o sentido a um signo escrito ou sonoro; sem esta projeção não haveria sentido. “O método de projeção é *pensar* (grifo nosso) o sentido da projeção”<sup>164</sup>. O pensamento é aquele que faz, produz, o sentido de um signo. Ele projeta sua imagem mental sobre os signos escritos e sonoros, e os relaciona com a realidade. O pensamento, assim, está estritamente ligado à linguagem, ou melhor, ao sentido da linguagem.

---

<sup>160</sup> cf. TLP, 5.54.

<sup>161</sup> Idem, 5.542.

<sup>162</sup> TLP, 5.5421.

<sup>163</sup> Nas cartas a Russel, Keynes e Moore, Wittgenstein diz: “Não sei quais são as partes constituintes de um pensamento, mas sei que deve haver tais partes constituintes que correspondem às palavras da linguagem. O tipo de relação das partes constituintes do pensamento e do fato representado carece de importância. Determina-lo seria um problema de Psicologia.” ( Cartas a Russel, Keynes e Moore, p. 69. Apud. DALL’AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC, Editora Unisinos, 1995. p. 40).

<sup>164</sup> TLP, 3.11.

Na proposição 5.641, Wittgenstein afirma que “o eu entra na filosofia pela via de que o ‘mundo é meu mundo’.” Este sujeito é o sujeito metafísico que não está no mundo, mas que é o limite do mundo. Este eu, ou sujeito metafísico, é o sujeito volitivo, o portador do bem e do mal. Já no *Diário Filosófico*, ele nos apresenta sua idéia de sujeito ao dizer: “O sujeito da representação é, sem dúvida, mera ilusão. Mas o sujeito da vontade existe. Se não existisse a vontade, não haveria também esse centro do mundo que chamamos o eu, e que é o portador da ética. No essencial, bom e mau é somente o eu, não o mundo”<sup>165</sup>. Anteriormente a esta passagem ele nos apresenta a herança de tal visão de sujeito: “Caberia dizer (com acento schopenhaueriano). O mundo da representação não é bom nem mau, somente o sujeito volitivo”<sup>166</sup>.

Nessas passagens temos, a nosso ver, um grande passo para desvelarmos a idéia de sujeito de Wittgenstein. Em primeiro lugar, mesmo que não exista um sujeito que represente, a filosofia tem um sujeito com o qual ela pode preocupar-se, este sujeito é o volitivo. Em segundo lugar, este sujeito volitivo é um sujeito portador da ética, portador da vontade boa ou má. Os fatos do mundo são meramente fatos e não há nada neles que tenha valor. Mas o sujeito volitivo, este é o portador do bem e do mal e os projeta sobre o mundo. O bem e o mal não são fatos do mundo, mas categorias do sujeito. Em terceiro lugar, essa idéia de sujeito é herdada do idealismo transcendental de Schopenhauer.

Para o autor de *O mundo como vontade e representação*: “Aquele que conhece todo o resto sem ser ele mesmo conhecido é o sujeito. Por conseguinte, o sujeito é o *substratum* do mundo, a condição invariável, sempre subentendida de todo fenômeno, de todo objeto, visto que tudo o que existe, existe apenas para o sujeito”<sup>167</sup>. O sujeito, em Schopenhauer, é condição de possibilidade do mundo. O mundo só é enquanto mundo de um sujeito. O eu é visto de um ponto de vista transcendental, tudo o que é representado o é por vontade e ação do sujeito. A pessoa que assim pensa: “Possui então a inteira certeza de não conhecer nem um sol, nem uma terra, mas apenas olhos que vêem este sol, mãos que tocam esta terra; em uma palavra, ele sabe que o mundo que o cerca existe apenas como

---

<sup>165</sup> DF, p. 136.

<sup>166</sup> Idem, p. 135.

<sup>167</sup> SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001. p. 11. Doravante citado MVR.

representação, na sua relação com um ser que percebe, que é o próprio homem”<sup>168</sup>. Assim, o mundo existe, num primeiro momento, como representação e, num segundo momento como vontade.<sup>169</sup> Só o é por vontade do sujeito que o representa. Porém, o eu só existe porque há um mundo, no qual ele pode ver sua ação e perceber seu limite. Sujeito e objeto constituem um todo indissociável. Nas palavras de Schopenhauer:

O sujeito acaba onde começa o objeto. Esta limitação mútua aparece no fato de que todas as formas gerais essenciais a qualquer objeto, a saber, tempo, espaço, e causalidade devem ser tiradas e deduzidas inteiramente do próprio sujeito, abstração feita do objeto: o que se pode traduzir na linguagem de Kant dizendo que elas encontram-se *a priori* na nossa experiência.<sup>170</sup>

O sujeito como limite do mundo não pode ser representado pela linguagem, pois está fora do mundo. A linguagem com sentido não pode figurá-lo. Porém, mesmo que não possa ser figurado pela linguagem, isso não quer dizer que ele não exista. No capítulo anterior, quando analisamos as condições de possibilidade da linguagem vimos que estas não podiam ser figuradas. A partir dessa idéia podemos fazer uma analogia com a idéia de sujeito. O sujeito não pode estar no mundo, porque é condição de possibilidade da linguagem, por isso Wittgenstein dirá que ele é o limite. O mundo só é para o sujeito que o representa. Por isso, para o autor do *Tractatus*, o eu entra na filosofia através da idéia de que o mundo é meu mundo.

Para exemplificar a idéia de sujeito volitivo, Wittgenstein se utiliza da metáfora do olho e do campo visual. “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”<sup>171</sup>. Não há nada no mundo que permita dizer que exista um sujeito. O sujeito é o olho que tudo vê, mas que não pode ver-se a si próprio. Porém que há algo que vê, que representa, mostra-se na linguagem. Ora, é necessário que exista algo que

---

<sup>168</sup> MVR, p. 9.

<sup>169</sup> Cf. Idem, p. 11.

<sup>170</sup> Idem, p. 12.

<sup>171</sup> TLP, 5.633.

faça as figurações e, este algo é o sujeito volitivo que é condição do mundo e da linguagem. Para Cuter<sup>172</sup>:

A constituição do sentido não se daria sem a intervenção, portanto, de um *sujeito transcendental* colocado nos limites do mundo, da mesma forma que o olho fenomenológico está colocado no limite do espaço visual. Assim como o olho fenomenológico é aquilo que, por definição, não pode ser visto, mas apenas vê, o sujeito transcendental do *Tractatus* não pode ser descrito, nem nomeado, mas é responsável por essa atividade que, associando nomes a objetos, permite a projeção do pensamento sobre o mundo.

Assim, o sujeito se apresenta nas figurações. E a totalidade das figurações da linguagem é delimitada pela totalidade do meu mundo. O meu mundo delimita assim a linguagem. Isso abre espaço para uma discussão interessante feita no *Tractatus* a respeito do solipsismo.

Para Wittgenstein “o que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; 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”<sup>173</sup>. O fato de o mundo ser sempre meu mundo, é a chave para entender o eu filosófico, que não pode ser dito pela linguagem, mas mostra-se nela. Ora, o sujeito é limite do mundo e cabe, somente a ele, dar sentido ao mundo, mas isso não pode ser dito em linguagem figurativa, mas mostra-se nela. Os limites da linguagem são os limites do meu mundo. O mundo é sempre meu mundo, aquele que eu represento. A linguagem, que ela só eu entendo, significa os limites de meu mundo. Para além daquilo que não *posso*<sup>174</sup> significar como mundo, já não há mais mundo.

---

<sup>172</sup> CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58. p. 49.

<sup>173</sup> TLP, 5.62.

<sup>174</sup> É importante salientar, aqui, que quando nos referimos à idéia de que para além do mundo que *posso* representar não há mais mundo, não estamos querendo dizer que não existe um mundo exterior ao sujeito, ou que para além daquilo que conheço nada mais existe. É preciso entender esta afirmação de um ponto de vista transcendental. O mundo que *posso* representar é a totalidade dos fatos, mas sabemos que não representamos todo o mundo, mas se conseguíssemos representá-lo não existiria mais o que representar. O *posso* deve ser entendido dentro do plano das possibilidades do TLP, onde o mundo é a totalidade dos fatos que são ou podem ser o caso. O sujeito como limite do mundo, como o olho no campo visual, *poderia* representar todo o mundo e aí não haveria mais mundo. Da mesma forma, a linguagem que *só ela eu entendo*, deve ser compreendida a partir de um ponto de vista transcendental. Somente o sujeito pode entender a linguagem. E, o limite da minha linguagem, daquela que só eu entendo, é o limite do meu mundo.

Porém, é importante ter cuidado, aqui, com um possível subjetivismo ou uma defesa de linguagem privada em Wittgenstein. A “linguagem que, *só ela*, eu entendo” não quer dizer que há uma linguagem para cada sujeito, apenas quer dizer que somente o eu volitivo pode entendê-la. A idéia de solipsismo está estritamente ligada ao idealismo transcendental de Schopenhauer. Ela deve ser entendida a partir da idéia do sujeito como limite. Ora, o sujeito é aquele que só existe como limite do mundo e não há existência do sujeito senão como limite. “O eu volitivo atribui sentido ao mundo”<sup>175</sup>. Há um sujeito que é condição de possibilidade da linguagem, do mundo. Como limite, ele é o único capaz de dar sentido às palavras proferidas, ele é o único capaz de pensar um mundo, de criar um mundo a partir de proposições. Não há sujeito se não há mundo, não há mundo se não há sujeito. Mas isto não pode ser dito. O solipsismo é inteiramente verdadeiro, apenas não pode ser dito, mas mostra-se na existência da linguagem e do mundo.

Wittgenstein entende que o solipsismo levado às últimas conseqüências leva ao realismo. Na proposição 5.64 do *Tractatus*, ele afirma: “Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas conseqüências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele.” Ora, o sujeito é aquele que dá significado ao mundo e tudo é significado de acordo com ele. Porém, o eu não pode significar nada além da realidade que o cerca. O sujeito, dessa forma, precisa do mundo que o rodeia. O sujeito transcendental do *Tractatus* não subsiste sem o mundo. É o sujeito transcendental que coloca nas coisas do mundo algum significado lingüístico. É ele que atribui a eles um nome, que liga tal fato a uma proposição. Porém, isso não pode ser feito se não houver o mundo.

O solipsismo tractariano admite a existência de um mundo exterior ao próprio sujeito, o qual é significado pelo sujeito da vontade. É claro, porém, que este mundo só adquire sentido e significado a partir do sujeito que nele impõe sua lógica. O eu o significa colocando nele as formas de seu pensamento<sup>176</sup>. Wittgenstein afirma, em seu *Diário*

Para além do que pode ser mundo, já não é mais mundo. E o sujeito, como olho do campo visual, *pode* representar o mundo totalmente, através da linguagem que só ele entende.

<sup>175</sup> ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 361 – 375. p. 368.

<sup>176</sup> HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 70.

*Filosófico*: “Podemos, deste modo, dar um sentido à afirmação de que as leis lógicas são formas do pensamento, e espaço e tempo, formas da intuição”<sup>177</sup>. Para Wittgenstein, existe a realidade exterior ao sujeito. Tanto é que ele diz claramente que a vontade não pode interferir na seqüência de fatos. O sujeito é como o olho no campo visual, ele é o limite do mundo, põe forma em todos os fatos, mas neles não interfere. “Tudo o que vemos poderia também ser diferente. Tudo o que podemos em geral descrever poderia ser diferente. Não há ordem *a priori* das coisas”<sup>178</sup>. A realidade existe externamente a mim, mas só eu que dou forma e significado a ela, como parte e limite do mundo, um mundo que é sempre meu mundo de significado. Assim, o solipsismo de Wittgenstein não pode ser entendido fora de sua idéia de transcendentalidade. O próprio filósofo afirma em seu diário:

O caminho que tenho seguido é o seguinte: o idealismo separa o homem do mundo enquanto único; o solipsismo me separa somente a mim. E, por fim, vejo que eu também pertença ao resto do mundo. Por um lado, não resta, pois, mais nada. Por outro, só o mundo, enquanto único. Assim, pensado até às últimas conseqüências, o idealismo leva ao realismo.<sup>179</sup>

Conseqüentemente, o eu do solipsismo é um ponto sem extensão, e o que resta é sempre a realidade que a ele se apresenta e à qual ele dá significado e sentido, através das leis do pensamento. O sujeito é o limite e a realidade permanece atuando frente ao sujeito que a conhece. Assim, o solipsismo transcendental do *Tractatus* leva ao realismo.<sup>180</sup>

Para Wittgenstein, o eu entra na filosofia através da idéia de que o mundo é meu mundo. Esta é uma idéia do solipsismo que não pode ser colocada em palavras, mas que está perfeitamente correta. Mas em que sentido o mundo é meu mundo? Qual é a identificação entre mundo e sujeito? Entre o mundo e a vida? No *Tractatus*, Wittgenstein afirma que a idéia de que o mundo seja meu mundo se mostra nos limites da linguagem,

---

<sup>177</sup> DF, p. 206.

<sup>178</sup> TLP, 5.634.

<sup>179</sup> DF, p. 144.

<sup>180</sup> Para GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 340: “O solipsismo transcendental é compatível com o realismo empírico: não afirma que ‘Eu sou a única pessoa que existe’ ou rejeita proposições empíricas acerca do mundo externo ou de ‘outras mentes’.” Aqui vemos a necessidade de encarar o solipsismo tractariano de um ponto de vista transcendental. Ele é o olho, que vê todos os fatos no campo visual, mas como limite não pode interferir no reino de possibilidades que a eles se agrupam. Tudo o que ele vê poderia ser diferente.

como vimos acima. Logo após esta afirmação, ele nos remete à unicidade do mundo e da vida dizendo: “O mundo e a vida são um só. Eu sou o meu mundo. (O microcosmos)”<sup>181</sup>. A idéia do sujeito como inteiramente ligada ao mundo, já está presente no *Diário Filosófico*, em 12.10.1916, onde ele afirma: “É verdade: o homem é o microcosmos. Eu sou meu mundo.” Wittgenstein, dessa forma, no *Tractatus* e, até mesmo antes dele, reporta-se à uma idéia de microcosmos já presente em Schopenhauer. Para este, o mundo é por um lado vontade e, por outro, representação. O sujeito engloba todas estas partes tendo presente nele a totalidade do mundo. Por um lado, o sujeito é representado, seu corpo está no mundo, é um fato entre tantos outros, por outro, ele é vontade que ultrapassa o mundo. O sujeito enquanto fato não é dissociado do sujeito enquanto vontade que também não é dissociado daquele. Há uma unicidade entre o sujeito factual e o sujeito portador de vontade. Assim sendo, o sujeito tem em si a totalidade do mundo, a totalidade do macrocosmo. “Assim, o mundo é, como o indivíduo, em toda a parte, vontade, em toda parte representação, e, fora destes dois elementos, não permanece qualquer coisa”<sup>182</sup>. Há, dessa forma, uma intensa ligação entre mundo e sujeito, a qual o solipsismo sempre buscou dizer, mas que errou justamente nisso, a saber, na tentativa de *dizer*. O que o solipsismo prega é totalmente verdadeiro, mas não pode ser dito.

O solipsismo busca dizer que o mundo e a vida são um só. Para Anscombe<sup>183</sup>, no *Tractatus*, “o eu refere-se ao centro da vida, ou ao ponto do qual todas as coisas são vistas”. Há uma unicidade entre vida, mundo e sujeito. Nessa mesma perspectiva, Hacker<sup>184</sup> entende que o que o solipsismo busca é a “identificação do mundo com a vida, da vida com o eu, do eu com seu mundo e assim do mundo com o mundo do eu”. Há uma unicidade entre a vida, o sujeito e o mundo, que Wittgenstein considera misteriosa, mas que existe e é de fundamental importância. Existe um mundo, existe um sentido para ele. A vida é o mundo, mas não a vida psicológica ou biológica, mas a vida que é, desde sempre, o mundo. O mundo no qual eu estou situado como um olho no campo visual. A vida que está

---

<sup>181</sup> TLP 5.61 – 5.63.

<sup>182</sup> MVR, p. 10.

<sup>183</sup> ANSCOMBE, G. E. M. *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967. p. 168.

<sup>184</sup> HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972. p. 68

inteiramente ligada com o mundo não é a vida factual, mas aquela que irrompe do sujeito volitivo, aquela que dá sentido ao mundo, que o percebe, que sabe que nele há algo de misterioso que se chama seu sentido. Sem esta vida não há o mundo, sem o mundo não há a vida e não há sujeito. “O mundo e a vida são um. A vida biológica não é, naturalmente, ‘a vida’. E tampouco, o é a psicológica. A vida é o mundo”<sup>185</sup>. É a totalidade, não uma parte; é a consciência do todo, da unicidade do todo, da ocorrência do todo que é a vida. “Somente da consciência da unicidade da minha vida surge religião – ciência – e arte. E esta consciência é a vida mesma”<sup>186</sup>. Enquanto sujeito, sou parte do mundo que represento, mas sou, ao mesmo tempo seu limite, e tudo se encerra em mim. E isto é a vida. É por isso que, como veremos na próxima seção, a ética é transcendental. Mesmo que eu fosse o único ser vivo no mundo, a ética permaneceria, sem ela o mundo encera-se. Mas, por ora, não nos ateremos nessa discussão. Refletiremos sobre aquilo que não pode ser dito, mas que mostra-se. Discutiremos sobre aquilo que irrompe da unicidade do sujeito. Falaremos sobre o Místico.

## 2.4 – Místico

No final do primeiro capítulo, fizemos uma breve abordagem da interpretação revisionista em contraste com a interpretação tradicional do *Tractatus*. Nela vimos que Diamond busca entender o *Tractatus* sem a separação entre dizer e mostrar, entre místico e ciência. Para ela todas as questões do livro podem ser resolvidas sem cairmos num campo chamado místico<sup>187</sup>. Como vimos, o que interessa é entendermos imaginativamente o autor como proferidor de absurdos. Não há uma esfera (misteriosa) chamada místico na obra de Wittgenstein. Ora, basta entendermos imaginativamente, lançando mão de signos com sentido no lugar dos absurdos, para percebermos o que uma sentença absoluta quer dizer. Não há, assim, algo de inefável e intocável que seja a esfera do místico.

---

<sup>185</sup> DF, p. 129.

<sup>186</sup> DF, p. 134-135.

<sup>187</sup> Cf. DIAMOND, C. Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein’s *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000. pp.149-173. p. 170 –171.

Discordamos de Diamond quando ela afirma que não há a esfera do místico no *Tractatus* e que todas as pseudoproposições proferidas nesta esfera podem, imaginativamente, serem tomadas com sentido. Nossa discordância se baseia em vários aspectos referentes a isso. Em primeiro lugar, o místico em Wittgenstein não é algo de tão misterioso como aparece na interpretação de Diamond, também não é algo de religioso e doutrinário. Ao contrário, é algo que se mostra ao sujeito que compreende o mundo corretamente. Não é algo que precise de um exercício imaginativo.

Nesta seção, buscaremos mostrar o que é o místico do *Tractatus*, qual sua relação com o todo da obra, sua importância para a ética e porque este se diferencia da ciência. Depois disso, tentaremos mostrar que as concepções de Diamond são equivocadas e que o sujeito volitivo, aquele que dá sentido e não aquele que imagina, é de fundamental importância para se entender o místico e a vida como um todo. Esta seção servirá de prévia para nosso terceiro e conclusivo capítulo que analisará o estatuto das proposições morais em comparação com as proposições científicas.

A idéia de místico do *Tractatus* está em total sintonia com a diferenciação feita, nesta obra, entre dizer e mostrar. Como vimos até agora, tal obra entende que há coisas que não podem ser ditas, mas apenas se mostram. O místico pertence ao que não pode ser dito. Nele estão todas as questões sobre o sentido do mundo, da linguagem e da própria vida. Na verdade, nele estão todas as coisas que, na concepção de Wittgenstein, realmente importam. No místico estão todas as questões que a ciência, aquela que trata do dizível, não consegue resolver. Nele, estão os problemas mais profundos da vida, estão as coisas absolutas, que não estão sujeitas às contingências do mundo dos fatos e, portanto, ao domínio da ciência. Hacker, ao comentar o *Tractatus*, afirma: “O que as elucidaciones de Wittgenstein mostram é que os conceitos relevantes não são reduzíveis aos conceitos das ciências naturais e que as explicações relevantes não são logicamente homogêneas com as explicações das ciências naturais”<sup>188</sup>. Tal afirmação de Hacker tenta elucidar que, além da ciência e de seus problemas, Wittgenstein entende que existe algo a mais que importa à vida humana. Isso não é explicado pela ciência, mas é muito importante para a vida humana. Por isso, ao místico pertencem as coisas que realmente importam para a vida.

---

<sup>188</sup> HACKER, P. M. S. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 34-73. p. 37.

O místico do *Tractatus* não pode ser confundido com o misticismo de alguma forma de vida religiosa. Mas é uma compreensão do mundo como um todo limitado, é a compreensão de que o mundo é mundo, de que há um mundo. Antes, porém, de aprofundarmos estes pontos, gostaríamos de dizer que a idéia de místico do *Tractatus* sofre grande influência de William James, que em 1902 escreve a obra *As variedades da experiência religiosa*<sup>189</sup>. Para este pensador, há algo mais na vida que ultrapassa o que é meramente compreensível pelo entendimento racional e toda religião nasce desse desconforto perante a impossibilidade de nossa mente explicar isso. Para ele:

É como se houvesse na consciência humana um senso de realidade, um sentido de presença objetiva, uma percepção do que podemos chamar ‘algo lá’, mais profunda e mais geral do que qualquer dos ‘sentidos’ especiais e particulares pelos quais a psicologia atual supõe que as realidades existentes sejam originalmente reveladas. Temos um sentido da realidade diferente daquele dado pelos sentidos especiais<sup>190</sup>.

Aqui, podemos perceber algumas idéias que aproximam William James e Wittgenstein. A primeira, refere-se a uma idéia de que há algo de misterioso no mundo que é, para Wittgenstein, o sentido do mundo e da vida e James chama ‘algo lá’ mais profundo. Em segundo lugar, assim como para James este algo de mais profundo ultrapassa o limite de nossos sentidos, para Wittgenstein este algo misterioso não é alcançado pela linguagem da ciência. Em terceiro lugar, está a idéia de que a psicologia não consegue explicar isso. Neste sentido, podemos lembrar que para Wittgenstein a psicologia trabalha com fatos e o ‘sujeito’ que ela trata não é o sujeito que coloca sentido no mundo. Diante disso, podemos pensar, desde já, que o místico está intimamente ligado ao sujeito volitivo, o único capaz de perceber o que há de mais profundo no mundo. Percepção esta que se dá através de uma visão de mundo e não imaginativamente. O sujeito volitivo, como limite do mundo, não precisa imaginar nada, pois ele vê e dá sentido à totalidade. Que vemos o mundo repleto de

---

<sup>189</sup> Tal influência é relatada por vários interpretes do *Tractatus*, entre eles Janik e Toulmim em *La Viena de Wittgenstein*, Paulo Roberto Margutti Pinto em *Iniciação ao Silêncio: Análise do Tractatus de Wittgenstein*, Ray Monk em *The Duty of Genius* e Darlei Dall’Agnol em *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*.

<sup>190</sup> JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience*. Apud.: PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 68.

sentido não precisa ser dito, mostra-se na própria forma ‘encararmos’ o mundo. Mostra-se no fato de sempre vermos o mundo como repleto de sentido, como veremos mais adiante.

Quando tratamos da crítica da linguagem, mostramos que, da idéia de linguagem de Wittgenstein, incorre a necessidade de um mundo composto de fatos que unidos formam o mundo. Nesta perspectiva, tudo o que não for um fato do mundo está fora dele e não cabe à linguagem figurativa pronunciar-se sobre isso. Por outro lado, quando trabalhamos a noção de sujeito volitivo, vimos que este é o limite do mundo, o olho no campo visual. E vimos, também, que dele irrompe tudo o que possui valor, nada do mundo tem valor algum por si só, mas depende do sujeito. Como limite do mundo, o sujeito tem a capacidade de ver o mundo como um todo e, principalmente, assombrar-se diante de sua existência. É diante dessa característica do sujeito que surge o místico. A partir de agora, veremos mais detalhadamente as características do místico em Wittgenstein. Num primeiro momento, veremos que ele é o sentimento, o assombro diante da existência do mundo e, num segundo momento, veremos que este é também a visão deste mundo, *que* existe como um todo limitado.

#### **2.4.1 – O místico como assombro diante da existência do mundo**

Wittgenstein, no *Tractatus*, afirma: “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é”<sup>191</sup>. Esta é uma primeira classificação do místico no *Tractatus* e é de suma importância para nós entendermos esta colocação. A ciência é aquela que descreve todas as possibilidades de como o mundo pode ser. Por outro lado, o místico é a percepção de que este mundo é. Ele é a intuição de que ele existe. É o assombro diante da noção de que existe um mundo diante de nós. Enquanto teorizamos, cientificamente, não nos apercebemos do mistério que envolve a existência do mundo. Ele nos vem dado e não nos perguntamos sobre ele, sobre sua existência. Poderíamos dizer que, enquanto estamos com um pensamento puramente científico, nos é natural, óbvio, a existência do mundo. Mas, como sujeitos volitivos, buscamos sempre nos perguntar sobre a existência dele. Nos deparamos

---

<sup>191</sup> TLP, 6.44.

com o mundo, com sua existência, com o mistério de sua existência e nos assombremos. Esse assombro diante da existência do mundo é o místico.

Já no *Diário Filosófico*, Wittgenstein admite a existência do mundo e que nele há algo de misterioso que caracteriza seu sentido.<sup>192</sup> O que há de misterioso no mundo é a impossibilidade de falarmos na sua existência com sentido. Dizer que há mundo, dizer que há objetos, dizer que há mundo e não nada é um absurdo do ponto de vista lógico. Que há mundo, que há objetos, que algo existe, mostra-se na linguagem significativa. E, o que se mostra não pode ser dito. “Não se pode dizer, ‘há objetos’, como se diria ‘há livros’”<sup>193</sup>. A existência do mundo e da linguagem mostra-se no uso que fazemos da linguagem. A lógica é posterior a existência do mundo. No aforismo 5.552, Wittgenstein afirma: “A lógica é anterior a como é o mundo, mas é posterior a que algo é, que há mundo.” Assim, Wittgenstein determina a inexpressabilidade da existência do mundo. O mundo já é pressuposto pela lógica e tudo o que pode ser dito através de proposições logicamente construídas já faz parte da existência do mundo. É necessário a existência dele para fazermos qualquer proposição com sentido. Mas tal sentido é independente de como ele esteja. Assim, cabe à ciência dizer os fatos do mundo com sentido, dizer se uma determinada coisa existe, determinar as diferenças entre uma coisa e outra. E, assim, estará descrevendo o mundo. Mas não terá dito nada sobre o mundo como um todo. Porém, ao dizer o mundo, a linguagem com sentido acaba mostrando a existência dele. Ora, para dizer que coisas existem, é preciso, em primeiro lugar haver algo, mas uma proposição do tipo “Existe algo” é desprovida de qualquer sentido. A ciência não pode figurar uma proposição tal, que existe algo se mostra no uso da linguagem.

Assim, no próprio uso da linguagem, vemos a existência do mundo. Espantamo-nos com tal existência. Diante disso, o místico aparece como aquilo que se refere ao *que* do mundo. O místico é o espanto, o assombro diante do ‘fato’ de que há mundo e de que a expressabilidade deste mundo é totalmente absurda. Assim, o filósofo consciente ou o lógico sabe que a existência do mundo está para além de qualquer linguagem com sentido. Podemos dizer tudo o que há no mundo, mas não podemos dizer que há mundo.

---

<sup>192</sup> DF, p. 126.

<sup>193</sup> TLP, 4.1272.

Esta impossibilidade assombra-nos, espanta-nos de maneira indizível. O místico caracteriza-se por este assombro: “Creio que a melhor forma de descrevê-la é dizer que, quando a tenho, *assombro-me ante a existência do mundo*”<sup>194</sup>. Tal assombro não pode ser entendido do ponto de vista psicológico, no qual, por exemplo, espanto-me perante o tamanho de um cachorro. Este assombro psicológico, como diz Wittgenstein na *Conferência sobre Ética*, vem relacionado a algo, por exemplo, a um certo tamanho normal de um cachorro ao qual estou acostumado ver. O assombro perante a existência do mundo não pode ser relacionado com nada. Ele é único. Toda a tentativa de expressá-lo incorre em absurdo.

A experiência do assombro diante da existência do mundo é uma experiência *par excellence*, única, pessoal e impossível de ser comunicada. É um assombro do sujeito volitivo diante da factualidade do mundo, diante da existência do mundo, da presença de um mundo antes que nada, da presença de um eu. Eu não posso imaginar o mundo como não existindo e isso me assombra, percebo, então, os limites da minha linguagem significativa. Não posso imaginar-me como não existindo<sup>195</sup>. Há um mundo e não nada, mas isso é totalmente absurdo do ponto de vista da linguagem com sentido. Qualquer pergunta, qualquer tentativa de resposta, acabará em absurdo. “Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder”<sup>196</sup>. A questão sobre a existência do mundo é totalmente absurda por não haver nenhuma resposta que se pode dar a ela. O mundo existe e isso se mostra.

Daqui surgem vários problemas levantados pelo *Tractatus* referente ao sentido do mundo e da vida. Daqui também surgem vários exemplos que poderíamos dizer serem problemáticos, tanto para a ciência quanto para a filosofia. Na história da filosofia, não faltam teorias tentando explicar a existência do mundo. Uma das mais conhecidas por nós é a tentativa judaico-cristã de relacionar a existência do mundo à bondade de um Deus que, do nada, cria o mundo e nos coloca nele. Por outro lado, há teorias que definem a infinitude do mundo, dizendo que este não tem início nem fim. Porém, a todas estas idéias falta

---

<sup>194</sup> WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre Ética. In.: DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora UNISINOS, 1995. p. 212. Doravante citado CE.

<sup>195</sup> Cf. BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964. p. 374-375.

<sup>196</sup> TLP, 6.5.

sentido. Sempre que tentam explicá-las utilizam-se da linguagem significativa, mas não percebem que nada do que dizem tem um sentido lógico. A lógica é posterior à existência do mundo e não podemos sair da linguagem lógica, não podemos explicar aquilo que é anterior à própria lógica. Para falarmos sobre a existência do mundo, teríamos que sair da linguagem, e isso é impossível. Aqui precisamos recordar a idéia de limite da linguagem como limite do próprio mundo. A totalidade do que a linguagem consegue figurar é a totalidade do mundo. Para além disso, nada mais podemos dizer com sentido. O sujeito volitivo, como olho no campo visual, vê até os limites do mundo, porém, nada pode ver para além dos limites. Vemos e sabemos que há um mundo, mas nada podemos falar sobre os fundamentos de sua existência. Nada podemos dizer sobre o que há para além dele, se é que existe algo. Assim como o olho no campo visual, o sujeito é sem fim, é sem fronteiras. Ele tudo vê no campo visual. Mas nada vê para além dele.

É diante dessas idéias que as reflexões sobre a vida eterna, a imortalidade da alma e a morte começam a tomar corpo no *Tractatus*.

A imortalidade temporal da alma humana – ou seja, sua sobrevivência eterna 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<sup>197</sup>.

Não podemos nos questionar sobre algo que está para além deste mundo, desta vida. Toda e qualquer pergunta ou resposta para isso carece de sentido. Está para além da linguagem figurativa. “Não são problemas da ciência natural o que se trata de solucionar”<sup>198</sup>. São ‘problemas’ sobre o sentido da vida e do mundo, ‘problemas’ de valor absoluto, os quais a ciência não pode resolver. ‘Problemas’ que são parte do sujeito volitivo, portador do bem e do mal, portador da busca pelo sentido. É claro que Wittgenstein elucida que questões sobre, por exemplo, a imortalidade da alma, não devem ser colocadas, pois não podem ter respostas. E a não colocação destas questões é o que

---

<sup>197</sup> TLP, 6.4312.

<sup>198</sup> Idem.

torna a vida feliz. Mas isso discutiremos na próxima seção. Antes, porém, é preciso fazer algumas observações sobre como fica o ceticismo diante de tais idéias.

Ao apresentar tais ‘problemas’ místicos como inefáveis, Wittgenstein parece deixar claro que não os quer negar, apenas entende ser impossível falar com sentido sobre ele. “O que não pode ser dito não é inefável no sentido de ser também incomunicável ou imperceptível – ele não pode ser expresso pelo sentido de uma proposição significativa”<sup>199</sup>. Assim, para ter sentido, toda a pergunta deve ter uma resposta. Se não houver resposta não deve haver questão. Disso, pode-se ler uma recusa tanto à idéias cientificistas que buscam explicar o sentido do mundo e o sentido da vida, como a qualquer teoria filosófica que tente negar a existência de algo mais importante que os simples fatos.

Para Wittgenstein, “O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um *Unsinnig*, se pretende duvidar onde não se pode perguntar”<sup>200</sup>. Da mesma forma que incorrem em erro as teorias que buscam afirmar, por exemplo, a imortalidade da alma através de condições de verdade, também as teorias que buscam negá-las estão equivocadas. Da mesma forma que uma proposição que afirme a existência de Deus é *Unsinnig*, uma que o negue também será. Assim, não se pode atribuir ao *Tractatus* um ceticismo sobre existência de vida após a morte, ou um ateísmo. Ao contrário, Wittgenstein em nenhum momento nega a existência eterna ou Deus, ele apenas afirma que “Deus não se revela *no* mundo”<sup>201</sup>. Não se revelando no mundo, não nos cabe fazer perguntas com pretensões de verdade sobre ele ou buscar entender o que ele é ou se é ele o criador do mundo. Apenas e tão somente devemos deixar de tentar dar respostas com valor de verdade sobre tais questões, não importando se essas respostas são positivas ou negativas, pois ambas não teriam sentido algum.

A nosso ver, Wittgenstein parece chamar a atenção da filosofia tradicional que sempre buscou um termo final para as discussões sobre Deus, sobre o sentido da vida e sobre o *que* do mundo. Todas essas questões não são do campo da linguagem significativa. Não cabe a nós afirmarmos nem negarmos a existência de um Deus de forma científica, nem tentar fundamentar tais idéias. Não alcançaremos, também, a verdade completa sobre o

---

<sup>199</sup> HACKER, P. M. S. When the Whistling had to Stop. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 141 – 169. p. 151.

<sup>200</sup> TLP, 6.51.

<sup>201</sup> Idem, 6.432.

sentido da vida, pois o sentido da vida não está restrito aos fatos do mundo, mas está para além deles. É preciso lembrar aqui que “os fatos fazem parte apenas do problema, não da solução”<sup>202</sup>. Os problemas sobre o sentido da vida, surgem na nossa vida cotidiana, mas a solução para eles não está nos fatos do mundo, a solução não pertence à ciência. Ao contrário, Wittgenstein afirma: “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”<sup>203</sup>. O desaparecimento dos problemas da vida não é a negação do sentido da vida, mas a cessação da busca por um sentido através de uma linguagem significativa. Por isso, Wittgenstein afirma: “Pensar no sentido da vida é orar”<sup>204</sup>. É deixar de lado toda e qualquer busca final, qualquer fundamentação, pelo sentido último da vida, sobre Deus, sobre outra vida e ver que o mundo é uma totalidade de fatos, e que nada podemos dizer com sentido sobre o *que* deste mundo. Que tudo o que podemos dizer pode ser dito logicamente e que não podemos fugir da lógica. Não podemos dizer nada mais, nada menos do que o simples *como* do mundo. Isto nos espanta, nos assombra, nos damos conta de que há um mundo e que não podemos imaginar nada com sentido fora deste mundo. E este é o *factum* do mundo. Do qual não podemos fugir e do qual não podemos falar com sentido. Mas a impossibilidade de falar com sentido sobre o *que* do mundo está longe de ser um problema em Wittgenstein, ao contrário, dar-se conta dessa impossibilidade é a melhor forma de ter uma vida feliz, como veremos a partir de agora.

#### 2.4.2 – O místico como visão do mundo *sub specie aeterni*

Na seção anterior, apresentamos o místico como o espanto frente à existência do mundo. Que o mundo seja, provoca no sujeito um assombro que não pode ser colocado em palavras com sentido. Agora, nesta seção, trataremos do místico como intuição do mundo *sub specie aeterni*. No aforismo 6.45, Wittgenstein afirma que “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como

---

<sup>202</sup> TLP, 6.4321.

<sup>203</sup> *Idem*, 6.52.

<sup>204</sup> DF, p. 126.

totalidade limitada é o sentimento místico”. Tal aforismo somente pode ser entendido dentro de uma visão total que perpassa o *Tractatus*. Trataremos disso a partir de agora<sup>205</sup>.

Como vimos, Wittgenstein entende o mundo como a totalidade de fatos, fatos estes que ocorrem dentro de um campo de possibilidades que se chama espaço lógico. Todos os fatos possuem igual valor, são contingentes no sentido de que podem ou não ser o caso. Todos os fatos são dentro de um espaço lógico. É preciso lembrar que no mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece, nele não há valor algum<sup>206</sup>. E todas as proposições que representam este mundo têm igual valor, a saber, valor nenhum. O mundo é um todo composto de fatos, limitado por fatos. No mundo nada é além dos fatos, nada além de um espaço de possibilidades dado pelo espaço lógico. Tudo pode ser de outra forma. Já no *Diário Filosófico*, Wittgenstein afirma: “A coisa vista *sub specie aeternitatis* é a coisa vista na totalidade do espaço lógico”<sup>207</sup>. Black<sup>208</sup>, ao comentar o místico do *Tractatus*, diz que a visão do mundo como totalidade *limitada* é a intuição de que há algo para além do mundo factual que não pode ser expresso em palavras, este algo é o sentido do mundo, aquilo que tem valor autêntico. No mundo só há fatos e nada de valor, tudo o que tem valor está fora do mundo.

Assim, quando Wittgenstein afirma que o sentimento místico é a intuição do mundo como totalidade limitada, ele não está afirmando algo de metafísico ou extralinguístico, mas, simplesmente, que ver o mundo sob a forma da eternidade é ver o mundo como limitado a fatos. O sujeito que percebe o mundo de um ponto de vista atemporal o está percebendo fora do espaço e do tempo, como a totalidade de possíveis fatos. É a percepção do mundo num espaço de possibilidades onde tudo pode ser de outra forma, mas de outra forma factual. Ver o mundo desta forma é vê-lo sobre a forma da eternidade, além do tempo e do espaço, é concebê-lo em sua totalidade.

---

<sup>205</sup> Para ANSCOMBE, G. E. M. *Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967. p. 169, a idéia de mundo como um todo limitado não aparece repentinamente no *Tractatus*, mas já é vista no livro em outras partes como nas proposições iniciais, por exemplo. Concordamos com Anscombe e entendemos que esta visão está intimamente ligada com o todo da primeira obra de Wittgenstein e tem muito a ver com a concepção de Lógica e Linguagem do *Tractatus*.

<sup>206</sup> Cf. TLP, 6.41.

<sup>207</sup> DF, p. 141.

<sup>208</sup> BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964. p. 173.

Mas isso não é um sentimento que temos como algo momentâneo ou que se faz em mim por obra de um ser qualquer. É um sentimento que surge da compreensão lógica do mundo, da certeza de que o mundo não passa de uma totalidade de fatos, portanto, limitado a fatos. No capítulo anterior, mostramos a forma geral da proposição, vimos que ela mostra a totalidade de como as coisas são no mundo. Assim, ver o mundo como limitado é vê-lo através dessa forma geral da proposição. Tal intuição é mística porque não pode ser dita. Nada do que dissermos sobre esta possível visão do mundo como um todo tem sentido. Nenhuma proposição pode alcançar a totalidade do mundo. A totalidade deste mundo só pode ser alcançada fora do mundo. É preciso estar no limite do mundo para vê-lo como totalidade e vê-lo como totalidade é despreendê-lo de um determinado momento em um determinado espaço, vendo-o atemporalmente. A eternidade do *sub specie aeternitatis* é visto como atemporal, independente de qualquer ligação com o tempo. E isso é mostrado pela linguagem logicamente articulada que tem no seu sentido a idéia de totalidade do mundo. A lógica da linguagem, através da idéia de possibilidade, mostra como o mundo é na totalidade.

Ver o mundo sob a forma da eternidade nos proporciona um afastamento do mundo factual em direção a uma visão de um mundo como um todo. O sujeito percebe, através desta compreensão, que o mundo é composto de fatos que podem ou não acontecer. Estar assim, ser assim é meramente um fato que poderia ser diferente e que pode ser diferente. É ver o mundo real não como absoluto, mas como um espaço dentro de possibilidades infinitas. Esta visão não é atingida pelo sujeito psicológico, que, como parte do mundo, está sujeito ao tempo e ao espaço de uma vida física, factual. Tal visão do mundo é atingida somente pelo sujeito volitivo, o limite do mundo, que como limite está fora da determinação das formas do pensamento, está fora da factualidade do mundo, apesar de só ser enquanto parte deste mundo.

A visão do mundo atemporalmente é uma visão própria da intuição artística. O sujeito que vê uma obra de arte a vê de uma forma completa, total, fora de qualquer ligação com um espaço ou com um tempo, puramente por ela mesma. O mundo é visto como um todo. Os fatos particulares estão como um pano de fundo, mas não interessam. O mundo visto sob a forma da eternidade é visto sob a forma do absoluto, das absolutas possibilidades factuais. Não nos interessa mais as referências factuais de um estado de coisa

particular. Quando olhamos para uma obra de arte não nos interessa ao que ela se refere. Ver a obra de arte é deixar-se transportar para a totalidade presente nela. Se tentarmos nos referir a alguma coisa, estaremos deixando de lado a visão artística e fazendo referências científicas. Por isso, para Wittgenstein, “A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*”<sup>209</sup>. Aqui, mais uma vez, aparece uma herança schopenhaueriana de Wittgenstein. Para o autor de *O mundo como vontade e representação*, a visão artística é aquela que vê o mundo sobre a forma da eternidade, do eterno presente. Uma tal visão não pertence à visão científica do mundo. Para este filósofo, “O conhecimento submetido ao princípio da razão constitui o conhecimento racional; só tem valor e utilidade na vida prática e na ciência; a contemplação que se abstrai do princípio da razão é própria do gênio, ela só tem valor e utilidade na arte”<sup>210</sup>. A arte, em Schopenhauer, abstrai-se do princípio da razão e das formas de conhecimento do sujeito, que são espaço e tempo, além do princípio da razão suficiente. Assim, Schopenhauer insiste em dizer que a arte “para a roda do tempo, para ela, as relações desaparecem; o seu objeto é apenas o essencial, é apenas a idéia”<sup>211</sup>. A arte contempla o objeto sem relações causais, sem relações temporais, sem referências a objetos do mundo; ela o contempla como um todo sem tempo e sem espaço, o contempla no presente infinito.

Aqui é interessante fazermos referência à idéia de atemporalidade presente em Wittgenstein e que está presente também em Schopenhauer. A vida vivida sob a forma da eternidade é uma vida que não tem relações temporais. É uma vida vivida no presente que, como diz Schopenhauer, é um ponto sem extensão que divide o passado e o futuro. Para o autor de *O mundo como Vontade e Representação* o presente é um ponto que não se mexe, que está sempre parado e tudo acontece nele, ele é condição de todo conhecimento e de toda intuição. A visão do mundo sob a forma da eternidade é ver o mundo a partir deste ponto inextenso, a partir deste ponto que não se move, que é o presente como eternidade.

A idéia de ver o mundo a partir do presente eterno leva Wittgenstein a afirmar que a boa vida também é aquela vivida sob a forma da eternidade. No *Diário Filosófico*, ele

---

<sup>209</sup> DF, p. 140.

<sup>210</sup> MVR, p. 194.

<sup>211</sup> Ibidem.

afirma: “E a boa vida é o mundo visto *sub specie aeternitatis*”<sup>212</sup>. Da mesma forma que a obra de arte vê o objeto fora do espaço e do tempo, a boa vida também é aquela que vive fora do espaço e do tempo. Essa é a conexão entre Ética e Estética. Agora, faremos algumas digressões sobre a boa vida como vivida no eterno presente.

Ao desenvolvermos a noção de sujeito presente no *Tractatus*, vimos que este é o sujeito como portador de uma Vontade. É dele que irrompe o bem e mal. Dele também irrompem as questões sobre o sentido da vida e do mundo, sobre felicidade e infelicidade. A boa vida é, para Wittgenstein, a vida feliz. Esta é uma vida vivida fora do tempo e do espaço, mas na eternidade do presente. O mundo dos fatos, sujeito ao tempo e ao espaço, é puramente factual e não depende da vontade do sujeito. Tudo o que é poderia ser diferente, independentemente da vontade do sujeito. Para Wittgenstein, uma visão como essa é a que traz a verdadeira vida feliz. A boa vida é a vida que vê o mundo como uma totalidade de fatos do mundo que são contingentes e não absolutos. Este portador da boa vida, percebe que por mais que ele deseje que o mundo seja diferente ele não o será. Não depende dele o mundo ser de outra forma<sup>213</sup>, ele é sempre um espaço de possibilidades. “O mundo me vem dado, isto é, minha vontade penetra o mundo inteiramente de fora como algo que já está acabado”<sup>214</sup>. Acabado como uma totalidade de possibilidades factuais.

O sujeito que percebe o mundo dessa forma é capaz de ser feliz, pois vive fora do espaço e do tempo, mas na eternidade do presente. “Para viver feliz tenho que estar de acordo com o mundo. E a isto se chama ‘ser feliz’”<sup>215</sup>. Estar de acordo com o mundo é aceitá-lo como ele é, aceitá-lo dentro de um espaço lógico de possibilidades factuais sem valor absoluto algum e perceber que todo valor está fora do mundo.

O grande problema é que o sujeito volitivo busca sempre pelo sentido último das coisas, pelo sentido da vida e do mundo. Então, começa a problematizar-se sobre o mundo

---

<sup>212</sup> DF, p. 140.

<sup>213</sup> É importante salientar que quando dizemos que não depende do sujeito o mundo ser de outra forma, estamos nos referindo ao mundo como um todo. O mundo em sua totalidade é um conjunto de fatos que podem ou não ser o caso. Não posso pensar e não posso tentar um mundo diferente disso. Ele já me é sempre dado. Isso não quer dizer fatalismo ou conformismo, simplesmente que o mundo tem uma estrutura lógica a qual não posso modificar. Ele é assim e pronto. É claro, porém, que posso mudar fatos particulares, posso pensar em modificar o quadro de pobreza do mundo. Mas a miséria e a riqueza são fatos do mundo, são possibilidades. O que não posso fugir é do mundo como possibilidade.

<sup>214</sup> DF, p. 128.

<sup>215</sup> DF, p. 129.

e sobre a vida. Tais problemas o conduzem contra os limites da linguagem e, então, surge a infelicidade. A vida feliz, a boa vida, é aquela que aceita que o mundo como totalidade de fatos é algo dado, que o mundo é assim. Sobre isso não se pode falar. Aceitar a existência do mundo é viver no presente sem se perguntar se o mundo foi criado ou se outra vida surgirá depois de nossa morte. Ao questionar o *factum* do mundo, o sujeito começa a perturbar-se com questões que não têm resposta alguma. Essa sua insatisfação o leva a uma vida de tristeza e agonia. Por outro lado, porém, vive feliz quem segue a máxima tractariana que diz: “O mundo é independente de minha vontade”<sup>216</sup>. Perceber isso é viver feliz, é ver o mundo sob a espécie da eternidade, é ver o mundo como uma totalidade de fatos totalmente independente de meus desejos. Viver aceitando o mundo dentro de um espaço lógico de possibilidades é viver feliz. Não aceitar o mundo como um composto de fatos é viver infeliz. A maior prova dessas idéias pode ser encontrada nas reflexões que Wittgenstein faz sobre o suicídio, “o qual lança luz sobre a essência da ética”<sup>217</sup>.

O suicídio é a não aceitação da independência da vontade sobre o mundo. É a não aceitação do mundo e da vida como ela é. O suicida não aceita a existência do mundo como ele é, não aceita que o mundo seja, que a vida seja o que ela é. Por isso, Wittgenstein afirma que o suicídio é o pecado elementar. A não aceitação do mundo leva as pessoas à angústia e a uma vida de dor e sofrimento. Assim, sem dúvida, o suicídio vai à essência da ética, principalmente à essência da ética tractariana. Aceitar a vida e o mundo é uma tomada de posição frente a eles. O suicida, ao contrário, busca negar a vida e o mundo. Ao acabar com sua existência, ele rejeita o mundo e a vida. Não rejeita apenas fatos particulares, mas a vida e o mundo como um todo. Rejeita a totalidade da existência. Não suporta que o mundo seja o que é, uma possibilidade no espaço lógico. Então, ao não suportar, nega sua própria existência e a existência do próprio mundo. Assim, o suicida deseja fortemente a morte, o fim do mundo para ele, o fim de sua infelicidade. Infelicidade essa que nasce de sua falta de entendimento do que seja o mundo e a vida. De sua incapacidade para aceitar que o mundo é o que é.

---

<sup>216</sup> TLP, 6.373.

<sup>217</sup> DF, p. 156.

Da mesma forma, Wittgenstein dirá que “o temor a morte é o melhor sinal de uma vida falsa, isto é, má”<sup>218</sup>. Mas por que Wittgenstein diria isso? Segundo nosso entendimento, a resposta também está na idéia de que a vida vivida *sub specie aeterni* é uma vida feliz. Ora, temer aquilo que não faz parte da vida, mas que é o limite da própria vida é não viver no presente inextenso. Temer a morte é, por um lado, tentar antecipar o futuro, por outro, tentar explicar com uma linguagem mundana aquilo que não pertence ao mundo. Tentar fazer tais questões é angustiar-se desnecessariamente. É não viver a vida feliz, que é, por si só como que tautológica. Ou seja, não há uma vida que seja melhor do que a vida feliz. Para Wittgenstein, não se mostra outra forma de se viver que seja mais autêntica do que a vida feliz, e a vida feliz é aquela que se vive *sub specie aeterni*. “Quem vive no presente, vive sem temor nem esperança”<sup>219</sup>. Esse é o segredo da vida vivida na eternidade do presente. Daquela que se vive de acordo com o mundo, de acordo com a existência do mundo. Negar o mundo, negar a independência entre fatos e vontade, questionar a existência do mundo torna as pessoas infelizes, porque essas não vivem sem temor nem esperança.

Quem vive assim percebe que não há nenhuma necessidade entre minha vontade e o mundo e percebe que a vontade é independente do mundo. Percebe que, mesmo que eu queira tal fato, ele pode não existir. Perceber isso é estar preparado para ver que tudo o que desejo pode simplesmente não acontecer. Viver assim é viver no presente, tendo a intuição correta sobre o sentido da vida. Assim, tal sujeito vive fora de uma conexão necessária entre mundo e vontade, vive fora de um mundo de fatos particulares, mas vive na totalidade do mundo, na absoluta visão do mundo como um todo. Isso é viver no presente inextenso. E é importante lembrar que, para Wittgenstein, “Só quem não vive no tempo, vivendo no presente, é feliz”<sup>220</sup>. E quem vive feliz satisfaz o sentido da existência. Quem vive na eternidade do presente percebe que os problemas sobre o sentido da vida e do mundo desaparecem, dissolvem-se. E isso acontece porque vemos o mundo como um todo limitado a fatos, que nele não há valor algum. Vemos, por consequência, a vida como um todo e

---

<sup>218</sup> Idem, p. 129.

<sup>219</sup> Idem, p. 131.

<sup>220</sup> DF, p. 129.

percebemos, então, que “a morte não é um evento da vida. A morte não se vive”<sup>221</sup>. Não nos interessa mais as questões sobre uma vida futura porque nos damos conta de que não conseguiremos nunca alcançar sua verdade ou sua falsidade. Damos-nos conta dos limites daquilo que podemos dizer.

Mas esta é uma intuição mística, indizível. Todas as vezes que tentarmos colocar esta intuição em palavras com sentido, estaremos indo contra os limites da linguagem e, conseqüentemente, estaremos dizendo absurdos. A percepção deste mundo como totalidade de fatos que não contém valor algum é uma intuição que se consegue a partir da lógica, mas que não pode ser dito por qualquer linguagem logicamente articulada. Por isso, tal intuição é mística, é para além de toda linguagem significativa.

Apesar de não ser possível expressar com sentido essa experiência, a intuição do mundo como totalidade limitada é de fundamental importância para a teoria do *Tractatus* e, principalmente, para a compreensão de Ética do *Tractatus*. Intuir o mundo como totalidade limitada é a única forma de se viver feliz. Desaparecem os problemas da vida e nos damos conta de que no mundo dos fatos nada tem valor e de que se algo possui valor deve estar fora do mundo. E, tal intuição, principalmente, mostra que minha vontade não altera o mundo.

É importante salientarmos que não entendemos a obra de Wittgenstein como uma alusão a um conformismo diante de fatos particulares do mundo. Diante da miséria e da pobreza do mundo, por exemplo, podemos e devemos nos indignar e não precisamos nos conformar. Tal idéia pode ser vista quando, na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein fala da mentira: “Mas suponhamos que eu tivesse contado a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse ‘Você se comportou como um animal’ 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’”<sup>222</sup>. Aqui mostra-se que o autor do *Tractatus* não aceita o conformismo diante de fatos particulares que sejam maus. Transferindo a reflexão sobre a mentira para o exemplo da miséria e pobreza no mundo, poderíamos dizer que deveríamos

---

<sup>221</sup> TLP, 6.4311.

<sup>222</sup> CE, p. 210.

desejar o fim da miséria e da pobreza, tentar reduzi-la, indignarmo-nos diante dela, caracterizando, assim, um não conformismo diante destes fatos particulares.

Porém, há sim um certo conformismo em Wittgenstein e este traz felicidade. O conformismo que traz a felicidade é aquele conformismo diante da existência do mundo e de que este mundo é uma totalidade limitada a fatos e de que não podemos explicar nada além de fatos de forma científica. Assim, em nossa concepção, há no filósofo austríaco o que poderíamos chamar de um *conformismo mundano*, ou seja, um conformismo diante da existência do mundo e de que ele seja limitado a fatos. Diante disso, o sujeito precisa se conformar, ele não pode mudar isso. Tal conformismo é positivo por ser uma visão correta do mundo, uma visão feliz. Mas, por outro lado, não há, no autor do *Tractatus*, o que poderíamos chamar um *conformismo intramundano*, ou seja, um conformismo diante de fatos particulares do mundo. Esses podem ser modificados. É claro que não necessariamente os fatos particulares se modifiquem de acordo com a minha vontade. Não há necessidade da vontade em relação ao mundo. Mas a própria visão correta do mundo e da vida me ajudariam a superar um possível desânimo diante da independência de minha vontade com o mundo. Perceber tal independência faz com que eu atue de uma forma diferente, não me agarrando firmemente à minha vontade. Assim, aquilo que caracterizamos como *conformismo mundano*, pode ajudar e guiar o nosso inconformismo intramundano. Veremos melhor essa idéia no capítulo seguinte, quando abordaremos novamente a idéia de conformismo em Wittgenstein.

A partir de agora trataremos da idéia de Ética presente no *Tractatus*. Esta discussão é muito importante na medida em que fará com que vejamos a nítida separação entre os campos da ética e da ciência e abrirá caminho para discutirmos a natureza da moral em relação à ciência, que se realizará no próximo capítulo.

### **2.4.3 – A ética como transcendental e ligada ao sentido da vida**

Na seção anterior, ao falarmos da intuição *sub specie aeterni*, vimos que o mundo é composto somente por fatos e nada mais do que isso. Tal intuição nos faz ver o todo do mundo, compreender que o mundo é uma totalidade de possibilidades. Wittgenstein mostra,

na proposição 6.41, que no mundo nada tem valor. Depois de mostrar a totalidade do mundo como reduzido a fatos, ele elucida, na proposição 6.42: “É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem expressar nada de mais alto”. Como decorrência natural do mundo ser reduzido a fatos e proposições somente representarem estados de coisas, Wittgenstein mostra a impossibilidade da ética possuir proposições com sentido. Diante disso, na proposição 6.421, Wittgenstein escreve: “É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. (Ética e estética são uma só)”. Essas poucas proposições em que Wittgenstein elabora algo a partir do conceito ético, serão elucidadas a partir de agora em nosso trabalho. Tentaremos, nesta seção, elucidar a idéia de Ética presente no *Tractatus*, sua natureza como transcendental e inexprimível e, principalmente, sua ligação com o sentido da vida e do mundo. Para fazermos isso, nos utilizaremos de três obras do autor, a saber, o *Diário Filosófico*, o *Tractatus* e a *Conferência sobre Ética*.

Num primeiro momento, cabe-nos recordar a idéia de que o mundo é composto somente de fatos e a única linguagem que possui sentido é a linguagem que figura estes fatos. A ética, para Wittgenstein, preocupa-se com algo que é mais alto, com o que possui valor. No mundo tudo é como é e não possui valor alguma, na medida que possuísse algum valor, se tornaria contingente, pois, como vimos na seção anterior, tudo no mundo poderia ser de outra forma. Assim, se algum valor pertencesse ao mundo ele seria contingente e não absoluto, ele perderia, assim, a sua natureza de valor. No mundo não há “nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor”<sup>223</sup>. A partir dessa idéia, Wittgenstein indica a impossibilidade de proposições éticas, pois elas não satisfariam qualquer condição da dizibilidade.

A ética, para Wittgenstein, “É a investigação geral sobre o que é o bom”<sup>224</sup>. Não sobre o bom no sentido psicológico do termo, mas sobre o bom no sentido pleno, no

---

<sup>223</sup> TLP, 6.41.

<sup>224</sup> CE, p. 208. Tal conceito ele atribui a Moore, autor do livro *Principia Ethica*. É importante aqui salientar que a atribuição deste conceito a tal filósofo não quer dizer que Wittgenstein concorde com o todo da obra deste autor. Moore, por exemplo, buscava desenvolver a possibilidade da Ética como ciência e a obra acima citada tem por objetivo realizar esta tarefa. Certamente, Wittgenstein rejeita essa possibilidade. Porém Wittgenstein concordaria com a idéia de Moore que a Ética deve preocupar-se com a definição do que seja o bom, mas que tal definição é impossível. Tal autor sustenta que o bom seja indefinível e o *Tractatus* também ao dizer que a ética não pode ser dizível. Veremos mais detalhadamente estas questões na próxima seção.

sentido valorativo. Na *Conferencia sobre Ética*, ele nos diz que “Ao invés de dizer que ‘a Ética é a investigação sobre o que é o bom’, poderia ter dito que a Ética é a investigação sobre o significado da vida, ou daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida ou sobre a maneira correta de viver”<sup>225</sup>. Todas essas formas de definir a ética mostram claramente a idéia de ética presente no *Tractatus*. Ela não é uma investigação sobre fatos, mas sobre o que realmente importa na vida, sobre os valores absolutos. Como tal, ela não pertence ao campo da linguagem figurativa, pois esta não pode expressar nada de mais alto, nada além de simples fatos. Porém, não quer dizer que ela não existe, ao contrário, a ética é algo próprio do sujeito. Todo o sujeito volitivo é portador do bem e do mal, é portador de valor, é portador da ética. O mesmo sujeito que representa, que projeta as imagens mentais sobre o mundo, é o sujeito que quer, que deseja, o portador da vontade, o portador da ética. Se o sujeito existe, mesmo que não possamos falar dele por ele ser o limite do mundo, então, deve existir ética. No *Diário Filosófico*, Wittgenstein elucida essa questão dizendo: “Seria imaginável um ser que somente pudesse fazer representações (ver, por exemplo), e de modo algum querer? Em algum sentido, isso não parece possível. Se fosse possível, em contrapartida, poderia existir um mundo sem ética”<sup>226</sup>. Da mesma forma que a figuração não pode ser dita, porque mostra-se na linguagem, a ética não pode ser dita, mas mostra-se. Ambas são frutos de um sujeito como limite do mundo.

Não se pode negar a existência da ética, do bom absoluto ou do mal absoluto. Fazer isso, seria usar mal a linguagem. Da mesma forma que não podemos definir o que seja bom, ou falar sobre sua existência, também não podemos negá-lo. Já tratamos de caso similar quando dissertamos sobre a crítica ao ceticismo feita por Wittgenstein.

As definições dadas sobre ética, no *Tractatus* e na *Conferência sobre Ética*, serão os temas por nós abordados. O conceito de ética do *Tractatus*, apesar de estar colocado somente em algumas proposições é muito abrangente. Nele estão presentes, a nosso ver, os pontos fundamentais da obra em questão. Cabe ressaltar que Wittgenstein debatia-se com os problemas existenciais da vida e sempre buscou entender os problemas sobre o sentido do mundo.

---

<sup>225</sup> CE, p. 209.

<sup>226</sup> DF, p. 132.

Já vimos, em nosso trabalho, que o mundo é reduzido somente a fatos e que nele não há valor nenhum. Mas este mundo reduzido a fatos tem para Wittgenstein algo de enigmático que se chama seu sentido. Há algo mais do que simplesmente os fatos do mundo, há o seu sentido, que não é um fato descritível pela ciência natural, mas que é de fundamental importância. O sentido do mundo não está nele, mas fora dele, no seu limite, no sujeito portador do bem e do mal.

No *Tractatus*, Wittgenstein, ao falar sobre ética, elucida:

O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética “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 conseqüências de uma ação não deve ter importância. Pelo menos as conseqüências não devem ser eventos.<sup>227</sup>

Dessa forma, ele rejeita um consequencialismo em ética e isso é de fundamental importância para entendê-lo. Em primeiro lugar, uma ética consequencialista não o é num sentido absoluto, ela não trata de valores absolutos, mas de conseqüências factuais, de uma recompensa mundana. Ela não tem o poder de levar o sujeito a agir de forma correta, principalmente se as conseqüências forem eventos mundanos. Por exemplo, entender que uma ação boa leva à felicidade seria aqui contestada, já que somente poderia levar à uma felicidade, prazer, do ponto de vista psicológico. Mas se tal prazer é algo psicológico, e de um fato não há necessidade de outro, mas só há necessidade lógica, então o prazer poderia não se seguir e nada do que uma ética consequencialista busca teria sentido. De uma possível ação boa, correta no mundo, não necessariamente haja prazer, haja uma conseqüência boa. É preciso lembrar, aqui, que da vontade enquanto portadora do que é ético não se pode falar, e que uma boa ou má volição não alteram o mundo dos fatos. Sem dúvida, pode haver uma vontade pertencente ao mundo, mas essa não interessa à filosofia, ela é um fenômeno psicológico e interessa somente à psicologia<sup>228</sup>. Mas mesmo assim, essa vontade é meramente uma ilusão<sup>229</sup>, ela não interfere no nexos das coisas. “A crença no

---

<sup>227</sup> TLP, 6.422.

<sup>228</sup> Cf. TLP, 6.423.

<sup>229</sup> Cf. CANDLISH, S. The Will. In. GLOCK, H. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. pp. 156 – 173. p. 157.

nexo causal é superstição”<sup>230</sup>. A vontade é totalmente independente do mundo, assim como o mundo é independente da vontade. “A liberdade da vontade consiste em não se poder saber agora quais serão as ações futuras. Só poderíamos sabê-lo se a causalidade fosse uma necessidade interna, como a da inferência lógica”<sup>231</sup>. A vontade psicológica, enquanto desejo psicológico que poderia alterar o mundo, é meramente uma ilusão. Há coisas que eu faço e outras que não são feitas por mim no mundo, diante disso, nunca sei, antecipadamente, minha próxima ação.

Por outro lado, Wittgenstein acha que há algo de correto na questão de uma recompensa ou punição ética. “Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética ou 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)”<sup>232</sup>. Com isso, Wittgenstein coloca o bom imanente à ação. A boa vontade é, sem dúvida, o mesmo que uma boa ação. Numa herança schopenhauriana,<sup>233</sup> Wittgenstein entende vontade e ação como a mesma coisa. É impossível, para ele, querer sem agir. No *Diário Filosófico*, o filósofo austríaco escreve: “Está claro: é impossível querer sem levar a cabo o ato da vontade. O ato da vontade não é a causa da ação, mas a ação mesma. Não é possível querer sem fazer”<sup>234</sup>. Wittgenstein, assim, entende que o bom, a boa vontade, é, já, a boa ação; como boa ação, ela é portadora de algo agradável. Não há uma separação entre vontade e ação, entre felicidade, prazer, e ação. Isso é de fundamental importância para entendermos a ética como transcendental e como ligada ao sentido da vida. Agir bem é viver bem, é ser feliz; agir mal, é ter uma vida má, é ser infeliz. Mas antes de prosseguirmos nessa discussão, precisamos elucidar o conceito de Vontade presente no *Tractatus* e que está estreitamente ligada à sua concepção de ética.

---

<sup>230</sup> TLP, 5.1361.

<sup>231</sup> TLP, 5.1362.

<sup>232</sup> Idem, 6.422.

<sup>233</sup> A idéia de vontade e ação serem a mesma não é algo que surge com o *Tractatus*, Schopenhauer já afirmava isso. Para ele: “Todo o ato real da nossa vontade é, ao mesmo tempo, e infalivelmente, um movimento de nosso corpo; não podemos querer sem constatar, no mesmo instante, que ele aparece como movimento corporal. O ato voluntário e a ação do corpo não são dois fenômenos objetivos diferentes, ligados pela causalidade; não estão entre si numa relação de causa e efeito: eles são apenas um só e mesmo fato; só que esse fato nos é dado de duas maneiras diferentes: por um lado, imediatamente, por outro, como representação sensível.” (MVR, p. 197).

<sup>234</sup> DF, p. 147.

A vontade presente no *Tractatus* não é uma vontade no sentido psicológico do termo. Ela não é um desejo da mente frente a fatos isolados do mundo, ela não é um fenômeno do mundo. Ela pertence ao sujeito volitivo, ao limite do mundo. Cuter elucida a idéia de vontade presente no *Tractatus* contrapondo a vontade psicológica à Vontade enquanto pertencente ao sujeito volitivo. Para ele,

A vontade do eu psicológico (...) está voltada para o mundo. Almeja a realização de certos estados de coisas, e a não-realização de outros. Ela mesma se apresenta como um conjunto de estados e processos que se agrupam nas diversas modalidades da dor e do prazer. Como, no entanto, a lógica garante a independência dos estados de coisas, nossos desejos e aversões ficam desde o início apartados daquilo a que se dirigem<sup>235</sup>.

Como vimos acima, essa vontade é uma mera ilusão, já que o mundo dos fatos é totalmente independente de minha vontade e não há decorrência necessária de um fato a outro. Por outro lado, a vontade, enquanto portadora do ético, “nada tem a ver com todo esse espetáculo, do qual a vontade fenomênica não é propriamente espectadora, mas parte integrante. Sem se preocupar em descrever aquilo que aparece na cena atual da vida, toma isso que aparece como a realização de uma possibilidade, desfocando a realização, para focalizar a mera possibilidade...”<sup>236</sup>. A vontade, enquanto portadora do ético, está ligada a algo de mais absoluto, está ligada ao sentido da vida e do mundo, à forma de ver o mundo.

Tal vontade não é algo que precede às ações, mas algo que pertence a todas as ações diárias. Ela é uma forma de ver o mundo. Ela pertence ao sujeito ético, à ética como transcendental. Candlish<sup>237</sup> elucida bem esta idéia ao afirmar:

A concepção de vontade, aqui como transcendental e um não-fenômeno, é schopenhauriano, mas dá uma peculiar volta kierkegaardiana, no qual o exercício da vontade ética não faz com que decida fazer uma coisa antes que outra (...), mas, antes, concerne ao espírito no qual as coisas são feitas, uma atitude frente aos eventos do mundo antes que em si um daqueles eventos, uma atitude que faz o mundo do homem bom e feliz totalmente diferente daquele do infeliz.

---

<sup>235</sup> CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. v 7 n 2. 2003. pp. 43-58. p. 53.

<sup>236</sup> Idem, p. 57.

<sup>237</sup> CANDLISH, S. The Will. In.: GLOCK, H. (ed). Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001. pp. 156-173. p. 159.

Essa vontade acompanha todas as nossas ações diárias sem, porém, se ligar a ações particulares, ela não é um desejo frente a uma de nossas ações, mas frente à vida como um todo. Diante disso, podemos começar a elucidar a idéia de ética como transcendental e ligada ao sentido da vida.

No final do aforismo 6.422, Wittgenstein afirma que a recompensa ética deve estar na própria ação e que esta recompensa deve ser algo de bom ou agradável e se for uma punição algo de desagradável. Isso, abre caminho, a nosso ver, para explorarmos um pouco mais a idéia de ética presente no *Tractatus*. A vontade, enquanto portadora do ético, não pertence ao mundo e não pode alterar seus fatos, mas pode, segundo o *Tractatus*, alterar o mundo como um todo. Fazê-lo crescer ou diminuir. Pode fazer isso, porque está presente no sujeito volitivo que é o olho no campo visual. A vontade é capaz de ver o mundo como um todo cheio de fatos e perceber nisso sua factualidade.

Quando tratamos do místico, vimos que Wittgenstein considera-o como um assombro diante da existência do mundo e a visão *sub specie aeternie* é a visão que vê o mundo como um todo limitado a fatos. A ética está estritamente ligada a esta concepção. Na *Conferência sobre Ética*,<sup>238</sup> Wittgenstein mostra a relação entre ética e a percepção do mundo como um milagre, ou a percepção do mundo como um todo. Assim, ele considera a ética como uma atitude frente ao mundo dos fatos.

Por outro lado, no *Tractatus*, Wittgenstein mostra a ética como algo já presente na ação mesma do sujeito e não algo que leva a uma ação. Toda vontade já é uma ação, toda ação já é boa ou má, a ação mesma é agradável ou desagradável. O sujeito que pratica a ação é feliz ou infeliz. “Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não dos fatos: não o que pode ser expresso pela linguagem [...] O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz”<sup>239</sup>. O ser humano feliz age de forma correta, o ser humano infeliz age de forma incorreta. Wittgenstein entendia que a vida feliz satisfaz a finalidade da existência<sup>240</sup>. O bom e o mau irrompem do sujeito, já está na própria ação praticada por ele. Mas como ser alguém feliz, como alcançar a felicidade que tornaria

---

<sup>238</sup> CE, 214ss

<sup>239</sup> TLP, 6.43.

<sup>240</sup> Cf. DF, p. 127.

meu mundo, um mundo diferente do mundo daquele homem infeliz e que, por consequência, tornaria todas as minhas ações boas, agradáveis?

A vida feliz é a vida vivida *sub specie aeterni*, a vida vivida na atemporalidade do presente. Ela percebe o mundo como um todo composto de fatos e percebe que sua vontade nada pode fazer para mudar o nexos causal dos fatos. Esta vida é aquela que percebe o mundo através de seu espaço lógico, através das inúmeras possibilidades. Percebe que nada do que deseja no mundo dos fatos vai ser da forma que ele deseja, pode ser totalmente diferente e se for da forma que ele deseja é por mero acaso. Vida vivida no presente é sem temor, sem esperança, pois sabe que tudo é uma possibilidade, que tudo pode ser diferente. Porém, isso não significa uma recusa do mundo dos fatos, não quer dizer que o sujeito deixe completamente de lado o que acontece no mundo. Ele não pode sair do mundo, ele faz parte do mundo, há uma unicidade entre a vida física, corporal, e a vida volitiva, como vimos, anteriormente, neste capítulo. O que acontece aqui é uma nova visão do mundo. Percebe-se os fatos de uma forma diferente, há uma mudança no *como* ver os fatos, no como desejar a vida. No *Diário Filosófico*, Wittgenstein deixa isso bem claro ao afirmar: “O importante aqui parece ser *como* se deseja”<sup>241</sup>. O sujeito feliz é um sujeito que vê o mundo da perspectiva da felicidade, vê que ele é um conjunto de fatos e que todos os seus desejos psicológicos podem ou não se realizar. “O mundo dos felizes é um mundo feliz”<sup>242</sup>. Como sujeito, todas as suas ações se dão no mundo e não fora dele. Essas ações serão boas ou más, a partir do sujeito, não por si só, não independentemente da vontade. Assim, se a boa ou má volição altera o mundo, ela altera os limites do mundo, altera a visão do sujeito frente ao mundo.

Cora Diamond, ao comentar a ética do *Tractatus* como ligada ao sentido da vida, faz isso relacionando-o com a aventura ou o espírito de aventura, uma visão de vida repleta de múltiplas possibilidades. “Ver as possibilidades nas coisas é uma espécie de transformação. As possibilidades revelam-se dentro de uma compreensão”<sup>243</sup>. Diamond aqui nota que a vida feliz, a vida com sentido, vê o mundo cheio de inúmeras possibilidades, não se restringe a ver a montanha como uma montanha, mas ela como

---

<sup>241</sup> DF, p. 133.

<sup>242</sup> Ibidem.

<sup>243</sup> DIAMOND, C. Missing and Adventure: Reply to Martha Nussbaum. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp 309 – 318. p. 312.

possibilidade de uma aventura. Aqui poderíamos questionar Diamond sobre qual é, verdadeiramente, a relevância ética das inúmeras possibilidades dos fatos. A nosso ver, mesmo que no mundo haja possibilidades distintas, isso não tem relevância ética alguma. Não são as possibilidades mundanas, ou a compreensão das inúmeras possibilidades de um fato que importa para Wittgenstein. Mas o que é anterior a isso: uma certa atitude que vê todos os fatos como uma possibilidade, uma certa visão completa do mundo. Wittgenstein salienta a idéia de *como* desejar as coisas, mas este *como* está numa atitude completa em relação ao mundo e não em fatos particulares. Ao rejeitar a idéia do místico, Diamond acaba tendo que transformar as sentenças e percepções morais em sentenças factuais, como no exemplo da percepção das inúmeras possibilidades da montanha. Que a montanha seja simplesmente uma montanha ou um desafio a um alpinista é simplesmente um fato, parte do problema do sentido da vida, mas não a solução para este.

A felicidade do sujeito wittgensteiniano se dá por ele ver que tudo no mundo é fato, é contingente, que poderia ser diferente. Ele percebe que não há solução final para os problemas da vida, pois tais problemas não estão no mundo, mas fora dele. Percebe que os fatos são parte do problema, mas, em nenhum momento, o ajudam a resolver tal problema. Enquanto vivermos no mundo factual, sem nos assombrarmos da existência do mundo, sem nos assombrarmos da idéia de que o mundo é assim, viveremos infelizes. Porém, no momento em que o milagre da visão do mundo sob a forma da eternidade tomar conta de nós, seremos felizes. Não mais veremos o mundo como um lugar de dor e prazer, mas como um lugar de inúmeras possibilidades. Esse sujeito percebe que a realidade, que o mundo que o cerca “é sempre um recorte contingente no interior de um espaço de possibilidades que é, por sua vez, absolutamente necessário”<sup>244</sup>. Mas percebe que há inúmeras possibilidades de ser diferente. Por isso, a vontade é uma tomada de posição frente ao mundo. É vê-lo de forma diferente e perceber que isso deixa o mundo dos fatos do mesmo jeito. Porém, tal visão faz com que o mundo torne-se outro mundo, um mundo visto da eternidade do presente.

Neste momento, o sujeito recusa perguntar-se sobre os problemas da vida, perguntar-se sobre o sentido da vida. Percebe que não há nenhuma resposta que pode ser

---

<sup>244</sup>CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. v 7 n 2. 2003. pp. 43-58. p. 54.

dada para isso e dissolve o problema da vida, vivendo na felicidade eterna. A única solução para sua vida feliz é aceitar a vida e o mundo, percebe que não há questão sobre o sentido da vida, que o sentido da vida é a vida mesma, vivida sob a forma da eternidade. Isso é elucidado por Wittgenstein ao escrever que “Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema”<sup>245</sup>. Mas isso não pode ser dito, isso é uma experiência pessoal, uma tomada de posição frente ao mundo. Assim, os problemas que sempre assolaram a filosofia não são problemas e precisam desaparecer. Quando estes problemas desaparecerem, a felicidade aparecerá.

A vida feliz, então, é aquela que vê o mundo como algo dado. Que sabe que no mundo muita coisa pode acontecer e muitas outras não podem. Ele aceita a vida como ela é e não a recusa. Aqui é interessante ver como Wittgenstein trabalha a questão do suicídio. Para ele, o suicídio é “o pecado elementar”<sup>246</sup>; pois equivale a recusar a vida como ela é. Suicidar-se é não aceitar o mundo como ele é, é recusar-se a aceitar a vida como um complexo de factuais. Porém, para Wittgenstein, a idéia do suicídio lança luz sobre a essência da ética e faz isso justamente por mostrar como a vida deve ser vivida, como é a vida feliz e como a infelicidade leva a uma vida de angústias e sofrimentos e pode levar ao cúmulo do pecado elementar, ao cúmulo de negar a própria vida. Nos Diários Secretos,<sup>247</sup> Wittgenstein parece resumir a essência da vida feliz ao escrever: “Posso morrer dentro de duas horas, posso morrer dentro de um mês ou dentro de alguns anos. Não posso saber e nada posso fazer nem a favor nem contra: *assim é esta vida*. Como hei de viver, portanto, para sair airoso em cada instante? Viver no bem e no belo até que a vida se acabe por si mesma.” Aqui, Wittgenstein mostra que a boa vida é aquela que aceita o mundo e a própria vida mundana como um conjunto de fatos e que mesmo que eu deseje que seja diferente não o será, pois minha vontade não altera os fatos. Poderíamos dizer que até mesmo o fato de estarmos vivos é mera contingência. Aceitar isso é viver feliz. Quem aceita essa contingência não tem medo nem mesmo da morte, não há um problema sobre a outra vida, porque percebe que a vida é essa e, se existir outra, será tão problemática quanto essa, mas não resolveremos essa questão nessa vida. Para Wittgenstein, “o temor à morte é o melhor

---

<sup>245</sup> TLP, 6.521.

<sup>246</sup> DF, p. 156.

<sup>247</sup> WITTGENSTEIN, *Diários Secretos*. Madrid: Alianza Editorial, 1991. p. 67

sinal de uma vida falsa, isto é, má”<sup>248</sup>. Tal vida coloca-se problemas que não existem, não contempla o mundo como eternidade, coloca-se problemas que não têm soluções, não percebe que a morte não é um fato da vida, mas seu limite. Já a vida no presente inextenso, propicia a felicidade ao ver a vida como algo eterno.

Uma tal visão ética está estreitamente ligada à uma visão que a estética tem do mundo. No *Tractatus*, Wittgenstein, elucida que “Ética e Estética são uma só”<sup>249</sup>. Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein reforça essa idéia ao dizer: “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”<sup>250</sup>. Tal compreensão da ligação entre ética e estética se dá justamente pela via da visão de mundo presente em ambas as disciplinas. “A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*; e a boa vida é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Não é outra a conexão entre arte e ética.” Assim, a visão do mundo, sob a forma da eternidade, une a ética e a estética. As duas têm em comum uma visão privilegiada dos objetos e do mundo. A arte vê o objeto como um todo limitado, a ética vê a vida e o mundo como um todo limitado, ambas vêem as coisas sobre a forma da eternidade.

Diante disso, a passagem dos *Diários Secretos*, vista acima, ganha ainda mais força. Viver no bom e no belo é a essência da boa vida, da vida feliz. Agir a partir disso é ter a vida feliz. Todo aquele que age tendo em vista esta visão de mundo, age de forma agradável. A vontade, que é mesma que a ação, é uma vontade boa, feliz. Não há, assim, uma recompensa ética que surja da ação, mas a recompensa, a vida feliz está em cada ação, pois cada ação é feita a partir da visão da eternidade. Não se muda o mundo dos fatos, percebe-se, ao contrário, que ele é sempre factual. Minha vontade, enquanto vontade boa, penetra minhas ações factuais e faz com que eu tenha uma nova visão sobre o mundo. Assim, essa boa ou má vontade não vai alterar o mundo enquanto factual, mas alterará a minha percepção dele e fará com que todas as minhas ações sejam feitas a partir disso. A boa vontade torna-se, dessa forma, condição de possibilidade para uma vida feliz. É preciso aceitar o mundo como ele é para tornar-me feliz. Assim, todas as ações que eu fizer serão

---

<sup>248</sup> DF, p. 129.

<sup>249</sup> TLP, 6.421.

<sup>250</sup> CE, p. 208.

boas ou más, de acordo com a minha vontade. Toda vontade é ação, disso decorre que a recompensa ou punição ética estejam na própria ação. A vontade que não aceita o mundo como totalidade limitada é uma vontade má, que vive infeliz, que age de forma infeliz. Todas as suas ações são más por não perceber a vida como ela realmente é.

Mas tudo isso que foi mostrado acima como sendo a ética, é indizível. A intuição do mundo como totalidade limitada, a intuição dos valores absolutos são indizíveis. Qualquer proposição que tentasse dizer isso, careceria de sentido, seria um absurdo. Mas, além de indizível a ética é, na visão de Wittgenstein, Transcendental<sup>251</sup>. Transcendental no sentido de pertencer ao sujeito volitivo que é limite do mundo e, também, no sentido de ser a condição de sentido do mundo. A ética é aquela que dá sentido ao mundo e a vida. A vida corporal, os fatos do mundo, não possuem valor algum, não são bons nem ruim, é preciso que haja a consciência ética para que isso tenha valor. A ética, dessa forma, é condição de todo valor que possa se dar ao mundo. Ela não é condição de que o mundo seja, mas dado que o mundo existe, ela é condição de todo sentido dado a ele. Assim, para a Ética, o mundo já vem dado como ele é, por isso do espanto diante da existência do mundo ser uma experiência ética, conforme o que é apresentado na *Conferência sobre Ética*. A ética é *a priori* a todo e qualquer sentido do mundo, mas não à existência do mundo. A ética é condição para o mundo, no sentido de ser aquela que dá valor ao mundo, aquela que percebe que o mundo é limitado, e que a linguagem não consegue descrever nada além daquilo que a ele pertence, mas que existe algo de mais problemático, que a linguagem não pode exprimir. A ética surge da existência do mundo, mas é condição do sentido do mundo. O espanto ético *par excellence*, que revela a existência do mundo, mostra que este é limitado e que há algo além dele que nos deixa preocupados e que é enigmático. Este algo é o sentido do mundo e da vida. Toda vez que tentamos explicar tal sentido, paramos nos limites da linguagem e nos damos conta da impossibilidade de falar sobre questões de valor, apesar de, no mesmo instante, percebermos que há algo mais, que há algo valioso, mas este algo valioso não pertence ao mundo. Se não pertence ao mundo, só pode estar no sujeito volitivo. A vontade, enquanto portadora do bem e do mal, é condição do mundo,

---

<sup>251</sup> TLP, 6.421.

relaciona-se com a totalidade dos fatos e o percebe dessa forma. Ela está no limite do mundo e, como boa ou má, é constituinte do mundo.

Quando trabalhamos o sujeito volitivo, vimos que este é o responsável por fazer as figurações, e que disso surge a necessidade de um sujeito. Tal sujeito é um sujeito volitivo, portador do bem e do mal, que constitui o mundo de sentido. Este mesmo sujeito é aquele que dá valor às coisas, que dá a elas alguma importância. A ética assim é constitutiva do mundo. Para Pinto, “A ética é uma dimensão do sujeito, que é condição transcendental de possibilidade do mundo. Daí a conclusão: a ética é Transcendental.”<sup>252</sup> Os fatos, por si só, não possuem valor algum, mas, do ponto de vista do sujeito transcendental, adquirem importância.

Todas as características da ética tractariana, vistas acima, fazem com que ela pertença ao campo do indizível. A ética, para Wittgenstein, trata daquilo que é mais alto, ela trata dos valores e do sentido da vida. Tudo isso é absoluto e não pode ser reduzido a fatos da ciência natural, que são contingentes. O bom absoluto, aquilo que tem valor, não pode estar sujeito a um sim ou não das proposições com sentido. É isso que veremos na próxima seção onde mostraremos a impossibilidade da ética ser uma ciência.

## 2. 5 - A impossibilidade da ética como ciência

Toda vez que tentamos dizer algo sobre a ética corremos contra os limites da linguagem e não conseguimos expressar nada com sentido. Vimos, acima, que o assombro diante da existência do mundo constitui a experiência ética por excelência. Para Wittgenstein, toda vez que tento expressar esse assombro, deparo-me com os limites da linguagem. Na *Conferência sobre Ética*, ele afirma: “Quero agora convencer vocês que um característico mau uso de nossa linguagem subjaz a todas as expressões éticas e religiosas. Todas elas parecem, *prima facie*, ser somente similares”<sup>253</sup>. Para Wittgenstein, as palavras ‘bom’, ‘mau’, ‘correto’, ‘incorreto’ e ‘valioso’ possuem um uso trivial e um absoluto.

---

<sup>252</sup> PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 236.

<sup>253</sup> CE, p. 216.

Usamos trivialmente o termo ‘bom’ para dizer, por exemplo, que Ronaldinho Gaúcho é um bom jogador de futebol, mas este bom utilizado aqui está relacionado a um padrão determinado de bom jogador de futebol. Porém, a ética utiliza este termo num sentido absoluto. Quando usamos a palavra ‘bom’ na ética não conseguimos relacioná-la com nada, ela justifica-se por si só. Enquanto triviais, tais conceitos são meros enunciados de fatos, mas, na medida que são tomados no sentido absoluto, nenhum enunciado de fatos pode descrevê-los. Isso é o que torna impossível tentarmos elaborar uma ética científica e é sobre isso que nos ateremos neste momento de nosso trabalho.

G. E. Moore, autor do livro *Principia Ethica*, busca neste seu trabalho mostrar a possibilidade da ética ser uma ciência. Moore propõe uma idéia de ética cognitivista e realista. Para este autor, a ética deve estar preocupada com a questão sobre o que é o bom. Porém, o conceito bom é indefinível por ser um objeto simples. “O mais importante sentido de ‘definição’ é aquele no qual uma definição afirma quais são as partes que invariavelmente compõem um certo todo; e neste sentido ‘bom’ não tem definição porque é simples e não tem partes”<sup>254</sup>. Se ‘bom’ não é passível de definição cabe à ética perguntar que tipos de coisas são intrinsecamente boas. Tais julgamentos sobre o valor intrínseco das coisas é que determinarão a ação humana. Porém, a pergunta, agora, é como saber ou como perceber quais são os bens intrínsecos na relação humana.

Para Moore, “as coisas mais valiosas, que conhecemos ou podemos imaginar, são certos estados de consciência, que podem ser descritos, a grosso modo, como os prazeres da relação humana e o desfrutar de objetos belos”<sup>255</sup>. No caso do desfrutar dos objetos belos, o autor salienta que a consciência da beleza é a verdade última fundamental da filosofia moral. É para que as coisas sejam belas, que o ser humano age moralmente bem. Aquilo que possui beleza é um elemento necessário naquilo que é bom.

No caso da relação humana, o objeto que é percebido não é “meramente belo, mesmo possuindo pouco ou nenhum valor intrínseco, mas é, ele mesmo, pelo menos, em parte, de grande valor intrínseco”<sup>256</sup>. Quando sentimos afeição por uma pessoa, incluímos nesta afeição qualidades mentais que ela possui. “O objeto não deve ser apenas

---

<sup>254</sup> MOORE, G. E. *Principia Ethica*. São Paulo: Ícone, 1998. p. 107.

<sup>255</sup> *Idem*, 272.

<sup>256</sup> *Idem*, 284.

verdadeiramente belo, mas também verdadeiramente bom em elevado grau”<sup>257</sup>. Porém, isso não descarta a beleza material. Uma afeição valiosa inclui tanto a apreciação estética do corpo como a apreciação das qualidades mentais. Assim, tanto no gozo estético quanto nos prazeres das relações humanas, há a inclusão da materialidade como parte daquilo que possui valor.

Surge aí uma crítica ao idealismo, que considera os bens espirituais como aquilo que possui maior valor, sugerindo que a matéria é algo de imperfeito. Moore concorda com a superioridade do espiritual sobre o material, mas não descarta a presença do material na perfeição ou no bem supremo. “Ao contrário, se nossas conclusões estão corretas, pareceria ser o caso em que um estado de coisas no qual estão incluídas, deve ser sumariamente melhor que qualquer estado concebível no qual estejam ausentes”<sup>258</sup>. Os componentes materiais, ou seja, do mundo, são componentes daquilo que é bom.

Wittgenstein concorda com Moore sobre a idéia de que bom absoluto é algo indefinível, mas rejeita totalmente a idéia de uma ética como ciência. Para o filósofo do *Tractatus*, nada constitui o objeto de uma ciência chamada ética. Tudo o que ela buscaria estudar está para além do mundo dos fatos. Aquilo que Moore sustenta ser a falácia naturalista, redução do bom a algo que é dito bom, do dever ser ao ser, é levado a sério por Wittgenstein. Nenhuma ética poderia, de modo algum, ser uma ciência, pois, se fosse uma ciência, se reduziria a fatos. Dessa forma, o *Tractatus* adota algumas idéias de Moore, porém, deixa totalmente de lado a possibilidade de a ética ser uma ciência. Para Wittgenstein, podemos facilmente descrever um assassinato e dizer que sentimos repugnância diante de tal fato, que não aceitamos, e tudo isso não passará de simples descrição de fatos físicos e psicológicos. Poderíamos, aqui, dizer que várias leis podem ser criadas dizendo que o assassinato é errado, mas estas podem estar baseadas em aspectos físicos, psíquicos, biológicos e não em aspectos éticos. Tais leis seriam descritíveis e, como tal, nada teriam a ver com o correto do ponto de vista moral.

Para Wittgenstein, “se um homem pudesse escrever um livro de Ética que realmente fosse um livro de Ética, este livro destruiria com uma explosão, todos os demais

---

<sup>257</sup> Ibidem.

<sup>258</sup> Idem, 287.

livros do mundo”<sup>259</sup>. Tal livro trataria daquilo que é intrinsecamente sublime, daquilo que é essencialmente bom, daquilo que é valioso no sentido absoluto. Isso não pode acontecer, porque nossa linguagem não alcança o que está nos limites do mundo. Ela somente alcança aquilo que está no mundo, os fatos que o compõem, não pode ir além. Um livro, verdadeiramente, de ética, destruiria todos os nossos livros, pois estaria para além dos limites, nada do que teria sido dito até então faria sentido algum; é impossível existir tal livro.

Como vimos ao tratar da concepção de ciência de Wittgenstein, esta se reduz a trabalhar no campo dos fatos, ela trabalha com uma linguagem que possui sentido. A ciência representa o mundo das contingências, o mundo do sim e do não da linguagem com sentido. Ela, para Wittgenstein, não pode tratar de nada de mais sublime ou de mais alto. Com o campo que ela trabalha, nada tem valor. No mundo, como já dissemos exaustivamente, nada tem valor algum. A ciência tem um campo limitado de atuação. Ela vai somente até onde é possível fazer sentido. Depois disso, ela deve parar, pois se continuar estará falando meramente absurdos. Diante disso, é impossível pensar que um campo do conhecimento cujo limite é o mundo dos fatos possa tratar daquilo que está para além desses limites. A ciência, então, não pode figurar nada de mais alto, nada de ético.

Assim, Wittgenstein elucida na *Conferência sobre Ética*: “Nossas palavras, usadas tal como o 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 litro nela”<sup>260</sup>. Pensar em colocar proposições éticas na ciência é extrapolar os limites da taça. Toda vez que tentarmos fazer isso, veremos que a ciência não suportará, ficará em nós a sensação de que estamos jogando água fora da taça. A taça da ciência não suporta aquilo que há de mais sublime e valorativo na vida humana. Ela não suporta os problemas da vida e do sentido do mundo.

Enquanto estivermos colocando água na taça, veremos que ela suporta somente uma quantidade de água e que se tentarmos colocar mais água nela, tal líquido se derramará

---

<sup>259</sup> CE, p. 212 – 213.

<sup>260</sup> CE, p. 213.

nos limites da taça. Ficaremos, sem dúvida, com a sensação da incapacidade da taça em aceitar todo o conteúdo que tínhamos e que desejávamos colocar. Veremos que a taça tem limites, que ela aceita somente um pouco de conteúdo. Isso se mostrará na própria ação de encher a taça, da mesma forma se mostra os limites da linguagem no uso que fazemos dela, os limites da ciência nos estudos que ela faz. Não é preciso imaginar nada. Ao encher a taça, vemos que ela não suporta nada mais do que uma determinada quantidade de líquido.

Com a ciência se passa o mesmo. Vemos que ela aceita apenas os conteúdos que fazem parte de um mundo possível, o que está para além foge de seu alcance, escapa por entre suas bordas, mas não quer dizer que a água da taça seja a única água existente, não quer dizer que não há outra água. Isso faz com que Wittgenstein diga, no *Diário Filosófico*<sup>261</sup>, que o místico surge da insatisfação humana diante da impossibilidade da ciência em resolver os problemas da vida. O místico, assim, é a percepção de que o mundo é limitado a fatos e de que a ciência não pode resolver nada do que está para além destes meros fatos. É diante disso que Wittgenstein dirá no *Tractatus*: “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”<sup>262</sup>. Como vimos acima, tais problemas pertencem ao sujeito volitivo, o limite do mundo, o qual, portanto, não é objeto da ciência natural. Cabe a este sujeito resolver os problemas da vida, através de sua vontade, através da consciência dos limites do mundo e das respostas que ele pode dar. Ele verá que o problema da vida não existe, o dissolverá através da vivência no eterno presente.

Para Wittgenstein, não podemos descrever nada de mais sublime e de valor, isso carece totalmente de sentido. O olhar científico sobre as coisas não é um olhar que busca o absoluto, mas busca a descrição, a explicação de todos os fatos. Na *Conferencia sobre Ética*, Wittgenstein mostra isso com o exemplo do milagre. Aí Wittgenstein faz um exercício de imaginação para fazer com que imaginemos algo milagroso e mostra que o milagre seria algo nunca visto antes e sem comparação alguma. Isso nos espanta. Mas depois que o espanto passa e resolvemos pensar cientificamente sobre isso, acaba-se o milagre.

---

<sup>261</sup> Cf. DF, p. 89.

<sup>262</sup> TLP, 6.52.

Está claro que, no momento em que olhamos as coisas assim, todo o milagroso haveria desaparecido; a menos que entendamos por este termo simplesmente um fato que ainda não tenha sido explicado pela ciência, coisa que significa por sua vez que não temos conseguido agrupar este fato junto com outros num sistema científico. Isso mostra que 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. Agora nos damos conta de que temos utilizado a palavra ‘milagre’ tanto num sentido absoluto como num relativo.<sup>263</sup>

O modo da ciência é ver o milagre de um ponto de vista relativo, como algo que ainda não faz parte de um determinado sistema científico. Vimos, quando trabalhamos o conceito de ciência, como um determinado fato, com determinadas características, é agrupado dentro de um sistema de fatos similares. Um milagre, seria assim algo ainda inexplicável, mas que brevemente poderá ser agrupado em um sistema e a uma lei da natureza. Mas, o sujeito volitivo, o sujeito ético, vê o milagre de um ponto de vista totalmente oposto, ele o vê como algo inexplicável, como um assombro. A ciência não o vê assim, não o vê sob a luz da atemporalidade e da eternidade, sob a luz dos limites do mundo. O sujeito da ciência está totalmente inserido no mundo dos fatos e preocupa-se somente com a contingência mundana. O sujeito portador do místico é um sujeito que está nos limites, que vê o mundo como um todo, como um milagre.

Hacker<sup>264</sup> entende que a grande contribuição da primeira filosofia de Wittgenstein foi mostrar os limites do conhecimento científico, foi mostrar que há faces de nossa vida nas quais a ciência não consegue adentrar. Mas isso é assunto para nosso próximo capítulo, quando discutiremos as possíveis conseqüências da visão de ética e ciência de Wittgenstein. Lá tentaremos mostrar, como deveria agir a ciência, como a ética pode dar sentido àquilo que é criado pela ciência e como fica a relação entre ética e ciência como um todo. Antes, porém, de passarmos para o próximo capítulo, precisamos elucidar mais dois pontos importantes de nosso trabalho.

---

<sup>263</sup> CE, 219

<sup>264</sup> Cf. HACKER, P. M. S. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 34-73. p. 41.

Em primeiro lugar, gostaríamos de frisar, de forma veemente, que, para Wittgenstein, toda e qualquer ‘proposição ética’, buscando por verdade e falsidade, é meramente um absurdo. Do ponto de vista científico, nada do que falemos sobre proposições valorativas terão sentido. Não pode haver nenhuma proposição cientificamente ética. É claro que aqui poderíamos dizer que as proposições da ética poderiam ser absurdos esclarecedores, que mostram uma forma correta de se viver. Mas, neste ponto, temos que ter muito cuidado. Toda proposição ética que tenha pretensões de validade é absurda. O que pode ser feito é pensarmos que estas proposições, sendo reconhecidamente absurdas do ponto de vista da validade da linguagem, conduzam-nos a agir bem.<sup>265</sup> Toda vez, porém, que tentarmos explicar de forma a buscar sua verdade e falsidade, estaremos correndo contra os limites da linguagem. Aqui, poderíamos questionar as idéias imaginativas de Diamond. Ora, tomar uma sentença absurda como algo que não seria absurdo imaginativamente, não é tentar dar um valor de verdade a ela? Não é tentar tomar uma sentença ética como uma sentença científica?

Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein diz que todas as expressões éticas e religiosas se referem a algo absoluto e, toda vez que tentamos expressar isso, utilizamos somente símiles, ou seja, não conseguimos descrever diretamente, por exemplo, o espanto diante da existência do mundo. Então buscamos o relacionar com um espanto, mas percebemos que o espanto é um fato psíquico do mundo. Usamos, por exemplo, a palavra ‘bom’ em sentido ético, absoluto, similarmente ao uso de bom no sentido trivial. Mas “um símile deve ser símile de algo. E se posso descrever um fato mediante um símile, devo também ser capaz de abandona-lo e descrever os fatos sem a sua ajuda”<sup>266</sup>. Mas, na descrição do espanto do mundo, na descrição dos valores e do bom, não consigo fazer isso. Nada no mundo é similar ao bom absoluto, ao sentido da vida e ao poder de Deus, por exemplo. O bom, no uso trivial, se refere a algo pré-estabelecido, como vimos acima, mas o bom, no sentido absoluto, é algo que não se refere a nada do que se poderia pensar ou relacionar. O espanto diante da existência do mundo é totalmente diferente do espanto diante do tamanho de um cachorro. Mas, se abandono as similaridades, sou tomado pela impossibilidade de qualquer descrição. A descrição por símiles falha justamente por reduzir

---

<sup>265</sup> Sobre essa possibilidade refletiremos no próximo capítulo.

<sup>266</sup> CE, p. 217.

o que é sobrenatural à natural. Nasce aí um paradoxo. Não consigo falar nada sem ter uma referência, e, se usar similaridades factuais para descrever o que é absoluto, estarei reduzindo absoluto a fato. E verei que isto carece de sentido, não satisfaz o desejo da absolutidade. Assim, é impossível descrever com sentido o que é da ética e da religião.

Cora Diamond entende que as sentenças éticas e religiosas, possuidoras de valor absoluto, têm algumas semelhanças com o que Wittgenstein mais tarde, nas *Investigações Filosóficas*, chamou o uso secundário de uma expressão. Em seu artigo *Secondary Sense*, ela declara: “Eu preciso sugerir que o que Wittgenstein chamou o uso de certas expressões em um sentido absoluto nos discursos éticos e religiosos têm certas semelhanças lógicas ao que ele mais tarde chamou o uso de uma expressão em um sentido secundário”<sup>267</sup>. Nas *Investigações Filosóficas*<sup>268</sup>, Wittgenstein diz que uma mesma expressão pode ser usada em um sentido totalmente diferente e não ter nenhuma similaridade com o que foi proferido no primeiro sentido. No parágrafo 282 das *Investigações*, ao citar a idéia de que em contos de fadas até mesmo potes são capazes de sentir dor, ele afirma:

Sim; dizemos de seres inanimados que eles têm dor: brincando com bonecas, por exemplo. Mas este emprego do conceito de dor é secundário. Imaginemos o caso em que se dissesse apenas de seres inanimados que eles têm dor; e que nos compadecêssemos apenas de bonecas! (Quando crianças brincam de trenzinho, sua brincadeira está ligada ao conhecimento que têm de trem. Poderia, porém, haver crianças de um povo que não conhece trem, que tivessem aprendido a brincadeira com outras crianças, e que brincassem sem saber que com isto se imita alguma coisa. Poderíamos dizer que a brincadeira não tem para elas o mesmo *sentido* que para nós.)

Para o segundo Wittgenstein, o uso secundário de uma expressão não precisa ter ligação alguma com aquilo que foi expresso num sentido primeiro. Assim, uma expressão em segundo sentido não é uma paráfrase do uso feito no primeiro sentido, nem mesmo é uma metáfora daquele primeiro sentido, mas é algo diferente, algo que possui outro sentido, que precisa ser aprendido dentro de um jogo de linguagem. O problema é que muitas dessas

---

<sup>267</sup> DIAMOND, C. *Secondary Sense*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243. p. 225.

<sup>268</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1989.

expressões confundem-se com o uso primário que delas se faz<sup>269</sup>. Mas o que devemos fazer é aprender a entender o que está sendo dito, entender a intenção daquilo que se diz. Diante disso, não buscamos por fatos, mas buscamos entender o que determinada pessoa quer dizer. Assim, se algo é bom no sentido ético, não buscaríamos um fato correspondente a isso, mas buscaríamos saber o que se intenciona dizer com isso. Isso leva Wittgenstein a dizer nas Investigações:

Para a verdade de uma confissão de que teria pensado nisso e naquilo, os critérios não são os de uma *descrição* adequada à verdade de um processo. E a importância da verdadeira confissão não reside no fato de que ela, com segurança reproduz corretamente um processo. Reside muito mais nas consequências especiais que são tiradas de uma confissão, cuja verdade está garantida pelos critérios especiais de *veracidade*<sup>270</sup>.

Diamond faz uma ponte entre esse entendimento de expressões em segundo sentido e as expressões absolutas da ética e da religião. Segundo essa interpretação, as expressões absolutas da ética e da religião poderiam estar ligadas a um uso secundário de expressões como, por exemplo, o bom absoluto, que não teria nada a ver com o uso trivial que fazemos dele, mas seria a expressão intencional de alguém. O uso de uma expressão em sentido secundário não carrega as mesmas implicações que o uso em sentido primário. Assim, há uma distância entre falar no poder de Deus, no sentido absoluto da palavra ‘poder’ e no sentido trivial da palavra ‘poder’. Mantêm-se entre elas uma certa distância. Assim, Diamond afirma:

Isto não quer dizer que o uso absoluto de dever possa sobrepor-se sobre si próprio [...] Considere o argumento de Anscombe sobre Kant: a idéia de ‘legislar para si’ é sem sentido porque ‘o conceito de legislação requer um poder superior no legislador’. Agora, ‘legislar para si’ é eu penso, um uso secundário de legislar; e não é em geral verdadeiro que o uso secundário carregue as mesmas implicações como um uso primário<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> Cf. DIAMOND, C. Secondary Sense. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243. p. 236.

<sup>270</sup> IF, p. 200.

<sup>271</sup> DIAMOND, C. Secondary Sense. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243. p. 237.

Dessa forma, Diamond entende ser possível ver que as expressões em sentido absoluto são expressões em segundo sentido e, diante disso, teriam um sentido, que precisa ser entendido não de acordo com o uso primário dessas expressões, mas de acordo com o uso secundário, entendendo uma certa atividade presente no sujeito que profere sentenças morais.

Discordamos de Diamond que o uso que Wittgenstein faz dessas expressões possam ser entendido em um sentido secundário, ao menos em sua primeira filosofia. Em primeiro lugar, porque Wittgenstein não está preocupado com vários tipos de sentido. Para ele, o único sentido que realmente importa é o de caráter lógico, aquele que, como já vimos, necessita de uma possibilidade de verdade e falsidade. Em segundo lugar, parece-nos que o entendimento das proposições em segundo sentido seria um entendimento factual daquilo que tem valor, entenderíamos a pessoa que profere tais expressões, mas não alcançaríamos nenhum sentido absoluto para tais expressões. Nosso pensamento não consegue ultrapassar o mundo dos fatos, como tal, tentar relacionar tais conceitos com fatos similares parece ser da nossa própria natureza humana, a qual Wittgenstein respeita profundamente<sup>272</sup>. Em terceiro lugar, parece que Wittgenstein rejeitaria a idéia de Diamond, e ela mesma diz no início de seu artigo que não está empenhada em mostrar os pensamentos de Wittgenstein sobre isso<sup>273</sup>. Para justificar essa nossa posição, citamos o que o próprio Wittgenstein diz na *Conferência sobre Ética*:

Sempre que me salta isto aos olhos, de repente vejo com clareza, como se se tratasse de um lampejo, não somente que nenhuma descrição que se possa imaginar seria apta para descrever o que entendo por valor absoluto, mas que rechaçaria *ab initio* qualquer descrição significativa que alguém pudesse possivelmente sugerir em razão de sua significação. Em outras palavras, vejo agora que estas expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não ter ainda encontrado as expressões corretas, mas sua falta de sentido constituía sua própria essência. Isto porque a única coisa que eu pretendia com elas era, precisamente, ir *além do mundo*, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa.<sup>274</sup>

---

<sup>272</sup> Cf. CE, 221.

<sup>273</sup> Cf. DIAMOND, C. Secondary Sense. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243. p. 225.

<sup>274</sup> CE, 220.

Assim, podemos ver que Wittgenstein rejeitaria essa interpretação de Diamond sobre as expressões a respeito do absoluto. Elas são simplesmente sem sentido e não podemos pensar sobre elas como a ciência pensa sobre os fatos. Aprofundaremos mais essa e outras interpretações de Diamond sobre a ética do *Tractatus* no próximo capítulo, ao desenvolvermos o estatuto da moral e a possibilidade da moralidade mostrar a vida feliz.

Dessa forma, encerramos nossa discussão sobre a concepção de Místico, ciência e Ética no *Tractatus* de Wittgenstein. Precisamos, agora, fazer algumas observações sobre isso e, no próximo capítulo, elucidar possíveis desdobramentos de tais conceitos.

## **2.6 – Observações finais**

Abordamos, neste capítulo, as noções de ciência, ética e místico na primeira filosofia de Wittgenstein. Vimos que a ciência trata do mundo dos fatos, direta ou indiretamente, figurando-os e criando mundos possíveis através de suas teorias, sistemas e leis. A ciência é o campo do sentido, da linguagem com sentido, a única linguagem que conseguimos entender. Mas, percebemos claramente a contingência das explicações científicas, sendo suas leis apenas redes que descrevem determinados fatos e não explicações absolutas sobre eles. A seguir, vimos a noção de místico, elucidando a grande importância que esta idéia tem para o todo do *Tractatus*. Vimos que para além da ciência existe algo que é inexprimível e inalcançável pelas leis científicas e este algo pertence ao sujeito volitivo. Vimos que é ele que assombra-se diante da existência do mundo, diante de sua factualidade e que a única forma desse sujeito viver feliz é viver na atemporalidade do presente. Depois disso, mostramos que a ética é, para o primeiro Wittgenstein, transcendental e ligada ao sentido da vida, vimos, também, que a boa vontade não altera o mundo dos fatos, mas apenas minha percepção e desejo sobre ele. O mundo permanece igual, mesmo que eu não deseje isso. Vimos, então, que perceber isso é a única forma da vida feliz, a única forma de agir bem. Por fim, mostramos que a ética está totalmente fora do alcance da ciência que não pode expressar nada de mais alto. Tentamos mostrar que, por mais que tentemos dar sentido às proposições absolutas, elas são em si sem sentido.

Todo o caminho percorrido no primeiro capítulo e neste foram os degraus da escada que precisávamos subir a fim de mostrar como ficaria a vida e o mundo depois do

*Tractatus*. Chegou a hora de nosso trabalho “ver o mundo corretamente,” usando-se de uma expressão wittgensteiniana. Por isso, no próximo capítulo, refletiremos as conseqüências da impossibilidade da ética ser uma ciência. Refletiremos sobre a possibilidade da moral em contraposição à uma Ética como ciência, sobre como ficariam as relações entre ética e ciência, e sobre um possível papel da moralidade frente ao desenvolvimento científico. Com isso, tentaremos mostrar que a impossibilidade da ética ser uma ciência, não implica na impossibilidade de julgamentos morais sobre os problemas do desenvolvimento científico, ao contrário, alguns aspectos da vida ética, proposta por Wittgenstein no *Tractatus*, lançariam luz sobre a discussão acerca do desenvolvimento científico. Além disso, mostraremos o grande papel do sujeito volitivo, não um psicológico que poderia ser manipulado psicologicamente já que a psicologia é uma das ciências, frente aos problemas que afetam a sua existência. Por ora, porém, cabe-nos dizer que, para Wittgenstein, a ética não pode ser uma ciência, porque ela trata de questões absolutas e nada do que é absoluto pode ser reduzido a fatos.

### III – AS CONSEQUÊNCIAS TRACTARIANAS NAS RELAÇÕES ENTRE ÉTICA E CIÊNCIA.

#### 3.1 – Observações preliminares

Depois de termos percorrido as proposições do *Tractatus* e elucidado o que elas querem nos mostrar, chegou o momento de analisarmos o mundo e a vida a partir de tais proposições. Mostraremos, neste capítulo, como fica a visão do mundo nas relações entre ética e ciência, a partir de tal obra. Buscaremos, aqui, elucidar o apelo ético promovido pelo *Tractatus* no que se refere aos limites do mundo e da vida, aos limites da ciência e da filosofia. Mostraremos que esta obra não prega o fim da moralidade, do bem e do mal, mas simplesmente o fim de uma tentativa científica de elaborar uma teoria ética. A partir disso, vamos expor a natureza da moralidade, analisando a natureza dos juízos morais, elucidando os limites da ciência, no que tange à moralidade, e definindo o papel do sujeito volitivo na visão do mundo de forma correta. Além disso, analisaremos o papel da ética no desenvolvimento científico, mostrando seu lugar no que diz respeito a manter a busca pelo sentido da vida e de quão fundamental importância é a separação entre moralidade e ciência para este fim. Faremos isso sob o pano de fundo de que a impossibilidade da ética ser uma ciência não implica na impossibilidade desta reger a moralidade científica.

Para conseguirmos os objetivos, vistos acima, levaremos em conta as idéias tractarianas, além de buscarmos auxílio na *Conferência sobre Ética*, no *Diário Filosófico*, nos *Diários Secretos*, e na obra *Cultura e Valor*<sup>275</sup>. Buscaremos elucidar, de forma clara e concisa, a visão de mundo que é possível ter a partir da leitura do *Tractatus*. Esta visão de mundo não é algo imaginado, mas que se mostra nos limites do que pode ser dito com sentido. Desde já alertamos que defenderemos a visão de que aquilo que não pode ser dito, porque é mais alto, mostra-se na limitação de nossa linguagem.

---

<sup>275</sup> WITTGENSTEIN, L. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 1996. Doravante citado CV.

### 3.2 – O limite como limite ético

Já no primeiro capítulo de nosso trabalho, vimos o caráter crítico presente no *Tractatus* de Wittgenstein. Esta obra busca estabelecer um limite claro para o que pode e o que não pode ser dito. No prefácio de tal obra está asseverado a grande contribuição do livro, a saber, traçar os limites do que se pode dizer, do que se pode pensar<sup>276</sup>. Assim, o início do livro mostra-nos toda a tarefa que as proposições do *Tractatus* têm de realizar. Ao final da obra, cumprida a tarefa da limitação, assevera-se a conclusão que a obra como um todo buscou. A conclusão obriga a uma tomada de posição frente a tudo aquilo que o livro tentou mostrar desde o prefácio até a proposição 6.54. A proposição 7, a última da obra, mostra que nos devemos calar sobre o que não podemos falar.

O *Tractatus*, dessa forma, cumpre seu papel que estabelece os limites do mundo, do que se pode dizer com sentido, do que se pode em geral falar. Mas, que caráter teria esse limite? De que adianta estabelecer um limite para o que se pode dizer? Em si, não adianta nada. O livro, as letras impressas nele não têm sentido algum. O mais importante é o que brota a partir da leitura da obra. O mais importante no livro não é o que ele tenta dizer, mas é o que ele mostra ao tentar dizer. E ele mostra um limite para aquilo que podemos dizer com sentido, mostra que tal dizer pertence ao campo da ciência que nada diz justamente sobre aquilo que se mostra. O mais importante no *Tractatus* é aquilo que ele deixa para o leitor, porque ele entende que é preciso deixar “ao leitor tudo o que ele pode fazer sozinho”<sup>277</sup>. Entre as coisas que o leitor pode fazer sozinho está a percepção de que tal livro tem em si um caráter ético.

O verbo *dever*, presente no último aforismo (‘sobre aquilo de que não se pode falar, *deve-se* calar’), mostra ao leitor atento que ele precisa entender o limite como algo ético. Entender a linguagem com sentido como limitada impõe ao sujeito que compreende isso que ela não pode ser ultrapassada. Deve-se parar no limite, não ir além dele, porque depois dele tudo será absurdo. Tentar dar sentido àquilo que não pode ter sentido é algo que não deve ser feito. Se for feito, nos iludiremos, utilizaremos mal nossa linguagem e estaremos diante dos grandes problemas filosóficos que não têm solução alguma. A busca

---

<sup>276</sup> TLP, p. 131.

<sup>277</sup> CV, p. 114.

pela solução de problemas que nem existem acaba por gerar inquietude, medo e angústia, acaba por gerar questões sobre a vida e a morte e esta é a maior prova de uma vida que não está sendo bem vivida<sup>278</sup>. O limite é um limite que precisa ser respeitado para podermos viver feliz. É preciso que o leitor sozinho dê um sentido a ele.

Este sentido não precisa ser escrito no *Tractatus*, porque se mostra na leitura que dele fazemos. Mas, mesmo assim, Wittgenstein, ao escrever uma carta ao seu amigo Von Ficker afirma:

O ponto central do livro é ético. Em certa ocasião quis incluir no prefácio uma frase que de fato não se encontra nele, mas que a transcreverei para você aqui, para que acaso você encontre nela uma chave da obra. O que quis escrever, pois, era isto: Meu trabalho consta de duas partes: a exposta nela mais tudo o que não está escrito. E é essa segunda parte precisamente o que é o importante. Meu livro traça os limites da esfera do ético desde dentro, por assim dizer, e estou convencido de que esta é a única maneira rigorosa de traçar estes limites<sup>279</sup>.

Assim, o caráter ético da primeira obra do filósofo em questão se torna visível. A carta a Ficker mostra claramente o que o *Tractatus* pretendia. Ele buscava o limite ético para o que pode ser dito. Mas este limite ético não está dito no livro, a leitura conduz o leitor a perceber o que pode ser dito e o que deve ser calado. O fato de Wittgenstein não ter escrito o que pretendia escrever no prefácio, mostra claramente que isso não precisaria ser escrito. O leitor atento acaba percebendo que há muito mais do que simplesmente aquilo que os signos do *Tractatus* expõem. A leitura, por si só, mostra uma segunda parte que não precisa ser dita. Mas que é percebida. O que se percebe, porque se mostra, é que os limites indicados pelo livro fazem-nos ver o mundo corretamente. O que é visto não é dito, não precisa ser dito, cabe ao leitor ser capaz de perceber isso. Assim, o leitor atento percebe que o livro estabelece limites claros e que estes limites precisam ser respeitados, *devem* ser respeitados. Eles são mais do que simples limites lingüísticos, eles são limites que dão sentido à vida e à existência, que ajudam a viver bem. Eles separam o que pode e o que não pode ser dito, mostrando claramente que a ciência não pode dizer nada de mais alto e que

---

<sup>278</sup> DF, p. 129.

<sup>279</sup> WITTGENSTEIN, L. Briefe an Ludwig Von Ficker, p. 35. Apud.: JANIK, A. & TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1983. p. 227.

não *devemos* tentar reduzir valores a simples fatos científicos que podem ser ditos. Os limites tractarianos estabelecem a forma de viver feliz, estabelecem que esta forma de viver feliz não é uma invenção científica e não pode tentar ser explicado pelo olho da ciência.

Em nossa concepção, o limite entre dizer e mostrar tem duplo caráter ético, que converge mutuamente para uma visão correta do mundo e da vida. O primeiro deste caráter ético do limite se dá na diferenciação entre o que é científico e o que pertence a outros campos da vida. O segundo caráter ético do limite se dá na percepção deste como uma forma de se viver feliz. O primeiro distingue claramente o mundo dos fatos do mundo dos valores e mostra a inconsistência da ciência dentro do mundo dos valores. Ele exorta ao respeito a este limite como única forma de se chegar à verdade. O *Tractatus* limita aquilo que é factual e diz que isso é do campo da ciência e não da filosofia. Ao fazer isso ele exige uma limitação tanto das ciências naturais, na medida em que esta não poderia ultrapassar o limite dos fatos, quanto da filosofia, da religião, da arte e da moralidade, que não poderiam reduzir seu conhecimento a meros fatos do mundo. O segundo ponto exorta a uma vivência destes limites, a encarar o mundo limitado como uma forma de ser feliz. Discutiremos brevemente agora cada um destes pontos, começando pelo primeiro.

A filosofia do *Tractatus* separa claramente aquilo que é do campo científico daquilo que está para além deste campo. O que Wittgenstein faz é recusar um cientificismo<sup>280</sup> que tudo busca explicar de uma única forma. O início do século XX estava repleto de pensadores que tentavam colocar todas as explicações dentro de uma metodologia da ciência natural. Fascinados pelo “desenvolvimento” científico, filósofos e pensadores de outras áreas entendiam ser possível explicar tudo e colocar tudo dentro de um único campo de saber. Entendiam que o método científico poderia resolver todos os problemas. A obra do filósofo austríaco, como vimos no capítulo anterior, mostra claramente uma separação entre o que é científico e o que pertence a outras esferas do ser humano.

---

<sup>280</sup> Hacker, ao comentar a filosofia de Wittgenstein, diz que esta foi uma tentativa de frear a redução de todos os campos do saber aos métodos das ciências naturais. Na verdade, sua filosofia seria uma luta contra o cientificismo, o qual ele entende como sendo “a extensão ilícita dos métodos e formas de explanação das ciências naturais. Nem todas as extensões dos métodos e formas de explanação das ciências naturais ao estudo do homem como um ser cultural, social e histórico são erradas. Mas algumas são. E assim também é a doutrina da homogeneidade metodológica do entendimento humano e científico.” (HACKER, *The autonomy of Humanistic Understanding*, p. 38).

O *Tractatus*, dessa forma, é um apelo a uma tomada de posição frente ao mundo do conhecimento. Tal tomada de posição mostra claramente os limites daquilo que é ciência e daquilo que não é ciência. À ciência cabe desenvolver teorias, descrever o mundo, conviver com os fatos. Isso não é uma redução dela, não é uma tentativa de dizer que ela é algo de menor do que os outros campos da vida, simplesmente que é algo diferente da ética, da filosofia e da religião. A ciência trabalha num campo em que o que ela diz é dito de forma perfeitamente lógica, onde cada uma de suas proposições corresponde a um mundo possível. Sua linguagem é logicamente articulada e seus signos têm uma referência determinada. A ciência, assim, tem um grande papel: o de dizer algo sobre o *como* do mundo, o de descrever o mundo dos fatos. Por isso, ela é a totalidade das proposições verdadeiras, mas ela não pode querer ultrapassar este limite. Toda vez que a ciência quiser dizer algo para além do mundo dos fatos cai no erro de transgredir os limites do sentido.

Não cabe à ciência tentar explicar, por exemplo, algo sobre o sentido do mundo e da vida, não pode tentar dizer algo sobre o *que* do mundo, sobre os valores. Toda vez que ela tentar fazer isso, estará correndo contra os limites da linguagem, contra os limites de seu próprio sentido. Questões sobre o sentido da vida e do mundo são incapazes de serem respondidas pela ciência. Wittgenstein afirma que é dessa impossibilidade que surge o místico.<sup>281</sup> Ao afirmar isso, ele está ciente da impossibilidade científica diante de problemas complexos que afetam o ser humano, que não podem ser ditos numa linguagem científica, num campo específico do saber, mas que podem perfeitamente fazer parte do mundo cotidiano do sujeito, do mundo em que não interessa muito as questões veritativas da ciência. A esta cabe respeitar este limite, perceber que ela não é capaz de explicar tudo e que parte da vida, não da vida biológica e factual, mas da vida do sujeito volitivo, foge de seus domínios. A ciência deixaria de lado sua tentativa de englobar todas as explicações num campo de racionalidade científica.

Há coisas que não podem ser explicadas com os olhos da ciência, mas que, nem por isso, deixam de existir. É interessante para entendermos isso, a referência que Wittgenstein faz ao modo de explicação científica do milagre na *Conferência sobre Ética*. Aqui, Wittgenstein mostra o seguinte:

---

<sup>281</sup> Cf. DF, p. 89.

Está claro que, no momento em que olhamos as coisas assim, todo milagroso haveria desaparecido; a menos que entendamos por este termo simplesmente um fato que ainda não tenha sido explicado pela ciência, coisa que significa por sua vez que não temos conseguido agrupar este fato junto com outros num sistema científico. Isto mostra que 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.<sup>282</sup>

Ao menos não no sentido absoluto do milagre. Toda vez que tentarmos explicar um milagre do ponto de vista científico, reduziremos este a mais um fato do mundo e mesmo que não tenha sido explicado pela ciência ainda, esta procurará dizer que, por enquanto, tal fato não foi agrupado num sistema científico. Wittgenstein, a nosso ver, recusaria a redução do milagre a um fato, assim como qualquer coisa absoluta a um fato. Aí surge um apelo ao respeito pelo limite da linguagem. Assim, o bom, o belo, Deus, deixam de ser buscados por explicações científicas, *qua* científicas, mas pertencem ao sujeito volitivo, o limite do mundo, que não buscará explicar isso com pretensões veritativas. Porém, a impossibilidade da ciência diante de explicações sobre o limite não impõe, necessariamente, a inexistência destas coisas. A vida, para Wittgenstein, é algo maior do que simplesmente um fato do mundo. Há para além do fato biológico de nossa existência algo de mais importante que é o sentido que damos a ela, o valor que atribuímos às coisas. Mas isso é assunto para a seção em que trataremos da relação que a ética teria no desenvolvimento científico.

Antes de irmos adiante, é importante salientar que, da mesma forma que a ciência deve respeitar os limites do sentido, a filosofia, a ética, a estética e a teologia devem buscar respeitar os limites daquilo que pode ser dito com sentido. Não cabe à filosofia buscar explicações de forma científica sobre os problemas do mundo e da vida. Ela deve se dar conta de que tudo o que ela trata está para além da linguagem com sentido, está no campo do indizível. A filosofia, a partir da escalada proporcionada pelo *Tractatus*, deveria se reduzir a mostrar os erros e enganos nos quais caímos no momento em que saímos dos limites da linguagem<sup>283</sup>. A ela não caberia mais a busca pelos fundamentos últimos, os quais não podem ser buscados, por carecem de sentido, mas se mostram na vida cotidiana,

---

<sup>282</sup> CE, p. 219.

<sup>283</sup> Cf. TLP, 6.53.

na linguagem que proferimos. Não cabe mais a ela tentar resolver os pseudoproblemas com os quais sempre se deparou.

O que o *Tractatus* busca mostrar é que a filosofia não pode buscar ser uma ciência, não pode buscar respostas com pretensões veritativas. Não há nenhum objeto que corresponda a um estudo da filosofia. Esta deixaria de ser um estudo, para se tornar uma metodologia de ver o mundo. Ela teria o papel de conduzir o aluno a ver o mundo corretamente, a perceber os limites daquilo que pode ser dito. Isso poderia ser feito, a nosso ver, de acordo com a própria forma do *Tractatus*, proferindo absurdos que mostrariam os limites do dizível. Tais absurdos esclarecedores levariam o ouvinte ou leitor a ver os limites da linguagem, da ciência e do mundo factual. Seria o fim do modo tradicional de fazer filosofia, aquele que busca ensinar algo sobre o mundo. A filosofia não ensinaria nada, indicaria apenas o modo como se deve ver o mundo, a linguagem e a vida. Wittgenstein considerava que era hora de pôr um fim a um enorme número de teorias filosóficas que não resolviam problema algum.

Novamente, torna-se claro que o *Tractatus* não é um livro conformista e nem exorta ao conformismo, mas mostra a necessidade de mudarmos a forma como vemos o mundo e o conhecimento e, por conseqüência, mudarmos nossa própria vida. Ele busca mostrar a intensa necessidade de termos de tomar uma posição frente ao mundo dos fatos. O limite também precisa de uma ação do sujeito. Não no sentido de recusá-lo, mas no sentido de torná-lo algo com sentido. O místico, que se encontra no limite do mundo e não no mundo, é uma tomada de posição frente ao mundo. Em nossa concepção, o limite exortado pelo *Tractatus*, no último aforismo, é um limite que tem por base uma ação. Cuter, em seu artigo *A ética do Tractatus*, entende o místico como uma contemplação que “é, na verdade, uma espécie muito particular de ‘suspensão de juízo’”<sup>284</sup>. Tal suspensão de juízo se daria porque na contemplação mística visariamos a totalidade do espaço lógico e não fatos particulares, os quais são contingentes. Para tal autor, o último aforismo do *Tractatus* é uma admonição para nos afastarmos do discurso filosófico e contemplarmos o espaço lógico de possibilidades. Tal contemplação, para Cuter, garantiria “um acesso silencioso e

---

<sup>284</sup> CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58. p. 56. Sobre a idéia de suspensão de juízo, discutiremos na próxima seção. Aqui é preciso, apenas, fazer algumas referências sobre a idéia do limite em relação às idéias de Cuter.

reverente àquele Bem Supremo que a Filosofia, desde Parmênides, sempre perseguiu<sup>285</sup>. Tais idéias de Cuter poderiam, a nosso ver, serem questionadas.

Segundo a interpretação que estamos fazendo da obra de Wittgenstein, a filosofia não fica restrita a uma espécie de atividade contemplativa. A percepção do místico, ao contrário, faz um apelo a uma mudança de vida que não fica restrita apenas à contemplação das possibilidades, mas a uma atitude diante da própria forma de viver no dia-a-dia. Não seria essa uma das justificativas para Wittgenstein abandonar a filosofia e ir dar aulas no interior da Áustria? Abandona-se a tagarelice filosófica para dedicar-se a uma atividade prática. Por outro lado, como veremos na próxima seção, a percepção dos limites da linguagem e do mundo nos faz também agir diferente, respeitando estes limites e nos impondo o dever de vivermos de acordo com eles. A filosofia, para o *Tractatus* deve se calar não para se tornar uma espécie de contemplação do mundo. Mas deve se calar simplesmente por ser incapaz de dar sentido aos signos lingüísticos que sempre utilizou. No caso da ética, a filosofia deve se calar porque suas justificativas para a boa vontade, para os valores e para a boa vida são inúteis, por estas já se mostrarem no mundo sem a necessidade de justificação alguma. O limite proposto pelo *Tractatus* não é um limite que simplesmente exorta a uma contemplação das várias possibilidades do espaço lógico. Ora, a obra de Wittgenstein, recusaria toda e qualquer possibilidade de uma ética como ciência, por exemplo. Tal obra separa o que é ciência do que é ética, separa o que é filosofia do que é ciência, e exorta-nos a fazer tal separação, a não confundir uma com outra. Isso não é uma simples exortação à contemplação, mas uma admonição à uma tomada de posição frente ao mundo do conhecimento. O *Tractatus* quer que separemos filosofia e ética de ciência e não meramente que contemplemos as confusões geradas pelos cientistas e filósofos que insistem em confundi-las. Isso é uma tomada de posição frente a fatos. Isso é ter claro o que é e o que não é ciência, o que pode e o que não pode ser dito. É ter claro o papel da ciência e da ética na vida e no mundo. O *Tractatus* exorta à clareza quanto aos limites não para que possamos contemplar aquilo que está no limite, mas para agirmos a partir do limite. Ou seja, para que nossa vida como um todo se transforme. Para que nossa vida como cientistas e como filósofos se transforme. Por isso, a idéia de que a vontade não muda o mundo, mas

---

<sup>285</sup>CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58. p. 58.

muda o limite do mundo. Ora, quando entendemos o limite toda nossa vida e nossas ações crescem ou decrescem. Por exemplo, percebemos que há um ponto final na nossa argumentação, na justificação das coisas e precisamos agir a partir disso.

O que a obra de Wittgenstein busca mostrar é que não se pode criar teorias que busquem fundamentar algo que é o fundamento da própria vida, senão correremos o risco de irmos ao infinito. É preciso haver um ponto final na nossa argumentação e este ponto é o fundamento das coisas. Não podemos dizer nada com sentido sobre tais coisas, elas se mostram. A ética não é uma disciplina do conhecimento, não pode ser abordada como uma disciplina do tipo da física com suas leis, sistemas e teorias. O que o *Tractatus* busca é mostrar que não se pode reduzir tudo à ciência, não se pode *dizer* tudo sobre a vida de uma forma científica. O combate de Wittgenstein é contra as teorias que buscam fundamentar a moralidade, é contra uma filosofia da moral que busca dizer algo sobre ética, não é um combate para o fim da moralidade. A moral, a vida ética, continua a existir e ter enorme importância, o que precisa desaparecer é a busca por uma fundamentação desta vida moral. A vida moral não é um fato do mundo, mas algo que pertence ao limite do mundo, que só entra no mundo factual através do sujeito volitivo. Como ela não é mais um fato do mundo, apesar de se mostrar no mundo, ela não pode ser explicada com sentido. Cabe à filosofia calar-se sobre ela.

Aqui se faz necessário uma breve discussão sobre a relação entre a vida prática e a filosofia da lógica. Ao refletirmos profundamente a idéia de limite proposta pelo *Tractatus*, chega-se à conclusão de que a filosofia da lógica tem primazia enquanto método. Ou seja, o conhecimento especulativo, enquanto método, é o caminho que nos leva aos limites, porém, a busca pelo limite tem um objetivo eminentemente prático, a saber, uma mudança na vida como um todo. É isso que ocorre com o *Tractatus*, a saber: era preciso percorrer um caminho especulativo para se chegar ao limite. Porém, se este caminho não tiver um uso prático de nada adianta. Ou seja, o caminho que é percorrido pela filosofia precisa ter um uso prático, e este uso prático tem primazia. De nada adianta a chegada, a descoberta do limite da linguagem, se esta descoberta não tiver um uso prático, moral. O limite, como descoberta epistemológica, ganha sentido e valor no uso da razão prática, na vida cotidiana, enquanto um limite que precisa ser respeitado.

É interessante perceber que este problema da primazia da prática sobre a razão especulativa ou vice-versa, já está presente na obra crítica de Kant. Para este também a especulação tinha a primazia enquanto método, mas não enquanto uso. A razão especulativa tem em Kant a primazia no que tange a um caminho para o encontro dos princípios *a priori* do conhecimento, mas seu grande sentido se dá no uso prático. A razão especulativa estabelece os domínios *a priori* do conhecimento, mas, por si só, não parece ser suficiente. Para Kant, “todo o interesse é finalmente prático e mesmo a razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático”<sup>286</sup>. Toda a busca do saber está ligada a uma intenção prática e não meramente teórica. Chegamos ao conceito de liberdade pela razão, o caminho do saber, mas tal conceito só ganha força e significado no uso prático e não na simples razão teórica. Assim, toda busca pelo saber é feito, enquanto método pela especulação, mas é motivado e tem por fim uma intenção prática. “Por isso, na ligação da razão pura especulativa com a razão pura prática em vista de um conhecimento, o primado pertence à última, pressupondo, porém, que esta união não seja, claro está, contingente e arbitrária, mas fundada *a priori* na própria razão, por conseguinte, necessária”<sup>287</sup>.

Assim, ao que parece, Kant e Wittgenstein estão concordes no que tange a uma primazia da prática à razão especulativa. A última tem primazia única e tão somente enquanto método, caminho para se chegar a determinar os limites da razão e os próprios princípios *a priori* do conhecimento. Mas, as descobertas propostas por este caminho são motivadas e ganham importância na vida prática. Por isso, a prática tem primazia em relação à filosofia da lógica em Wittgenstein. Porém, não podemos confundir isso com uma misologia em relação à ciência. Poderia parecer que Wittgenstein está deixando o saber de lado ou em segundo plano. Mas isso não é o que acontece. O detalhe aqui é que o saber só ganha sentido na prática, não que ele não tenha validade. Há, de certa forma, uma união entre a vida prática e a filosofia da lógica. É necessário, neste momento, chamar a atenção para a idéia de que o silêncio proposto pelo *Tractatus* não é um silêncio emocional, mas que se dá por uma forte questão intelectual e isso traz de volta a idéia da importância do conhecimento, que enquanto método nos leva aos limites.

---

<sup>286</sup>KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: edições 70, 1986. p. 140. Doravante citado CRPr.

<sup>287</sup> CRPr, p. 140.

Esta idéia de que o limite tracetariano não é meramente um silenciar emocional, devemos a uma análise que Pinto<sup>288</sup> faz da segunda obra de Wittgenstein, confrontando a idéia de filosofia desta com o pirronismo. Em seu artigo *Sobre a natureza da filosofia: Wittgenstein e o pirronismo*, Pinto, em uma das idéias dentre as várias que defende<sup>289</sup>, diz que não se pode confundir a compreensão da natureza dos problemas filosóficos do pirronismo e do autor das *Investigações*. Pois, enquanto os pirrônicos abandonam os problemas filosóficos de acordo com uma reação emocional diante da perturbação provocada pelas teses opostas diante de tais problemas, caracterizando, assim, um abandono emocional intempestivo<sup>290</sup>, Wittgenstein, por outro lado, dissolve os problemas filosóficos através da análise da linguagem. Tal análise se dá no jogo de linguagem e a dissolução do problema filosófico se dá quando se mostra que ele só surgiu diante do mal uso da linguagem. Neste artigo, Pinto, não discute as idéias do *Tractatus*, mas sugere que não se pode fazer nem mesmo uma aproximação entre o pirronismo e o primeiro Wittgenstein. Diante disso, brevemente, tentaremos mostrar que o limite, e o silenciar diante desse limite, não é algo emocional ou sentimental, mas um caminho intelectual.

Para Pinto, a passagem da perturbação filosófica à *epoché* e *ataraxia*, feita pelos pirrônicos, “não se justifica teoricamente: ela é feita através de uma reação emocional de caráter intempestivo”<sup>291</sup>. Ao contrário disso, a recusa ao problema filosófico, na segunda filosofia de Wittgenstein, se daria de forma teórica. Wittgenstein analisa a linguagem utilizada no problema filosófico e percebe que ele só é problema por causa do mau uso da linguagem. Ao perceber isso, a terapia proposta pelas *Investigações* reconduz as palavras a seu uso ordinário. Ora, se analisarmos o *Tractatus* a fundo, veremos que aí também o abandono do problema filosófico não se dá como algo emocional ou intempestivo. Aqui, também, há uma análise da linguagem e se percebe que na linguagem com sentido não cabe os problemas filosóficos, que se utilizam de pseudoconceitos. Na primeira obra de

---

<sup>288</sup> PINTO, P. R. M., Sobre a natureza da filosofia: Wittgenstein e o pirronismo. *In.: Kriterion*, Vx. pp. 164-183.

<sup>289</sup> Não desenvolveremos aqui os argumentos de Pinto quanto à impossibilidade de uma aproximação entre o pirronismo e a segunda filosofia de Wittgenstein por não ser este o interesse de nosso trabalho. Nos utilizaremos apenas do argumento quanto à natureza da dissolução do problema filosófico em Wittgenstein, tentando transferir este argumento para a análise da concepção de limite do *Tractatus*.

<sup>290</sup> Cf. PINTO, P. R. M. Sobre a natureza da filosofia: Wittgenstein e o pirronismo. *In.: Kriterion*, Vx. pp. 164-183. p. 166-168.

<sup>291</sup> *Idem*, p. 168.

Wittgenstein, o abandono do problema filosófico e o respeito aos limites da linguagem não se dá por uma questão de abandono diante das dificuldades do problema, mas diante da dissolução. Para isso é importante lembrar que um dos objetivos do *Tractatus* é dissolver os problemas filosóficos. Lembremo-nos que no prefácio da obra está escrito que os problemas filosóficos repousam no mau entendimento da lógica de nossa linguagem<sup>292</sup>. Então, é necessário entender a lógica da linguagem, e o *Tractatus* nos ajudaria a entender tal lógica, para, então, dissolvermos as inúmeras tagarelices filosóficas. Aqui, também, o limite é alcançado de forma teórica, analisando-se a lógica da linguagem<sup>293</sup>. Assim, vê-se que o limite tractariano não é simplesmente um limite emocional que se dá diante dos inúmeros problemas não-resolvidos da filosofia. Pinto, ao mostrar como se dá a dissolução do problema filosófico no segundo Wittgenstein, afirma: “Na maior parte dos casos, a dissolução do problema não deverá estar associada ao sentimento de frustração, mas sim ao de grata surpresa: aquilo que aparecia como um problema difícilimo ou até mesmo insolúvel subitamente se revela como um pseudo-problema, gerado pela má compreensão do uso de certas palavras de nossa linguagem”<sup>294</sup>. Transferindo essa idéia para a filosofia do primeiro Wittgenstein, percebe-se que a dissolução do problema filosófico não está na negação deste diante de sua impossibilidade de resolução, mas na grata surpresa de que todos esses problemas repousam no mau entendimento da lógica de nossa linguagem.

Tal entendimento nos trará a certeza do que pode e do que não pode ser dito, nos trará o limite da linguagem com sentido. É claro que depois da percepção deste limite, é preciso respeitá-lo. O respeito aos limites da linguagem é a forma do ser humano ser feliz. Com este respeito aos limites desaparecem problemas que sempre atormentaram a filosofia e a mente humana. Eles não existem, não podem ter respostas. Compreender o mundo e a linguagem como limitados é viver feliz, é ver o mundo *sub specie aeternitatis*, é ter uma vida boa. Mas essa é uma tomada de posição do sujeito frente ao mundo e à vida que se dá no entendimento do limite e não meramente num negar momentâneo e emocional. Cabe a

---

<sup>292</sup> Cf. TLP, p. 131.

<sup>293</sup> É preciso esclarecer, porém, que a concepção de linguagem do primeiro e segundo Wittgenstein diferem. Mas isso não impede, a nosso ver, de fazermos algumas aproximações, sem negarmos as diferenças.

<sup>294</sup> PINTO. P. R. M. Sobre a natureza da filosofia: Wittgenstein e o pirronismo. In.: *Kriterion*, Vx. p. 164-183. p. 173.

ele entender e aceitar os limites da linguagem. Se ele viver de acordo com os limites, viverá feliz. Se não aceitar os limites, viverá infeliz, como já vimos no capítulo anterior.

Assim, o duplo caráter ético do limite proposto pelo *Tractatus* está exposto. Viver e agir assim é ver o mundo corretamente. É subir a escada e calar-se sobre aquilo que não se pode dizer com sentido. Mas é importante salientar aqui que o não poder dizer refere-se a uma maneira científica de falar. O dizer do *Tractatus* está vinculado a pretensões de validade como vimos no primeiro capítulo. É esta forma de dizer que deve ser abolida em questões de ética e filosofia. Mas nós podemos, na nossa linguagem cotidiana, expressar sem problema algum juízos morais, desde que tenhamos consciência de que eles nada dizem, no sentido tractariano de dizer, mas mostram algo sobre a vida e o mundo. É isso que veremos a partir de agora.

### 3.3 – A ética e a natureza dos juízos morais

Quando tratamos da ética do *Tractatus*, no segundo capítulo, vimos que esta é constituinte do sujeito e do mundo. A impossibilidade de dizer algo sobre ética não implica na sua inexistência. A ética existe, é parte do sujeito volitivo, o mesmo que faz o jogo da significação da linguagem. Isso fica muito claro quando, no *Diário Filosófico*, Wittgenstein escreve: “Seria imaginável um ser que somente pudesse fazer representações (ver, por exemplo), e de modo algum querer? Em algum sentido, não parece possível. Se fosse possível, poderia haver um mundo sem ética”<sup>295</sup>. A ética está estritamente ligada ao sujeito volitivo. Não podemos imaginar um sujeito volitivo que não possa querer, desejar, significar, dar sentido ao mundo. É por isso que, no *Tractatus*, “a ética é transcendental”<sup>296</sup>. Como explicitamos, o transcendental aqui está ligado a uma concepção de que exista um mundo e de que tal mundo tenha algum sentido. É condição para a existência do sentido do mundo que exista a ética. A ética, presente no sujeito volitivo, é que proporciona a visão do mundo corretamente. É importante lembrar que, na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein caracteriza a ética também como aquilo que tem relação com o que é valioso, que realmente

---

<sup>295</sup> DF, 132.

<sup>296</sup> TLP, 6.421.

importa, com o significado da vida, com o que faz com que a vida mereça ser vivida<sup>297</sup>. A ética, dessa forma, não faz parte do mundo dos fatos, não se preocupa com o mundo dos fatos, mas com uma atitude frente a este mundo. Atitude esta que pode ser resumida numa idéia de sentido.

No *Diário Filosófico*, Wittgenstein deixa claro que “a ética não trata do mundo. A ética tem de ser uma condição do mundo como a lógica”<sup>298</sup>. Assim, como a estrutura lógica é condição para que possamos falar com sentido, para que possamos pensar o mundo dos fatos, a ética é condição para que possamos dar sentido à vida e ao mundo. Não podemos conceber, pensar o mundo illogicamente; mas também não podemos dar sentido a ele sem que haja ética. A ética é condição para o sentido do mundo, por isso da sua ligação direta com o significado da vida.

Como a ética é transcendental ela não pode ser dita com sentido, mas mostra-se nas ações do sujeito volitivo, na tentativa nossa de explicar o sentido do mundo e da vida, no próprio ato de nos expressarmos lingüisticamente e de nos lançarmos com nossa linguagem para além dos limites do mundo. O fato de darmos sentido à vida, de darmos valor às coisas do mundo, de acharmos algo correto ou incorreto mostra a ética. Além disso, ela se mostra no assombro diante da existência do mundo. Ela não pode ser dita porque é condição do sentido do mundo, já que este, por si só, não tem valor algum. Toda a tentativa de dizer uma proposição ética carece de sentido por ela não estar no mundo, mas por ser condição dele. Assim como não podemos teorizar sobre a lógica, também não podemos teorizar sobre a ética. Assim como a lógica mostra-se no uso da linguagem, a ética mostra-se na nossa busca por algo misterioso que Wittgenstein chama o sentido do mundo e da vida<sup>299</sup>.

Moore percebeu a impossibilidade de definir ‘bom’ porque ele era um conceito simples que não poderia ser decomposto a fim de ser definido. Wittgenstein, em sua primeira filosofia, também considera impossível definir o que seja ‘bom’, mas vai além ao mostrar que ‘bom’ está no limite do mundo, no sujeito volitivo. Ele só existe a partir do sujeito, não é nenhuma propriedade extramundana. A ética é condição para que possamos

---

<sup>297</sup> Cf. CE, p. 209.

<sup>298</sup> DF, p. 132.

<sup>299</sup> Cf. DF, p. 126.

viver bem, dar sentido a nossa existência, mas isso não pode ser dito porque não há no mundo referência alguma a estas coisas. Além disso, a ética é condição de possibilidade do sentido do mundo e, como tal, fundamento daquilo que pode ser vivido. Como decorrência disso, ela é algo que já está dado no sujeito, já está presente nele. A ética é a justificação da ação moral, ela não precisa ser justificada. Por isso, questões sobre o que significa ‘bom’ são desprovidas de sentido. O que é bom mostra-se na própria ação do sujeito. Mostra-se no mundo e na linguagem. “O que Wittgenstein chama *die Ethik* não é então em si um fato, mas antes uma atitude particular que nós temos frente aos fatos como significativos ou valorativos a qual constitui as regras ou estruturas que possibilitam nossa moralidade diária ou nossos julgamentos sobre valor”<sup>300</sup>.

A ética é transcendental porque já está no sujeito, é condição para que este julgue, avalie, dê valor. Mas julgar, avaliar, dar valor está dentro de uma linguagem significativa? Não. Os juízos e normas morais não satisfazem as pretensões de validade da linguagem significativa, mas, no nosso ponto de vista, isso não implica na impossibilidade de fazermos juízos e normas morais.

Um juízo moral do tipo “todos os deputados brasileiros são honestos” e uma norma moral do tipo “Matar é eticamente errado” não satisfazem as condições de dizibilidade. Uma tal sentença não pode ter a pretensão de ser verdadeira ou falsa no sentido veritativo. Ela não satisfaz as condições necessárias para ter sentido. Os signos que pertencem a ela não se referem a nada no mundo. A linguagem utilizada aqui não é uma linguagem figurativa que descreveria um estado de coisas do mundo. Quando utilizamos uma sentença desse tipo com um caráter ético não temos como verificar sua possível verdade ou falsidade, como faríamos com um fato do mundo.

Na *Conferência sobre Ética*, Wittgenstein deixa claro que utilizamos expressões com valor relativo, trivial, e expressões com valor absoluto (utilizadas no caso da ética). Estas últimas constituem nossa linguagem moral e não são portadoras de sentido. Toda vez que tentamos dar um sentido a elas, corremos contra os limites da linguagem. Aqui ele afirma que estas expressões são carentes de sentido não porque ainda não tenha sido

---

<sup>300</sup> CHRISTENSEN, A. M. ‘Wittgenstein and Ethical Norms: The Questions of Ineffability Visit and Revisited’. In.: *Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy*. v3 n2. Florianópolis: UFSC, 2004. pp. 121-134. p. 123.

encontrada uma referência para elas, mas porque é de sua natureza a falta de sentido<sup>301</sup>. Não adianta tentarmos dar um sentido lógico a elas, elas não satisfazem as condições de possibilidade de sentido e não podem ser tomadas como se satisfizessem.

Wittgenstein nos alerta, aqui, sobre um dos grandes erros da filosofia e da ciência, a saber, tentar achar um fundamento último para a ética, tomar questões de valor como se fossem fatos do mundo, entendê-las com a mesma linguagem utilizada na ciência natural. Não devemos fazer especulações sobre o fundamento do mundo e da vida. Sobre isso devemos nos calar. Toda a tentativa de descrever, com linguagem significativa, o que seja o valor absoluto, o bem absoluto, devem cessar. Não há uma resposta para isso. Se pudéssemos descrever o que seria o bem absoluto ou o dever absoluto, todos, indistintamente, deveriam e teriam que segui-lo. O filósofo afirma na *Conferência sobre Ética*:

Vejam agora o que possivelmente queremos dizer com a expressão ‘a estrada absolutamente correta’. Creio que seria aquela que, ao vê-la, *todo o mundo* deveria tomar com *necessidade lógica* ou envergonhar-se de não fazê-lo. Do mesmo modo, o *bom absoluto*, se é um estado de coisas descritível, seria aquele que todo o mundo, independentemente de seus gostos e inclinações, realizaria *necessariamente* ou se sentiria culpado de não fazê-lo. [...] Nenhum estado de coisas tem, em si, o que gostaria de denominar o poder coercitivo de um juiz absoluto<sup>302</sup>.

Um tal estado de coisas não existe. O valor absoluto não existe enquanto um estado de coisas. Um estado de coisas, um fato sujeito às variações mundanas, não pode ser absoluto. Não há, no mundo, nenhum juiz que tem o poder coercitivo capaz de dar a absolutidade das normas e dos valores, não há nada no mundo que tenha essa característica. Aqui, tudo é factual e contingente.

A reflexão que fizemos até aqui ilumina um pouco o caminho que percorreremos a partir de agora. Os juízos morais não têm sentido algum do ponto de vista da linguagem significativa e não cabe à filosofia tentar abordá-los dessa maneira. Os juízos morais são desprovidos de sentido do ponto de vista tractariano. Mas não são absurdos austeros, que não servem para nada. Tais sentenças morais podem, em nossa concepção, ser entendidos

---

<sup>301</sup> Cf. CE, 220.

<sup>302</sup> CE, p. 213.

como apelos à vontade do sujeito volitivo que sabe que eles não têm sentido (do ponto de vista da linguagem significativa), mas que ganham importância ao mostrarem atitudes frente ao mundo e à vida. Dado que a vontade boa ou má é parte do sujeito, os juízos morais seriam uma forma de fazer com que a boa vontade se revelasse no sujeito, mas ela só se revelaria se o sujeito tivesse *vontade* de que isso acontecesse. Cabe, sempre, em última análise, à vontade do sujeito a aceitação ou não da norma ou juízo moral. Isso estaria de acordo com a idéia de que não poderia haver punição ou recompensa ética no sentido usual do termo.<sup>303</sup> Tal punição ou recompensa pertence ao sujeito moral, não a algo externo a ele, não a um fato do mundo. O juízo ou norma moral é uma ação de um sujeito que é ético. Ele é a manifestação de tal sujeito. A recompensa moral está na ação do sujeito, o bom e o mal estão na ação dele. Isso não é relativismo, ao contrário, é apenas dizer que os juízos morais, as ações morais, ganham sentido (valor) no sujeito volitivo. Não há nada externo<sup>304</sup> a ele que seja ético. O ético pertence ao sujeito, é a vontade dele que é boa ou má. Nenhuma norma moral pode ser comparada a um estado de coisas descritível, que pode ou não ser o caso. Ela tem em si o caráter de absolutidade.

Wittgenstein, na *Conferência sobre Ética*, reflete sobre a absolutidade da norma ou juízo moral ao compará-lo com outro juízo qualquer. Se dissermos a um jogador de tênis que ele está jogando mal, ele pode dizer que joga mal porque quer. Mas essa justificativa não pode ser aceita no caso da norma moral.

Suponhamos que eu tivesse contado a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e me dissesse ‘Você se comportou como um animal’ 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’. Aqui temos um juízo de valor absoluto...<sup>305</sup>.

A norma moral é um apelo à vontade do sujeito, ela mostra ao sujeito que ele precisa, que ele deve se comportar melhor. Ela é absoluta, não um estado de coisas

---

<sup>303</sup> Cf. TLP, 6.422.

<sup>304</sup> As ações diárias de outros sujeitos também não são nem boas, nem más. O sujeito volitivo é que as vê dessa forma. As ações de outros sujeitos podem despertar no sujeito a visão correta do mundo. Aqui podemos pensar na possibilidade dos exemplos serem de grande auxílio para a moralidade. Mas, mesmo esses, precisariam de uma tomada de posição. É preciso querer.

<sup>305</sup> CE, p. 210.

contingentes. A norma moral mostra que você *deve* desejar, querer, ter vontade de se comportar melhor e mostra isso de forma absoluta, pois conduz à boa vida e esta, para Wittgenstein, justifica-se por si só. Ela é um apelo a esse querer, à vontade do sujeito.

A ética, aqui, sofre uma guinada. Ela não é mais um estudo da moralidade, uma busca pela fundamentação última das ações humanas, mas é algo que está no sujeito. Bem e mal, vontade boa e vontade má não derivam de uma teoria científica ou filosófica, mas derivam do sujeito. A existência da ética é dada, não pode ser fundamentada por uma teoria, ela é condição de possibilidade, é transcendental, está no limite do mundo. O bem e o mal já estão no sujeito, cabe aos juízos morais demonstrar tal existência, mostrar que o bem, a felicidade, justificam-se por si mesmos. Tais juízos mostrariam a existência deste lado ético do ser humano, mostrariam a busca pelo sentido e a necessidade de um sentido para a vida. Despertariam no sujeito a busca pela boa vida, mostrariam a este, a vida feliz. Seriam absolutos justamente por mostrarem o caminho correto para ser feliz. Mas o caminho, este precisa ser percorrido por cada sujeito. Ele tem de querer<sup>306</sup>. Fica clara a intensa ligação que há, em Wittgenstein, entre vida moral e felicidade. A felicidade é imanente à vida boa, à vida virtuosa, à vida moral. Mas, por que a vida boa é, para Wittgenstein, a vida feliz? Há realmente uma conexão entre boa vida e felicidade? Tentaremos responder de forma breve a estes questionamentos, sem, porém, buscar dar uma resposta definitiva a este problema.

É preciso lembrar que este problema da conexão entre virtude e felicidade já tinha sido trabalhada por Kant na *Crítica da Razão Prática*. Para o filósofo em questão,

A conexão da virtude com a felicidade pode, pois, conceber-se de tal modo que ou o esforço por ser virtuoso e a busca racional da felicidade não são duas ações diferentes, mas ações totalmente idênticas, visto que não é preciso fundar a primeira numa outra máxima diversa da segunda; ou essa conexão é

---

<sup>306</sup> Poderíamos aproximar tal idéia à Kant que na *Fundamentação da metafísica dos costumes* diz: “Neste mundo e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa uma *boa vontade*.” (p. 21). Neste mesmo sentido Kant afirma logo a seguir: “...e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade”. (p. 22). É claro que Kant defenderá um princípio racional que oriente ou tenha a capacidade de reger a vontade, o que seria descartado por Wittgenstein. Não seria necessário um princípio para Wittgenstein porque a vida boa, a vida feliz justifica-se por si própria.

estabelecida de modo que a virtude produz felicidade como algo distinto da consciência da virtude, tal como a causa produz um efeito<sup>307</sup>.

Porém, o problema da conexão entre virtude e felicidade é um problema de difícil solução. Kant dirá que moralidade e felicidade são dois elementos distintos do supremo bem, que às vezes limitam-se e prejudicam-se mutuamente<sup>308</sup>, e que a conexão entre ambos não pode ser conhecida analiticamente<sup>309</sup>.

Ora, se não pode ser conhecida analiticamente, poderia conceber-se a conexão entre virtude e felicidade de forma sintética? Kant responderá dizendo que esta conexão parece ser impossível também sinteticamente. Para que fosse possível a conexão sintética entre virtude e felicidade seria necessário que a felicidade fosse a força que impulsiona à virtude ou que a virtude fosse a causa eficiente da felicidade. Porém,

o primeiro caso é, absolutamente impossível; porque [...] máximas que colocam o princípio determinante da vontade no anelo da sua felicidade de nenhum modo são morais e não podem fundar virtude alguma. O segundo caso, porém, é igualmente impossível porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se regula pelas disposições morais da vontade, mas pelo conhecimento das leis naturais e pelo poder físico de as utilizar para os seus objetivos; por conseguinte, não pode esperar-se no mundo, mediante a mais precisa observação das leis morais, nenhuma conexão, necessária e suficiente para o soberano bem, da felicidade com a virtude.<sup>310</sup>

Kant, dessa forma, questiona a necessária conexão entre virtude e felicidade. Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que, para o autor da *Crítica da Razão Prática*, é totalmente falsa a idéia de que a aspiração à felicidade suscite a virtude. Por outro lado, a idéia de que a virtude produz necessariamente felicidade não é absolutamente falsa, “enquanto considerada como forma da causalidade no mundo sensível e, por conseguinte,

---

<sup>307</sup> CRPr, p. 130.

<sup>308</sup> Não nos ateremos aqui a desenvolver, de forma aprofundada, porque esta conexão é impossível analiticamente, já que isto acarretaria um trabalho profundo de investigação da obra de Kant e isso poderia nos desviar o objetivo principal de nosso trabalho. Citamos Kant, aqui, simplesmente para podermos fazer uma ligação entre suas idéias e a de Wittgenstein. Nossa interpretação da CRPr de Kant está baseada na leitura das obras do filósofo em questão e na interpretação feita por Beck em sua obra, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/London: Midway Reprint, 1984.

<sup>309</sup> Cf. CRPr, p. 132.

<sup>310</sup> CRPr, p. 132-133.

se eu assumo a existência nesse mesmo mundo como o único modo da existência do ser racional”<sup>311</sup>. Porém, Kant alerta que essa conexão não pode ser o determinante da ação moral, já que esta é guiada, unicamente, pela lei moral e não pela consequência da minha ação. Assim, “não é impossível que a moralidade da disposição tenha, com a felicidade enquanto efeito no mundo sensível, uma conexão necessária, a título de causa, se não imediata, apesar de tudo mediata (por intermédio de um autor inteligível da natureza), conexão essa que, numa natureza é simplesmente objeto dos sentidos, jamais pode ter lugar a não ser acidentalmente e não pode ser suficiente para o soberano bem”<sup>312</sup>. Para Kant, então, não há uma conexão necessária entre virtude e felicidade. Ao contrário, essa conexão, enquanto lei universal, é fruto de um mal entendido que surge ao se tomar “a conexão entre fenômenos por uma conexão das coisas em si com os fenômenos”<sup>313</sup>.

Em nossa concepção, Wittgenstein concordaria com Kant que não há uma necessária ligação entre virtude e felicidade enquanto esta derivar daquela. Ora, Wittgenstein não entende que a vida boa *traga* felicidade. Até porque isso seria contrário à sua noção de liberdade da vontade. O que eu desejo, não necessariamente acontece no mundo. Se eu agir bem, simplesmente por uma satisfação pessoal ou para me sentir bem, isso pode não acontecer. A vida boa não *traz* a felicidade. Como diz Kant: “a lei moral não promete, contudo, felicidade alguma”<sup>314</sup>. Como dissemos anteriormente, Wittgenstein recusaria uma idéia de ética consequencialista.

Por outro lado, a idéia de que a aspiração à felicidade gera uma vida virtuosa também parece não estar de acordo com as idéias de Wittgenstein. Não há, no filósofo austríaco, uma idéia de que a felicidade gere virtude. Para este autor, ser feliz é agir bem e agir bem é ser feliz. A felicidade é imanente à vida boa e esta é imanente àquela. Ao que parece, Wittgenstein liga virtude e felicidade numa atitude diante do mundo. O virtuoso que entendeu a liberdade da vontade sabe que seus atos podem não lhe trazer felicidade, ao menos do ponto de vista dos outros. O ser humano não age pensando numa felicidade mundana. Seu ato já é feliz. A felicidade está no limite, no próprio sujeito volitivo. Parece que a conexão entre virtude e felicidade, em Wittgenstein, está ligada com a idéia do *como*

---

<sup>311</sup> CRPr, p. 134.

<sup>312</sup> Idem, p. 134.

<sup>313</sup> Ibidem.

<sup>314</sup> Idem, p. 147.

se vê o mundo. “O importante aqui parece ser *como* se deseja, por assim dizer. Parece como se não fosse possível dizer mais que: Vive Feliz!”<sup>315</sup>. A idéia de felicidade, aqui, é uma idéia de vida feliz, independente de fatos mundanos. Ora, assim, Wittgenstein parece entender a ligação entre virtude e felicidade como analítica, discordando, portanto, de Kant. Para aquele, virtude e felicidade caminham juntas e não podem ser dissociadas. Estão juntas na forma de como se vê o mundo.

Para ilustrar essa idéia podemos chamar a figura bíblica Jó. Este era virtuoso, mas acometeu-se de inúmeras desgraças. Perdeu bens, família, dinheiro, dignidade. Mas, seria Jó infeliz? Segundo o que a narrativa bíblica deixa transparecer, não. Todo mundo ao seu redor se transforma, mas o limite do mundo, no caso de Jó, não se modifica; ele permanece virtuoso e feliz. A forma com que Jó via as coisas era uma forma virtuosa e feliz. Ao que parece, Jó tem uma atitude diante da vida e do mundo que é já uma atitude feliz e virtuosa. Ora, Wittgenstein parece não acreditar que uma ação minha necessariamente me traga felicidade, ao contrário, uma ação virtuosa não espera felicidade, ela já é feliz. Para o filósofo austríaco, “sou feliz ou desgraçado, isso é tudo”<sup>316</sup>. Wittgenstein não separa felicidade e moralidade. E, a vida feliz, essa se justifica por si mesma. O autor do *Tractatus* parece não abrir exceção para uma idéia de que a vida feliz precise ser justificada. Essa idéia aparece muito bem apresentada na seguinte passagem do *Diário Filosófico*: “E se agora me pergunto por que hei de viver eu precisamente feliz, esta questão se apresenta para mim como meramente tautológica; parece que a vida feliz se justifica por si mesma, que é a única adequada”<sup>317</sup>. É importante perceber que é a vida como um todo que é feliz, não ações. A vida feliz como um todo se reflete nas ações diárias. A vida virtuosa é feliz e isso se mostra nas ações diárias, no *como* desejo o mundo e a vida.

Depois dessa breve explanação da ligação entre virtude e felicidade em Wittgenstein, precisamos voltar às regras e juízos morais. Para o autor do *Tractatus*, nenhuma regra, norma, ou juízo moral é baseada em uma teoria que o justifique. Todas elas são interiores ao sujeito, precisam ser justificadas por ele. Tal justificação se dá na ação mesma, não através de argumentos filosóficos. Para Wittgenstein, “as regras da vida

---

<sup>315</sup> DF, p. 133.

<sup>316</sup> Idem, p. 128.

<sup>317</sup> Idem, p. 134.

vestem-se cerimoniosamente de imagens: Estas imagens podem servir para descrever o que temos de fazer, não para o justificar<sup>318</sup>. As sentenças morais não têm uma justificação última que é dada por alguma teoria. Ao citar o exemplo da religião, Wittgenstein elucida: “A religião diz: *Faz isto! – Pensa assim!* – mas não pode justificar isto e, se o tentar sequer, torna-se repelente; porque para cada razão que apresenta há uma contra-razão válida. É mais convincente dizer: ‘Pensem assim! Por mais estranho que vos possa parecer’. Ou: ‘Não queres fazer isto? – Por mais repugnante que seja’<sup>319</sup>. Assim, nenhuma justificação, enquanto teoria, pode dar as razões finais para se agir de uma determinada maneira.

Wittgenstein não pensa que a ética seja uma reflexão sobre algum consenso de normas para justificá-las. Ao contrário, a ética é uma dimensão do sujeito e somente ele pode justificar para si a ação moral. Ele precisa querer, ele precisa desejar agir melhor, porque agir melhor é viver bem. Em 1929, Wittgenstein afirma o seguinte: “Não se pode levar os homens ao bem; apenas se lhes pode indicar o caminho para qualquer lugar. O bem reside fora do âmbito dos fatos<sup>320</sup>. As assertivas morais não levam ninguém ao bem por si só, elas simplesmente indicam o caminho certo a ser seguido, mas cabe a cada sujeito a aceitação da regra. Se aceitos, tais princípios e normas se tornam parte do sujeito e assim se tornam necessárias e absolutas. A absolutidade das normas, a necessidade indicada por elas ganha sentido no sujeito. A moralidade indica o caminho para o ser humano ser feliz, mostra o bem e o quanto ele justifica-se por si só. Agora, o caminho, este precisa ser percorrido pelo próprio sujeito. Não adianta a filosofia tentar colocar um monte de argumentos sobre eles, achando que é tais argumentos que farão com que os juízos morais tenham valor. Em *Cultura e Valor*, Wittgenstein afirma: “Creio que uma das coisas que o Cristianismo afirma é que as boas doutrinas são todas inúteis. Importa, sim, mudar a vida (ou a *direção* da tua vida)<sup>321</sup>. Neste mesmo sentido, Schopenhauer, em *O mundo como Vontade e Representação*<sup>322</sup>, afirma:

---

<sup>318</sup> CV, p. 51.

<sup>319</sup> Ibidem.

<sup>320</sup> Idem, p. 15.

<sup>321</sup> Idem, p. 52.

<sup>322</sup> MVR, p. 285.

Desde que se trate de dignidade ou de indignidade, de salvação ou de condenação, o que pesa na balança já não são conceitos sem vida, é a parte interior, a própria essência do homem, o demônio, como diz Platão, o demônio que o conduz, e não contra sua vontade: o demônio de sua escolha; é, para falar como Kant, o seu caráter inteligível. A virtude não se aprende, não mais do que o gênio: quanto a ela como quanto a arte, o saber por ele mesmo não tem valor, é um puro instrumento: resta saber manejá-lo. Além disso, bem loucos seríamos se contássemos com os nossos sistemas de moral para fazer homens virtuosos e nobres, santos: não menos loucos do que contar com a estética para criar poetas, estatuários e músicos.

À filosofia cabe silenciar sobre as suas tentativas de fundamentar a moral. Wittgenstein parece radicalizar o alerta de Kant de que “o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso”<sup>323</sup>. Wittgenstein entende que a filosofia desvia, com suas considerações e tentativas de justificação, o verdadeiro caminho que devemos seguir. Enquanto Kant busca uma solução filosófica, Wittgenstein mostra que não há uma solução filosófica. A filosofia deve se calar. Não pode ser dela a decisão sobre o que é certo ou errado, sobre o que é o verdadeiramente bom, simplesmente pelo fato de não podermos descrever tal coisa. Assim, a disciplina Ética, como uma disciplina de conhecimento, deixa de existir. A ética não é um campo do conhecimento, mas uma parte constituinte do sujeito volitivo.

No *Tractatus*, Wittgenstein precisa mostrar que é uma condição essencial de nosso mundo que nós questionamos seu sentido e percebemos ele em termos de bem e mal. Isto significa que não há como escapar da ética, ela é dada juntamente com o modo que nós experienciamos o mundo. Mas é de vital importância para Wittgenstein que esta possibilidade transcendental da ética em si não diz nada sobre o que nós realmente achamos bom ou mal, ou o que nós realmente deveríamos achar bom ou mal.<sup>324</sup>

Uma norma moral não diz nada, não descreve nada do mundo dos fatos, ela é uma assertiva que precisa ser preenchida de sentido pelo sujeito. Mas ele não vai dar a ela um sentido lingüístico, como parece querer a interpretação revisionista do *Tractatus*, mas um

---

<sup>323</sup> KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995. p. 36.

<sup>324</sup> CHRISTENSEN, A. M. ‘Wittgenstein and Ethical Norms: The Questions of Ineffability Visit and Revisited’. In.: *Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy*. v3 n2. Florianópolis: UFSC, 2004. pp. 121-134. p. 126.

sentido valorativo, e ela se tornará para ele absoluta. A aceitação de uma tal regra mudará o seu mundo, a forma com que agirá frente ao mundo, por isso todo ato ético é um ato da vontade e esta vontade modifica os limites do mundo, pois modifica o sujeito volitivo. Ele transforma o juízo ou norma moral, não vê nela mais um fato do mundo, mas algo que está para além do mundo que o ajuda a encarar o fato de que o mundo é assim, de que o mundo é composto de fatos. Não há nenhuma atividade imaginativa, ao contrário do que pensa Diamond. O sujeito não imagina a norma moral como se ela tivesse uma referencialidade, como se ela tivesse um sentido lingüístico, ele já a vê como portadora de algo que está para além do mundo. Ela mostra a necessidade do valor, incita no sujeito a reflexão sobre o sentido de suas ações factuais. E assim essas ações se transformam. Mas se transformam não do ponto de vista factual, mundano, mas se transformam na medida em que, para o sujeito, já não são simplesmente ações factuais, mas são ações dotadas de um sentido. E isso irá se mostrar nas ações que ele fizer, na forma com que ele agir. É dessa forma que a ética torna-se uma tomada de posição frente ao mundo. O sujeito precisa aceitar o que a norma moral está tentando mostrar, ele precisa desejar agir de acordo com a norma.

Nesse mesmo sentido, podemos dizer que a idéia de ética do *Tractatus* não pode ser comparada com mera contemplação do espaço lógico de possibilidades. Cuter parece querer isso ao dizer que na esfera mística há uma suspensão de juízo. Já que aqui o que importa é a absolutidade das possibilidades do espaço lógico. Nessa esfera, Cuter não vê a necessidade de qualquer juízo, já que estes são puramente contingentes. A questão que se levanta, aqui, a Cuter, é se a mudança na forma de perceber o mundo como um todo, não modifica nada na ação do sujeito. Em seu artigo, ele afirma:

A contingência continuará desafiando sem parar seu espetáculo incerto de dores e prazeres, e minha vontade fenomênica continuará exercendo o seu mister, traçando planos e fazendo apostas, cumprimentando um conhecido e atravessando a rua. A 'Vontade portadora do Ético' nada tem a ver com todo este espetáculo, do qual a vontade fenomênica não é propriamente espectadora, mas parte integrante. Sem se preocupar em descrever aquilo que 'aparece' na cena atual da vida, toma isso que aparece como realização de uma possibilidade, desfocando a realização, para focalizar a mera possibilidade – o ocorrer de 'algo', não importa o quê<sup>325</sup>.

---

<sup>325</sup> CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58. p. 57.

Ao que parece, Cuter defende que os juízos são partes integrantes da mundaneidade e a absolutidade propiciada pela correta contemplação do espaço lógico não necessita de juízos. Segundo nossa concepção, o sujeito tractariano é sempre um sujeito que vê o mundo a partir do sentido. Ele vê o mundo sempre a partir do bem e do mal. Julga, avalia, toma posição. Ser ético é próprio do sujeito volitivo, que como diz Christensen, não tem como fugir disso. Ser ético, julgar, pensar o mundo a partir do bem e do mal não é algo que pode ser deixado de lado. Ao contemplar o espaço de possibilidade, o sujeito já o vê compreendendo-o dentro de uma esfera ética. Já o vê julgando entre bem e mal. Assim, a intencionalidade do sujeito volitivo não tem como “parar de ‘compreender’ para apenas ‘ver’” o espetáculo da contingência. O próprio ver já é compreensivo, ou seja, já é um ver ético. A ética do *Tractatus* não é uma ética que tem um caráter contemplativo, de passividade. Um ato mau, por exemplo, não pode ser considerado simplesmente como mais um fato contingente, mais uma possibilidade no espaço lógico. É preciso lembrar aqui do exemplo da mentira dado por Wittgenstein na *Conferência sobre ética* e já discutido por nós. Em nossa concepção, a própria vontade contingente se transforma no momento que o sujeito muda sua forma de perceber o mundo. Ao mudar sua forma de ver o mundo, ele muda sua forma de agir também. É preciso lembrar aqui, que o sujeito físico e o sujeito volitivo são um e o mesmo sujeito.

É claro que o sujeito volitivo não vai olhar para a norma moral ou para um juízo de valor e tentar buscar a referencialidade dos signos expressos nele, não vai a transformar em uma proposição. A norma moral não mostra nada do mundo, não mostra nada factual, mostra, sim, que há algo além do factual, algo de valioso que dá importância à vida e que se mostra no mundo factual. O olhar do sujeito volitivo para norma moral não é e não pode ser um olhar científico. Assim como se olharmos cientificamente para um milagre ele desaparece, da mesma forma se olharmos para um juízo moral como se ele correspondesse a algo do mundo, tiramos dele a possibilidade de mostrar que há algo em nós que não está no mundo dos fatos<sup>326</sup>, mas que é de fundamental importância para vivermos no mundo dos fatos, a saber, o sentido da vida, o qual não é um problema a ser resolvido, mas algo que existe, que não precisa ser fundamentado. Aqui poderíamos questionar Diamond se a

---

<sup>326</sup> Wittgenstein afirma: “Se mediante alguma teoria, pretendesse explicar ao outro em que consiste a essência do ético, o ético desapareceria. WWK, p. 117 apud.: Dall’Agnol p. 152.

atividade imaginativa proposta por ela no entendimento das sentenças morais não seriam uma forma de transformar sentenças morais em sentenças científicas. Ao transformarmos imaginativamente uma sentença moral não estaríamos tentando dar a ela um valor de verdade? Não estaríamos, por exemplo, tentando explicar cientificamente o sentido da vida?

O sentido da vida não é um problema. Não precisamos definir, descrever o que seja o sentido da vida. Porque, mesmo se tentássemos, não conseguiríamos, ele é algo que está no limite do mundo e não no mundo. Se ficarmos nos questionando sobre o sentido da existência, tentando defini-lo não perceberemos que ele simplesmente se mostra na própria vida. Por isso a solução do problema da vida está “no desaparecimento desse problema”<sup>327</sup>. Ele não é um *problema*, mas ele está no sujeito volitivo. “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?”<sup>328</sup>. Dessa mesma forma, tentar ficar definindo ‘bom’ é algo que não leva a lugar nenhum. ‘Bom’ é parte do sujeito e este não consegue descrevê-lo com sentido. Ele se apresenta ao sujeito, se mostra. Uma forma do sujeito ver que ‘bom’ existe é através das sentenças morais, que buscam indicar a ele não o que seja o ‘bom’, mas como agir bem. O sujeito não pode fugir de sua moralidade. Ele é um ser ético, a boa ou má volição está nele. Agir a partir da moralidade não é uma escolha do sujeito. Ele é sempre alguém que deseja, como vimos acima. Mas a forma como agir, a decisão se age bem ou mal é totalmente do sujeito. Nada externo a ele tem o poder de fazê-lo agir de uma determinada maneira. Em última análise, é o sujeito, a partir de sua vontade, o único responsável pelas suas ações. Ele não poderá dizer que suas ações foram de tal maneira porque seguiu uma tal teoria ética, e assim, se eximir da culpa, da punição que já estará na sua ação. A punição ou recompensa é dada por ele. Os juízos morais lançam luz sobre sua vontade.

Uma assertiva moral, como a apresentada acima, mostrará ao sujeito uma forma de viver bem, mostrará uma possível transformação da vida do sujeito. Tal sentença indica um caminho, indica o bem, mas não leva ao bem, à felicidade. Esta somente vem quando o sujeito aceita para si uma boa vida, uma vida moral. A partir daí ele modifica toda a sua

---

<sup>327</sup> TLP, 6.521.

<sup>328</sup> Ibidem.

vida e age em cada ato particular de acordo com aquilo que sua vida como um todo é. Por isso, a ação feliz é a ação de um homem feliz. Agir bem não é um meio para ser feliz, mas é já ser feliz, é já viver bem. É não precisar de nenhum ‘dever’ externo a ele, já que todas as suas ações são feitas a partir de uma compreensão da vida e do mundo plena de sentido. O sujeito já age de forma absoluta. Age de acordo com o bem, com sua boa vontade. O bem não precisa mais ser justificado. Deixa-se de lado as tagarelices filosóficas, e o bem torna-se como que tautológico, necessário. Não há como não agir bem, não há como não viver feliz.

Toda a vida moral do sujeito deixa de lado as discussões factuais. O bom se mostra, a necessidade do bom se mostra e não precisa ser justificada. Tudo isso é possível porque o sujeito vive *sub specie aeterni*, atemporalmente, sabendo dos limites do mundo dos fatos. A percepção correta do mundo e da linguagem, vista no capítulo anterior, ajudam a compreender a função e o porque dos juízos morais. Eles não são encarados dentro de uma perspectiva factual, mas numa perspectiva transcendental. Neles o sujeito vê a ética, vê que ele é um ser ético, que precisa optar entre o bem e o mal, os quais não são um fato do mundo. O sujeito percebe que não pode se guiar pelo imponderável, sabe que não há uma descrição factual do que seja bom e, por isso, não há uma única coisa boa. Nesse momento, nenhuma teoria o poderá ajudar e ele terá consciência disso. Aqui, ele deixa de lado todas as confusões filosóficas e precisará definir por si só como vai encarar o mundo e a vida como um todo. Terá de decidir se agirá bem ou mal, se agirá feliz ou infeliz. Estará diante do dever do gênio. E seu mundo crescerá ou decrescerá, terá sentido ou não terá. “Pode, pois, dar-se um mundo que não seja nem feliz, nem desgraçado?”<sup>329</sup>. Não há como fugir da felicidade ou da infelicidade, mas cabe ao sujeito optar entre uma das duas. E ele sempre agirá de acordo com a sua consciência. E seu mundo como um todo mudará.

A justificação última não é uma teoria, nem uma ciência da moralidade, mas é a consciência mesma do sujeito. Frente à moralidade ele não responde a ninguém exterior a ele, somente a si mesmo. Somente ele tem o poder de se auto-obrigar a seguir uma regra de conduta. A consciência do sujeito é que fará com que ele se desequilibre ou com que ele

---

<sup>329</sup> DF, p. 133.

seja feliz. No *Diário Filosófico*<sup>330</sup>, Wittgenstein declara: “Se minha consciência me desequilibra é porque não estou de acordo com algo. [...] Por exemplo: me torna infeliz pensar que tenha ofendido a este ou a outro. É isto minha consciência? Cabe dizer: ‘atua de acordo com tua consciência, seja esta qual for?’ Vive feliz!” E, em cada ação, sua moralidade se manifestará, se mostrará. E sua recompensa estará na ação mesma. Aqui ele terá plena consciência de que nenhuma doutrina ou teoria moral justificará em última instância suas ações. Se agir bem estará agindo de forma feliz. E não precisará justificar nada, não precisará basear o seu agir, as suas normas e juízos, em nenhuma teoria, por que o bom e a felicidade justificam-se por si só. Que a vida feliz é melhor que a vida infeliz não precisa ser dito, se mostra, não é necessário nenhuma teoria para justificar a vida feliz. Assim, uma teoria seria algo desnecessário. Aí uma sentença do tipo ‘faça a coisa certa’ ou ‘não mates’ ganha sentido e valor absoluto. Porque ela se transforma numa forma de viver, na única forma de ser feliz. As sentenças morais indicam caminhos a serem seguidos para que possamos ter uma boa vida. Tais sentenças mostram a necessidade de vivermos moralmente bem, fazem um apelo para que o sujeito deseje viver feliz. E o sujeito feliz que manifesta que ‘valorizar a vida é algo bom’ não está dizendo nada, mas mostrando a moralidade presente nele, mostrando a sua vida feliz, que se mostra não só numa sentença como essa, mas em toda a sua vida. Ela, como um todo, torna-se um exemplo a ser seguido, mostra a única vida adequada, a vida feliz. Dessa forma, os juízos e normas morais são manifestações da ética presente em cada sujeito. E a justificativa para cada uma das sentenças morais mostra-se para cada sujeito no momento em que ele quer ver a profundidade presente nela. Como diz Kierkegaard: “É de todo ponto impossível para mim obrigar a alguém a aceitar uma opinião, uma convicção, uma crença. Mas posso fazer uma coisa: posso obrigar a que abra os olhos”<sup>331</sup>. Uma sentença moral mostra, faz um apelo, ‘abre os olhos’ para que se possa ver a existência do bom.

No *Tractatus*, Wittgenstein deixa claro que a linguagem cotidiana está em perfeita ordem. No aforismo 5.5563, ele elucida: “...todas as proposições de nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem.” Tal idéia é significativa

---

<sup>330</sup> DF, p. 129.

<sup>331</sup> KIERKEGAARD, *The point of View*, p. 24. Apud.: JANIK, A. e TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*, p. 200.

porque elucida que os problemas surgem quando buscamos fundamentar aquilo que usamos e falamos de uma forma filosófica. Aí é que começam a surgir os problemas da linguagem, os pseudoproblemas. Assim, a moralidade existe e se mostra na ação diária do sujeito que dá sentido às coisas, que percebe a existência do bem e do mal. Quando começamos a nos questionar sobre pseudoproblemas do tipo: ‘existe o bom?’, ‘é o bom igual ao belo?’, ‘o que é bom em si?’, entramos em uma corrida desenfreada contra os limites da linguagem. Que ‘bom’ exista é algo que se mostra; se ele é igual ao belo é algo que não podemos responder. O que é bom em si é uma pergunta ilusória que tenta ultrapassar os limites daquilo que pode ser dito. E este é o problema, é isto que deve parar, é sobre isso que devemos calar. “O filósofo é que tem de curar em si mesmo muitas doenças do intelecto, antes de poder aceder às noções do senso comum”<sup>332</sup>. Não devemos calar sobre julgamentos morais, sobre dar sentido. A filosofia do *Tractatus* não incita a sermos mudos morais, ao contrário, incita-nos a uma nova percepção da moralidade. Percepção essa que deve se desfazer de todos os problemas filosóficos que buscam pelo sentido último e adotar uma nova forma de ver a moralidade, de compreender os juízos morais. Estes não devem estar baseados em teoria ética alguma, mas devem simplesmente ser possíveis guias para ações boas.

O *Tractatus* é um exemplo de obra filosófica que nada diz sobre a moralidade, mas, por seu método, faz um apelo ao sujeito de como se deve viver. A forma com que o livro é escrito faz com que, enquanto o lemos, comecemos a perceber os limites da linguagem. Paulo Roberto Margutti Pinto faz, em seu livro *Iniciação ao Silêncio*, uma análise das estratégias argumentativas da obra em questão. Para ele, o *Tractatus* é uma obra que “envolve uma forma de argumentação *sui generis*, que, embora repleta de simbolismo lógico, tem pouco ou quase nada a ver com os processos tradicionalmente aceitos”<sup>333</sup>. A sua forma de argumentação faz com que o leitor leia a obra sob um ponto de vista não argumentativo, mas ético. Ao finalizar o *Tractatus* com uma proposição suicida quanto ao conteúdo do livro, Wittgenstein estaria fazendo com que nos déssemos conta da impossibilidade de ultrapassarmos os limites da linguagem com sentido.

---

<sup>332</sup> CV, p. 70.

<sup>333</sup> PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 359.

Pinto separa duas formas de argumentação: a socrática - que procede por meio de argumentos racionais, ligando um resultado a outro, criando, no final de tudo, uma doutrina unívoca - e a argumentação que tem como base a livre variação de modelos, a qual não expõe uma seqüência argumentativa de provas racionais, variando a exposição ora de um modo, ora de outro. Para o autor em questão, o *Tractatus* toma a argumentação socrática como antimodelo e não apresenta nenhuma teoria unívoca. Ao contrário, ele adota uma argumentação ética, que faz com que o leitor tire conclusões da obra ao lê-la. Do ponto de vista da argumentação socrática, aquela que só tem serventia para descrever o mundo, o *Tractatus* é um fracasso total, pois tenta dizer o que não pode ser dito. Como argumentação ética, moral, ele é intencionalmente autofágico para poder expressar a frustração e a infelicidade de quem tenta ultrapassar os limites da linguagem.<sup>334</sup> A obra, assim, toma o caráter de uma tragédia que mostra os limites da linguagem e quão impossível e frustrante é tentar ultrapassar esses limites. O estilo argumentativo da primeira obra de Wittgenstein é paratático que “corresponde à construção que renuncia a qualquer ligação precisa entre as partes. O leitor fica livre para imaginar as relações envolvidas, as quais, em virtude de sua imprecisão mesma, assumem um caráter misterioso, mágico. A parataxe é capaz de produzir efeitos altamente dramáticos”<sup>335</sup>. Tal forma de argumentação permite que o leitor veja as conclusões, elas não são ditas a ele. O *Tractatus* propicia uma visão de uma vivência do autor. Como tal, ele incita no leitor a superação de todos os problemas que a própria leitura do *Tractatus* faz com que o leitor se depare. Por isso, o livro torna-se uma obra que faz com se veja o mundo corretamente. Ele não argumenta nada, não dá fundamentos, simplesmente mostra, através de sua forma de argumentação o que precisa ser feito.

Da mesma forma, os juízos morais precisam tomar, a nosso ver, depois do *Tractatus*, um novo caminho. Eles não devem buscar fundamentar a moralidade, mas simplesmente incitar nas pessoas a busca por uma vida feliz, por uma vida boa. Eles não dirão o que seja o bom em tal e tal ocasião, mas tentarão iluminar o caminho de quem busca a boa vida. Não descreverão como essa vida precisa ser, apenas indicarão que há uma

---

<sup>334</sup> Cf. PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 273s

<sup>335</sup> Idem, p. 283.

vida feliz, que há a boa vida. Cabe ao sujeito a decisão final sobre se ele segue ou não o que está sendo mostrado<sup>336</sup>. Da mesma forma que o assentimento do interlocutor do *Tractatus* sobre as proposições tractarianas não podem ser obtidas por meio de um assentimento racional,<sup>337</sup> de uma concordância diante de argumentos, os juízos morais não serão argumentos probatórios, apenas uma forma de mostrar a moralidade, de induzir o leitor a ver o mundo corretamente. Mas isso não pode ser feito através de um discurso teórico, nem científico. Mas poderia ser feito através da poesia, da arte<sup>338</sup>, de uma forma de argumentação que mostrasse a absolutidade do agir bem, da boa vida.

Tais sentenças morais não seriam transformadas em proposições com sentido lingüístico como quer Diamond. Não haveria uma transformação dos signos que compõem essas sentenças, não há uma atividade imaginativa que toma as sentenças morais como se elas fossem veritativas. Tais sentenças mostrariam o bom, o belo, a vida boa como tautológica e ideal. Assim, tais sentenças se aproximariam mais de absurdos esclarecedores do que de sentenças que precisariam ser tomadas em um segundo sentido. Não há nelas

---

<sup>336</sup> Aqui, podemos citar o exemplo que Diamond dá sobre os contos de Dickens: “Dickens não diz: ‘Olhem para isto crianças, façam isto e isto, veja assim e assim, sinta tal e tal, e este fato deve ser tomado como meramente relevante.’ Antes suas descrições (não somente o que é descrito, mas a linguagem na qual é) mostram uma atenção, a qual engaja-nos – se ela é bem sucedida e não falha, ganhando o tom emocional, totalmente sentimental. Onde ele é bem sucedido, a descrição não é somente agradável mas pode contribuir para perseverar no sentido da vida humana, o que é interessante e importante.” (DIAMOND, C. *Anything but Argument*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1995. pp 291 – 308. p. 300.). Se nossa leitura esta certa, o *Tractatus* e os juízos morais teriam a mesma função dos contos de Dickens, a saber, despertar no sujeito a reflexão sobre sua vontade boa ou má. Refletir sobre suas ações. E isto se mostraria nas sentenças morais. Diamond acha que nos contos de Dickens como nos diálogos de Platão, o leitor faz uma atividade imaginativa para ver ali algo que tenha sentido para ele. Discordamos disso, entendemos que o bem se mostra aí, não como algo imaginativo que precisa ser transformado. Concordamos com Diamond porém, quando ela diz que “O que nós aprendemos da natureza humana não é a verdade ou falsidade de qualquer visão particular no repertório; antes, ler um romance ensina-nos como pensar sobre a natureza humana, fazendo-nos pensar sobre ela no que tange a seus constantes entrelaçamentos de perspectivas.” (DIAMOND, C. *Having a Rough Story about What Moral Philosophy*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1995. pp. 367 – 382. p. 300p. 371).

<sup>337</sup> PINTO, P. R. M., *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998. p. 281.

<sup>338</sup> Janik e Toulmin destacam o papel da arte na ética e dizem “o *Tractatus* se converte na expressão de um certo tipo de misticismo da linguagem que dá à arte uma importância fundamental para a vida humana, sobre a base de que somente a arte pode expressar a verdade moral, e somente o artista pode ensinar as coisas que mais importam na vida”. (*La Viena de Wittgenstein*, p. 249). Assim, o que as proposições científicas não conseguem dizer pode ser expresso pela poesia, pelos contos e pela arte em geral. “A arte é uma missão” (ibidem).

segundo sentido algum. Mesmo que não mostrem nada do mundo factual, elas mostram a vida moral, mostram a necessidade de se viver bem, mostram que há o bom e o mau. Assim, após a leitura do *Tractatus*, o leitor sabe que tais sentenças não têm nenhuma referência a um objeto no mundo. Seu único sentido é incitar o leitor à moralidade. O leitor não vai mais ao encontro dessas sentenças procurando nelas uma referência factual, mas vendo nelas o que elas sempre mostraram, a saber, que somos seres portadores de uma vontade boa ou má, que somos seres éticos<sup>339</sup> e que precisamos optar entre uma vida boa ou má, entre a felicidade e a infelicidade, que tais sentenças indicam alguns caminhos a serem seguidos, sendo eles mesmos manifestações de nossa vida ética.

Como dissemos acima, uma expressão do tipo ‘valorizar a vida é bom’ é a manifestação de uma vida boa, de uma vida ética que tenta expressar toda a sua vivência moral. Tal expressão apenas mostra como é a moralidade do sujeito volitivo e incita outros a seguir o mesmo caminho.<sup>340</sup> Incita porque ela sempre vem acompanhada de um exemplo de vida feliz. A vida boa se mostra como a única que vale a pena ser vivida nas ações do sujeito volitivo e nas expressões lingüísticas que este profere. Tais expressões não dizem nada, mas iluminam a vida moral do sujeito volitivo.

### 3.4 – Relação entre a ética e a ciência

Nosso trabalho chega agora em um ponto crucial, a saber, tentar aplicar os resultados tractarianos à relação entre ética e ciência. É preciso deixar bem claro que não estaremos fundamentando uma relação entre ética e ciência, apresentando princípios últimos, estaremos apenas mostrando como deve se dar tal relação, usando-se de sentenças que não possuem um sentido veritativo. Por isso, num campo argumentativo, o que

---

<sup>339</sup> Quando usamos, aqui, a expressão ‘*somos seres éticos*’ não estamos nos referindo a uma idéia de que somos bons por natureza, apenas que a boa ou má vontade faz parte do sujeito.

<sup>340</sup> Arlei Moreno em seu artigo *Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade*, entende que “Na qualidade de transcendental, a ética elimina o que é tradicionalmente a sua questão central, a saber, os limites impostos pela alteridade, o outro só é um problema para o sujeito empírico, não para o transcendental, pois, nesse último nível, o sujeito ético é o modelo da felicidade assim como da infelicidade para o sujeito empírico, da mesma maneira que a tautologia e a contradição são os modelos para a linguagem significativa.” In.: *Natureza Humana*, v 5 n 2, 2001, pp. 233-288. p. 239.

escreveremos, a partir de agora, será absurdo, mas esperamos que tenha algum sentido do ponto de vista moral. Vimos, até agora, a impossibilidade da ética ser uma ciência e que elas pertencem a campos totalmente distintos. Enquanto a ciência preocupa-se com o que está no mundo, a ética está no limite do mundo, no sujeito volitivo. Mas quais são as conseqüências desta separação? Qual a posição que a ciência deveria tomar frente à moralidade e vice-versa? Teria a ciência a liberdade de fazer tudo, sem preocupar-se com a moral? Teria a moralidade alguma influência sobre a ciência? Supondo-se que a resposta seja afirmativa, como se processaria esta influência? Como se daria a relação entre ciência, progresso e moralidade? Essas são algumas indagações que surgem ao final deste trabalho e tentaremos, a partir de agora, dar algumas respostas. É claro, porém, que nossas respostas não têm nenhum caráter definitivo. Elas pretendem apenas lançar luz sobre a reflexão entre ética e ciência.

Já vimos exaustivamente neste trabalho que Wittgenstein busca um limite para o que pode e o que não pode ser dito. E faz uma crítica a todo cientificismo que busca abarcar a completa explicação de tudo de acordo com suas leis e teorias. Em *Cultura e Valor*<sup>341</sup>, ele declara: “Os cientistas têm uma atitude curiosa: ‘Ainda não sabemos isso; mas é possível sabê-lo; é apenas uma questão de tempo até que o saibamos!’ Como se tal fosse evidente”. Uma atitude como essa, se estendida à esfera do místico, é condenada pelo *Tractatus* e aqui está a semente para o desenvolvimento de um primeiro resultado da correta relação entre moralidade e ciência. Há coisas que a ciência não consegue explicar e nunca conseguirá. Tentar explicar tudo seria um reducionismo. Há coisas que pertencem a um campo onde a ciência já não tem poder algum de explicação ou se buscar explicar verá que tal explicação não consegue dar conta de tamanha complexidade.

Entre os domínios em que a ciência não tem poder algum de explicação está a moralidade, a arte e a religião. Mesmo que a ciência diga que é uma questão de tempo até que se consiga explicar um destes domínios e reduzi-los a uma lei racional, isso se mostrará impossível. Nenhuma teoria ou lei da ciência natural conseguirá explicar o que aqui acontece. A arte, a moralidade e a religiosidade se mostram no mundo, mas a sua explicação não está no mundo. Não é nos fatos que encontraremos explicação para aquilo

---

<sup>341</sup> CV, p. 64

que é fundamento do próprio mundo. “Os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução”<sup>342</sup>. A arte, a moralidade e a religiosidade manifestam-se nos fenômenos cotidianos de nossa existência, mostram-se no fato de estarmos vivos, no fato de colocarmos sentido no mundo, no fato de buscarmos uma explicação última para as coisas, no fato de crermos num ser superior, no fato de acharmos as coisas belas, enfim, no como encaramos os fatos. Mas toda a vez que tentarmos buscar um fundamento para isso de forma científica, estaremos indo contra o limite da linguagem significativa. Que exista o bom, o belo e a fé se mostra no mundo e na vida, mas não podem ser entendidos como algo factual. Ao falar da religião, mais precisamente da narração dos evangelhos do cristianismo, Wittgenstein diz:

O cristianismo não se baseia na verdade histórica: oferece-nos antes uma narrativa (histórica) e diz-nos: agora acredita! Mas não: acredita nesta narrativa com a crença apropriada à narrativa histórica; mas sim: acredita, correndo todos os riscos, o que apenas podes fazer como resultado de uma vida. *Tens aqui uma narrativa, não tenhas para com ela a mesma atitude que tens para com outras narrativas históricas!* Constrói para ele um lugar *completamente diferente* na tua vida. – Não há nisso nada de *paradoxal!* (grifos do autor)<sup>343</sup>.

Nesta passagem, mostra-se claramente a idéia de que há uma separação entre o que é uma explicação racional, científica, e o que é uma atitude frente à vida. Atitudes frente à vida fazem parte apenas do sujeito, não é um fato mundano, não é uma explicação científica. A fé pode ser absurda do ponto de vista científico, mas não o será do ponto de vista do crente. Mesmo que a ciência, um dia, mostre a possível falsidade das narrativas dos evangelhos, isso poderá ou não ser aceito pelo sujeito, e, possivelmente, não será aceito. Porque para ele, o crente, nunca interessou a verdade histórica de tais argumentos. A aceitação da fé, da crença nos evangelhos é resultado de uma vida, de uma atitude frente à vida como um todo e não de uma forma qualquer de explicação científica. Da mesma forma, a moralidade, o ser bom, a certeza de que o bom se mostra e não pode ser dito, é resultado de uma vida. Por mais que pareça absurdo algo que não pode ser explicado,

---

<sup>342</sup> TLP, 6.4321.

<sup>343</sup> CV, p. 55.

descrito pela linguagem da ciência, existir, o bom existe e se mostra na nossa vida, se mostra como o resultado de uma atitude frente à vida.

Com relação à fé e ciência, podemos fazer uma relação com a teoria da evolução de Darwin, a qual, do ponto de vista científico derrubou a teoria criacionista. Não fomos, segundo esta teoria, criados por um Deus. Isso porém não mudou nada a vida daqueles que sempre acreditaram que são ‘filhos de Deus’ e provavelmente não mudará. No caso daqueles que acreditam na criação divina, nada mudou e não são os argumentos e provas científicas que vão mudar essa atitude. E aí está claro o grande limite da ciência. Ela não consegue, por si só, mudar a vontade do sujeito. Essa mudança não é algo científico, mas do limite do mundo, do sujeito volitivo. Ela não ocorre no mundo dos fatos, mas para além dele, no limite, onde a ciência não consegue chegar. A vontade do sujeito volitivo não é explicável e nem condicionada dentro de certos sistemas de leis científicas. Não há uma lei geral que possa descrever a vontade do sujeito. Por isso, a ciência não tem poder algum diante da vontade do crente. A seguinte passagem de *Cultura e Valor* é ilustrativa: “Uma prova da existência de Deus deveria realmente ser algo por meio do qual alguém se poderia convencer a si mesmo de que Deus existe, mas creio que aquilo que os *crentes*, que apresentaram tais provas, quiseram fazer foi fornecer à sua ‘crença’ uma análise intelectual e um fundamento, embora eles próprios nunca viessem a acreditar através de tais demonstrações”<sup>344</sup>. A crença em Deus é anterior à prova científica ou filosófica.<sup>345</sup>

Assim, a ciência fica proibida de toda e qualquer tentativa de, por exemplo, criar um sujeito ético ou buscar um gene da maldade que se fosse retirado do ser humano tornaria ele infinitamente bom. A ética não é matéria da ciência e perceber isso já é uma atitude ética. A tentativa de criar um sujeito moralmente bom é tão absurdo que não percebe que neste mesmo ato estaria liquidada a liberdade humana. A opção entre o bem e o mal é constituinte do sujeito, não é um fato ou um objeto do mundo. No mundo, nada é bom nem mau, tudo é como é<sup>346</sup>. Tentar justificar do ponto de vista científico o que é o

---

<sup>344</sup> CV, p. 125.

<sup>345</sup> É interessante, aqui, perceber que do ponto de vista histórico a crença em um Deus já existia como fé inabalável. Na própria história do cristianismo, muitos foram os cristãos que deram a vida por sua fé, por exemplo, sem precisarem de prova racional alguma. Tal manifestação continua ainda hoje. Muitos são os crentes que, em nome de um Deus, dão sua vida. Tal crença não é justificada e não precisa ser. Para o crente somente a fé basta.

<sup>346</sup> TLP, 6.41.

bom, aquilo que deve ser seguido, é incorrer em falácia naturalista, uma descoberta que não devemos a Wittgenstein, mas a Moore. Porém, Wittgenstein mostra claramente que isso não pode ser feito sob o risco de aquilo que tem valor não ter mais valor algum.

Nessa mesma perspectiva, podemos citar as tentativas da psicologia, que é, para Wittgenstein, mais uma das ciências naturais, em justificar ações boas e más. Estaria a psicologia imbuída de explicar o bom e o mal como um processo mental? Para o *Tractatus* certamente que não. Em primeiro lugar, porque a psicologia não trata do sujeito volitivo, do limite do mundo onde está o bem e o mal. Ela trata de fenômenos mentais, os quais são fatos entre fatos, como vimos no segundo capítulo de nosso trabalho. O bom e o mal não são processos mentais, apenas podem aparecer nos processos mentais, podem se mostrar neles. Para elucidar essa questão podemos citar uma passagem da *Conferência sobre Ética* onde Wittgenstein elucidada:

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 uma proposição *ética*. [...] Certamente, a leitura desta descrição pode causar-nos dor ou raiva ou qualquer outra emoção ou poderíamos ler acerca da dor ou da raiva que este assassinato suscitou em outras pessoas que tiveram conhecimento dele, mas seriam simplesmente fatos, fatos e fatos e não Ética.

A ética não pertence à psicologia, não é um campo de estudo desta que descreve apenas processos mentais, e não um sujeito como o sujeito volitivo. É preciso não esquecer que o suposto sujeito da psicologia é uma quimera, não existe enquanto sujeito único, mas é um composto de fatos mentais, como já vimos nesse trabalho. Por mais que a psicologia busque fundamentar o porquê agimos bem ou mal, suas respostas serão sempre insuficientes, não serão respostas sobre o que seja bom, mas sobre sentimentos bons.

Não faltam exemplos da psicologia tentando explicar a moralidade e tentando dar fundamentos últimos a esta. É normal ouvirmos falar, por exemplo, que certas ações têm um fundo psicológico, que tudo o que fazemos pode ser justificado de acordo com a psicologia. Esta, para Wittgenstein, apenas descreve nossas emoções e processos mentais diante de tais fatos, mas não os fundamenta. O fundamento da moralidade não pode ser psicológico. Para o autor do *Tractatus*, “Psicanalizar-se é, de certa forma, como comer o

fruto da árvore do conhecimento. O conhecimento adquirido levanta-nos (novos) problemas éticos; mas não contribui em nada para a sua solução”<sup>347</sup>. Enquanto a psicologia trabalha com sentimentos e emoções, a ética está para além disso e, de certa forma, tais sentimentos e emoções já são resultados da ética. A psicologia, ao estudar o comportamento humano, levanta várias questões sobre o certo e o errado, o bem e o mal, mas não pode responder nenhum desses problemas. A ética é a busca pelo bom, mas não por um sentimento ou emoção boa, mas por uma vida boa. A felicidade do *Tractatus* não é um sentimento psicológico. O estudo da psicologia pode levantar-nos problemas éticos, mas nunca soluções para tais problemas, os quais precisam ser encontrados no sujeito volitivo.<sup>348</sup> O bom não é um estado de ânimo, não é um sentimento descritível ou uma sensação, ele não pode ser descrito pela ciência chamada psicologia. Ela pode porém descrever estados mentais, sentimentos e emoções que mostram a existência de algo que está para além deles. E cabe à psicologia buscar compreender isso. Ela não pode criar ou definir o que seja bom. Se ela o tentasse estaria indo contra seus próprios limites e o fim a que isso levaria seria a mera descrição de fatos usando-se apenas símiles do bom, mas nunca bom em si. A psicologia e qualquer uma das ciências não pode tentar tirar do sujeito a própria fundamentação da moralidade. Não pode tirar do sujeito a opção entre o bem e o mal. Isso pertence a ele, não é um processo científico, mas algo que está no limite da ciência e que fundamenta a própria ciência.

Nada do que tenha valor pertence ao âmbito da ciência, mas está no limite dessa, pertence àquele mesmo sujeito que faz ciência, mas que ao fazer ciência não se pergunta sobre o que é anterior à própria ciência, a saber, a própria vida e, mesmo que se perguntasse

---

<sup>347</sup> CV, p. 58.

<sup>348</sup> Aqui podemos levar em conta teorias psicológicas que tentam mostrar que agimos de uma determinada forma porque em nós há um trauma da infância ou coisa parecida. Se pensarmos assim, tiraríamos toda a responsabilidade de seus atos do sujeito e condicionariamos o bem e o mal a fatos mundanos. Se a leitura que fizemos da ética e da moralidade, na seção anterior, estão certas, em último caso, o sujeito é o responsável por seus atos, por ser um sujeito capaz de escolha. Porém, se a psicologia tentar nos dizer que todas nossas ações são condicionadas psicologicamente seria o fim da imputabilidade e da responsabilidade. Todos estaríamos livres de responder por nossos atos. A decisão ética, a capacidade do sujeito volitivo parece sobrepor-se a este psicologismo. Nesta perspectiva, Wittgenstein afirma: “*Negar a responsabilidade equivale a não chamar as pessoas à responsabilidade.*” O agir moral, o certo e o errado, o bem e o mal estão, segundo o *Tractatus* em um outro plano que não é o psicológico.

não acharia resposta alguma na ciência. O romancista russo Tolstoy, que teve influência na vida de Wittgenstein<sup>349</sup>, constata isso e afirma:

Se voltarmos o olhar para os ramos do saber que não têm o que ver com o problema da vida, mas que buscam uma resposta a suas próprias questões científicas particulares, nos perdemos na admiração do intelecto humano; mas de antemão sabemos que não teremos, desse modo, uma resposta que satisfaça nossa pergunta pela própria vida, pois estes ramos do saber ignoram diretamente a questão da vida<sup>350</sup>.

Essa idéia de Tolstoy parece estar presente na filosofia de Wittgenstein, quando esse afirma que o olhar da ciência para o milagre é diferente do olhar do crente. É a partir dessa idéia que começaremos a refletir sobre a relação da ética para com a ciência, tentando mostrar que a visão da ética, o olhar do sujeito volitivo, que quer, que deseja e que vê o mundo como um todo tem como manter uma relação com o desenvolvimento científico.

Antes de passarmos a mostrar uma possível relação da ética com o desenvolvimento científico, precisamos deixar claro, que em nossa leitura tractariana não vemos nenhum problema na moralidade julgar e avaliar o desenvolvimento científico. Dela não poder ser uma ciência não implica nela não poder ter relações, julgar e avaliar os problemas éticos gerados pela ciência. Ao contrário, a separação entre o que é ética e o que é ciência é que permite a primeira ver a segunda de uma outra forma, vê-la sob os olhos da moral, do valor. Se elas fossem a mesma coisa, se a ética fosse mais uma das ciências naturais, ela não teria nenhuma característica que a diferenciaria da ciência e não poderia sobre ela lançar um julgamento. É preciso deixar claro, porém, que Wittgenstein não fez nenhuma referência à relação prática entre ética e ciência no *Tractatus*. Aí ele só estava preocupado em mostrar a impossibilidade da ética ser uma ciência, não com possíveis relações entre elas, ao menos diretamente. Mas em nossa opinião, é possível fazer uma leitura wittgensteiniana da moralidade em relação à ciência, levando-se em conta os

---

<sup>349</sup> Vários são os comentadores da obra de Wittgenstein que citam a influência de Tolstoy na obra e principalmente na vida de Wittgenstein, entre eles Janik e Toulmin, Paulo Roberto Margutti Pinto e Ray Monk. Em seus romances e contos, Tolstoy buscava abordar a vida simples como vida feliz e de que a arte tinha grande papel na moralidade. Nos *Diários Secretos*, o próprio Wittgenstein relata o grande impacto que lhe causou a leitura dos Evangelhos de Tolstoy.

<sup>350</sup> TOLSTOY, L. My confession, My Religion and the Gospel in Brief, p. 76. Apud.: JANIK, A. & TOULMIN, S. *La viena de Wittgenstein*. p, 253.

resultados do *Tractatus*. É por isso que buscaremos, neste momento, de forma breve, aplicar os resultados do *Tractatus*, a concepção ética deste, à relação da ética com a ciência.

O olhar do sujeito volitivo sobre a ciência é um olhar valorativo que avalia o quanto ela pode ser boa ou não para a vida. Em nossa concepção, o *Tractatus* pode nos ajudar a ver e avaliar melhor o desenvolvimento da ciência, graças a um dos pontos essenciais presentes em sua ética, a saber, a ligação desta com o sentido da vida e do mundo.

A ciência, como vimos, preocupa-se somente com o mundo dos fatos, enquanto a ética ocupa-se com aquilo que possui valor. Enquanto a ciência vê o mundo simplesmente como um conjunto de fatos a serem manipulados e descritos, a ética os vê de uma perspectiva diferente, a saber, da perspectiva do sentido valorativo. Em nenhum momento, a ética pode buscar negar a verdade ou falsidade de uma proposição científica, não cabe a ela fazer isso. Mas ela pode buscar julgar se aquilo que é feito terá valor para a vida como um todo. É claro, também, que este julgamento não terá um valor absoluto, mas servirá simplesmente para que o cientista possa guiar suas ações científicas de forma a levar em conta a moralidade, ou melhor, a vida como um todo.

Em 1930 Wittgenstein, escreveu:

É-me indiferente que o cientista ocidental típico compreenda ou aprecie, ou não, o meu trabalho, visto que de qualquer modo ele não compreenderá o espírito com que escrevo. A nossa civilização é marcada pela ‘progresso’. Fazer progressos não é uma das suas características, o progresso é, mais propriamente a sua forma. Ela é tipicamente construtora. [...] E até mesmo a claridade é desejada apenas como um meio para atingir este fim, nunca como um fim em si mesmo. [...] Assim, não viso o mesmo alvo que os cientistas e a minha maneira de pensar é diferente da deles.<sup>351</sup>

Aqui, Wittgenstein chama a atenção para um dos pontos fundamentais da ciência e da sociedade da sua e da nossa época, o progresso pelo progresso. E ilustra que seu pensamento não busca o progresso, mas simplesmente os ‘alicerces para edifícios possíveis.’<sup>352</sup> A forma de pensar de Wittgenstein está ligada a uma forma valorativa que

---

<sup>351</sup> CV, p. 21.

<sup>352</sup> CV, p. 21.

não busca o progresso, mas simplesmente os alicerces nos quais esse progresso precisa estar colocado. Os alicerces podem ser considerados, a nosso ver, a vida, ou a vida boa.

O progresso em si e somente pelo progresso não tem nada de valorativo e não constitui algo de sublime para o ser humano. Porém, o progresso que seja firmemente alicerçado na totalidade da vida e do mundo traz consigo outro caráter. A idéia de ética como transcendental e intimamente ligada ao sentido da vida e do mundo, como propõe o *Tractatus*, é algo que pode nos ajudar a compreender o papel da ética na ciência. Enquanto cientista, o sujeito manipula e descreve o mundo dos fatos. Enquanto aquele que desempenha o papel científico, tal sujeito não consegue explicar a questão do bom e do mal, as questões do certo e do errado, a partir dos métodos dados pela ciência. Mas é importante lembrar que essa possibilidade de ver o mundo a partir do valor está no sujeito, mesmo daquele que faz ciência. O cientista também é um sujeito volitivo que vê o mundo de forma valorativa. É daqui que os alicerces começam a surgir. O sujeito da ciência tem a capacidade de ver o mundo como um todo, assim como qualquer sujeito volitivo pode. Ele pode ver o mundo como uma totalidade de fatos e ver que o que ele faz, enquanto cientista, é simplesmente lidar com o mundo dos fatos. Esse mundo é um conjunto de inúmeras possibilidades, onde muitas coisas podem acontecer. O cientista como aquele que trabalha com esse mundo pode ver nele inúmeras possibilidades, pode ver inúmeros fatos que podem ser manipulados e inúmeros fatos que podem acontecer. Ele vê que muito progresso é possível. Mas pode ver também, não se usando das teorias científicas mas como sujeito volitivo, que nesse mundo dos fatos há algo que se mostra e que ele não pode explicar. Há nesse mundo a manifestação dos valores. Esses se mostram no mundo dos fatos. O cientista, assim, em primeiro lugar, é um sujeito volitivo como o é um filósofo ou um agricultor e pode ver aquilo que se mostra. A partir disso, o progresso veste-se com uma nova roupagem e aquilo que se mostra, mas que não é explicado pelo cientista, ajuda-o a entender o progresso sob uma nova perspectiva. Aqui, o limite do mundo do cientista mudou completamente. O portador da vontade agora é portador de uma vontade boa que irá se mostrar nas ações em que ele fizer. O progresso, antes visto somente pelo progresso, passa a ser visto a partir de uma visão de mundo que leva em conta os valores, que leva em conta aquilo que se mostra.

A ligação da ética com o sentido da vida toma corpo e influencia o fazer ciência. O cientista não busca mais o progresso pelo simples progresso, mas o busca a partir da vida, a partir da idéia de que o sujeito volitivo vê a vida a partir de uma perspectiva valorativa, mesmo que não possa tal valor ser uma explicação científica. Não é simplesmente a vida biológica que está em jogo, mas a vida enquanto vida de um sujeito volitivo, que não a vê simplesmente como um fato do mundo, mas como aquilo que possui algo de misterioso que não pode ser explicado, que se chama seu sentido. A vida, para o sujeito volitivo, transcende a esfera dos simples fatos do mundo. Assim, a ética como não científica, forma os alicerces sob os quais a ciência deve agir. Mesmo que inúmeras possibilidades se apresentem ao cientista, ele pode e precisa ver essas possibilidades de um ponto de vista não simplesmente do progresso, mas da vida como um todo. A partir da visão da ética, a ciência vê o mundo de uma forma diferente. A ética não muda o fato da ciência, não muda a idéia de que a ciência trabalha com o mundo factual, mas muda a atitude do cientista frente à ciência. Fazendo uma analogia com a proposição 6.423 do *Tractatus*, onde Wittgenstein fala da boa ou má vontade, nós podemos afirmar que a ética não altera a ciência, mas os limites da ciência. Em suma, a ciência deve, então, com isto, tornar-se a rigor uma outra ciência. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo. Aqui, novamente, a transcendentalidade da ética se mostraria. O cientista agiria sempre a partir de valores e da vida como um todo. A ética, assim, é o chão sob o qual a ciência guiaria suas descobertas e seus progressos. Ela seria a condição de possibilidade do próprio sentido do progresso.

Os juízos morais vestem-se, aqui, de uma importância enorme, a saber, eles têm o papel de mostrar ao cientista, enquanto sujeito volitivo, a existência do valor, do bem e do mal. Devem incitar no sujeito a vivência da vida boa, da vida feliz, que se refletirá no fato dele fazer ciência. A moralidade, as sentenças morais, podem fazer com que o cientista faça ciência de uma forma nova. A recompensa e a punição ética, aqui também, estão na própria ação de fazer ciência. A vida feliz ou infeliz se mostrará na própria ação. O cientista revestirá sua ação de fazer ciência com uma nova roupagem, uma roupagem moral.

Dessa forma, podemos perceber que a distinção de ciência e ética não separa a ciência da ética na prática. Separa elas apenas do ponto de vista de campo de saber. A ética não pode ser uma ciência, não pode tratar de problemas científicos *qua* problemas

científicos, mas pode vê-los de um ponto de vista da vida moral, do ponto de vista valorativo. Não se buscará aí um fundamento último para a ação moral do cientista, apenas se indicará caminhos para que a ciência desenvolva-se levando em conta a vida como um todo. Assim, as sentenças morais, a poesia, a arte, podem ajudar a ver o mundo corretamente, podem alertar a ciência de que ela precisa alterar seus limites, alterar sua atitude frente às suas descobertas, valorizando a ciência boa em detrimento da má ciência.

### 3. 5 – Observações finais

Vimos, neste capítulo, como ficaria uma possível relação entre ética e ciência a partir do *Tractatus*. Buscamos mostrar que da impossibilidade da ética ser uma ciência não deriva a negação desta se relacionar com a ciência. Fizemos isso, em primeiro lugar, elucidando que o limite do *Tractatus* é um limite ético, depois disso mostramos que o calar tractariano se refere a um calar no campo da tentativa de justificar a moralidade, mas não um calar sobre a moralidade. Podemos, em nossa linguagem cotidiana, falar e proferir juízos de valor, desde que esses não sejam tomados como veritativos. Tais juízos morais não são absolutos, mas servem para mostrar ao sujeito que nele há algo ético, além de incitar nele a busca pela boa vida, a qual, em última instância, é uma escolha do sujeito. Por último, mostramos a relação entre ética e ciência numa visão tractariana, elucidando que a ética não muda a ciência, mas os limites dela, a atitude frente ao fazer ciência e que, dessa forma, os juízos morais podem ajudar a levar o cientista a agir levando em conta a vida como um todo.

Dessa forma, entendemos que o *Tractatus* não nega a moralidade, mas lança luz sobre uma nova perspectiva de encarar a ética e a moral. Além disso, diante de tudo o que vimos, parece-nos que o *Tractatus* pode lançar luz sobre questões interessantes como, por exemplo, questões sobre o progresso da ciência. Assim, o *Tractatus*, longe de ser considerado um trabalho periférico para as reflexões éticas, pode ajudar a compreender muitos dilemas nos quais a filosofia hoje encontra-se.

## CONCLUSÃO

O problema central de nosso trabalho era mostrar as relações entre ética e ciência no *Tractatus* de Wittgenstein. Para que nossa tarefa fosse cumprida, iniciamos discutindo a idéia de filosofia, presente em tal obra, e de que ela tem a tarefa crítica de elucidar a lógica da linguagem a fim de delimitar o que pode e o que não pode ser dito. Num segundo momento, refletimos sobre temas centrais para o bom entendimento da obra do filósofo austríaco. Tentamos refletir sobre idéias como ciência, sujeito volitivo, místico e ética, elucidando as concepções do autor em questão sobre esses temas. Num terceiro e último momento, refletimos a relação entre ética e ciência a partir do *Tractatus*, mostrando o caráter ético do limite proposto pela primeira obra de Wittgenstein e a crítica de Wittgenstein às tentativas científicas e filosóficas de fundamentar a moral. Além disso, elucidamos que da impossibilidade da ética ser uma ciência não decorre a impossibilidade de uma relação entre moralidade e ciência e de que a primeira tem um papel fundamental no desenvolvimento científico e tecnológico. Esse caminho por nós percorrido propiciou algumas conclusões e questões que precisam ser expostas ao final deste trabalho. Faremos isso, brevemente, a partir de agora.

Em primeiro lugar, é preciso frisar que nosso trabalho tentou debater em alguns momentos com a interpretação revisionista de Diamond e Conant. Tal interpretação alega que as sentenças do *Tractatus* são absurdos austeros, ou seja, nada dizem e nada mostram. Ao final deste trabalho, gostaríamos de deixar claro que, em nossa concepção, tal interpretação não procede. As sentenças da obra de Wittgenstein apesar de nada dizerem, a nosso ver, mostram algo. Entre as coisas que percebemos que elas mostram está o limite da linguagem e, por conseqüência, da ciência que se mostra na própria linguagem significativa, sem apelo algum a qualquer tipo de atividade imaginativa. Além disso, as sentenças tractarianas buscam mostrar uma forma correta de ver o mundo e a vida o que faz com que tal obra tenha um forte apelo ético. Ainda, o primeiro livro de Wittgenstein busca mostrar a necessidade da separação entre ética e ciência. O mostrar tractariano se dá pela utilização de sentenças que não possuem sentido lingüístico, mas que, por si só, mostram a necessidade humana de tentar romper com os limites da linguagem. Isso faz com que tais sentenças mostrem que para além da ciência há o místico.

Nessa mesma perspectiva, não concordamos com a interpretação de Diamond que caracterizaria as sentenças morais como de segundo sentido ou que precisariam ser preenchidas de sentido via atividade imaginativa. Entendemos que essa forma de interpretar as sentenças morais pode atentar contra a principal busca do *Tractatus*, a saber, o limite e o respeito aos limites da linguagem. Isso ocorreria porque se tentarmos tomar uma sentença Unsinnig como tendo sentido, poderíamos estar tentando tomar uma sentença moral como se ela fosse mais um fato do mundo, como uma sentença científica, tirando dela todo e qualquer valor. Essa idéia da interpretação revisionista não seria aceita por Wittgenstein, já que, como vimos durante boa parte de nosso trabalho, um dos grandes problemas da filosofia tradicional foi tentar tomar pseudoconceitos como se fossem conceitos científicos e isso era abominado por Wittgenstein. A principal mudança de vida que o *Tractatus* sugere é, justamente, a de abandonar as tentativas de tomar sentenças que não são científicas como se elas fossem científicas. A sugestão de Diamond, parece, a nosso ver ser totalmente contrária. Ela apóia boa parte de sua teoria numa idéia de que todos os signos têm uma referência se dermos tal referência a ele. Como esclarecemos, o significado de uso, sugerido pelo *Tractatus* nas proposições 3.326 e 5.4733, não tem nada a ver com um conceito de uso das *Investigações*, obra com a qual Diamond tenta aproximar o *Tractatus*.

É a partir disso que precisamos mostrar mais uma conclusão a que nosso trabalho chegou. Contrariando as interpretações da corrente revisionista, tentamos mostrar que há sim, no *Tractatus*, uma separação entre dizer e mostrar e que tal separação é de fundamental importância para o entendimento da obra. Mais do que isso, a percepção do limite do dizer nos impele a uma atitude ética perante a vida e o mundo. A obra *Tractatus Logico-philosophicus* é por si mesma um exercício que torna o leitor consciente dos limites da linguagem significativa. Como uma escada, o *Tractatus* faz com que subamos degrau a degrau até a correta visão da linguagem, percebendo sua forma lógica e, por conseqüência, seus limites. Porém, Wittgenstein não pára no limite e tenta mostrar aquilo que se mostra, fazendo-nos perceber que ele mesmo ultrapassou os limites da linguagem e que isso é uma tendência humana que nos faz perceber que o sujeito volitivo não se contenta somente com o mundo factual. Mostrando, assim, a existência do que ele designa místico.

É diante dessa visão que podemos expressar, ao final deste trabalho, que o *Tractatus* está longe de ser simplesmente um livro de filosofia, mas tem um profundo

caráter ético que se mostra em suas últimas sentenças. De nada adianta a percepção dos limites, feito via lógica, se não soubermos o que fazer com tal percepção. É necessário uma atitude frente ao limite da linguagem. Uma das atitudes primordiais, a nosso ver, é do respeito ao limite da ciência. Não podemos tentar reduzir tudo à ciência, pois estaríamos factualizando aquilo que não é factual. O que realmente possui valor não pode ser entendido de forma científica. Não podemos teorizar sobre isso. Essa percepção teórica ganha força na vida prática, quando mudamos nossa atitude diante do mundo como um todo. A percepção de que linguagem e mundo têm limites nos faz deixar de tentarmos entender questões sobre o sentido da vida e sobre valor de forma científica. Deixamos de lado, assim, tentativas científicas e filosóficas de explicação do que realmente importa na vida. Esse deixar de lado não se dá meramente por uma impossibilidade de resolução de problemas sobre o valor de forma científica, mas porque nos damos conta de que isso não é um problema, não pode e não deve ser tomado como um problema científico ou filosófico, mas como um problema que pertence ao limite do mundo, ao sujeito volitivo, o qual precisa mudar sua própria forma de viver. Assim, tentamos deixar claro que o *Tractatus* não é um livro conformista, ao contrário, não seria uma atitude tractariana se conformar diante da quebra dos limites da linguagem, até porque toda vez que fizéssemos isso, cairíamos na infelicidade, estaríamos lutando contra os próprios limites do mundo.

Nessa mesma perspectiva, tentamos mostrar que da impossibilidade da ética ser uma ciência não incorre a impossibilidade de uma relação entre ambas. Foi a partir dessa problemática que tentamos mostrar que a ética tractariana está intimamente ligada com o sentido da vida e de que Wittgenstein jamais buscou decretar o fim da moralidade, antes mostrou a impossibilidade de uma ética enquanto disciplina científica ou filosófica. Assim, a partir do *Tractatus*, no nosso entender, é possível lançar luzes sobre as relações entre ética e ciência. Isso é possível porque todas as concepções morais tractarianas estão baseadas numa idéia de que a ética está intimamente ligada ao sentido da vida e de que pertence ao sujeito volitivo.

Em nossa concepção, essas idéias tractarianas mostram claramente que o cientista, como sujeito volitivo, limite do mundo, pode mudar sua forma de fazer ciência a partir de concepções morais. Tentamos deixar isso claro na última parte de nosso trabalho, elucidando que, a partir da percepção correta do mundo e da vida, o cientista muda toda a

sua forma de ver as descobertas científicas. Ao perceber que para além do mundo factual há algo que não pode ser explicado por ele, mas que dá sentido a tudo o que ele faz, o cientista modificaria a maneira com a qual lidaria com o desenvolvimento científico. Buscaria conciliar suas descobertas científicas com o sentido da vida e do mundo, sendo a moral o alicerce sob o qual o progresso científico ganharia sentido. Porém, essa conexão entre ciência e ética não pode e não deve ser justificada de forma científica; ela está no campo do místico, onde nada se pode dizer com sentido. Tal conexão não pode ser dita, mas se mostra na idéia de que o próprio cientista sempre está dando sentido ao mundo. Assim, esse trabalho tentou deixar claro que a ética não ser uma ciência é o que propicia à moralidade formar a base sob a qual a ciência buscaria se desenvolver. Pois, se a primeira fosse simplesmente mais um fato do mundo, manipulável pela ciência, ela não poderia justificar e julgar ações científicas.

Chegamos assim, ao final deste trabalho e nos resta dizer que as idéias desenvolvidas aqui não têm um caráter definitivo. Buscamos apenas descrever algumas idéias tractarianas, esclarecendo pontos interpretativos que geram polêmica, lançando luzes sobre tais discussões. Tentamos mostrar que o *Tractatus* não é um mero amontoado de sentenças absurdas, mas um conjunto de frases que tentam mostrar os limites da linguagem e a correta atitude humana frente a estes limites.

## BIBLIOGRAFIA

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

AYER, A. J. *Wittgenstein*. Barcelona: Editorial Crítica, 1986.

BARTLEY, W. W. *Wittgenstein*. Madrid: Ediciones Catedra, 1987.

BECK, L.W. A commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago/London: Midway Reprint, 1984.

BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

CANDLISH, S. The Will. In: GLOCK, H. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. pp. 156 – 173.

CHRISTENSEN, A. M. 'Wittgenstein and Ethical Norms: The Questions of Ineffability Visit and Revisited'. In.: *Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy*. v3 n2. Florianópolis: UFSC, 2004. pp. 121-134.

CRARY, A. Introduction. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000. pp. 1 – 18.

CONDÉ, M. L. L. *Wittgenstein: linguagem e mundo*. São Paulo: Annablume, 1998.

CONANT, J. *Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 174-217.

CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7 n2. São Paulo, 2003. pp. 43-58.

DALBOSCO, C. A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: Ediupf, 1997.

DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 1995.

\_\_\_\_\_. Quine or Wittgenstein: the End of Analytic Philosophy?. In.: *Principia* v 7 n 1-2. 2003. pp. 75 – 91.

\_\_\_\_\_. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

\_\_\_\_\_. *Valor Intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1995.

DIAMOND, C. Anything but Argument. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1995. pp 291 – 308.

\_\_\_\_\_. Having a Rough Story about What Moral Philosophy. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1995. pp. 367 – 382.

\_\_\_\_\_. Missing and Adventure: Reply to Martha Nussbaum. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 309 – 318.

\_\_\_\_\_. Secondary Sense. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995. pp. 225- 243.

\_\_\_\_\_. Throwing Away the Ladder: How to Read the *Tractatus*. In.: DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the mind*. Cambridge: 1995. pp. 179-204.

\_\_\_\_\_. Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*. In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000. pp.149-173.

FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: Cultrix, Ed. Universidade de São Paulo, 1978.

GLOCK, H. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

GLOCK, H. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001.

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

\_\_\_\_\_. Was he Trying to Whistle it? In.: In.: CRAY, A. & READ, R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000, pp. 353-389.

\_\_\_\_\_. Philosophy. In.: GLOCK, H., *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001.

\_\_\_\_\_. Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 34-73.

\_\_\_\_\_. When the Whistling Had to Stop. In.: HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 141 – 169.

HALLER, R. *Wittgenstein e a filosofia austríaca: questões*. São Paulo: Edusp, 1990.

HERTZ, H. *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. New York, Dover Publications, 1956.

JANIK, A.; TOULMIN, S. *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus, 1983

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KENNY, A. *Wittgenstein*. London: Pinguin Books, 1993.

MACHADO, A. L. A terapia metafísica do *Tractatus*. In.: *Cadernos Wittgenstein*, n.2, 2002. pp. 5-57.

MARTINEZ, H. L. *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. Cascavel: Edunioeste, 2001.

MONK, R. Wittgenstein: *The Duty of Genius*. New York: Penguin Books, 1990.

MOORE, G. E. *Principia Ethica*. São Paulo: Ícone, 1998.

MORENO, A. Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade. In.: *Natureza Humana*, v 5 n 2, 2001, pp. 233-288.

MOUNCE, H. The Logical System of the *Tractatus*. In.: GLOCK, H. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001. pp. 47 – 58.

PINTO, P. R. M. *Iniciação ao Silêncio. Uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998.

PINTO, P. R. M. Sobre a natureza da filosofia: Wittgenstein e o pirronismo. *Kriterion*. V X. pp. 164-183.

PROCTOR, G. L. Scientific Laws and Scientific Objects in the *Tractatus*. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (eds). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 201 – 216.

RAMSEY, F. P., Review of '*Tractatus*'. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

RUSSELL, B. *Da Denotação*. In.: *Lógica e Conhecimento: Ensaio escolhidos. (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1989. pp. 1 – 14.

SANTOS, L.H.L. A essência da proposição e a essência do mundo. In.: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001.

STENIUS, E. *Wittgenstein's Tractatus: A critical Exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

WAISMANN, F. *Wittgenstein e o círculo de Viena*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

WITTGENSTEIN, L. Some Remarks on Logical Form. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.

\_\_\_\_\_. *Diário Filosófico (1914 – 1916)*. Barcelona: Ariel, 1982.

\_\_\_\_\_. *Diários Secretos*. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-philosophicus*. Trad.: Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

\_\_\_\_\_. Conferência sobre ética. In.: DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Valor*. Lisboa: Edições 70, 1996.

\_\_\_\_\_. *Investigações Filosóficas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1998.

ZEMACH, E. Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. In. In.: COPI, I. M. & BEARD, R. W. (eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966. pp. 361 – 375.