

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM FILOSOFIA**

ALUÍSIO M. VON ZUBEN

**DA IMPOSSIBILIDADE À TRANSCENDENTALIDADE DA ÉTICA: UMA
ABORDAGEM A PARTIR DAS RELAÇÕES ENTRE O TRACTATUS LOGICO-
PHILOSOPHICUS E A CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA DE LUDWIG
WITTGENSTEIN**

CURITIBA

2009

ALUÍSIO M. VON ZUBEN

**DA IMPOSSIBILIDADE À TRANSCENDENTALIDADE DA ÉTICA: UMA
ABORDAGEM A PARTIR DAS RELAÇÕES ENTRE O TRACTATUS LOGICO-
PHILOSOPHICUS E A CONFERÊNCIA SOBRE ÉTICA DE LUDWIG
WITTGENSTEIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Bortolo Valle

CURITIBA

2009

$[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$

Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão.

O *enigma* não existe.

Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se *pode* responder.

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

Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema.

Tractatus Lógico-Philosophicus

SUMÁRIO

RESUMO.....	5
ABSTRACT.....	6
INTRODUÇÃO.....	7
1 OS LIMITES DA LINGUAGEM.....	11
1.1 O MUNDO É TUDO QUE É O CASO.....	17
1.2 O QUE É O CASO, O FATO, É A EXISTÊNCIA DE ESTADOS DE COISAS.....	22
1.3 A FIGURAÇÃO LÓGICA DOS FATOS É O PENSAMENTO.....	26
1.4 O PENSAMENTO É A PROPOSIÇÃO COM SENTIDO.....	32
1.5 A PROPOSIÇÃO É UMA FUNÇÃO DE VERDADE DAS PROPOSIÇÕES ELEMENTARES.....	39
1.6 A FORMA GERAL DA FUNÇÃO DE VERDADE É: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$. ISTO É A FORMA GERAL DA PROPOSIÇÃO.....	48
1.7 SOBRE AQUILO DE QUE NÃO SE PODE FALAR, DEVE-SE CALAR.....	63
2 UMA TENDÊNCIA PARA ALÉM DOS LIMITES DA LINGUAGEM.....	64
2.1 A UNIDADE DA ÉTICA E ESTÉTICA.....	66
2.2 SENTIDO RELATIVO E ABSOLUTO DAS PALAVRAS.....	72
2.3 A ÉTICA FAZ EXPLODIR A LINGUAGEM.....	80
2.4 FATOS COMO TAUTOLOGIAS.....	84
2.5 IR ALÉM DO MUNDO.....	94
3 A TRANSCENDENTALIDADE DA ÉTICA.....	105
3.1 O ALHEAMENTO DA ÉTICA.....	110
3.2 O SENTIDO ÉTICO DO EU COMO LIMITE DO MUNDO.....	126
3.3 O MUNDO DO FELIZ É UM MUNDO DIFERENTE DO MUNDO DO INFELIZ.....	133
CONCLUSÃO.....	140
REFERÊNCIAS.....	146

RESUMO. A pesquisa se propõe realizar um estudo sobre a transcendentalidade da ética e apresentar traços caracterizadores desta noção no pensamento de Wittgenstein relativo à primeira fase de sua filosofia. Parte-se de uma análise da *Conferência sobre Ética* comparativa ao *Tractatus Lógico-Philosophicus* para, do cotejo destas obras, apontar-se a complementaridade de ambas, na compreensão da função transcendental da ética. Num primeiro momento tem-se como preocupação apresentar a impossibilidade de um discurso ético por ultrapassar os limites da linguagem significativa. Para tanto, fez-se necessário expor a teoria da afiguração da linguagem cujo fundamento é a igualdade de forma lógica entre os fatos e as proposições. Assim, abordou-se as noções de “fato”, “estado de coisas” e “coisa” e suas respectivas correspondências às noções dos elementos constituidores da linguagem, “proposições complexas”, “proposições elementares” e “nomes”. Esta questão acarretou na exposição do problema do sentido, do significado e do valor de verdade das proposições, bem como da conseqüente distinção entre proposições figurativas, proposições sem sentido e contra-senso. Isto implicou a fundamental diferenciação entre “dizer” e “mostrar”, o que foi, igualmente, objeto de apresentação. Este percurso culminou na conclusão de que o *Tractatus* tem como principal preocupação mostrar a impossibilidade da ética ao mesmo tempo em que aponta, de modo pouco compreensível, sua transcendentalidade. Posteriormente, tem-se a proposta de expor a *Conferência sobre Ética* como uma obra em que, pela forma da abordagem, Wittgenstein conseguiu clarificar a noção de transcendentalidade da ética, por meio da indicação da idéia de “tendência do espírito humano”, de forma que a inefabilidade da ética seja a maior evidência de sua transcendentalidade. Finalmente, quer-se justificar a tese de que a lógica e a ética são antípodas e, ainda assim, são transcendentais complementares na “conversão” do mundo dos fatos em mundo dos valores. Para tanto, abordou-se a concepção do eu como ponto de convergência dos transcendentais lógico e ético, resultando na definição do eu como *limite do mundo*. Em conclusão, vê-se que a ética é inefável, mas se mostra na vida feliz.

Palavras-chave: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, *Conferência sobre Ética*, ética, transcendental.

Abstract: This research seeks to study the *transcendence* of ethics and to point out some features of this notion in Wittgenstein's thought, relative to the first phase of his philosophy. The study begins with an analysis of *A Lecture on Ethics* and compares it to the *Tractatus Logico-Philosophicus*, so that through the comparison, the complementarity of both works regarding the understanding of the transcendental function of ethics is shown. As a first step, this research concerns itself with proving the impossibility of an ethical discourse, since it surpasses the limits of significant language. In order to do so, it was necessary to present the theory of figuration of language, which is based on the equality of the logical form between facts and propositions. Thus, the notions of "fact", "the state of things" and "things" and their respective correlations to the notions of the constitutive elements of language, "complex propositions", "elementary propositions" and "names" were elaborated upon. This matter has consequences in the exposition of the problem of the meaning, of the significance, and of the value of the truth of propositions, as well as the distinction that follows between figurative propositions, nonsensical propositions and nonsense. This implied a fundamental distinction between "saying" and "showing", which was also an object of study. This investigation culminated in the conclusion that the principal preoccupation of *Tractatus* is to show the impossibility of ethics while pointing out, in a manner difficult to comprehend, its transcendence. Furthermore, it is the intent of this study to show that *A Lecture on Ethics* is a work in which, by the way it is elaborated, Wittgenstein succeeds in clarifying the notion of the transcendence of ethics, by indicating the idea of "tendency of the human spirit", in such a way that the *ineffability of ethics* is the main evidence of its transcendence. Finally, the study aims to justify the thesis that logic and ethics are antipodes, while being complementary transcendentals in the "conversion" of the world of facts into the world of values. To this end, the concept of "I" as a convergence point for transcendental logic and ethic was elaborated upon, resulting in the definition of "I" as a the *limit of the world*. To conclude, it can be seen that ethics is ineffable, but is shown in a happy life.

Keywords: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, *A Lecture on Ethics*, ethics, transcendent.

INTRODUÇÃO

Freqüentemente encontramos as mais diversas alusões à ética reveladoras de variadas concepções a seu respeito. Atitudes reprovadas no âmbito da política, da administração pública, das práticas profissionais e no exercício das atividades da vida privada, provocam expressões pretensamente decorrentes de juízos qualificadores de seu caráter antiético. Supõe-se que o modo correto de agir represente o que seja a ética e que para cada circunstância haja a clara consciência de sua correção. Isto leva ao ilusório ideal do estabelecimento de normas e princípios éticos orientadores de toda sorte de práticas da vida humana.

Segundo esta perspectiva caberia aos estudiosos da ética formular, com rigor científico, aquelas normas e princípios para tornar pacíficas toda ordem de conflitos de valores, assim debelando, definitivamente, todo desvio ético. Tal registro teria natureza de código ético-jurídico-político, como um receituário prescritivo das formas dos atos humanos, garantidor de justiça, paz e felicidade. Este ideal dependeria de ter-se clara a idéia de “bem” e, desse modo, o principal objetivo do estudo da ética seria realizar uma investigação sobre o bem.

Ao tempo do jovem Wittgenstein foi publicada a obra *Principia Ethica*, de George E. Moore, cujo objetivo principal era apresentar um conceito de teoria ética a partir do reconhecimento da impossibilidade de uma definição de “bom”. Trata-se de um exemplo eloqüente da tentativa de uma elaboração científica da ética. Esta obra é tomada como ponto de partida, por Wittgenstein, para explicar a sua concepção de ética, apresentar brevemente ao fim do *Tractatus Logico-Philosophicus*, numa conferência que passou a ser designada por *Conferência sobre Ética*. Sua maior contribuição, pensamos, foi esclarecer a transcendentalidade da ética postulada no *Tractatus*. Por ela, não caberia a ética ser fonte de prescrições, mas permitir a determinação do sentido da vida a partir da forma como é vivida.

Esta pesquisa parte da tese de que a transcendentalidade da lógica e a transcendentalidade da ética, firmadas no *Tractatus Logico-Philosophicus*, atuam sobre a vida de modo complementar. Chamamos de atuação o modo como estes transcendentais realizam sua função constituidora da vida e por vida entenda-se a vida humana. Assim, queremos demonstrar que lógica e ética são antípodas e complementares em suas funções cujo fim é a constituição da vida humana.

O modo como a lógica organiza a realidade está apresentado no *Tractatus* e o modo como a ética é transcendental está exposto na *Conferência sobre Ética*. A dissertação apresenta três capítulos, no primeiro expõe os elementos do *Tractatus* que permitem reconhecer a transcendentalidade da lógica. A exposição obedece ao desenvolvimento apresentado no *Tractatus*, cada um dos sete aforismos fundamentais é explicado sob a ótica de importância que venha ter para a definição da transcendentalidade da lógica e ainda para levar à percepção do encaminhamento dado pelo *Tractatus*, do reconhecimento da ética e dos valores como inefáveis. O objetivo específico do referido capítulo é demonstrar que o *Tractatus* tem como um de seus fins apontar o limite da linguagem significativa, revelando a existência da ética como indizível. Neste capítulo são destacados os elementos essenciais à compreensão da teoria da figuração, porque entendemos que ela seja a teoria central da explicação da possibilidade e limite da linguagem para representar o mundo. Em decorrência destacam-se as noções de isomorfismo entre mundo e linguagem, a noção de necessidade lógica como tautologia, a de fato como possibilidade e mundo como acaso, os tipos de proposição quanto à sua complexidade e sentido. Ainda destacam-se a distinção entre fato e valor, a negação da causalidade e o tema do solipsismo.

No segundo capítulo apresentamos a *Conferência sobre Ética*, com a principal preocupação, por ser nosso objetivo específico, de indicar a ética como sendo uma orientação oposta à lógica. Também queremos evidenciar que para cumprir este objetivo, Wittgenstein adota um procedimento contrário àquele empregado no *Tractatus*, que se revela menos rigoroso e, por isso, mais esclarecedor. Iniciamos pela investigação da identidade entre ética e estética, para apontar que sua definição está vedada pelo *Tractatus*. Passamos à exposição da distinção entre o uso do sentido relativo e o uso do sentido absoluto dos termos, para mostrar a impossibilidade deste último, o que enseja a eloqüente imagem da total incompatibilidade entre ordem lógica e “ordem” ética, representada como explosão. Voltamo-nos para a explicação do que seja um fato tomado como tautologia, para indicar a impossibilidade de uma proposição descrevê-lo com sucesso, por transgredir os limites da linguagem.

Na exposição que fazemos dos temas da *Conferência*, procuramos acentuar sua complementaridade ao *Tractatus*, dado que ela está voltada para a questão da ética e não da lógica. Por isso, na *Conferência*, são expostos os elementos pelos

quais podemos compreender alguns traços da ética obscuramente presentes no *Tractatus*, dos quais a transcendentalidade, segundo pensamos, é o mais importante. A apresentação prende-se ao desenvolvimento do texto da *Conferência* e estabelece, sempre que julgamos conveniente, relações com o *Tractatus*. Com este procedimento pretendemos, simultaneamente, alcançar maior clareza do conteúdo de ambas as obras, bem como indicar a complementaridade já mencionada. Neste particular, defendemos que o *Tractatus* e a *Conferência* convergem, uma vez que o primeiro vai da lógica à ética, e o segundo segue da ética à lógica. Este pressuposto tem importância para nossa interpretação do significado da transcendentalidade da ética, tema central do desenvolvimento do capítulo seguinte.

Por fim, no terceiro capítulo sustentamos, inicialmente, que foi imprescindível mostrar a inefabilidade dos valores para fazer ver que não há como realizar uma ciência da ética, a exemplo do que tentou Moore. Apresentamos, em traços gerais, os objetivos, as dificuldades e os esforços, encontrados nos *Principia Ethica*, para justificar nossa afirmação quanto a necessidade de Wittgenstein, em mostrar os limites da linguagem para superar, efetivamente, aqueles problemas.

A partir da apresentação do alheamento da ética frente ao mundo e da constatação conclusiva da *Conferência*, de uma tendência do espírito humano em transgredir os limites da linguagem, passamos a aprofundar o sentido do eu como limite do mundo. Posteriormente, retornamos ao tema da identidade estética da ética para ressaltar que ela refere-se à vida feliz, resultante da determinação da vontade livre sobre o eu, sobre o modo como delimita o eu, o que significa converter o mundo aberto dos fatos num mundo fechado de vida ética, vida de valores, que se realiza como um outro mundo, em face dos fatos puros figurados na linguagem, revelando-se, silenciosamente, no modo de vida feliz.

Nossa estratégia metodológica procurou salientar semelhanças e diferenças entre lógica e ética e mostrar o contraste entre a função estruturante da lógica na linguagem e a “função desestruturante” da ética como tendência de nosso espírito a transgredir os limites da linguagem significativa. Embora alguns temas abordados no *Tractatus*, especialmente o do solipsismo e da causalidade, pudessem nos induzir a estabelecer um diálogo de Wittgenstein com os apontamentos de Descartes, Hume e Kant, entre outros, não foi nosso objetivo seguir este caminho, o que poderia nos distanciar muito do que pretendíamos realizar, para que estes diálogos fossem

cumpridos satisfatoriamente. Contudo, não pudemos evitar uma menção a Kant quanto ao sentido do termo “transcendental”.

1 OS LIMITES DA LINGUAGEM

A *Conferência sobre Ética*¹ não tem fundamento se considerada isoladamente, pois, apesar do título sugerir esta idéia², ela não fala sobre a ética no sentido usual, como a preocupação em dar definições do bem e da virtude, ou estipular normas de conduta. Ao contrário, a *Conferência* quer mostrar a impossibilidade desse ideal, porém sua argumentação só poderá ser compreendida à luz do *Tractatus Lógico-Philosophicus*³, onde estão dados os fundamentos das afirmações feitas na *Conferência*, que intensificam os traços da ética já apontados no *Tractatus*.

Que o fim último do *Tractatus* seja a questão da ética, é algo que pode ser constatado da estrutura do conjunto da própria obra, como se pretende fazer evidente neste capítulo. Nela vemos reconhecidas as condições fundamentais da linguagem e da ética. Sobre a lógica há ampla exposição do modo como se determina o arcabouço da linguagem pelo qual é possível representar o mundo. Quanto à ética, pouco é dito, mas, ainda que isto possa parecer contraditório com a afirmação do sentido ético do *Tractatus*, após uma análise do todo, verificamos que é perfeitamente coerente com os fins nele pretendidos.

Por isso não vemos a necessidade, para corroborar esta afirmação do caráter ético do *Tractatus*, fazer lembrar o que disse Wittgenstein ao editor de sua obra, Ludwig von Ficker, por meio de uma carta, mas, ainda assim, o citamos:

...o livro tem um sentido ético. Em certa ocasião pensei em nele incluir uma frase, que não o fiz, mas que agora transcrevo, para que encontres nela uma chave da obra. O que quis escrever: meu trabalho consta de duas partes: a que aqui se submete a consideração e aquela formada por tudo aquilo que não escrevi⁴.

Ao que Wittgenstein ainda sublinhara: “É essa segunda parte precisamente a

¹WITTGENSTEIN, L. **Conferência sobre Ética** In.: DALL'AGNOL, D. **Ética e Linguagem: Uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein**. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

² A *Conferência* foi proferida por Wittgenstein em 02 de janeiro de 1930, em Cambridge, numa associação chamada *The Herectis* e não tendo recebido um título, este texto passou a ser referido como *Conferência sobre ética*.

³WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. [Introdução de Bertrand Russell]. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2008. (O *Tractatus Logico-Philosophicus* será referido sempre como *Tractatus* e para as citações vamos adotar a sigla TLP).

⁴ *Letters from Ludwig Wittgenstein, with a Memoir*, p. 143 -144, apud VALLE, Bortolo, 2003, p. 32.

mais importante”.⁵

O *Tractatus* é composto por 526 aforismos dos quais apenas três falam diretamente da ética⁶ e mais outros poucos tratam de questões a ela ligadas, como liberdade⁷, vontade⁸ e valor ético⁹, além daqueles sobre Deus, alma, felicidade, etc. São aproximadamente uns dez aforismos, pois não há como estabelecer um número exato, uma vez que ele se altera conforme o critério adotado para a seleção. Contudo, isto basta para tornar possível reconhecer a grande desproporção entre a quantidade de aforismos dedicados às questões da lógica, da linguagem e da representação do mundo e aqueles relativos aos temas da ética.

Grosso modo, podemos afirmar que cerca de vinte aforismos, ou pouco mais, abordam os temas da ética enquanto os demais tratam da linguagem, da lógica, do mundo e da representação do mundo por meio da linguagem. Alguns aforismos tocam outros problemas, como questões relativas à física e à matemática, que, no entanto, estão indiretamente mais próximos às questões da lógica do que da ética, à exceção de alguns que tratam da causalidade¹⁰ de modo a afetar a ambas. Ainda assim nos parece lícito afirmar que a ética é uma das principais preocupações do *Tractatus*¹¹.

O *Tractatus* é uma obra solidamente acabada e resultante de longa reflexão. Uma obra consistente, onde são “deduzidas”, cuidadosamente, todas as suas afirmações. Sua estrutura já mostra essa preocupação, de modo que ela contenha todo o esclarecimento possível com um mínimo de explicações. O rigor extremado do *Tractatus* se deve ao fato de ser um de seus objetos o problema dos limites da linguagem e o valor das notações lógicas para mostrar esses limites.

Considerando isto, nos parece desnecessária toda tentativa de explicação do *Tractatus* a partir de outros textos do autor, paralelos à sua redação, como os *Diários*, como se nestes “rascunhos” as idéias estivessem mais “puras e acabadas”. Antes, pensamos que Wittgenstein terminou por apresentar no *Tractatus* a melhor

⁵ “Es esa segunda parte precisamente la más importante”. CRUZ, Manoel. Introducción: **De lo que no se puede hacer, lo mejor es hablar**. In.: WITTGENSTEIN, L. **Conferencia sobre ética**, p. 19.

⁶ TLP 6.42; 6.421; 6.422.

⁷ TLP 5.1362.

⁸ TLP 5.631; 6.373; 6.374; 6.423; 6.43.

⁹ TLP 6.41.

¹⁰ TLP 5.135; 5.136; 5.1361; 5.1362.

¹¹ Carnap contou em sua autobiografia que enquanto os membros do Círculo de Viena se entusiasmavam pela ciência e matemática, Wittgenstein era indiferente e, às vezes, parecia ter desprezo por elas. (PASQUINELLI, A, **Carnap e o Positivismo Lógico**, p. 41.)

concatenação de seus argumentos para que deles, e apenas deles, se pudesse extrair tudo que aí foi apresentado.

Também é importante observar de que modo são feitas as exposições no *Tractatus*. É preciso levar em conta que sistemas dedutivos partem de axiomas, que por sua evidência torna desnecessária sua demonstração. Quando tentamos estabelecer os “axiomas” do *Tractatus*, verificamos que não há uma só afirmação auto-evidente e que, portanto, é difícil dizer da onde partem suas afirmações. Se somos tentados a ver o *Tractatus* como um bloco monolítico completo, consistente e fechado como um círculo, verificamos que isto também não é completamente correto, porque a própria obra tem seu desfecho no inefável, o que é uma conclusão pela “inconclusão” e, desse modo, ela permanece aberta e não completamente circular.

Quando há num grande rochedo uma falha isto é um defeito ou um atributo? O *Tractatus* é um grande rochedo cuja falha é o tema do inefável. Semelhante a um teorema matemático, onde todas as suas afirmações são extraídas de dentro do próprio sistema, aparentemente completo e consistente em seu ideal¹². Esta é a razão por não nos apoiarmos nos Diários, pois são contemporâneos ao *Tractatus*, o que nos faz pressupor que seu conteúdo foi exposto da forma mais acabada no *Tractatus*. Diferentemente é o caso da *Conferência*, que foi escrita oito anos após a publicação do *Tractatus* e não concomitantemente a ele, como uma de suas anotações preparatórias. Acreditamos que a *Conferência* resulte de reflexões posteriores e por isso apresente-se como explicação do que no *Tractatus* ficou obscuro.

Quanto à forma o *Tractatus* apresenta sete aforismos, enumerados de um a sete, desdobram-se outros tantos cuja numeração indica o peso lógico de cada argumento como explicação daqueles já dados. A adoção deste estilo paratático pode ser vista como influência da época.¹³ As sete proposições fundamentais bem

¹² Embora isto não seja possível mesmo para os sistemas axiomáticos da matemática, conforme os dois teoremas da indecidibilidade de Gödel: 1º “Se o conjunto axiomático de um teoria é consistente, então existem teoremas que não podem ser nem provados nem negados”. 2º “Não existe procedimento construtivo que prove ser consistente a teoria axiomática”. (SINGH, S. **O Último teorema de Fermat**, p.153). Observe-se que os teoremas de Gödel foram publicados em 1931, portanto, dez anos depois do *Tractatus*.

¹³ “Na biblioteca da família Wittgenstein pôde encontrar ainda uma bela edição dos *Vermischte Schrifften* de Lichtenberg, cujos aforismos ético-filosóficos, como os da contemporânea escola vienense dos aforistas, puderam lhe servir de modelo; seria dali por diante seu modo de expressão privilegiado.” (CHAUVIRÉ, C. **Wittgenstein**, p. 28).

poderiam ser os títulos dos capítulos onde já estão enunciadas, em cada um, a idéia e o problema a ser desenvolvido. Mas, fosse assim a estrutura do livro, continuaria o *Tractatus* a chamar atenção pela singularidade de forma que apresentaria, pois, o primeiro capítulo seria muito breve, menos de uma página, e o último, após o título, nada mais teria, ou, se se quisesse, apenas algumas folhas em branco.

A curiosidade desta forma aforística também está em ser, aparentemente, pouco adequada ao conteúdo, pois uma obra que se dedica tanto à lógica não poderia adotar estrutura mais pertinente à ética, os aforismos, que se compõem de sentenças curtas num estilo fragmentado e assistemático, com fins normativos e práticos.¹⁴ O fato é que encontramos, neste livro, uma divisão em sete partes marcadas por sete proposições fundamentais à sua estrutura, cada uma passa a ser explicada de modo muito amplo e completo e para orientar o leitor, Wittgenstein numerou o desenvolvimento das demonstrações indicando, inclusive, a importância de cada proposição na argumentação. Então estas sete proposições não se reduzem à aparência que delas temos, num primeiro momento, de sentenças curtas de estilo fragmentado e assistemático. Ao longo da obra, elas vão adquirindo maior compreensão pelo desenvolvimento dos elementos teóricos dos quais depende sua inteligência mais profunda.

Isto é mais visível quanto à primeira proposição, ela e as seis proposições seguintes, formam o grupo das proposições numeradas por “1.”. O caráter “dogmático”¹⁵ destas proposições é muito acentuado porque, pela forma aforística, não há uma relação imediata entre as asserções e, além disso, a compreensão delas dependerá do que se afirma nos grupos das proposições numeradas com 2 e 3. Não conseguimos explicar a primeira tese sem apelar para as proposições dos outros grupos, mas ao fazermos as remissões a estas, o sentido das primeiras vai se definindo e, quando tratamos das questões do grupo de proposições 4 e 5, já não podemos aceitar que os primeiros aforismos sejam efetivamente dogmáticos. Ao mesmo tempo, as primeiras proposições vão nos ajudando a compreender o sentido das teses dos outros grupos e a isso que reconhecemos como o caráter de sistema

¹⁴ Salvo se, por isto, quisermos ver mais uma indicação, pelo estilo aforístico adotado, da natureza ética do *Tractatus*.

¹⁵ O que estamos referindo por “dogmático” é o modo como as asserções são apresentadas no *Tractatus* o que foi tão bem descrito por Stegmüller ao dizer que “no *Tractatus* nos defrontamos com proposições que se apresentam com uma espécie de categoricidade “absoluta”, que parecem não tolerar contradição alguma.” (STEGMÜLLER, W. **A Filosofia Contemporânea**, p. 430). Neste mesmo sentido também vale o comentário de B. Russell, de que cada proposições do *Tractatus* se comparava a um decreto do czar (MARGUTTI PINTO, P. R. **Iniciação ao Silêncio**, p. 311).

do *Tractatus*.

As proposições intermediárias, numeradas de dois a seis, não manifestam tanto o traço “dogmático” das iniciais, porque vão sendo explicadas pelos aforismos seguintes. Há ainda o caso do aforismo 5 cuja tese é desenvolvida até chegar à conclusão, expressada no aforismo 6. Finalmente, a sétima proposição é a mais curiosa em seu estatuto. Arriscamos afirmar que para aqueles que vêem o *Tractatus* somente como uma obra de lógica, a sétima proposição é um autêntico “dogma”, pois parece reduzir-se a uma norma determinadora de abstenção em praticar violência contra a linguagem. Mas para os que o tomam como uma obra preocupada com a ética, a proposição de número sete, é a conseqüência culminante de todo o livro, que não poderia ir a diante, tendo aí sua conclusão mais esclarecida e esclarecedora.

De nossa parte, entendemos que se o *Tractatus* se concluísse na proposição 6.3751 seria uma obra apenas de lógica, em que pese ter mencionado as questões da vida e do microcosmos nos aforismos 5.621 e 5.63 respectivamente. Mas ao introduzir a noção ética de valor, no aforismo 6.4, e passar a tratar o tema do sentido do mundo como sentido da vida, nos aforismos seguintes, assume estatuto de obra ética, cujo desenvolvimento da lógica é meio para revelar a impossibilidade da linguagem em formular proposições éticas com sentido, do que se conclui a inefabilidade da ética (hermeticamente declarada transcendental no aforismo 6.421). O que está em jogo aqui é a compreensão do que significa “delimitar a ética de dentro da linguagem”.

Pensamos que na medida em que o *Tractatus* mostra a impossibilidade da linguagem descrever valores, estes são necessariamente reconhecidos como exteriores ao mundo. O *Tractatus* faz ambas as coisas, por meio da teoria da figuração (que será abordada a diante) estabelece como limite da linguagem com sentido, a descrição dos fatos. Sua impossibilidade de descrever valores decorre deles não pertencerem ao mundo. Portanto, demarcada a limitação da linguagem por dentro, reconhece-se a ética como sendo exterior a ela. Como o domínio do mundo e da linguagem é o mesmo – somente fatos podem ser afigurados pela linguagem – a ética deve ser reconhecida também como sendo exterior ao mundo.

Feito isto, a asserção do aforismo 7 nos parece pertinente plausível e necessária, cujo traço de dogmatismo fica consideravelmente reduzido. É isto que o *Tractatus* explica e que é pressuposto para a compreensão da *Conferência sobre*

Ética que, por sua vez, nos dará o entendimento do significado da “transcendentalidade da ética”.

O *Tractatus* apresenta as seguintes teses fundamentais:

“1 O mundo é tudo que é o caso.”

“2 O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.”

“3 A figuração lógica dos fatos é o pensamento.”

“4 O pensamento é a proposição com sentido.”

“5 A proposição é uma função de verdade das proposições elementares.”

“6 A forma geral da função de verdade é: $\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})$.
Isto é a forma geral da proposição.”

“7 Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.”

Em que pese a ampla exposição da lógica no *Tractatus*, ela não tem primazia sobre a ética. À lógica é dado tanto cuidado para tornar claro o limite da linguagem, o que tornará claro, por sua vez, que a ética não se deixa exprimir. É neste sentido que o *Tractatus* é também uma obra dedicada à ética, pois se detém naquilo que permitirá reconhecer a inefabilidade como um de seus traços essenciais. Desde que se verifique que a linguagem é incapaz de dizer a ética, esta aparecerá como inefável e este fato será decisivo para mostrar, como quer o *Tractatus*, que a ética não se presta a ser discursiva, mas tem outro estatuto, o de ser uma função transcendental. Este traço, contudo, não é explicado no *Tractatus*, que se limita a postulá-lo, cabendo, posteriormente, à *Conferência* prestar os devidos esclarecimentos a respeito.

Para chegar a este resultado foi necessário, preliminarmente, demonstrar a possibilidade que tem a linguagem de representar o mundo em razão do isomorfismo de ambos, determinado pela lógica. Mas isto exigiu resolver muitos problemas lógicos que estavam pendentes, que obrigaram Wittgenstein a apontar os

erros e acertos das soluções propostas por Frege e Russell, o que importa pouco, como declarado no prefácio do *Tractatus*¹⁶, então pôde Wittgenstein atingir o que é verdadeiramente importante, mostrar que o inefável existe (TLP 6.522). Mas sendo o inefável também um limite para o pensamento, seria ideal se pudéssemos pensar o impensável. Como não é possível, só resta traçar o limite da linguagem e o que estiver além será contra-senso¹⁷.

Isto parece explicar porque uma obra voltada ao tema da ética se dedica a falar tão pouco de seu objeto e ainda sobre este pouco parece pesar um arrependimento¹⁸. Portanto, é o *Tractatus* a condição essencial para compreensão do problema ético apresentado na *Conferência*, onde se procura clarificar os aspectos da ética nele já implícitos, embora não desenvolvidos, especificamente, o da transcendentalidade.

Passamos a justificar tais observações, por meio da análise dos sete aforismos fundamentais, indicados acima, iniciando pelo primeiro, que parte de uma apresentação do mundo e seus elementos.

1.1 O MUNDO É TUDO QUE É O CASO

O *Tractatus* se inicia com a definição do mundo. Nela a idéia central é a de “fato”, o caso. O mundo não é totalidade de coisas, mas totalidade dos fatos. Há fatos positivos, que são o caso, e fatos negativos, e o mundo envolve a ambos como totalidade¹⁹.

Como já comentado na introdução deste capítulo, estas afirmações iniciais não são resultado de demonstrações, uma vez que são iniciais, e tampouco são simples o bastante para que possam ser postuladas, como se fossem evidentes. Sua compreensão dependerá dos desenvolvimentos apresentados ao longo da obra. Contudo, desde logo chama atenção a “definição” do mundo como totalidade dos fatos e não de coisas. Este não é o modo pelo qual a realidade material nos parece mais evidente, ou seja, como um “amontoado” de coisas, o que é negado

¹⁶ TLP, p. 133.

¹⁷ TLP, p. 131.

¹⁸ TLP 6.54 “Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-senso...”

¹⁹ TLP 1.12 “Pois a totalidade dos fatos determina o que é o caso e também tudo que não é o caso.”

expressamente ao afirmar-se que o mundo é totalidade de fatos e não de coisas.

O *Tractatus* começa exigindo uma imperiosa distinção entre fato e coisa. Mas “coisa” não pode significar algo sensório, pois se assim fosse, não haveria como negar que o mundo seja a totalidade de coisas. Parece-nos que Wittgenstein deve dar outro significado, não sensório, para tornar plausível a afirmação inicial. Pode-se encontrar o sentido do que signifique “coisa” na afirmação de que o objeto é simples²⁰, uma vez que coisa e objeto são sinônimos²¹.

Desde logo observamos que, sem buscar respostas mais a frente, sem extrapolarmos os limites da primeira proposição, os demais aforismos, que são comentários a respeito de 1, por si sós, não nos dão a compreender a afirmação inicial que, assim, apresenta-se excessivamente “dogmática”. Mas com as explicações que vão sendo expostas, especialmente aquelas que se sucedem ao aforismo 2, o “dogmatismo” inicial vai se reduzindo.

As proposições iniciais, todas que pertencem ao grupo de número 1 – que somadas contam sete proposições – afirmam, resumidamente, que o mundo é a totalidade de fatos, que os fatos podem ocorrer ou não, mas, ocorrendo ou não, um fato não pode alterar tudo mais. O que parece indicar a inexistência de uma determinação entre os fatos, idéia que posteriormente será desenvolvida pela negação do nexa causal. Para que se possa avançar é preciso compreender o que seja “fato”, o que começa a se esclarecer a partir do aforismo 2, ao afirmar que fato é a existência de estados de coisas, e o aforismo subsequente, 2.01, nos diz que estado de coisas é a ligação de objetos. Com estas informações já podemos aprofundar a compreensão de “coisa”. Só há coisa, ou objeto, como algo não sensório, por seu isolamento em relação ao todo, pois, como objetos simples, as coisas são as unidades a partir das quais os estados de coisas e fatos se constituem. Apenas os fatos são a realidade da qual podemos falar, pois, são perceptíveis. Os fatos não têm vínculo entre si e, por isso, algo pode ser o caso ou não, e tudo mais permanece inalterado²².

O aforismo 2.011 afirma ser essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas. Por que isto lhes seja essencial se compreende ao considerarmos que uma coisa não pode ser percebida senão ligada a um estado

²⁰ TLP 2.02 “O objeto é simples”.

²¹ TLP 2.01 “O estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas)”.

²² TLP 1.21 “Algo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o mais permanecer na mesma.”

de coisas. O mundo é a totalidade de relações entre coisas, o que é chamado “estado de coisas”. Mas importante é notar que o estado de coisas é um todo perceptível e não há como isolar suas partes. Não seria possível perceber a coisa em seu “estado puro”, ou seja, a coisa simples e fixa, a coisa nela mesma, substância do mundo. Quando ligada as coisas são percebidas como o todo sensível que caracteriza um estado de coisas. Por isso o mundo se apresenta como totalidade dos fatos, que são estado de coisas existentes (TLP 2) e não das coisas.

Caberia perguntar por que Wittgenstein afirmou a existência de algo cuja percepção não nos é possível? Pensamos que a resposta seja a necessidade de pensar a proposição completamente analisada. Análise é decompor e a decomposição tem seu fim quando reduz o que é complexo em partes simples, que são indecomponíveis e, por isso, inanalísáveis. Seguindo esse raciocínio a análise da proposição complexa levará às proposições elementares constituintes e estas, sendo analisadas, serão reduzidas aos seus elementos simples, os nomes.

Os nomes são significativos quando denotam coisas, mas têm significado apenas quando compõem uma proposição que, por sua vez, têm sentido ao figurar um fato. Por isso se diz que nomes são pontos e proposições são flechas (TLP 3.144). Assim como um nome não pode ser desmembrado da proposição (TLP 3.26), um objeto não pode ser apartado de seu estado de coisas e por isso é essencial para a coisa poder ser parte de um estado de coisas. Não se pode esquecer, para esta afirmação, que o nome substitui na proposição a coisa no estado de coisas (TLP 3.22). Por isso é só no contexto da proposição que um nome tem significado (TLP 3.3), o que nos permitiria fazer um paralelo ao aforismo 2.011 dizendo que é essencial para o nome poder ser parte constituinte de uma proposição.

Percebemos o mundo pelos sentidos e o pensamos pela linguagem. Assim como não posso pensar um nome fora da proposição, não posso perceber uma coisa fora do estado de coisas. Mas a necessidade lógica de conceber a realidade como analisável nos impõe imaginar os sinais simples e os elementos simples: os nomes na linguagem e as coisas no mundo. Este vínculo entre linguagem e mundo é tão profundo que para cada proposição somente é possível uma única análise completa (TLP 3.25). Para isso, a linguagem, para ser um modelo do mundo, deve reproduzir as mesmas relações entre seus elementos, que aquelas entre as coisas no estado de coisas. Para que isto seja possível os elementos da linguagem devem

ter neles as possibilidades do que podem representar e no mundo, as coisas devem ter nelas as possibilidades de suas ligações (TLP 2.014 e 2.0141). Mas isolada as coisas são imperceptíveis, como se fossem incolores (TLP 2.0232).

Resumidamente, podemos dizer que não temos coisas como elementos sensórios, delas não há exemplos no *Tractatus*. Não podem ser figuradas isoladamente. Mas ainda assim são concebidas para tornar possível a compreensão da igualdade de forma entre linguagem e mundo, o que é essencial para compreender-se a distinção entre proposições e contra-senso. Estas afirmações vão sendo apresentadas ao longo do *Tractatus* e por isso os primeiros aforismos são incompreensíveis, pois pressupõem o que virá a seguir. Mas antecipamos aqui estas questões com o intuito de justificar nossa interpretação sobre o que seja coisa. Sendo assim, retomamos a ordem dos argumentos apresentada no *Tractatus*.

“Coisa” ou “objeto” é algo considerado em total isolamento, algo completamente desligado e apartado do todo, desprovido de relações. De toda relação e, ao mesmo tempo, de qualquer relação. Coisas referem-se ao puro isolamento, ao desligamento absoluto. Uma coisa só poderia ser representada no vazio, no nada. Uma coisa só existiria no nada, pois uma coisa que existisse em algum lugar já não seria propriamente uma coisa, um objeto, mas algo que faz parte de um todo mais amplo. Havendo relação já não há o simples (objeto ou coisa), pois não há isolamento, mas um agrupamento de coisas em relação, o que as torna um complexo, por isso, um estado de coisas.

Um fato é um complexo. Um fato pressupõe a conjunção de elementos, a articulação de elementos, a concatenação entre os elementos que, isolados, seriam coisas. Mas, em virtude da relação íntima e coesa dos componentes de um complexo, não se pode pensar algo isolado. Num fato não há, propriamente falando, partes, ou elementos, ou componentes, pois, num fato o que há é o fato e tudo que faz “parte” não está no fato como “parte”, mas como “fato”. Não podemos imaginar “coisa” como uma pedra, porque a pedra não é simples, ao contrário, ela é o complexo de seus atributos, propriedades etc. Também, a pedra, está relacionada com o mundo à sua volta, logo, suas relações fazem parte deste complexo. O simples seria a propriedade, a relação, estas seriam “coisas”, mas não podemos pensá-las isoladamente. No fato os seus “integrantes” perdem sua existência isolada para compor o todo fático. Por isso as coisas estão no fato como “substância do

mundo”. Elas garantem a possibilidade dos fatos, porque são simples²³.

Ao falar de “substância do mundo”, Wittgenstein não tem em mente uma substância singular, no sentido *aristotélico*...seu conceito de substância é *mais abstrato* do que o tradicional, pois, de acordo com o significado acima descrito, atribuído à palavra “objeto” bem como à palavra “coisa”, a “substância do Mundo”, de Wittgenstein, conforme 2.021, deve abranger entidades heterogêneas como coisas singulares, propriedades e relações. Em segundo lugar, a *substância não é algo específico para o mundo como fato* (embora precisamente isto seja sugerido pela expressão “substância do mundo”)...Uma vez que esses objetos, quando reunidos, compõem a “substância do mundo”, a própria substância é, por conseguinte, algo comum a todos os mundos possíveis; aquilo em que todos esses mundos concordam, com referência a “coisas”.²⁴

No mundo não é possível o isolamento de coisas. Não é possível tomar isoladamente algo como se nada houvesse ao seu redor. No mundo não há o nada. Pode haver fato negativo, que é o fato cuja ocorrência não é verificada em dado momento, como quando dizemos que “não está chovendo”, em oposição a fatos positivos, aqueles que ocorrem e que são o caso no momento que a eles nos dirigimos, constatando o seu acontecer, ou acontecimento.

O mundo é sempre totalidade, pois é isto que significa dizer “mundo”. Contudo, dizer totalidade de coisas é contra-senso, pois a idéia de totalidade é incompatível com a idéia de coisa. Como já comentado anteriormente, a coisa é o elemento simples do mundo, mas não percebemos coisas, mas estado de coisas. A coisa é concebida como simples e fixa, por necessidade da coerência analítica pensar o mundo até seu elemento constituinte fundamental e por isso substancial, mas o que efetivamente temos no mundo é a totalidade dos fatos, onde a coisa está completamente integrada a ponto de ser essencial que assim ela esteja (TLP 2.011).

Na totalidade eu tenho um todo, um complexo, enquanto na idéia de coisa eu tenho uma existência no nada. Não há como pensar ou como representar tal situação e, ainda que se pensasse, digamos, como na geometria, um ponto no espaço, ainda assim seríamos obrigados a pensar o ponto em relação ao espaço²⁵. Efetivamente, o mundo é totalidade de fatos e não de coisas, pois as coisas são impensáveis, as coisas são incolores (TLP 2.0232), porque não podem ser afiguradas senão como estado de coisas e tudo que pensamos são complexos, ou seja, fatos (TLP 3 e 3.001).

²³ TLP 2.021 “Os objetos constituem a substância do mundo. Por isso não podem ser compostos.”

²⁴ STEGMÜLLER, W. **A filosofia contemporânea**, p. 410.

²⁵ TLP 2.013 “Cada coisa está como que num espaço de possíveis estados de coisas. Esse espaço, posso concebê-lo vazio, mas não a coisa sem o espaço.”

A afirmação dos objetos é uma necessidade lógica para justificar a análise completa da proposição. Sendo os fatos complexos, necessariamente são compostos de coisas simples e disso se infere sua realidade. Mas coisas não podem ser representadas, pois toda representação é representação de um fato. As coisas devem estar ligadas em estados de coisas²⁶ e estes, ligados a outros, para constituir um fato. Por isso é essencial às coisas que estejam ligadas²⁷. É por essa determinação analítica, a de reduzir o complexo ao simples, que pode ser inferida a realidade das coisas, embora não se possa pensá-las, tanto que não há, no *Tractatus*, nenhum exemplo do que seja, na realidade, uma coisa²⁸. As coisas são admitidas por uma exigência da teoria analítica da figuração da linguagem. Por ela as proposições elementares têm sentido e os nomes têm significado, pois, referem-se a coisas. Isto só poderá ser explicado mais adiante, contudo, convém citar os aforismos seguintes para justificar nossa interpretação:

4.221 É óbvio que devemos, na análise das proposições, chegar a proposições elementares, que consistem em nomes em ligação imediata.

Levanta-se aqui a questão: como se origina a liga proposicional?

4.2211 Ainda que o mundo seja infinitamente complexo, de modo que cada fato consista em uma infinidade de estados de coisas e cada estado de coisas seja composto de uma infinidade de objetos, mesmo assim deveria haver objetos e estados de coisas.

4.23 O nome aparece na proposição apenas no contexto da proposição elementar.

A implicação desse aforismo sobre a questão ética será mostrar, desde logo, que no mundo não encontraremos valores éticos, pois, o mundo se reduz a fatos e como os valores éticos não são fatos, eles não podem pertencer ao mundo. Conseqüentemente, a ética também não será algo que possa ser encontrado no mundo.

1.2 O QUE É O CASO, O FATO, É A EXISTÊNCIA DE ESTADOS DE COISAS

A segunda proposição liga fato a estado de coisas. O fato pode ser elementar ou complexo. O fato elementar é o estado de coisas existente, logo, é composto pela ligação de coisas. O fato complexo é constituído por mais de um estado de coisas. Os estados de coisas são composições resultantes de objetos, os elementos simples

²⁶ TLP 2.03 “No estado de coisas os objetos se concatenam, como os elos de uma corrente.”

²⁷ TLP 2.011 “É essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas.”

²⁸ É por isso que em TLP 2.0232 se afirma que “em termos aproximados: os objetos são incolores”.

da realidade. Objetos são, por isso, fixos e imutáveis, a substância do mundo, em oposição aos estados de coisas que, sendo seus compostos, são variáveis²⁹ e, conseqüentemente, assim também os fatos enquanto complexos de coisas ou de estados de coisas. A realidade é dada a partir dos estados de coisas e não das coisas como objetos simples. Não podemos perceber o simples, apenas o complexo, como estado de coisas e fatos³⁰.

No *Tractatus* Wittgenstein está imbuído dos princípios da filosofia analítica, o que explica a preocupação em apresentar a composição da realidade a partir do que é simples, pois esta filosofia toma a idéia de análise como decomposição de um complexo em seus constituintes simples. Disso decorre a necessidade de inferir a existência de coisa, objetos, como o componente simples dos estados de coisas, seus complexos, e dos fatos complexos que são constituídos por estados de coisas.

A filosofia analítica reconhece que linguagem e mundo estão ligados profundamente por meio de uma estrutura lógica que a análise da linguagem pode revelar. Para cada elemento componente dos fatos deverá corresponder um componente equivalente na linguagem. Para explicar essa correspondência profunda entre fatos e proposições, Wittgenstein apresentou no *Tractatus* o que ficou conhecido como teoria da figuração. Assim é perfeitamente visível a integração do *Tractatus* ao movimento que ficou conhecido como “a revolta contra o idealismo”, a reação desencadeada na Inglaterra por Moore e Russell, sob a inspiração das idéias de Frege, a manifestações idealistas das filosofias de H. Bradley, T. H. Green e B. Bosanquet³¹.

Contra a concepção idealista de influência kantiana, de um conhecimento provocado pelo exercício de capacidades espirituais ativas do juízo, a filosofia analítica afirma um realismo platônico:

A idéia de análise, tomada literalmente como decomposição de um complexo em seus constituintes simples, receberia uma forma definida, e seria pela primeira vez associada à de uma explicitação de estruturas lógicas encobertas pelas formas gramaticais da linguagem, na Teoria das Descrições Definidas divulgada por Russell em ‘*On Denoting*’ (1905)”³².

A filosofia passa a ser definida como análise lógica da linguagem, para cuja

²⁹ TLP 2.0271 “O objeto é o fixo, subsistente; a configuração é o variável, instável.”

TLP 2.0272 “A configuração dos objetos constitui o estado de coisas.”

³⁰ TLP 2.06 “A existência e inexistência de estados de coisas é a realidade. (À existência de estados de coisas, chamamos também um fato positivo; à inexistência, um fato negativo).”

³¹ BRANQUINHO, J. e OUTROS. **Enciclopédia de termos lógico-filosófico**, p. 340.

³² BRANQUINHO, J. e OUTROS. **Enciclopédia de termos lógico-filosófico**, p. 341.

concepção muito contribuiu o *Tractatus*. O mundo nos é dado na linguagem. Não podemos separar a linguagem e o mundo. Também não podemos conceber um sujeito conhecedor que representa o mundo a partir de algo exterior. Nada disso. A realidade é a linguagem que espelha o mundo por meio de um processo lógico a que Wittgenstein chama de figuração, um processo de relação da linguagem com o mundo. Essa relação é fundada numa justaposição estrutural a que os matemáticos chamam isomorfismo, embora este termo não seja empregado no *Tractatus*:

A teoria do isomorfismo do significado proposicional e da verdade proposicional de Wittgenstein (*Isomorphietheorie der Satzbedeutung und Satz Wahrheit*) repousa totalmente sobre o conceito abstrato quase-matemático de figuração. Suas afirmações sobre a relação entre “proposição” e “realidade” tornar-se-iam imediatamente ridículas, se quiséssemos entender a expressão “figuração” em sentido naturalista; pois, então os nomes que aparecem na proposição deveriam ser semelhantes aos objetos que eles representam na proposição. Mas esta condição nunca é, naturalmente, satisfeita: as letras “a” e “b” não são semelhantes às duas pessoas João e Pedro...³³

A igualdade de forma, ou isomorfismo, entre linguagem e mundo, é de natureza lógica, ou seja, há uma estrutura lógica dos fatos que tem mesma forma que a estrutura lógica das proposições. A cada elemento componente da estrutura dos fatos corresponde um, e somente um, elemento da estrutura das proposições. Importante para que haja isomorfismo entre estas estruturas complexas é a correspondência das relações entre os elementos constituintes de cada estrutura. Desse modo o que há fundamentalmente neste isomorfismo, e que é condição para esta igualdade de forma entre mundo e linguagem, é a correspondência das relações existentes em cada complexo, ou seja, a relação biunívoca entre a estrutura do mundo e a estrutura da linguagem, para cada elemento do mundo deve corresponder somente outro na linguagem e, da mesma forma, às relações do mundo devem corresponder as relações na linguagem.

Uma vez que a estrutura do mundo é fundada na estrutura dos fatos e a estrutura da linguagem é fundada na estrutura das proposições, o isomorfismo entre mundo e linguagem é a relação biunívoca entre fatos e proposições. Isto é, haverá rigorosa correspondência entre cada estrutura. A um elemento componente, mantida a estrutura de suas relações com os outros elementos no complexo estrutural de que faz parte (o fato), deverá corresponder um único elemento, na outra estrutura (a proposição), com a mesma igualdade de forma entre as relações que este elemento

³³ STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*, p. 420.

guarda com os outros componentes constituintes do seu complexo estrutural.

Consideremos um exemplo para ilustrar, a partir do esquema gráfico abaixo.



A estrutura α , composta pelos elementos x , y e z , dispostos nas relações xy , xz e yz , mantém relação biunívoca com a estrutura β , composta pelos elementos u , v e w , dispostos nas relações uv , uw e vw , uma vez que para cada elemento de α existe um único elemento de β correspondente e para cada relação entre os elementos de α existe uma única relação correspondente entre os elementos de β .

Há isomorfismo entre as duas estruturas porque há a mesma forma lógica entre elas. Embora os elementos e suas relações sejam diferentes em cada estrutura, a forma lógica é a mesma em ambas. Há relação biunívoca entre elas porque há um único elemento e uma única relação correspondente em cada estrutura e é isto que garante o seu isomorfismo.

Observe-se que as duas estruturas se compõem de pontos, o elemento simples e irreduzível, e linhas, que é um elemento complexo, pois é definido a partir de dois pontos. Logo, cada estrutura triangular é um complexo formado por dois tipos de elementos, um também complexo, as linhas, e outro simples, os pontos.

Se a estrutura triangular complexa α sofresse uma análise, seria decomposta nas estruturas de linhas complexas xy , xz e yz , e se estas linhas fossem novamente decompostas por análise em seus elementos definidores, então seriam reduzidas aos elementos simples, os pontos, x , y , z .³⁴ Sendo simples estes pontos não poderiam mais ser analisados. O mesmo poderia ser feito em relação à estrutura triangular β .

Agora podemos fazer a comparação seguinte. Tomar o triângulo α como representando a estrutura de um fato e o triângulo β como representando a estrutura de uma proposição. O fato α é composto por elementos complexos, os estados de coisas xy , xz e yz , que se compõem de elementos simples, coisas ou objetos, x , y , z . A proposição β é composta por elementos complexos, as proposições elementares

³⁴ Na verdade esta é uma hipótese impraticável, porque a análise completa só é possível até alcançar as proposições elementares. Jamais chegamos a isolar os elementos simples.

uv , uw e vw , que se compõem de elementos simples, os nomes u , v e w .

Podemos, a partir desse esquema simplista, ter uma noção do isomorfismo entre fatos e proposições, afirmado pela teoria da figuração exposta no *Tractatus*, segundo o qual, esta igualdade de forma lógica entre fato e proposição permite figurar os fatos na linguagem³⁵. Isto é possível porque a estrutura do mundo, composta de fatos, estados de coisas e objetos, corresponde, de forma biunívoca, à estrutura da linguagem, formada por proposições, proposições elementares e nomes³⁶.

O nome é, na proposição, o elemento simples da linguagem, é a unidade irreduzível a que corresponde o objeto, no estado de coisas³⁷. Sua ligação a outro nome determina a formação de proposições elementares³⁸, que corresponde a estado de coisas³⁹. Estas proposições elementares, quando concatenadas a outras, figuram a realidade (TPL 2.1511).

O aforismo de número 2 tem reflexos sobre a questão ética quanto à possibilidade das proposições figurarem valores éticos. Como as proposições só podem figurar fatos, dada a igualdade de forma entre os fatos e as proposições, e como os valores éticos não são fatos, não poderemos obter proposições figurando valores, o que evidencia a impossibilidade de um discurso ético. Para que fique mais claro é necessário um maior desenvolvimento da teoria figurativa, o que será feito ao longo do *Tractatus*.

1.3 A FIGURAÇÃO LÓGICA DOS FATOS É O PENSAMENTO

O pensamento não é algo diverso da linguagem. Ele está submetido às mesmas regras. Regras de lógica muito mais do que regras de gramática. Dito de outro modo, regras da gramática lógica, mais do que regras da gramática da

³⁵ TLP 2.161 "Deve haver algo idêntico na figuração e no afigurado a fim de que um possa ser a figuração do outro."

³⁶ TPL 2.15 "Que os elementos da figuração estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras. Essa vinculação dos elementos da figuração chama-se sua estrutura; a possibilidade desta, sua forma de afiguração."

TPL 2.1511 "É assim que a figuração se enlaça com a realidade; ela vai até a realidade."

³⁷ TLP 3.22 "O nome substitui, na proposição, o objeto."

³⁸ TLP 5.55 "...A proposição elementar consiste em nomes..."

³⁹ TPL 4.0311 "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 – com um quadro vivo – o estado de coisas."

superfície das línguas. Não temos o mundo numa espécie de “estado puro” como algo completamente apartado da linguagem. O mundo é a totalidade dos fatos e os fatos são projetados nas proposições, são nelas afigurados. O pensamento pensa o possível, pensa algo que poderia ocorrer neste mundo, ou num mundo como este, mas não é capaz de conceber um mundo contrário à lógica. Assim como a linguagem e o mundo, o pensamento está determinado pela necessidade lógica. Isto significa que o pensamento tem em si as possibilidades da situação pensada⁴⁰.

Esta é uma questão complexa e amplamente abordada no *Tractatus* que, em traços gerais, pode ser apresentada a partir da oposição entre necessidade e possibilidade. A necessidade é característica da lógica e a possibilidade é própria aos fatos. A lógica é necessária e os fatos são possíveis. A questão da necessidade lógica é mais desenvolvida a partir do aforismo de número 5, mas algumas considerações a respeito são importantes neste momento. A necessidade lógica decorre de a lógica ser um sistema fechado e que deve resolver-se em si mesmo. Wittgenstein insiste nisso e essa é a razão dele fazer críticas aos erros de notação lógica, porque induzem o lógico a procurar soluções fora da lógica⁴¹. Sendo necessária a lógica é previsível⁴², sendo fechada ela é independente de toda experiência⁴³ e Wittgenstein sintetiza isto afirmando e demonstrando que ela é tautológica⁴⁴.

Por outro lado, o mundo acontece sem determinismos, o que fica mais evidenciado quando Wittgenstein refuta o princípio de causalidade e afirma que o nexos causal é superstição⁴⁵. Contudo, a linguagem é estruturada pela lógica que é o arcabouço, a armação, na qual os fatos são figurados. É a lógica que determina o que Wittgenstein chama de espaço lógico da proposição⁴⁶.

⁴⁰ TLP 3.02 “O pensamento contém a possibilidade da situação que ele pensa. O que é pensável é também possível.”

⁴¹ TLP 6.1222 “Isso lança luz sobre a questão de por que as proposições lógicas não podem ser confirmadas pela experiência, tanto quanto não podem ser refutadas pela experiência. Não só deve uma proposição da lógica não admitir refutação por nenhuma experiência possível, como tampouco pode admitir confirmação por uma tal experiência.”

TLP 6.1223 “Agora fica claro por que freqüentemente nos sentimos como se a nós coubesse “postular” as “verdades lógicas”: com efeito, podemos postulá-las na exata medida em que podemos postular uma notação satisfatória.”

⁴² TLP 6.1251 “Por isso também nunca pode haver surpresas na lógica.”

⁴³ TLP 5.552 “... A lógica é anterior a toda experiência...”

⁴⁴ TLP 6.1 “As proposições da lógica são tautológicas.”

⁴⁵ TLP 5.1361 “A crença no nexos causal é *superstição*.”

⁴⁶ TLP 3.42 “Embora a proposição possa determinar apenas um lugar do espaço lógico, por meio dela já deve ser dado todo o espaço lógico. (Caso contrário, por meio da negação, da soma lógica, do

Há em consequência uma forma lógica dos fatos quando pensados por nós, o que nos obriga a conceber a realidade em acordo com esta lógica, mas isto não nos autoriza afirmar que um fato deva ocorrer por ser, alegadamente, causa ou efeito de outro. Wittgenstein enfatiza isto com o argumento de que Deus não poderia criar um mundo que contrariasse a lógica⁴⁷ e compara essa impossibilidade à de se dar as coordenadas de um ponto que não existe⁴⁸. Toda a representação da realidade está sob o determinismo da necessidade lógica. Isto é, não podemos pensar um mundo logicamente diferente deste. Podemos pensar num mundo faticamente diferente, pois tudo que pensamos é uma situação possível, mas sua estrutura lógica se mantém. Não há como dar as coordenadas do ponto inexistente.

Wittgenstein, para explicar a teoria da figuração, muitas vezes se serve de analogias com a geometria, como é o caso da noção de espaço lógico. Este exemplo da impossibilidade de se dar coordenadas de um ponto inexistente é particularmente ilustrativo para mostrar a relação entre determinismo lógico e a possibilidade dos fatos. A partir dele imaginemos a seguinte situação: Uma folha de papel do tamanho da página dupla de um jornal, estendida sobre um pátio a céu aberto. Nas bordas desta folha há uma escala numerada. Então inicia-se uma chuva muito lenta e de gotas muito esparsas, de modo que não se poderá dizer em que região da folha cairá uma gota de chuva, nem mesmo se cairá alguma, mas sempre se poderá dar, com precisão, por meio da escala das bordas, as coordenadas de cada gota caída.

A chuva representa o fato natural livre de toda necessidade e totalmente casual e possível. A escala numerada é a estrutura lógica que define o espaço lógico da folha onde as gotas precipitam. Assim, não se pode afirmar nada como certo sobre a ocorrência de um evento, mas se sabe, previamente, as condições possíveis de ocorrência, porque elas se submetem à necessidade lógica. É isto que Wittgenstein quer fazer ver quando afirma, na proposição 3.031 do *Tractatus*, que Deus poderia criar tudo, menos algo que contrariasse as leis da lógica. E que não poderíamos dizer como seria um mundo ilógico, um mundo que não obedecesse a

produto lógico, etc. seriam introduzidos – em coordenação – sempre novos elementos.). (A armação lógica à volta da figuração determina o espaço lógico. A proposição alcança todo o espaço lógico.)”

⁴⁷ TLP 3.031 “Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. – É que não seríamos capazes de *dizer* como pareceria um mundo “ilógico”.”

⁴⁸ TLP 3.032 “Representar na linguagem algo que “contradiga as leis da lógica” é tão pouco possível quanto representar na geometria, por meio de suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço; ou dar as coordenadas de um ponto que não exista.”

essas leis. É pela mesma razão que não podemos pensar illogicamente, como é afirmado na proposição 3.03.

A partir da proposição 3 do *Tractatus*, que apresenta o pensamento como figuração lógica dos fatos, tem-se o cuidado de mostrar que as confusões da filosofia podem decorrer da incompreensão dos elementos essenciais da linguagem, como o sinal proposicional, que é o meio de expressão do pensamento e que não se confunde com a proposição, que é o sinal com significado⁴⁹.

O sinal proposicional é o elemento material, empírico, que está escrito, ou que é falado⁵⁰. A proposição é o sinal com sentido. O sentido da proposição é determinado por ela afigurar um fato. A proposição apresenta um modelo do fato afigurado. Sendo o fato uma relação entre coisas, tais objetos devem estar substituídos na proposição por nomes. O nome é o sinal da coisa na proposição. O nome só tem significado na proposição⁵¹. É comum o uso de um mesmo sinal para coisas diferentes. Isto traz dificuldades freqüentes na filosofia, o que deve ser evitado para afastar as confusões já típicas a muitos problemas filosóficos que não passam de mau uso da linguagem, por má compreensão da lógica da linguagem. Wittgenstein dá um exemplo: '(Na proposição "Rosa é rosa" – onde a primeira palavra é um nome de pessoa, a última é um adjetivo – essas palavras não têm simplesmente significados diferentes, mas são *símbolos diferentes*.)'⁵²

Os sinais devem ser usados com cuidado para não gerarem confusões. Para isso devem ser observados os aspectos formais do seu emprego. Não é o significado do nome que permite reconhecer o correto emprego do seu sinal, mas é o próprio sinal que deve ser observado como sendo adequado. Aqui se apresenta a preocupação de Wittgenstein, já mencionada acima, em separar a lógica da experiência para uma melhor solução dos problemas lógicos. Se a notação for correta não há necessidade de se apelar a elementos externos à lógica, ou seja, a elementos empíricos, o que por si só já indica uma má solução⁵³.

O erro irreparável no uso do sinal é tomar seu significado para o

⁴⁹ TLP 3.12 "O sinal por meio do que exprimimos o pensamento, chamo de sinal proposicional. E a proposição é o sinal proposicional em sua relação projetiva com o mundo."

⁵⁰ TLP 3.32 "O sinal é aquilo que é sensivelmente perceptível no símbolo."

⁵¹ TLP 3.3 "Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado."

⁵² TLP 3.323

⁵³ TLP 5.551 "Nosso princípio básico é que toda questão que se possa decidir por meio da lógica deve poder-se decidir de imediato. (E se chegamos à situação de ter que olhar o mundo para solucionar um tal problema, isso mostra que seguimos uma trilha errada por princípio.)"

compreender, porque quando levamos isto em conta, estamos nos dirigindo ao mundo e assim deixamos de resolver um problema que deve ficar adstrito à questões notacionais, para procurar fora da lógica a solução.

Na verdade ocorre uma inversão da ordem das coisas neste procedimento. A lógica é condição da linguagem porque ela cria o espaço lógico onde ocorrem as figurações. Não será nas representações que devemos buscar as soluções, mas na lógica, porque ela, por ser independente da experiência, deve cuidar de si mesma⁵⁴. Mas são freqüentes as indicações no *Tractatus* desse erro, o de procurar fora da lógica a solução de seus problemas como, por exemplo, o erro que invalida a teoria dos tipos de Russell.

Russell desenvolveu a teoria dos tipos para evitar um paradoxo percebido por ele (e que passou, por isso, a ser conhecido como “paradoxo de Russell”), que assim formulou:

... se pensarmos por um momento que as classes são coisas no mesmo sentido em que as coisas são coisas, deveremos então dizer que a classe que consiste de todas as coisas do mundo é em si própria uma coisa do mundo, e que portanto esta classe é um membro de si própria. (...) Se existe algum sentido em perguntar se uma classe é membro de si própria ou não, então certamente em todos os casos das classes comuns da vida cotidiana verificamos que uma classe não é um membro de si própria. Conseqüentemente, sendo isto assim, não podemos continuar e construir a classe de todas aquelas classes que não são membros de si próprias, e podemos nos perguntar, quando tenhamos feito isto, é aquela classe um membro de si própria ou não? Suponhamos em primeiro lugar que ela é um membro si própria. Neste caso ela é uma dessas classes que não são membros de si próprias, isto é, ela não é um membro de si própria. Suponhamos então que ela não é um membro de si própria. Neste caso ela não é uma dessas classes que não são membros de si próprias, isto é, ela é um membro de si própria. Logo, ambas as hipótese, que ela é ou que ela não é um membro de si própria, conduzem a sua contradição. Se ela é um membro de si própria, ela não é, e se ela não é, ela é.⁵⁵

Para evitar o problema, Russell parte de um princípio por ele criado, o “princípio do círculo vicioso”, pelo qual os elementos que compõem um conjunto devem ter uma propriedade comum, mas esta propriedade não poderá decorrer do fato de pertencer ao conjunto: “Se, admitindo que dada coleção tem um total, ela tivesse membros apenas definíveis em termos desse total, então a dita coleção não

⁵⁴ TLP 5.473 “A lógica deve cuidar de si mesma. Um sinal *possível* deve também poder designar. Na lógica, tudo que é possível é também permitido. (“Sócrates é idêntico” não quer dizer nada porque não há uma propriedade chamada “idêntico”. A proposição é um contra-senso porque não procedemos a uma determinação arbitrária, mas não porque o símbolo, em si e por si mesmo, não fosse permissível.) Não podemos, em certo sentido, nos enganar em lógica.”

⁵⁵ RUSSELL, B. **Lógica e conhecimento**, p. 119.

tem total”⁵⁶. Com o princípio pretende-se bloquear este e outros paradoxos. O desenvolvimento da solução leva à teoria dos tipos.

Russell procura estabelecer uma distinção entre conjuntos por uma diferenciação de seus estatutos lógicos. O que pode ser dito dos elementos de um conjunto, não pode ser dito do conjunto e o que deste se disser não poderá ser aplicado ao conjunto ao qual ele pertencer e assim a cada conjunto mais abrangente. A teoria dos tipos determina a hierarquia dos conjuntos, das classes e das proposições que os descrevem. O que é atribuído ao tipo inferior não poderá ser aplicado ao tipo superior. Observe-se que para determinar o estatuto de um conjunto, seu tipo, devemos levar em conta seu significado, ou o significado de seus membros, enquanto que, segundo Wittgenstein, a solução não poderia exigir a consideração do significado dos sinais, deveria apenas estabelecer regras notacionais. Nisso consiste o “erro de Russell” apontado por Wittgenstein⁵⁷, que propõe solução mais simples e que revela a inutilidade da teoria dos tipos, pela estrita obediência ao rigor notacional. O caminho apontado parte da consideração fundamental de que uma função proposicional não pode ser seu próprio argumento.

Este é o fundamento pelo qual Wittgenstein não admite que a linguagem possa falar de si mesmo, para isto seria preciso sair da linguagem por meio de uma metalinguagem. Mas como a linguagem somente tem sentido por figurar fatos, a metalinguagem precisaria figurar um “metamundo” (TLP 4.12). Ao reconhecermos esta impossibilidade devemos ter o cuidado de não transgredirmos os limites da linguagem, ao invés de tentarmos soluções extravagantes e inúteis. Por meio da notação rigorosa Wittgenstein ilustra, no aforismo 3.333, porque a função não pode ser seu argumento. Apresentamos sua ilustração na versão proposta por Margutti Pinto por ser mais didática:

Suponhamos, pois, que a função $F(fx)$ pudesse ser seu próprio argumento; haveria, nesse caso, uma proposição ' $F(F(fx))$ ', e nela a função externa F e a função interna F devem ter significados diferentes, pois a interna tem a forma $Y(fx)$ e a externa, a forma $Z(Y(fx))$. Ambas as funções têm em comum apenas a letra ' F ', que sozinha, porém, nada designa. Isso fica claro no momento em que, em vez de ' $F(Fu)$ ', escrevemos ' $(EY) (F(Yu))$ e $Yu = Fu$ '...liquida-se assim o paradoxo se Russell.⁵⁸

Relativamente à ética, todos os problemas sobre lógica são significativos para

⁵⁶ BRANQUINHO, J. e OUTROS. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**, p. 617.

⁵⁷ TLP 3.331 “Partindo dessa observação, inspecionamos a “Theory of Types” de Russell: o erro de Russell revela-se no fato de ter precisado falar do significado dos sinais ao estabelecer as regras notacionais.”

⁵⁸ MARGUTTI PINTO, P. R. **Iniciação ao Silêncio**, p. 320.

o estabelecimento dos limites da linguagem e na medida em que estes limites ficam claros, torna-se mais visível a incapacidade da linguagem em formular proposições da ética, o que a faz indizível. Assim vai-se delimitando a ética por dentro da linguagem, porque se a linguagem não pode comportar a ética, pois não lhe é permitida a formulação de suas proposições, fica a ética do lado de fora da linguagem.

1.4 O PENSAMENTO É A PROPOSIÇÃO COM SENTIDO

A proposição 3 do *Tractatus* se inicia declarando: “A figuração lógica dos fatos é o pensamento”, e passa à consecução do que será afirmado no aforismo 4: “O pensamento é a proposição com sentido”. Se tomarmos os aforismos 3 e 4 como premissas de um silogismo, concluiremos que a figuração lógica dos fatos é a proposição com sentido: “*Na verdade, porém, a identificação wittgensteiniana de proposições significativas com figurações deve ser tomada em sentido literal estrito*”⁵⁹.

Pensamos os fatos por meio de figurações. O pensamento é figuração de fatos. Pensamos os fatos como figurações lógicas. Pensamos os fatos por meio da linguagem. Pensamos por meio de proposições e assim figuramos o mundo. A proposição com sentido é aquela que figura fatos. Nosso pensamento é a proposição com sentido. Nosso pensamento representa situações possíveis. Representa estados de coisas possíveis.

As questões abordadas a partir do aforismo 3 serão retomadas e aprofundadas a partir do aforismo 4. Inicialmente, volta-se para a relação entre a gramática da superfície e a gramática lógica da linguagem fazendo uma analogia com a roupa e o corpo. O traje encobre o corpo assim como a linguagem encobre o pensamento. A estrutura da linguagem é o pensamento em sua forma lógica que a linguagem disfarça por sua superfície:

4.002 A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo.

⁵⁹ STEGMÜLLER, W. **A filosofia contemporânea**, p. 417.

Os acordos tácitos que permitem o entendimento da linguagem corrente são enormemente complicados.⁶⁰

Novamente coloca-se o problema da filosofia como desrespeito à lógica da linguagem. A maioria das proposições sobre temas filosóficos não são falsas, mas contra-sensos. Logo, não são autênticos problemas filosóficos, mas confusões (TLP 4.003). A filosofia não deve procurar resolver tais problemas, mas apontar a confusão a que se reduzem. Por isso cabe à filosofia ser “crítica da linguagem”⁶¹.

Feita esta observação volta-se o foco da análise ao processo pelo qual os fatos são figurados nas proposições. Isto implica a questão do isomorfismo entre os fatos e as proposições. Wittgenstein aborda o tema apresentando a comparação entre o gramofone, a idéia musical, a música escrita, as ondas sonoras e afirma que “todos mantêm entre si a mesma relação interna afiguradora que existe entre a linguagem e o mundo. A construção lógica é comum a todos”⁶².

Embora não use a palavra isomorfismo Wittgenstein deixa clara sua idéia ao afirmar: “...é precisamente nisso que consiste a semelhança interna dessas configurações, que parecem tão completamente diferentes”⁶³. O isomorfismo está nesta semelhança interna entre domínios aparentemente tão diversos porque a semelhança não se exterioriza, pois, é estrutural. Está na forma lógica comum a cada domínio, ou, como está dito no *Tractatus*, a cada configuração: “A possibilidade de todos os símiles, de toda a figuratividade de nosso modo de expressão, repousa na lógica da afiguração”⁶⁴. É a lógica profunda da linguagem que permite o “símile”, o isomorfismo com os fatos, de modo que eles sejam figurados nas proposições. Essa igualdade formal é o elemento comum e estrutural do mundo, da linguagem e do pensamento.

Para que a filosofia possa cumprir seu papel de “crítica da linguagem” (TLP 4.0031) deverá buscar compreender a lógica profunda da linguagem, o que exigirá

⁶⁰ TLP 4.002

⁶¹ TLP 4.0031 “Toda filosofia é “crítica da linguagem”.

⁶² TLP 4.014 “O disco gramofônico, a idéia musical, a escrita musical, as ondas sonoras, todos mantêm entre si a mesma relação interna afiguradora que existe entre a linguagem e o mundo. A construção lógica é comum a todos.”

⁶³ TLP 4.0141 “Que haja uma regra geral por meio da qual o músico pode extrair a sinfonia da partitura, uma por meio da qual se pode derivar a sinfonia dos sulcos do disco e, segundo a primeira regra, derivar novamente a partitura, é precisamente nisso que consiste a semelhança interna dessas configurações, que parecem tão completamente diferentes. E essa regra é a lei da projeção, lei que projeta a sinfonia na linguagem das notas. É a regra de tradução da linguagem das notas na linguagem do disco gramofônico.”

⁶⁴ TLP 4.015 “A possibilidade de todos os símiles, de toda a figuratividade de nosso modo de expressão, repousa na lógica da afiguração.”

sua análise. A dificuldade dessa tarefa está em que as proposições da linguagem apenas se prestam a descrever como são os fatos. Cumprem este fim porque a linguagem tem a estrutura que é a condição de possibilidade da figuração. Mas a linguagem não poderá descrever essas condições. Sendo condição de algo não poderá ser também seu objeto. A figuração dos fatos não poderá ser figuração de suas próprias condições. Não poderá, a um tempo, ser condição e objeto⁶⁵. A condição figuradora não pode ser afigurada. Para esclarecer o problema Wittgenstein faz a distinção entre *dizer* e *mostrar*: “A proposição *mostra* como estão as coisas se for verdadeira. E *diz que* estão assim.”⁶⁶. Por meio de um exemplo com a sinalização de trânsito podemos perceber um primeiro aspecto da distinção.

Uma placa de trânsito, no meio da quadra, indicando que o local é proibido para estacionar *diz* que ali é proibido estacionar, mas, ao mesmo tempo, *mostra* que naquele lado da rua é permitido transitar naquela direção. A presença da placa, com a face voltada para aquele lado da rua mostra isto, pois esta é a condição lógica de possibilidade da posição que tem a placa. Se desejamos estacionar no local, ao vermos a placa sabemos que é proibido, porque ela é portadora da proposição que *diz* que ali é proibido estacionar. Mas se trafegamos incertos de estarmos na mão, ao ver a placa somos informados que estamos na mão correta, embora ela não nos diga isto. A presença dela é suficiente para nos *mostrar* isso, pois, não estaria voltada para nós se não fosse permitido trafegar naquela direção.

O dizer é indireto, o *mostrar* é direto. Por meio do signo da placa, significando a proibição, ela nos *diz* a proibição, mas nos mostra a mão correta pelo fato de estar ali, sem nos dizer nada sobre isso. O dizer se serve da gramática das proposições, que é a gramática da linguagem sustentada por uma gramática lógica mais profunda. Tenho que conhecer o sentido das proposições para entender o que está dito, mas o *mostrar* não exige um conhecimento mediador. Por isso, só pode ser mostrado o que não pode ser dito. O *mostrar* revela a condição de possibilidade do *dizer*. A placa da proibição de estacionar tem na direção do trânsito a sua condição de possibilidade de estar naquele local e naquela posição. Isto nos foi revelado, não pelo que ela diz, mas pelo que ela mostra.

O exemplo da placa de trânsito não é tão bom, porque faz uma distinção entre

⁶⁵ TLP 4.12 “A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica”.

⁶⁶ TLP 4.022 “A proposição *mostra* seu sentido. A proposição *mostra* como estão as coisas se for verdadeira. E *diz que* estão assim.”

dizer e mostrar que não é perfeitamente a de Wittgenstein. Isto fica evidente se consideramos sua afirmação na proposição 4.1212 “O que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito”. No caso da placa de trânsito o que foi mostrado poderia ser dito, poderia na mesma rua haver outra placa indicando que ali a mão é dupla. Isto ocorre porque a mão de uma rua é um fato e, sendo fato, pode ser figurado numa proposição sem dificuldade. O sentido de mostrar, para Wittgenstein, refere-se à estrutura lógica profunda da linguagem. Sendo condição da linguagem ela não pode tratar de si mesma e seria necessária outra linguagem, com outra lógica, para falar dela. A lógica não pode ser aplicada a si mesma, a lógica só pode ser aplicada ao mundo como sua estrutura. Por isso a lógica nada diz apenas mostra⁶⁷.

Se a lógica é a condição de possibilidade do dizer com sentido, o dizer se realiza pela utilização dessa condição, por sua aplicação, ou seja, a linguagem se realiza sobre as condições lógicas da linguagem, mas a linguagem não poderá dizer as suas condições, pois necessitaria para tanto de outras condições, de “metacondições”, isto exigiria uma metalinguagem. Seria transpor o intransponível (TLP 4.12).

Que a estrutura lógica da proposição nada diz e apenas se mostra, pode ser percebido por meio de uma sentença como “todo homem é mortal”. Ela diz que todo homem é mortal, mas sua estrutura lógica mostra-se, o que é mais facilmente visível se convertida em notação lógica, então obtemos: $(x)(Hx \rightarrow Mx)$ ⁶⁸. Esta proposição lógica mostra que o quantificador universal tem por escopo a fórmula de implicação material formada pelas funções proposicionais Hx e Mx . O que pode ser observado nesta tradução da proposição para a forma de simbolismo lógico, é que a aparente estrutura categórica ocultava uma estrutura hipotética. Enquanto a sua lógica aparente *diz* que “todo homem é mortal” a sua lógica profunda afirma que “para todo x , se x é H , então x é M ”. A presença de “ $\rightarrow$ ” *mostra* a estrutura hipotética oculta pela proposição categórica da superfície, o que nos ajuda a compreender a elucidação do aforismo 4.002, de que “a linguagem é um traje que disfarça o pensamento”.

Se há um limite do que se pode dizer com clareza, significa que há o que não pode ser dito, o indizível, isto nos é mostrado. A estrutura lógica da linguagem é

⁶⁷ TLP 3.332 “Nenhuma proposição pode enunciar algo sobre si mesma, pois o sinal da proposicional não pode estar contido em si mesmo.”

⁶⁸ Para todo x , se x é homem, então x é mortal. Desde que convencionemos que H = homem e M = mortal.

comparável a uma “armação lógica” que estabelece um “espaço lógico” no qual é possível figurar o fato. O sentido da proposição é determinado por sua possibilidade de figurar fatos ou estado de coisas. Se este existe a proposição é verdadeira, se não existe, será falsa⁶⁹. Mas verdadeira, ou falsa, ela terá sentido desde que represente um estado de coisas possível (ou um fato possível, como complexo de estados de coisas).

Verdadeira ou falsa, a proposição figuradora *mostra* a estrutura lógica da possibilidade de afiguração de um estado de coisas e por isso Wittgenstein afirma, no *Tractatus*, que se poderá tirar conclusões, mesmo da proposição falsa⁷⁰. Se a sentença dada acima, “todo homem é mortal”, fosse substituída pela sentença “todo homem é magro”, embora falsa, se convertida em sua estrutura lógica, resultaria a mesma forma lógica daquela, um quantificador universal com escopo numa fórmula de implicação material. Isto se explica por ser uma situação concebível a de que todo homem seja magro (TLP 4.023). Toda proposição que descreve um estado de coisas possível será uma proposição com sentido (*Sinn*).

Há proposições que nada figuram, que não representam um estado de coisas possível e, por isso, são sem sentido. São as proposições lógicas e matemáticas. Ao contrário das proposições elementares, as lógicas não descrevem nada. As proposições elementares têm como sentido a possibilidade de verdade dada pela possibilidade da existência, ou inexistência, do estado de coisas que figuram⁷¹. Mas proposições lógicas, como a referida acima, nada figuram e por isso são sem sentido (*sinnlos*), contudo não são absurdas, por fazerem parte do sistema lógico.

Que as proposições lógicas nada figuram se demonstra evidente pela análise de dois casos extremos, o das proposições tautológicas e o das contraditórias. As tautológicas são verdadeiras para todas as possibilidades de valor de verdade das proposições atômicas. As proposições contraditórias são falsas para todas as possibilidades de valor de verdade das proposições atômicas. Tanto as proposições

⁶⁹ TLP 4.25 “É verdadeira a proposição elementar, então o estado de coisas existe; é falsa a proposição elementar, então o estado de coisas não existe”.

⁷⁰ TLP 4.023 “A realidade deve, por meio da proposição, ficar restrita a um sim ou não. Para isso, deve ser completamente descrita por ela. A proposição é a descrição de um estado de coisas. Como a descrição de um objeto o descreve pelas propriedades externas que ele possui, a proposição descreve a realidade pelas propriedades internas que esta possui. A proposição constrói um mundo com a ajuda de uma armação lógica, e por isso pode-se muito bem ver na proposição como está, se ela for verdadeira, tudo que seja lógico. Pode-se *tirar conclusões* de uma proposição falsa.”

⁷¹ TLP 4.3 “As possibilidades de verdade das proposições elementares significam as possibilidades de existência e inexistência dos estados de coisas.”

tautológicas quanto as contraditórias não se submetem a condições, são incondicionadas e por isso não podem figurar a possibilidades dos estados de coisas. Nada figuram e nada significam, são sem sentido⁷². Feitas estas considerações, é possível perceber a distinção que Wittgenstein faz entre proposições com sentido, proposições sem sentido e “proposições” que são contra-senso, ou absurdos (*Unsinn*)⁷³.

Têm sentido as proposições que figuram fatos, ou as proposições elementares que figuram estado de coisas. As proposições com sentido (*Sinn*) podem ser verdadeiras ou falsas, conforme o que figurem exista ou não exista, seja o caso ou não seja o caso, pois “caso” é a situação existente e por isso Wittgenstein afirma, no primeiro aforismo do *Tractatus*, que “o mundo é tudo que é o caso”. As proposições sem sentido (*sinnlos*), como as proposições lógicas e as matemáticas, são as que nada figuram, mas não são absurdos porque pertencem ao simbolismo. Ainda que sem sentido elas têm função dentro do simbolismo a que pertencem. As proposições lógicas são comparadas ao “0” na aritmética, que nada representa, mas tem função no simbolismo usado⁷⁴. Assim como o zero não representa nenhum número, as proposições lógicas não representam nenhum fato, mas cada qual, pertencendo ao seu sistema.

Diferentemente é o que Wittgenstein definiu como “contra-senso” (*Unsinn*), pseudoproposições fora da linguagem. Nada dizem e nada mostram, são impensáveis. Seu contra-senso está em pretender figurar o inconcebível. Proposições desse tipo são pseudoproposições, porque assumem aparência de proposições, como se tivessem figurando algo, como se pudessem ser pensadas. Estas impossibilidades manifestam-se nas notações que só poderão representá-las como variáveis, ou seja, como um lugar vazio. São na verdade conceitos formais, assim como também o são as noções de “complexo”, “estado de coisas”, “fato”, “função”, “número” etc. Não são categorias, ou classes de coisas porque não podemos construir um conjunto com seus componentes.

Há uma distinção entre contra-senso e pseudoproposição de natureza

⁷²TLP 4.461 “A proposição mostra o que diz; a tautologia e a contradição, que não dizem nada. A tautologia não tem condições de verdade, pois é verdadeira incondicionalmente; e a contradição, sob nenhuma condição. Tautologia e contradição não têm sentido.”

⁷³TLP, p. 131 “O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contra-senso.”

⁷⁴TLP 4.4611 “Tautologia e contradição não são, porém, contra-sensos; pertencem ao simbolismo, analogamente à maneira, na verdade, como o “0” pertence ao simbolismo da aritmética.”

notacional. A pseudoproposição é a proposição lógica ou matemática, que não figura nada mas mostra a estrutura do seu sistema. Quando a proposição lógica padece de erro notacional, além de não figurar também não mostra, é neste caso que a pseudoproposição é contra-senso. Mas corrigida a notação, a proposição lógica, ou matemática, passa a exibir seu simbolismo, embora nada figure.⁷⁵

Sendo as proposições um espelhamento dos fatos, segundo a teoria da figuração, conforme estejam ligados os sinais na proposição, assim estarão ligadas as coisas⁷⁶. A proposição reflete o estado de coisas. Não há como uma proposição, sendo significativa, pela ligação de seus sinais, não representar um estado de coisas, pois é esse o sentido da proposição elementar, figurar um estado de coisas⁷⁷. O isomorfismo entre a proposição e o estado de coisas determina que só haja um estado de coisas correspondente especificamente a uma determinada proposição (TLP 3.251). Por outro lado, a proposição tem sentido ao figurar uma situação possível não exigindo que ela seja existente: “Uma proposição não precisa ser uma figuração isomorfa de um fato; uma proposição significativa, porém, em qualquer caso, é uma figuração isomorfa de um *possível* estado de coisas”⁷⁸.

O que é possível ver nas proposições lógicas é o modo como os sinais estruturam o espaço lógico das proposições elementares. Os sinais e suas ligações devem obedecer à gramática lógica como condição necessária para que as proposições possam figurar os estados de coisas. Há uma forma proposicional fundamental que está sempre presente em toda proposição significativa e que determina a possibilidade de toda proposição. Isto implica que toda proposição pode ser, quanto a sua forma, preconcebida: “A forma proposicional geral é: as coisas estão assim” (TLP 4.04).

A distinção entre dizer e mostrar permite estabelecer a distinção entre proposições com sentido, sem sentido e contra-senso, fundamental para demonstrar que as proposições da ética são absurdas. Como a ética não é fato, não pode ser figurada, como já foi exposto, isto significa que a ética não pode ser pensada. Se o pensamento é a proposição com sentido, como afirma a proposição 4, e as

⁷⁵ TLP 6.22 “A lógica do mundo, que as proposições da lógica mostram nas tautologias, a matemática mostra nas equações.”

⁷⁶ TLP 4.0312 “A possibilidade da proposição repousa sobre o princípio da substituição de objetos por sinais. Minha idéia básica é que as “constantes lógicas” não substituem; que a *lógica* dos fatos não se deixa substituir.”

⁷⁷ TLP 4.04 “Deve ser possível distinguir na proposição tanto quanto seja possível distinguir na situação que ela representa.

⁷⁸ STEGMÜLLER, W. **A filosofia contemporânea**, p. 419.

proposições da ética são contra-sensos, então não podemos pensar a ética. Sendo indizível a ética será também impensável⁷⁹.

1.5 A PROPOSIÇÃO É UMA FUNÇÃO DE VERDADE DAS PROPOSIÇÕES ELEMENTARES.

A partir da proposição número 5 do *Tractatus*, tem início um desenvolvimento que levará à forma geral da proposição, expressa pela proposição 6. O interesse do tema se centra no rigor notacional, que passa a primeiro plano da exposição, pois, por este meio é possível apontar a estrutura interna da linguagem⁸⁰. Os sinais devem indicar sua função notacional, assim evitam-se equívocos, principalmente o de se confundir os problemas de linguagem com questões pretensamente filosóficas.

Na medida em que Wittgenstein corrige os erros notacionais de Frege e Russell, aponta soluções de problemas tratados por ambos⁸¹. A principal preocupação do desenvolvimento do *Tractatus* entre os aforismos 5 e 6 será demonstrar o modo como uma proposição pode seguir-se de outra.

Dada uma proposição podemos antever todas as proposições que dela

⁷⁹ TLP 4.116 “Tudo que pode ser em geral pensado pode ser pensado claramente. Tudo que se pode enunciar, pode-se enunciar claramente.”

TLP 5.61 “A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites. Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não. Isso aparentemente pressuporia que excluimos certas possibilidades, o que não pode ser o caso, pois, do contrário, a lógica deveria ultrapassar os limites do mundo: como se pudesse observar esses limites também do outro lado. O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar.”

⁸⁰ STEGMÜLLER, W. **A filosofia contemporânea**, p. 403.

⁸¹ TLP 3.331 “Partindo dessa observação, inspecionamos a “Theory of Types” de Russell: o erro de Russell revela-se no fato de ter precisado falar do significado dos sinais ao estabelecer as regras notacionais.”

TLP 3.333 “Uma função não pode ser seu próprio argumento, porque o sinal da função já contém o protótipo de seu argumento e ele não pode conter a si próprio. (...) Liquida-se assim o paradoxo de Russell.”

TLP 4.063 “... o verbo de uma proposição não é “é verdadeiro” ou “é falso” (como acreditava Frege), mas o que “é verdadeiro” já deve conter o verbo.”

TLP 4.1272 “... Todas elas designam conceitos formais e são representadas na ideografia por variáveis, não por funções ou classes. (Como acreditava, Frege e Russell.)”

TLP 4.1273 “...Só se pode exprimir o termo geral de uma série formal por uma variável, pois o conceito de termo dessa série formal é um conceito *formal*. (Isso escapou a Frege e Russell; por isso é falsa a maneira como pretendem exprimir proposições gerais como a formulada acima; contém um *circulus vitiosus*.)”

TLP 5.5302 “A definição de Russell para “=” não é satisfatória, porque não se pode, segundo ela, dizer que dois objetos têm todas as propriedades em comum.”

TLP 5.553 “Russell disse que haveria relações simples entre diferentes números de coisas (Individuals). Mas entre que números? E como se há de decidi-lo? – Pela experiência?”

TLP 6.031 “A teoria das classes é, na matemática, inteiramente supérflua. Isso está ligado a que a generalidade de que precisamos na matemática não é a *casual*.”

possam ser derivadas. A relação de derivação lógica não deve ser atribuída aos fatos do mundo. Não podemos deduzir uma situação diferente a partir de outra⁸². Não se aplica ao mundo o que serve à lógica. Esta é a confusão intrínseca à noção de causalidade. Atribui-se a necessidade lógica aos fatos do mundo. Isto é superstição, pois não se pode derivar eventos futuros dos eventos presentes. Nada exige que o futuro reproduza o que se deu no passado (TLP 5.1361).

A acusação contra a idéia de nexos causal como sendo superstição, logo nos faz reconhecer a alusão a Hume. Mas no prefácio do *Tractatus* Wittgenstein declarou que no pormenor o que escreveu não pretende ser original e que não se importa se outros já pensaram anteriormente o que pensou e que, por isso, não indicaria fontes.⁸³ Como se sabe, Hume criticou o princípio de causalidade atribuindo-o ao hábito. Nosso condicionamento determinado por uma sucessão regular de eventos nos levaria a admitir necessidade lógica nesta sucessão, cuja demonstração jamais poderíamos realizar. Portanto, a verdade do princípio de causalidade não poderia ser confirmada ou refutada. É a isto que, ao que parece, Wittgenstein está chamando de superstição.

O tema também foi tratado por Russell que apresentou uma conferência intitulada *Sobre a Noção de Causa* em novembro de 1912, a qual foi publicada nas Atas de 1912-13⁸⁴. Nela ele sustenta que, ao contrário do que imaginam os filósofos, “a palavra “causa” jamais ocorreu nas ciências avançadas, tais como a astronomia gravitacional.”⁸⁵ Segundo declara, a física deixou de procurar causas porque não existem e que a causalidade não passa de relíquia mantida por filósofos. Contudo seria um engano imaginar que se trata de crença inofensiva. Com base na análise da definição dada por Baldwin, em seu dicionário, Russell tece diversas objeções aos conceitos que compõem a noção apresentada do princípio. Questiona as idéias de evento e de intervalo temporal existente entre causa e efeito:

Os filósofos sem dúvida pensam na causa e efeito como contíguos no tempo, mas, pelas razões já expostas, isto é impossível. Daí, como não há intervalos infinitesimais de tempo, deve haver algum lapso de tempo finito, *tau*, algo pode acontecer durante ele que impeça o resultado esperado. Ponho minha moeda na máquina, mas antes de poder tirar o bilhete há um

⁸² TLP 1.21 “Algo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o mais permanece na mesma”.

TLP 5.134 “De uma proposição elementar, nenhuma outra se pode deduzir.”

⁸³ TLP, p. 131.

⁸⁴ O texto desta conferência foi publicado, juntamente com outros ensaios de B. Russell, em **Misticismo e lógica**, em cujo prefácio, p. 8, obtivemos as informações aludidas.

⁸⁵ RUSSELL, B. **Misticismo e lógica**, p. 199.

terremoto que desmonta a máquina e os meus cálculos. A fim de ter certeza do efeito esperado, devemos saber que não há no ambiente nada que o atrapalhe. Mas isto significa que a suposta causa não é, em si, suficiente para garantir o efeito. E assim que incluímos o ambiente, a probabilidade de repetição diminui, até que por fim, quando todo o ambiente se inclui, a probabilidade de repetição quase se anula.⁸⁶

São considerações dessa natureza que revelam a falsa idéia de necessidade, tão reconhecida como inerente ao princípio de causalidade, que garantiria seu estatuto de “lei natural”. Os filósofos tratam as causas como se “agissem” ao produzir efeitos, numa flagrante confusão com a volição: “A crença de que as causas “agem” provém de as assimilarmos, consciente ou inconscientemente, com volições”⁸⁷. Russell analisa a causalidade a partir das definições dadas por alguns filósofos, para mostrar que esta é uma concepção filosófica, mantida pela crença dos filósofos, porque eles tendem a “tomar uns dos outros suas opiniões sobre ciência e não da própria ciência”. Parece descrever uma verdadeira superstição de filósofos, embora não diga isto expressamente, mas enfatiza que “causalidade” não faz parte do vocabulário científico. Desse modo nos leva a pensar o que dá à ciência a segurança de sua verdade se não há leis necessárias como se pretende por meio da idéia de nexos causais. Para dar essa resposta Russell volta ao exemplo das ciências avançadas e toma a lei da gravitação para ilustrar que:

...nada há que possa ser chamado causa, e nada que se possa chamar efeito; só há uma fórmula. Certas equações diferenciais podem ser encontradas, que se apliquem a todo instante a qualquer partícula do sistema e que, dadas as configuração e velocidades num instante, ou as configurações em dois instantes, tornem teoricamente calculável a configuração em qualquer outro instante anterior ou posterior. Quer dizer, a configuração em qualquer instante é uma função daquele instante e das configurações de dois instantes dados. Esta afirmativa mantém-se na física, e não apenas no caso especial da gravitação. Mas nada há que possa adequadamente ser chamado “causa” e nada que pudesse ser corretamente chamado “efeito” em tal sistema.⁸⁸

Nesta mesma linha de pensamento Wittgenstein defende que os fatos não estão submetidos a qualquer determinação, isto permite definir duas ordens diversas que, no entanto, estão ligadas na linguagem, a casualidade dos fatos, livres e independentes uns dos outros, e a necessidade lógica, que garante a capacidade da linguagem afigurar os fatos tornando-a um modelo da realidade. Por isso

⁸⁶ RUSSELL, B. **Misticismo e lógica**, p. 207.

⁸⁷ RUSSELL, B. **Misticismo e lógica**, p. 211.

⁸⁸ RUSSELL, B. **Misticismo e lógica**, p. 214.

Wittgenstein deverá explicar, para justificar sua posição, o que seja “lei natural”, como as ciências naturais aplicam seu método na descrição dos fatos e o que seja a lei da causalidade. Uma consequência da independência dos fatos pela inexistência de nexos causais será a independência das proposições, pois, assim como não se pode inferir um fato futuro a partir de um fato presente, não se poderá deduzir nenhuma proposição a partir de outra ⁸⁹.

Para a questão ética a consequência mais importante será a constatação da liberdade da vontade. Não podemos confundir o que é próprio à lógica com o que é próprio ao mundo. A lógica é o aparato que permite a figuração dos fatos, mas ela não pode figurar a si mesma. A lógica nada diz sobre si, apenas mostra-se. Ao separar a necessidade lógica dos estados de coisas, Wittgenstein põe em foco a independência dos fatos entre si, por não haver nexos causais e, conseqüentemente, para efeitos éticos, afirma-se a liberdade:

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. – O vínculo entre o saber e o que se sabe é o da necessidade lógica.
 (“A sabe que *p* é o caso” não tem sentido se *p* é uma tautologia.)⁹⁰

Na lógica devem ser atendidas as formalidades da sua estrutura para que seja obtida a sua correção. Mas é também por isso que toda lógica é tautológica, ou seja, é independente do acontecimento dos fatos e por isso ela deve resolver-se por si mesma, por seu sistema. Por isso também não se devem procurar soluções fora do sistema, nos acontecimentos do mundo. Como a lógica é independente de tais acontecimentos, ela tem soluções a priori e se procura algo na experiência isto já é indicativo de se ter tomado o caminho errado. Por ser um sistema fechado, fundado em leis básicas e internas, a lógica independe dos fatos e nada pode dizer sobre eles (TLP 5.43).

A lógica é um sistema notacional autônomo e “a priori” e por isso “deve cuidar de si mesma”(TLP 5.473). Seus símbolos são importantes como partes coerentes do sistema, mas não isoladamente, pois, num sistema não cabe qualquer significação isolada e, por sua completude, tudo é previsível sem surpresas (TLP 5.1361). O sistema não pode ser auto-referente, no sentido em que aplica a si

⁸⁹ TLP 5.134 “De uma proposição elementar, nenhuma outra se pode deduzir.”

⁹⁰ TLP 5.1362

mesmo suas conclusões. A lógica não pode falar de si, apenas mostra-se.

A noção de sistema nos leva pensar numa estrutura interna rigidamente coerente e totalmente independente de outras. Não poderá admitir a noção de acaso já que tem toda a previsibilidade dada pela determinação de suas relações internas. É por isso que não podemos nos enganar em lógica (TLP 5.473).

A lógica, sob determinado aspecto, é oposta ao mundo. Enquanto na lógica tudo é previsível e por isso se diz que nela não há surpresas (TLP 6.1251), no mundo nada está determinado *a priori* (TLP 6.3211). Sua necessidade não interfere no mundo assim como o mundo, em sua possibilidade, não interfere na lógica. Na lógica nada depende da experiência ao contrário do mundo em que tudo é dependente dela⁹¹. Apesar da lógica estar no mundo, ela e o mundo não se “tocam” naquilo que é próprio ao seu acontecer, pois na lógica nada efetivamente acontece e por isso Wittgenstein a define como tautológica (TLP 6.1262). Todo acontecer é do mundo. Lógica e o mundo se enlaçam na linguagem. A lógica dá as condições de figuração do mundo e o mundo é o conteúdo afigurado pela lógica. A linguagem é o resultado desse enlace. A linguagem é a totalidade das proposições⁹².

Não temos, na verdade, meios para estabelecer uma distinção entre mundo e linguagem sem que isto nos leve para a antiga questão sobre a relação entre o sujeito conhecedor e o mundo externo ao conhecimento. Sendo o pensamento a proposição com sentido, o mundo pensado é o mundo figurado. Portanto, o mundo não é dado como algo externo ao pensamento, mas como figuração. É na linguagem que o mundo nos é dado, nos limites da linguagem, onde a lógica é a estrutura de figuração dos fatos. Neste enlaçamento da lógica com o mundo não há diferença de limite. O limite da linguagem é também limite do mundo⁹³.

Não podemos pensar o mundo como algo “fora” da linguagem, pois ela é a condição do pensamento, o que obriga reconhecer que não posso ir além do limite (TLP 5.61). O mundo nos é dado como “*meu mundo*”, ou seja, percebemo-nos por meio do mundo que nos é dado, do modo como o pensamos e figuramos⁹⁴. O

⁹¹ TLP 5.552 “A “experiência” de que precisamos para entender a lógica não é a de que algo está assim e assim, mas a de que algo é: mas isso *não* é experiência. A lógica é *anterior* a toda experiência – de que algo é *assim*. Ela é anterior ao como, não é anterior ao quê.”

⁹² TLP 4001 “A totalidade das proposições é a linguagem.”

⁹³ TLP 5.6 “Os *limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo.”

⁹⁴ TLP 5.62 “Essa consideração fornece a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade. O que o solipsismo *quer significar* é inteiramente correto; 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*.”

Tractatus apresenta aspectos de idealismo, embora não procure fazer algum tipo de distinção entre “mundo real” e “mundo aparente”, ou postular um “sujeito conhecedor” por meio do qual a “realidade me seja dada”, há uma concepção ontológica subjacente. Mas a teoria da figuração parece supor um realismo ao definir a linguagem como totalidade de proposições que têm sentido por afigurarem os fatos do mundo e afirmar a independência da ocorrência dos fatos em relação ao determinismo lógico da estrutura da linguagem. Nossa interpretação do *Tractatus* parece estar, nestes aspectos, em acordo com a de Stegmüller, que assim afirma:

A teoria do “*Tractatus*” desemboca numa posição filosófica que, em princípio, se correlaciona com o *idealismo transcendental de Kant*. À primeira vista, isto é bastante surpreendente. De fato, em pelo menos quatro pontos essenciais os pensamentos desenvolvidos no *Tractatus*, conforme os expusemos até aqui, divergem da filosofia de Kant: em primeiro lugar, há uma *concepção ontológica* na base de todas as demais considerações de Wittgenstein, ao passo que o idealismo transcendental de Kant é incompatível com a idéia duma fundamentação ontológica (*ontologische Grundlegung*); em segundo lugar, a teoria da afiguração do significado proposicional e do pensamento parece poder situar-se apenas no seio dum sistema *realista*; não, porém, num edifício intelectual (*Gedankengebäude*) em que o mundo real, pelo menos em parte, representa o produto de construções espirituais; em terceiro lugar, como vimos, na importante questão da causalidade Wittgenstein não adota a teoria de Kant, mas a *tese de D. Hume*; em quarto lugar, Wittgenstein *rejeita o apriorismo sintético*, enquanto que para Kant os conhecimentos sintéticos a priori formam a base a partir da qual ele atinge seu idealismo transcendental.⁹⁵

A linguagem é o limite do mundo, por meio dela nos é definida a realidade, e este deve ser o ponto de partida de toda questão⁹⁶. Sobre o mundo é suficiente dizer que é totalidade de fatos e que os fatos são figurados na linguagem graças a uma forma lógica comum entre mundo e linguagem. Desse modo a linguagem é uma imagem (*Bild*) do mundo. Tentar afirmar o “sujeito conhecedor” de algum modo nos remete aos problemas insolúveis do idealismo, pois, são de ordem metafísica.

Contudo, não podemos deixar de identificar o mundo com nossa vida. *Eu, meu mundo, minha vida*, são modos de apontar o que nos é dado na linguagem. Mas é a linguagem o que predomina e o sujeito parece inexistir. No mundo há o corpo, que é parte dele como fato, mas nada se pode falar desse eu, ainda que tentássemos descrevê-lo. Se descrevêssemos o mundo, o eu apareceria como um

⁹⁵ STEGMÜLLER, W. **A filosofia contemporânea**, p. 423.

⁹⁶ TLP 2.063 “A realidade inteira é o mundo.”

TLP 2.12 “A figuração é um modelo da realidade.”

TLP 2.1511 ‘É assim que a figuração se enlaça com a realidade; ela vai até a realidade.’

corpo, mas não poderíamos falar sobre o eu. A tentativa de descrever o eu no mundo é o método proposto por Wittgenstein para mostrar a impossibilidade da descrição, o que nos faz concluir a inexistência deste sujeito no mundo⁹⁷.

O sujeito não está no mundo, mas no seu limite, como limite da linguagem. Para mostrar isto Wittgenstein usa a analogia do campo visual. Nele não se pode ver o olho “e nada no *campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho”.⁹⁸ O eu se nos apresenta como *meu mundo*, como a realidade do mundo que se põe a nós. Wittgenstein observa 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”⁹⁹.

Wittgenstein reconhece que há algo de verdadeiro no solipsismo, mas não é possível dizer o que ele pretende (TLP 5.62). Este foi o erro do idealismo, tentar afirmar um “sujeito conhecedor” como condição *a priori* do mundo, mas não há condição *a priori* das coisas¹⁰⁰. Wittgenstein afirma ser inexistente, nos termos em que foi concebido pela filosofia moderna, um sujeito que pensa e representa (TLP 5.631). Percebe-se o erro da teoria do conhecimento moderna, que procurou deduzir a realidade do mundo a partir da realidade de um eu pensante. Wittgenstein chamou a teoria do conhecimento de filosofia da psicologia¹⁰¹, não são os processos do pensamento que nos darão a chave para a compreensão da realidade, mas sim a compreensão da linguagem, do modo como ela figura a realidade e dos seus limites.

A figuração do mundo na linguagem, fundada no isomorfismo entre mundo e linguagem, determina certas propriedades da linguagem como isomórficas a certas propriedades do mundo: “Se um deus cria um mundo em que certas proposições

⁹⁷ TLP 5.631 “O sujeito que pensa, representa, não existe. Se eu escrevesse um livro *O mundo tal como o Encontro*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar neste livro.”

⁹⁸ TLP 5.633 “Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico? Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas olho você realmente *não* vê. E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho.”

⁹⁹ TLP 5.64 “Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas conseqüências, coincide com o realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele.”

¹⁰⁰ TLP 5.634 “Isso está ligado a não ser nenhuma parte de nossa experiência também *a priori*. Tudo que vemos poderia também ser diferente. Tudo que podemos em geral descrever poderia também ser diferente. Não há uma ordem *a priori* das coisas.”

¹⁰¹ TLP 4.1121 “A psicologia não é mais aparentado com a filosofia que qualquer outra ciência natural. A teoria do conhecimento é a filosofia da psicologia. Meu estudo da linguagem por sinais não corresponderia ao estudo dos processos de pensar, estudo que os filósofos sustentaram ser tão essencial para a filosofia da lógica? No mais das vezes, eles só se emaranharam em investigações psicológicas irrelevantes, e um perigo análogo existe também no caso do meu método.”

são verdadeiras, com isso já está também criando um mundo em que todas as suas conseqüências procedem. E, analogamente, não poderia criar um mundo em que a proposição “*p*” fosse verdadeira sem criar todos os objetos dela.”¹⁰².

As proposições têm como forma lógica a função de verdade. Isto permite a geração de uma proposição a partir de outra¹⁰³. O sentido da função de verdade varia com seus argumentos, mas não sua forma lógica. Desse modo reconhecemos a necessidade da estrutura lógica ao mesmo tempo em que vemos os fatos como possíveis.

As proposições complexas podem ser reduzidas a proposições simples, chamadas proposições elementares, que são ligações de coisas, portanto, a formas proposicionais irreduzíveis pela análise e, por isso, chamadas de completamente analisadas. Todas essas proposições, complexas e elementares, têm sentido porque são figurações de ocorrências do mundo, fatos e estados de coisas, respectivamente. A estrutura pressuposta pela teoria da figuração justifica a afirmação, em acordo com o programa da filosofia analítica, de competir à filosofia a atividade crítica da linguagem para eliminar as pseudoproposições, eliminando-se assim falsos problemas filosóficos propostos pela metafísica¹⁰⁴.

Como já comentamos repetidas vezes, as proposições da linguagem dizem como são os fatos, e as proposições da lógica não dizem nada, apenas mostram-se como estrutura profunda da linguagem, como armação lógica na qual são construídas as imagens dos fatos, as figurações de fatos ou estado de coisas. Por ser a condição de possibilidade da linguagem, é compreensível a obstinação manifesta de Wittgenstein, no *Tractatus*, em depurar a lógica de todos os resíduos empíricos. Não são os fatos, ou suas figurações na linguagem, que poderão estruturar a lógica, mas ao contrário, é a lógica que deve estruturar os fatos, logo, não se deverá tomar os fatos para explicar a lógica, ela não poderá pretender resolver seus problemas fora do seu próprio sistema (TLP 5.473). As soluções dos problemas da lógica são a priori e devem ser encontradas no interior de seu sistema

¹⁰² TLP 5.123

¹⁰³ TLP 5.22 “A operação é a expressão de uma relação entre as estruturas de seu resultado e de suas bases.”

¹⁰⁴ TLP 6.53 “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.”

e nunca na experiência, o que é dizer, nunca a partir dos fatos, porque isto representa uma inversão na ordem das coisas (TLP 5.551).

A notação lógica deve bastar-se, deve conter tudo que necessita para que se possa compreender a sua estrutura por uma simples inspeção, pois a estrutura deve ser exibida pelos sinais. Por isso jamais se deve procurar entender a lógica a partir do significado dos termos, mas apenas por meio da liga dos sinais¹⁰⁵. Não há significados a compreender porque ela nada diz, mas deve-se ver sua estrutura. Se a estrutura não está visível é porque há notação inadequada, que nos leva a confusão.

Assim como Wittgenstein propõe uma “terapia” da linguagem evitando-se o emprego de proposições absurdas (TLP 6.53), também há uma “terapia” da lógica evitando-se sinais confusos, como é exemplo sua reprovação do uso, na lógica, do sinal matemático de igualdade para significar identidade¹⁰⁶. Ao invés de usar o sinal “=” para mostrar que a é idêntico a b , ele propõe que se use sempre o mesmo sinal em caso de identidade, pois a repetição do sinal exibe a identidade¹⁰⁷. O princípio deste procedimento terapêutico da notação lógica é nomeado, por Wittgenstein, de “lema de Occam”, por prescrever a supressão de todo sinal desnecessário por meio de uma notação adequada¹⁰⁸.

A importância das questões trazidas e esclarecidas a partir da proposição 5, centradas nas observações sobre notação lógica e no caráter de independência e autonomia da lógica em relação aos fatos, são relevantes para a ética naquilo que torna compreensível a oposição entre necessidade lógica e possibilidade dos fatos, mostrando que há liberdade no modo como os fatos ocorrem e que a vontade não pode se sobrepor a eles, o que significa que nem o mundo determina a vontade e

¹⁰⁵ TLP 6.113 “É a marca característica particular das proposições lógicas que sua verdade se possa reconhecer no símbolo tão-somente, e esse fato contém em si todo a filosofia da lógica. Assim, é também um dos fatos mais importantes que a verdade ou falsidade das proposições não lógicas *não* possa ser reconhecida na proposição tão-somente.”

¹⁰⁶ TLP 5.53 “Exprimo a igualdade do objeto por meio da igualdade do sinal, e não com a ajuda de um sinal de igualdade. A diferença de objetos, por meio da diferença de sinais”.

TLP 5.5303 “Em termos aproximados: dizer de *duas* coisas que elas são idênticas é um contra-senso e dizer de *uma* coisa que ela é idêntica a si mesma é não dizer rigorosamente nada.”

¹⁰⁷ TLP 5.531 “Não escrevo, portanto, “ $f(a,b).a=b$ ”, mas “ $f(a,a)$ ” (ou “ $f(b,b)$ ”). E não “ $f(a,b). \sim a=b$ ”, mas “ $f(a,b)$ ”.

¹⁰⁸ TLP 3.328 “Se um sinal *não tem serventia*, não tem significado. Este é o sentido do lema de Occam. (Se tudo se passa como se um sinal tivesse significado, então ele realmente tem significado.)”

TLP 5.47321 “O lema de Occam não é, naturalmente, uma regra arbitrária ou justificada por seus resultados práticos: ele diz que unidades notacionais *desnecessárias* não significam nada. Sinais que cumprem *um único* fim são logicamente equivalentes, sinais que não cumprem *nenhum* fim não são logicamente significativos.”

tampouco a vontade determina o mundo, portanto, a vontade deverá atuar de outro modo, o que é essencial à ética.

1.6 A FORMA GERAL DA FUNÇÃO DE VERDADE É: $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$. ISTO É A FORMA GERAL DA PROPOSIÇÃO.

A partir do aforismo 6 são aprofundados diversos problemas já anteriormente abordados. O aforismo 6 apresenta a forma geral da função de verdade como forma geral da proposição. Trata-se da forma geral das proposições da linguagem, do modo como estas proposições são derivadas das proposições elementares, são resultantes destas proposições mais simples que por isso são chamadas de elementares, ou atômicas¹⁰⁹. Enquanto as proposições complexas figuram fatos, as proposições elementares figuram estados de coisas. Pela análise é possível reduzir as proposições complexas a proposições elementares, mas estas são irreduzíveis. O que a fórmula do aforismo 6 apresenta é o processo inverso, o modo como se pode obter proposições complexas a partir das proposições elementares.

Para melhor compreensão dos sinais da forma geral da proposição, consideremos o comentário explicativo de Russell, dado no seu prefácio ao *Tractatus* de Wittgenstein:

$[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ A explicação desse símbolo é a seguinte:

$\bar{p}$ representa todas as proposições atômicas.

$\bar{\xi}$ representa um conjunto qualquer de proposições.

$N(\bar{\xi})$ representa a negação de todas as proposições que constituem $\bar{\xi}$.

(...) O que quer dizer é algo um pouco menos complicado do que parece. Pretende-se que o símbolo descreva um processo por meio do qual, dadas as proposições atômicas, todas as demais possam ser manufaturadas.¹¹⁰

A diferença fundamental das estruturas notacionais das proposições lógicas e das proposições da linguagem está em que as primeiras têm sua verdade identificada apenas nos seus símbolos, o que não é possível para as segundas¹¹¹. O

¹⁰⁹TLP 6.001 “Isso nada diz senão que toda proposição é um resultado da aplicação sucessiva da operação $N(\xi)$ às proposições elementares.”

¹¹⁰ TLP, p. 120.

¹¹¹ TLP 6.113 “É a marca característica particular das proposições lógicas que sua verdade se possa reconhecer no símbolo tão-somente, e esse fato contém em si toda a filosofia da lógica. Assim, é

problema lógico é fundamentalmente notacional¹¹². Seus erros são decorrências de uso de sinais inadequados. Já para a linguagem o problema está em não se respeitar seus limites, quando se quer falar do que não se pode falar.

Sendo *a priori*, as proposições da lógica estão completamente separadas da experiência. Ao contrário, as proposições das ciências naturais dependem da experiência para a verificação de sua verdade (TLP 6.53). A linguagem cotidiana, embora não sendo propriamente científica, na medida em que figura fatos possíveis, é constituída por proposições similares às proposições científicas. Wittgenstein procura demonstrar que a estrutura lógica do mundo é a mesma que as proposições da lógica e as equações da matemática mostram (TLP 6.22). A estrutura por meio da qual podem ser derivadas as proposições complexas a partir das proposições elementares parece ter alguma semelhança ao modo como se pode definir a série dos números naturais. Em cada caso há um padrão, quanto ao procedimento, o que é representado por sua forma geral.

Frege, em seu projeto de deduzir toda a aritmética da lógica, procurou dar uma definição puramente lógica dos números naturais. Sua definição não agradou a Russell que propôs outra em seu lugar, mas, por depender do axioma da infinitude, também foi rejeitada por Wittgenstein. Sua reprovação do axioma de Russell decorre do fato dele depender da experiência, o que não cumpre o projeto logicista de definir a aritmética exclusivamente a partir da lógica. Wittgenstein apresenta, no *Tractatus*, uma solução puramente lógica, segundo a qual os números serão definidos por meio da forma geral do número $[0, \xi, \xi+1]$ ¹¹³.

Assim como as proposições da linguagem resultam da aplicação sucessiva da operação $[p, \xi, N(\xi)]$, também os números são resultado da aplicação sucessiva da operação $[0, \xi, \xi+1]$. Desse modo Wittgenstein indica que na estrutura lógica, seja da proposição, seja do número, há uma generalidade estrutural graças à qual, por aplicação sucessiva de dada operação, derivamos um resultado já previsto e esperado, porque o sistema lógico é tautológico (TLP 6.22). Ao mesmo tempo em que demonstra a correção de suas afirmações sobre a tautologia da lógica, permite

também um dos fatos mais importantes que a verdade ou falsidade das proposições não lógicas *não* possa ser reconhecida na proposição tão-somente.”

¹¹² TLP 6.126 “... Pois, sem nos preocuparmos com um sentido e um significado, constituímos a proposição lógica a partir de outras segundo meras *regras notacionais*.”

¹¹³ TLP 6.022 “O conceito de número nada é senão o que todos os números têm em comum, a forma geral do número.”

TLP 6.03 “A forma geral do número inteiro é: $[0, \xi, \xi+1]$.”

apresentar soluções de problemas que há muito perturbavam Frege e Russell. O que parece justificar a afirmação de Wittgenstein, feita no prefácio do *Tractatus*, quanto a ter, no essencial, resolvido de vez os problemas¹¹⁴.

A lógica é uma imagem especular do mundo¹¹⁵ e espelhar o mundo é sua função. Por meio da armação lógica da linguagem é que se afigura o mundo e assim ele se espelha na linguagem. Dado o isomorfismo entre a linguagem e o mundo, é possível ver a estrutura do mundo na estrutura lógica da linguagem, pois, aos componentes da linguagem correspondem componentes do mundo. A lógica garante essa igualdade de forma entre linguagem e mundo. Isto permite que o mundo nos seja dado “na” linguagem ou, dito de outro modo, por meio da linguagem podemos dizer e pensar os fatos. Por isso, Wittgenstein afirma que a lógica é transcendental. O que analisaremos a diante.

Do amplo desenvolvimento dado à lógica, no *Tractatus*, entendemos que defini-la como tautologia significa afirmar que a lógica é um sistema notacional fechado (*a priori*), auto-suficiente e completamente previsível (necessário), cuja função é dar as condições de afiguração do mundo pela linguagem, de tal modo que ela seja imagem especular do mundo.

Num primeiro momento podemos ser tentados a dizer que a lógica é o espelho no qual o mundo tem o seu reflexo, o que parece concordar com a idéia de ser imagem especular do mundo. Mas isto é uma analogia e, como tal, deve ser considerada com cautela. O mundo não é um objeto diante de um espelho como são as taças na cristaleira de fundo espelhado. Sabemos que o mundo é totalidade de fatos, mas como isto pode ser refletido no “espelho da lógica”? Há no *Tractatus* cinco aforismos que fazem referência ao espelho¹¹⁶. São eles que podem nos mostrar o que Wittgenstein pretende ao falar da lógica como imagem especular (*Spiegelbild*) do mundo. Iniciemos pela análise do aforismo 6.13: “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental”.

Afirmar que a lógica não é uma teoria significa que ela não é uma explicação a respeito de algo. Afirmar que a lógica é uma imagem de espelho do mundo significa que ela reproduz a aparência do mundo como um espelho, que mostra a imagem de tudo que se põe à sua frente. O que temos neste aforismo é a distinção

¹¹⁴ TLP p. 133.

¹¹⁵ TLP 6.13 “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo.

A lógica é transcendental”.

¹¹⁶ TLP 4.121, 5.511, 5.512, 5.514 e 6.13.

entre dizer e mostrar. A lógica não diz o mundo, não é teoria explicativa do mundo, mas ela o mostra como imagem, ela o reproduz em sua estrutura e neste aspecto é um reflexo do mundo.

O aforismo 6.13 afirma de modo mais específico o que é genericamente apresentado pelo aforismo 4.1212 do *Tractatus*: “o que pode ser mostrado não pode ser dito”. O que pode ser mostrado não pode ser figurado e o que é figurado, por ser figurado, não é mostrado. Apresentamos um exemplo de placas de trânsito (em 1.4) para ilustrar a distinção entre “dizer” e “mostrar”, a que nos reportamos agora, para esclarecer a proposição 4.1212 em foco. Afirmamos, no exemplo, que uma placa indicativa da proibição de estacionar *diz* que é proibido e *mostra* a mão da rua ao motorista distraído. Comentamos ainda, naquele momento, que o exemplo não era bom, porque sempre seria possível dizer a direção da rua por meio de uma placa. É isto que a proposição 4.1212 está afirmando, que o termo “mostrar” usado no *Tractatus* refere-se a algo muito específico que, por definição, não pode ser dito, mas apenas mostrado, assim como o termo “dizer” refere-se a algo que não pode ser *mostrado* no sentido técnico que o termo assume no *Tractatus*. Por isso o exemplo dado não é adequado, porque não consegue dar a noção precisa do que signifique “mostrar”.¹¹⁷

Considere-se a expressão (1) “ $p \rightarrow q$ ”, ela não diz nada, apenas mostra que p implica q . Já a expressão (2) “se chove, então não há seca” descreve um fato. A expressão (2) mostra uma estrutura lógica como em (1), mas não é isto que *diz*. A expressão (1) apenas *mostra* e nada *diz*. Se algo pode ser *dito* não pode ser *mostrado*, porque trata-se de um fato afigurado na proposição. O que é *mostrado* nunca é um fato e por isso nunca pode ser *dito*.

O ‘dizer’ corresponde àquilo que é aparente, que se apresenta à primeira vista. O ‘mostrar’, por sua vez, só pode ser compreendido em relação ao ‘dizer’, resultado de uma dissociação no interior deste. Tal dissociação consiste em separar, pela crítica da linguagem, o conteúdo do ‘dizer’ das condições de possibilidade do ‘dizer’ (o ‘mostrar’). Com isso fica eliminada a aparente incompatibilidade entre a forma lógica superficial – ou aparente – e a forma lógica profunda – ou real – do dizer.¹¹⁸

Compreende-se que o mostrar da lógica significa apresentar uma estrutura

¹¹⁷ Ainda assim o exemplo nos é útil no desenvolvimento do 1.4, para dar uma noção introdutória do modo como uma proposição pode *dizer* uma coisa e *mostrar* outra. Além disso, agora tiramos proveito da incorreção do exemplo para ampliarmos o esclarecimento a respeito.

¹¹⁸ MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao Silêncio*, p. 329.

notacional reveladora de ligações. É este o espelhamento que a lógica faz do mundo. E considerando que há isomorfismo entre mundo e linguagem, o que ocorre com o mundo deve ocorrer também, de modo correspondente, em relação à linguagem. Assim, a proposição deve ser uma imagem especular da lógica, na medida em que ela não pode dizer a forma lógica, não pode representá-la, figurá-la, mas poderá mostrar, espelhar esta forma, porque assim como o que pode ser mostrado não pode ser dito, também o que pode ser espelhado na linguagem, nela não pode ser representado, conforme determina a proposição 4.121¹¹⁹.

Das cinco proposições do *Tractatus* que tratam do espelhamento, destacam-se os aforismos 5.511 e 5.512 por indicar a preocupação de Wittgenstein em demonstrar que os sinais lógicos são totalmente apartados dos fatos e não são empregados da mesma forma que os sinais aritméticos, como o de igualdade “=”, mas os sinais da notação lógica são possíveis por um processo muito mais “fino” e complexo: “Como pode a lógica, que abrange tudo e espelha o mundo, valer-se de sinuosidades e manipulações tão especiais? Só porque tudo isso se entrelaça numa rede infinitamente fina, no grande espelho.”¹²⁰

“A lógica que abrange tudo” significa que é a estrutura comum de tudo, de toda realidade, isto é, do mundo e da linguagem. Mas o que é a lógica como tautologia e como imagem especular do mundo? Como tautologia é sem sentido, é uma estrutura de notações sem sentido que se exhibe, mas como “grande espelho” é um emaranhado de sinuosidades a exhibir o mundo, numa rede fina onde isso tudo se entrelaça. A linguagem descreve fatos, mas a linguagem não pode descrever a si mesma, como declarado no aforismo 4.121: “O que se espelha na linguagem, esta não pode representar.”

No aforismo 5.512 uma vez mais Wittgenstein quer fazer ver a total independência dos sinais lógicos frente aos fatos do mundo. Mostra isto acentuando a análise do sinal usado para a negação “~” e afirmando que não é o sinal que nega, “mas o que é comum a todos os sinais dessa notação”¹²¹. Se compararmos com o

¹¹⁹ TLP 4.121 “A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem, esta não pode representar. O que se exprime na linguagem, nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição *mostra* a forma lógica da realidade. Ela a exhibe.”

¹²⁰ TLP 5.551

¹²¹ TLP “5.512 “~” é verdadeira se “p” é falsa. Portanto, na proposição verdadeira “~p”, “p” é uma proposição falsa. Ora, como pode o traço “~” levá-la a afinar-se com a realidade? O que nega em “~p” não é, porém, o “~”, mas o que é comum a todos os sinais dessa notação que negam *p*. Portanto, a regra comum segundo a qual “~p”, “~~~p”, “~p v ~p”, “~p . ~p”, etc., etc. (*ad inf.*)

sinal “=” para significar identidade na aritmética, percebemos a distinção, pois a presença de “=” estabelece identidade entre termos¹²², mas a presença de “~” não determina a negação. Por fim o aforismo 5.514 mostra como um sinal da notação lógica reúne uma série de regras equivalentes aos símbolos espelhando seu sentido¹²³, como já foi apontado no aforismo 5.512. A estrutura lógica somente espelha o mundo por “reproduzir” uma e mesma estrutura. A notação lógica deve, para cumprir este fim, ser rigorosamente precisa porque sem isso não é possível olhar as proposições da lógica e ver o que se vê no “fundo” das proposições da linguagem, a estrutura por meio da qual a linguagem figura fatos, como apresenta de forma esclarecedora o aforismo 6.124 do *Tractatus*:

As proposições lógicas descrevem a armação do mundo, ou melhor, representam-na. Não “tratam” de nada. Pressupõem que nomes tenham significado e proposições elementares tenham sentido: e essa é sua ligação com o mundo. É claro que algo sobre o mundo deve ser denunciado por serem tautologias certas ligações de símbolos – que têm essencialmente um caráter determinado. É isso que é decisivo. Dissemos que muito nos símbolos que usamos seria arbitrário, muito não seria. Na lógica, só o que não é arbitrário exprime: isso quer dizer, porém, que na lógica nós não exprimimos, com a ajuda dos sinais, o que queremos, mas o que enuncia na lógica é a própria natureza dos sinais necessários por natureza: se conhecemos a sintaxe lógica de uma notação qualquer, já estão dadas então todas as proposições da lógica.

O aforismo 6.13 do *Tractatus* não chama nossa atenção apenas por afirmar que a lógica é uma imagem especular do mundo, o que seria suficiente para justificar uma análise mais detida, mas acrescenta uma segunda afirmação igualmente admirável: “A lógica é transcendental”.

Impossível não pensar em Kant quando nos deparamos com o termo “transcendental”, dada a ampla aplicação que dele fez e o significado específico que a ele atribuiu, em relação ao significado que a tradição da filosofia medieval nos legou. Kant empregou o termo “transcendental” para nomear a bipartição da *Crítica da Razão Pura*, dividida em *Doutrina Transcendental dos Elementos* e *Doutrina Transcendental do Método*. Na *Doutrina Transcendental dos Elementos* usou o termo para intitular as seções pertinentes à exposição das faculdades e funções responsáveis pela constituição dos fenômenos, *Estética Transcendental* e *Lógica*

são constituídas. E isso que lhes é comum espelha a negação.

¹²² O que levou Wittgenstein a negar a utilidade deste sinal para uso na lógica, conforme expôs nos aforismos 5.53, 5.533 e 5.534 do *Tractatus*.

¹²³ TLP 5.514 “Estabelecida uma notação, nela existe uma regra segundo a qual se constituem todas as proposições que negam p , uma regra segundo a qual se constituem todas as proposições que afirmam p , uma regra segundo a qual se constituem todas as proposições que afirmam p ou q , e assim por diante. Essas regras são equivalentes aos símbolos e nelas se espelha seu sentido.”

Transcendental. A parte da lógica, por sua vez, foi subdividida entre a *Analítica Transcendental* e *Dialética Transcendental*.

Ainda encontramos, na *Crítica da Razão Pura*, o termo “transcendental” associado aos termos “dedução”, “ilusão”, “idéia”, “imaginação”, “idealismo”. Este amplo uso que Kant fez de “transcendental” torna seu significado ubíquo. Seu sentido vai sendo determinado por oposição a outros termos como empírico e metafísico¹²⁴. Contudo, não há um sentido claramente fixado¹²⁵, mas parece que no essencial quer significar aquilo que torna possível um conhecimento *a priori*¹²⁶.

Há inegável menção de Wittgenstein a Kant no aforismo 6.13, ao afirmar que a lógica é transcendental. Corrobora esta interpretação, primeiramente, o próprio fato da orientação kantiana presente no *Tractatus*¹²⁷ e, em segundo lugar, a advertência que fez Wittgenstein, no Prefácio desta obra, quanto a não estar preocupado em citar fontes¹²⁸. Não é nosso objetivo estabelecer as relações do pensamento de Kant com o de Wittgenstein, como já exposto em nossa introdução, mas não podemos deixar de fazer esta menção, para justificar nossa interpretação do significado de “transcendental”, no uso que se fez do termo, no *Tractatus*, ao afirmar que “a lógica é transcendental”. A lógica transcendental de Kant não se reduz à observação de regras para correção de suas operações, como ocorre na lógica aristotélica do silogismo, mas tem caráter constitutivo. Significa que ela torna possível o conhecimento da natureza, porque aplica os conceitos às representações de modo a determinar o indeterminado na forma necessária do conceito¹²⁹.

Quanto ao que se possa entender pelo significado kantiano do termo “lógica transcendental”, parece-nos suficiente repetir a sempre citada frase da introdução da segunda parte da *Crítica da Razão Pura*: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas”. Esta citação revela que a lógica é constitutiva porque se isolada dos dados da intuição torna-se vazia, ou seja, nada diz. Consideremos o texto onde ocorre a afirmação citada:

¹²⁴ CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**, p. 311.

¹²⁵ PASCAL, G. **O Pensamento de Kant**, p. 42.

¹²⁶ PASCAL, G. **O Pensamento de Kant**, p. 44.

¹²⁷ Conforme observação de Stegmüller, já citada por nós.

¹²⁸ TLP, p.131. “O quanto meus esforços coincidem com os de outros filósofos, não quero julgar. Com efeito, o que escrevi aqui não tem, no pormenor, absolutamente nenhuma pretensão de originalidade; e também não indico fontes, porque me é indiferente que alguém mais já tenha, antes de mim, pensado o que pensei”.

¹²⁹ GRAYEFF, Felix. **Exposição e interpretação da filosofia teórica de Kant**, p. 101.

Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos). Estas duas faculdades ou capacidades também não podem trocar as suas funções, O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhe / cimento só pode surgir da sua reunião. Por isso, não se deve confundir a contribuição de ambos, mas há boas razões para separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Conseqüentemente, distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, isto é, a Estética, da ciência das regras do entendimento em geral, a Lógica.¹³⁰

O significado de “transcendental” é essencial à nossa pesquisa, pois, no aforismo 6.421 o termo ocorre novamente, mas, desta vez, para predicar a ética¹³¹ e estas são as duas únicas ocorrências em toda a obra.

Segundo o *Tractatus*, a lógica é responsável por criar a armação onde se define o espaço lógico para a figuração de fatos (TLP 3.42). A lógica determina a estrutura do mundo pela qual ele se torna acessível ao nosso pensamento. Como estrutura do mundo, ela garante a possibilidade da linguagem que tem nela seu isomorfismo com o mundo, mas em si a lógica é um sistema de legalidade vazio de significados. Neste sentido, a lógica é o parâmetro de distinção entre sistemas determinados por leis internas, como a exemplo da matemática, e o mundo dos fatos, onde não há determinação, pois tudo é casual¹³².

A partir do que foi exposto sobre a lógica e sua função de tornar o mundo pensável, por meio das figurações da linguagem¹³³, se põe o tema do conhecimento científico. Esta questão se resume ao problema da causalidade, desde que se entenda por isto a atribuição de um nexos causal entre os fatos e que a ciência seja responsável por apontar estes nexos. Nesta perspectiva admitir-se-ia a necessidade dos fatos e caberia ao conhecimento científico expor as leis naturais como imperativos aos quais os fatos estão submetidos. O problema se apresenta pela oposição, apontada em muitos aforismos do *Tractatus*, entre necessidade lógica e possibilidade dos fatos do mundo. Oposição esta firmada pela negação da existência de nexos causal entre os fatos, pois, havendo o nexos causal os fatos passam a ser concebidos como determinados pelas “leis da natureza” cujo

¹³⁰ KANT, I. **Crítica da Razão Pura**, p. 57.

¹³¹ TLP 6.421 “É claro que a ética não se deixa exprimir.

A ética é transcendental.

(Ética e estética são uma só.)”

¹³² TLP 6.3 “A pesquisa da lógica significa a pesquisa da *toda legalidade*. E fora da lógica é tudo um acaso.”

¹³³ TLP 4 “O pensamento é a proposição com sentido.”

fundamento é a “lei de causalidade”, o que os tornaria necessários, mas inexistindo o nexo causal os fatos só poderão ser pensados como possíveis, como libertos de toda determinação, logo, casuais.

Deste cenário de oposição entre lógica e mundo, como oposição entre necessidade e possibilidade, surgem dúvidas a respeito do isomorfismo lógico entre fatos e linguagem. Como a necessidade lógica pode ser condição de figuração da possibilidade dos fatos? Esta questão por si só apresenta o problema do conhecimento científico, desde que se entenda este conhecimento como totalidade das proposições verdadeiras¹³⁴. O que podem dizer as proposições científicas, de estrutura lógica necessária, sobre fatos possíveis, livres, portanto, de toda determinação?

Preliminarmente é preciso esclarecer o significado dos termos “necessário” e “possível”. Para isto é muito útil a noção de “mundo possível”. “Um mundo possível é um universo completo que difere em uma ou outra maneira (ou em mais de uma maneira) do universo real”¹³⁵. Aquele mundo cuja realidade podemos conceber diversamente, em um ou mais aspectos, deste mundo real. Há, por exemplo, um mundo possível onde a Terra não tem Lua e outro em que a Terra tem dez Luas. Há outro em que os oceanos são amarelos e há ainda um sem oceanos. Assim, o que é possível é o que pode existir em ao menos um dos mundos possíveis. Mas há um limite para se conceber mundos possíveis, o que é logicamente impossível como, por exemplo, um mundo com um quadrado redondo¹³⁶. Nesta mesma linha de pensamento podemos definir como “necessário” o que ocorre em todos os mundos possíveis e podemos definir como “impossível” o que não existe em nenhum mundo possível.

Fatos do mundo são possíveis, porque podem ocorrer, ou não, e nada determina que ocorram. Tudo que vemos, descrevemos e experienciamos, poderia ser diferente (TLP 5.634) e não há nexo causal que obrigue que de um evento se possa derivar outro, isto é superstição (TLP 5.1361). Mas a possibilidade de representarmos os fatos possíveis nos é dada pela estrutura lógica da linguagem, que é necessária. Então o que temos é uma condição lógica necessária de pensar eventos possíveis.

¹³⁴ TLP 4.11 “A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais).”

¹³⁵ KIRKHAM, Richard L. **Teorias da verdade**, p. 27.

¹³⁶ KIRKHAM, Richard L. **Teorias da verdade**, p. 28.

Como isto possa ocorrer podemos compreender por meio da forma geral da função de verdade. Por ela quer-se representar que as proposições são derivadas das proposições elementares, ou, de modo inverso, que as proposições da linguagem são complexos formados a partir de proposições elementares. Se fizermos uma analogia com os átomos, podemos dizer que as proposições moleculares (os complexos) são formadas de proposições atômicas (elementares). Este pressuposto justifica a possibilidade de análise pela qual podemos decompor proposições complexas em outras e estas em outras até, finalmente chegarmos, ao menos em tese, às proposições elementares, que não podem ser decompostas, quando se diz que a análise é completa.

A análise é o meio de estabelecermos o sentido de uma proposição e sua verdade. Para ter sentido a proposição deve figurar fatos, procedemos à decomposição para que possamos apontar o fato que ela significa. Se analisamos uma proposição complexa e não conseguimos estabelecer as suas proposições constituintes, podemos condená-la como contra-senso, porque nada figuram. Neste processo objetiva-se estabelecer, em última análise, a proposição elementar (ou proposições elementares) que, se tiver sentido, deverá figurar um estado de coisas.

Da mesma forma que uma proposição molecular pode ser reduzida a uma ou mais proposições atômicas (elementares), um fato pode ser reduzido a um ou mais estados de coisas. Há igualdade de forma entre fatos e proposições, pois ambos compartilham a mesma estrutura lógica, por isso se diz que têm isomorfismo e, por sua vez, isto garante a possibilidade da proposição afigurar o fato por meio do qual tem sentido. A proposição elementar figura um único estado de coisas¹³⁷, o que assegura um sentido preciso, porque se fosse possível a uma mesma proposição elementar figurar mais de um estado de coisa, ela teria mais de um sentido, tornando-se confusa. Quanto ao valor de verdade, bastará determinar, para proposições com sentido, se o fato afigurado existe para seu valor de verdade ser verdadeiro e, caso contrário, não existindo o fato, seu valor de verdade será falso.

Do que foi dito podemos extrair algumas conseqüências importantes. Primeiramente, uma proposição da linguagem é um complexo formado pela síntese de proposições, elementares ou não, cuja análise completa tem seu fim em proposições elementares, que, como tais, afiguram estados de coisas. A verdade da

¹³⁷ TLP 4.21 “A proposição mais simples, a proposição elementar, assevera a existência de um estado de coisas.”

proposição molecular dependerá da verdade das proposições de que deriva, ou seja, a proposição complexa deve ser formada de uma, ou mais, proposições elementares, afiguradoras de estados de coisas existentes. Uma proposição é a figuração de uma possibilidade, porque o fato afigurado pode existir ou não. O valor de verdade da proposição poderá ser apenas verdadeiro ou falso, conforme o fato figurado seja ou não seja o caso.

Uma proposição molecular tem seu valor de verdade decorrente do valor de verdade das proposições de que derivou, por exemplo, se a proposição “p” for formada por “r”, sendo “r” a figuração de um estado de coisas existente, o valor de “p” será verdadeiro para “r” e falso para “~r” e não poderá admitir outro valor intermediário. Assim, o valor lógico de uma proposição obedece o princípio do terceiro excluído, sendo verdadeiro ou falso, sem outra hipótese. Isto se mostra na notação lógica, por meio da verificação de que “~~r” é o mesmo que “r” e “~~~r” o mesmo que “~r”, portanto, por mais que se amplie a negação, os valores se conservam entre estas únicas possibilidades, o que é chamado princípio da bivalência¹³⁸. Significa que o valor de verdade da proposição resulta da exclusão das possibilidades que não são contempladas como seu sentido. Logo, para o caso de “p” foi excluída a proposição “~r”.

Imagine-se agora que a proposição “p” seja formada por “r” e “s”, isto admite quatro possibilidades: “r”, “~r”, “s” e “~s”. Tendo, por hipótese, a análise de “p” resultado “r e s”, significa que as demais possibilidades foram excluídas: “r e ~s”, “s e ~r”, e “~r e ~s”. Sob outro aspecto, a proposição “p” pode ser definida como “~[(~r v ~s) v (~r ∧ ~s)]”, logo, “p” equivale a “r e s”. O que queremos ilustrar é o fato do sentido de uma proposição ser definido pelo afastamento de todas as possibilidades por ela não contempladas. Seu valor de verdade será o resultado do valor de verdade das proposições que a compõem. Para definir o valor de verdade de uma proposição afiguradora, como no exemplo, é necessário fazer a lista de todas as possibilidades lógicas por ela admitidas e afastar todas que não representem o caso figurado especificamente. Para que seja garantida uma análise completa, a lista a ser feita deverá partir das proposições elementares constituintes da proposição complexa cujo valor de verdade queremos apurar.

¹³⁸ BRANQUINHO, J. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, p. 120.

Se as proposições complexas têm seu valor de verdade definido a partir dos valores das proposições elementares, então as proposições complexas são funções de verdade de proposições elementares, o que é denominado de “tese da extensionalidade”¹³⁹. A forma geral da função de verdade, apresentada na tese 6 do *Tractatus*, é a generalização do procedimento que mostramos no exemplo acima. “p” representa o conjunto de todas as proposições elementares. “ ξ ” representa um conjunto qualquer de proposições elementares. “N(ξ)” representa a negação do conjunto anterior. Em termos bastante rudimentares podemos afirmar que esta forma geral da função de verdade é a notação com a qual Wittgenstein quer mostrar que toda proposição complexa resulta de proposições elementares. Desse modo, a partir de todas as proposições elementares é possível obter-se, pelo procedimento que a forma geral indica, todas as proposições complexas¹⁴⁰.

Só há necessidade em lógica¹⁴¹ e por isso é que podemos determinar os valores possíveis que qualquer proposição possa assumir escolhendo aquele que representa o caso e afastando os demais. Nenhum fato pode ser excluído, mas apenas afastado, porque os fatos não estão submetidos ao determinismo da necessidade (TLP 5.61), como ocorre à lógica, nela tudo já está dado de antemão¹⁴² e por isso nela não há surpresas¹⁴³ e nem engano (TLP 5.473). Que a lógica seja tautológica significa que tudo que possa afirmar já está no seu sistema onde nada vem de fora. É o que ocorre quando analisamos uma proposição “p” e encontramos as proposições das quais é uma derivação, por exemplo, “r” e “s”. O sistema lógico desde logo nos permite determinar todos os valores possíveis: “r e s”, “r e $\sim$ s”, “s e $\sim$ r” e “ $\sim$ r e $\sim$ s”. Qualquer outro resultado está definitivamente excluído por ser impossível. Para determinarmos o sentido de uma proposição, precisamos observar

¹³⁹ PEARS, D. **As idéias de Wittgenstein**, p. 73.

¹⁴⁰ A forma geral da proposição pressupõe teorias excessivamente especializadas para nós e por isso não vamos abordá-las, sendo elas: a prova de Sheffer de que todas as funções de verdade podem ser obtidas pela negação simultânea; a teoria da derivação das proposições gerais a partir de conjunção e disjunção, de Wittgenstein; e a aplicação da noção fregeana de função de verdade que, no caso, permite afirmar que uma proposição só pode ocorrer em outra proposição como argumento.

¹⁴¹ TLP 6.37 “Não há coerção em virtude da qual, porque algo aconteceu, algo mais deva acontecer. Só há necessidade *lógica*.”

¹⁴² TLP 5.47 “É claro que tudo que se possa em geral dizer de *antemão* sobre a forma de todas as proposições deve-se poder dizer *de uma vez por todas*.”

Com efeito, na proposição elementar já estão contidas todas as operações lógicas. Pois “fa” diz o mesmo que “ $(\exists x).fx.x=a$ ”. Onde há composição, há argumento e função, e onde eles estão, já estão todas as constantes lógicas.

Poder-se-ia dizer: a única constante lógica é o que *todas* as proposições, por sua natureza, têm em comum. Mas isso é a forma proposicional geral.”

¹⁴³ TLP 6.1261 “Na lógica, processo e resultado são equivalentes. (Por isso, nenhuma surpresa.)”

qual é o fato que ocorre (que é o caso), então escolhemos a proposição que o represente e afastamos todas as demais porque estas são hipóteses que não se verificam no momento, mas que podem se dar em outro.

Observe-se que há uma distinção entre “afastar” e “excluir”. Afastamos um fato hipotético porque não ocorre, mas excluímos uma hipótese por ser impossível. As situações de fato são afastadas, mas nunca excluídas, porque sua possibilidade permanece a todo tempo. Somente na lógica excluímos algo por não ser admitido nunca. Por isso se diz que só há necessidade e impossibilidade lógica¹⁴⁴.

Não havendo determinação fática não podemos prever o futuro a partir do presente. O que chamamos de “previsão” são expectativas e estimativas, mas, seja como for, só podemos conceber o que é pensável, e não podemos pensar algo fora das condições lógicas do nosso pensamento. Wittgenstein expressou isto afirmando que nem mesmo Deus poderia criar um mundo contrário às leis da lógica (TLP 3.031). Não significa que Deus não tivesse esta possibilidade, mas que não há sentido em discutir as possibilidades e poderes de Deus, porque não sendo um fato, Deus não pode ser afigurado por meio de proposições da linguagem. As proposições que pretendessem representar Deus seriam absurdas. O que Wittgenstein quis mostrar com esta afirmação foi nossa impossibilidade de pensar illogicamente, de pensarmos contra e independentemente da estrutura lógica da linguagem.

Também as teorias científicas ilustram esta confluência da necessidade lógica e da possibilidade fática. As teorias científicas procuram descrever os fatos por meio dos recursos metodológicos de que se utilizam. Para explicar a diversidade das teorias científicas, Wittgenstein lança mão de uma analogia. Imagine-se cobrir com uma rede uma superfície branca em que há uma mancha negra. A rede nos permitirá descrever toda a mancha. A grossura da rede e a forma das malhas são arbitrárias, mas disso dependerá um melhor resultado na descrição. A rede representa o método para conseguir a descrição da mancha. “Às diferentes redes correspondem diferentes sistemas de descrição do mundo”¹⁴⁵. Isto mostra que as teorias científicas podem descrever o mundo de formas diferentes, mas o

¹⁴⁴ TLP 6.375 “Assim como há apenas necessidade *lógica*, há também apenas impossibilidade *lógica*.”

¹⁴⁵ TLP 6.341”... (Assim como se deve, com o sistema numérico, poder escrever qualquer número, deve-se, com o sistema da mecânica, poder escrever qualquer proposição da física.)”

surpreendente é que a lógica possa ser aplicada para esse resultado¹⁴⁶.

A lógica permite a realização de métodos de descrição dos fatos. As ciências constroem seus modelos¹⁴⁷, mas o mundo não deve ser visto como submetido às determinações de tais modelos. Esta é a confusão suscitada pela idéia de causalidade. Só na lógica encontramos necessidade e determinismo, mas na natureza tudo é possível e casual (TLP 6.37)¹⁴⁸. Do mesmo modo que não podemos prever os eventos da natureza, por não estarem sujeitos a determinismos, como a superstição do nexa causal (TLP 5.1361), não podemos determinar os fatos por nossa vontade. Não há vínculo entre a vontade e o mundo¹⁴⁹. O que nossa vontade quer não é aquilo que podemos ter por meio de nosso corpo¹⁵⁰. O que podemos ter com o corpo não é o que possa nos dar felicidade. O corpo pode nos dar prazer, satisfação, alegria, mas tudo isso é limitado demais para tornar a vida plena. Assim como o eu não está no mundo, mas é limite do mundo, a vontade também não está no mundo. A vontade deve estar também no limite do mundo.

No mundo só há fatos, o mundo é a totalidade de fatos, não de valores. Não há valor no mundo, mas apenas o acontecer dos fatos, no seu acaso. Do mundo só podemos dizer se algo ocorre ou não. Mas não podemos atribuir valor aos acontecimentos afirmando que isto é bom e aquilo mau. Não há bem e mal no mundo e não há valor no mundo. Os fatos simplesmente ocorrem no modo como ocorrem, mas não se submetem à nossa vontade, então não há sentido dizer que tal fato é bom e outro é mau, pois não há em nenhum fato essa qualidade.¹⁵¹

O valor não está no mundo. O valor é necessário e previsível, mas dum modo muito diverso da lógica. Não por ser um sistema cuja notação e sintaxe lógica determinam sua necessidade, mas por ser valor, ou seja, aquilo que vale sempre em

¹⁴⁶ TLP 6.3431 "Com todo o aparato lógico de permeio, as leis físicas ainda assim falam dos objetos do mundo."

¹⁴⁷ TLP 6.35 "... Leis como o princípio de razão, etc., tratam da rede, não do que a rede descreve."

¹⁴⁸ TLP 6.37 "Não há coerção em virtude da qual, porque algo aconteceu, algo mais deva acontecer. Só há necessidade *lógica*."

TLP 6.371 "Toda a moderna visão do mundo está fundada na ilusão de que as chamadas leis naturais sejam as explicações dos fenômenos naturais."

¹⁴⁹ TLP 6.373 "O mundo é independente de minha vontade."

¹⁵⁰ TLP 6.374 "Ainda que tudo que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo lógico que o garantisse, e o suposto vínculo físico, por seu lado, decerto não é algo que pudéssemos querer."

¹⁵¹ TLP 6.41 "O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-*assim*. Pois todo acontecer e ser-*assim* é casual. O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo."

si e não por circunstâncias. O mundo é incompatível com o valor. Se houvesse valor no mundo não haveria “espaço” para nada mais que não fosse o valor. A presença do valor destruiria toda a “estrutura” eventual do acontecer dos fatos, pois, os fatos, “impregnados” pelo valor, passariam a ocorrer de modo necessário. Se chover fosse um valor, então o mundo seria definitiva e eternamente chuvoso. Mas dizer isso é um completo absurdo, é um contra-senso. Não é possível pensar fatos como valores, ou valores como fatos.¹⁵²

Quando iniciamos a leitura do *Tractatus*, temos a impressão de que alguns aforismos conseguem resumir toda a idéia, mas, à medida que avançamos e vamos aprofundando a compreensão, reconhecemos novos aforismos como muito significativos. A cada leitura encontramos, repentinamente, um aforismo que nos salta aos olhos e nos admiramos de não o termos considerado antes com mais atenção. Por fim, após muito exercício, parece-nos que todos os aforismos têm a mesma importância para a compreensão do livro, pois, cada um acrescenta algo sem ser repetição. Assim, nos deparamos com esta advertência:

6.54 Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-senso, 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.

O desenvolvimento do *Tractatus* é realizado de tal modo a nos conduzir naturalmente a estas conclusões, a reconhecer nossa impossibilidade de falar a respeito de valores e do sentido da vida, leva-nos a pensar na realidade do mundo como totalmente apartada de nós, tanto de nossas fórmulas lógicas, quanto de nossa vontade. Esta constatação, por sua vez, nos provoca a reflexão sobre nós mesmos, aquilo que somos, o que fazemos e pretendemos, o que chamamos de nosso “eu” e “nossa vida”, e de um modo confuso, percebemos o limite, não apenas da linguagem, mais que isto, o limite de nossa realidade como o limite que somos.

Mas nada disso pode ser esclarecido, pois não é dizível e, assim, parece que o *Tractatus* cumpre seu autêntico objetivo, após ter-nos posto como que “suspensos”, numa espécie de “vazio cognitivo”, nos previne pela última vez contra os absurdos: “Quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-senso”. Então, formula sua última sentença, em grande parte consequência de tudo que foi

¹⁵² TLP 6.42 “É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto.”

exposto, uma proposição que nos apresenta a figuração de um fato, o limite do dizível, e, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que o leitor foi “iniciado”, cabendo-lhe, agora, silenciar e isto lhe é apresentado como uma “porta” para ética, como se o *Tractatus* nos dissesse: “passa e vai de encontro à ética, mas a linguagem fica”.

1.7 SOBRE AQUILO DE QUE NÃO SE PODE FALAR, DEVE-SE CALAR

Esta proposição é resultante de tudo que foi dito, é a conclusão da obra. Não é uma advertência, não é uma determinação, muito menos uma regra de caráter moral, mas a constatação de um fato, de ser possível falar proposições com sentido e de tudo que não se possa falar com sentido não restar mais nada a fazer do que nos abstermos. O aforismo de número sete reflete a consciência profunda obtida por quem tão honestamente investigou os limites da linguagem e os reconheceu como mera “imagem especular do mundo” (TLP 6.13), a linguagem como espelho a refletir fatos e quando não há fatos, quando não se põe o espelho diante de fatos, ele aparece vazio.

Evidentemente a imagem do espelho vazio é metafórica, pois realmente ela é inconcebível, um espelho vazio só seria possível no nada, onde nada poderia refletir. Isto é tão absurdo como pretender ir além dos limites da linguagem. É precisamente esta a novidade da *Conferência* em relação ao *Tractatus* e nisto a *Conferência* pode ser complementar a ele, na questão quanto à nossa tendência em ir além da linguagem. Por mais que a teoria da figuração nos mostre os limites da linguagem e do pensamento com sentido, isto não nos impede de transgredir os limites a maior parte do tempo. Algo em nós parece nos empurrar incessantemente para além dos limites, como uma “força” que se sobrepõe à clareza de nossa compreensão. Falar desta força, ou tendência, é a preocupação central de Wittgenstein em sua *Conferência sobre Ética*, onde ele não procura apresentar sua teoria da figuração, mas, apenas por meio de alguns exemplos, quer tornar visível, que nossas afirmações de conteúdo ético, são impensáveis e absurdas, e que isto é o mais revelador dessa tendência a ir além do dizível.

2 UMA TENDÊNCIA PARA ALÉM DOS LIMITES DA LINGUAGEM

A *Conferência sobre Ética*¹⁵³ é um texto complexo, original e muito intrigante, como de resto toda a filosofia de Wittgenstein. O texto foi escrito em inglês em 1929 e apresentado em dois de janeiro de 1930, na sociedade *The Heretics*, em Cambridge¹⁵⁴. A relação deste texto com o *Tractatus* parece muito estreita no que diz respeito à consideração da importância da ética. Ao longo de todo o *Tractatus*, com vimos no primeiro capítulo, são apresentadas soluções dos problemas levantados por Frege e Russell a partir do projeto logicista definido por eles. No prefácio do *Tractatus* Wittgenstein já adverte que a verdade dos pensamentos ali expostos, embora lhe pareça intocável e definitiva, importa pouco¹⁵⁵. No fim da obra está consignado o que realmente importa a ele, a questão do sentido do mundo, do valor e da ética. Então percebemos porque tudo que foi exposto até aquele momento, até os últimos aforismos do *Tractatus*, merece tão pouca estima do autor. Como ele declara na conclusão do prefácio da obra, ao dizer que pensa ter resolvido, no essencial, os problemas e como isto importa pouco. O que foi resolvido foi estabelecer, entre outras questões, o limite da linguagem no âmbito de descrição científica dos fatos, mas quanto às grandes questões pertinentes à vida, a Deus, à morte e à ética, permanecem fora da possibilidade da linguagem e por isso o autor deplora as soluções realizadas como de pouca importância.

A *Conferência* trata do mesmo problema que serve de conclusão ao *Tractatus*, a inefabilidade da ética por serem absurdas as suas proposições. Mas, ao mesmo tempo, na *Conferência* há o reconhecimento de nossa tendência para a ética, que se traduz numa tendência a ir além dos limites da linguagem e sob este aspecto ela poderá ser reconhecida como complementar a ele. Também por isto ela é tão vinculada ao *Tractatus*, um vínculo de essência, na medida em que se ocupa do que é seu centro e sua alma como um todo.

Lemos uma vez, impossível recordar onde, que Salvador Dalí afirmou: “Aos três anos eu queria ser cozinheiro, aos quatro, Napoleão, e desde então minha

¹⁵³ Como não recebeu título, o texto passou a ser referido como “Conferência sobre Ética”. Aqui vou designá-la apenas por Conferência e em citações vou indicá-la pela sigla CE.

¹⁵⁴ WITTGENSTEIN, L. **Conferencia sobre ética**: con dos comentarios sobre la teoria del valor. [Introducción de Manuel Cruz]. Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.

¹⁵⁵ TLP, p.133.

ambição não parou de crescer”. Wittgenstein foi mecânico de máquinas de costura na juventude. Na mocidade projetava turbinas de avião, no tempo em que elas não existiam. Tornou-se mais tarde um matemático que corrigia e ensinava seus mestres, de anos recentes, e, por fim, passou a corrigir a si mesmo, do que já havia sido revolucionário. E tudo fez sem ambição, ou antes, lutando com ela¹⁵⁶.

A biografia e os apontamentos de Wittgenstein corroboram a afirmação de que o questionamento ético é o centro de suas preocupações. Como a lógica e a linguagem, a ética é o foco constante de seu incessante diálogo interior. Com base nestas observações julgamos não ser errado ver na *Conferência* um texto onde Wittgenstein procura clarificar o que se possa entender por ética, na referência que dela fez no *Tractatus*. Ainda pesa, neste sentido, sua afirmação inicial na *Conferência*:

Quando o secretário anterior honrou-me pedindo que lesse uma comunicação para esta sociedade, minha primeira idéia foi a de que deveria certamente aceitar e a segunda foi que, se tivesse a oportunidade de falar a vocês, deveria falar sobre algo que me interessava comunicar e que não deveria desperdiçá-la dando, por exemplo, uma conferência sobre lógica. (...) e decidi falar sobre um tema, em minha opinião, de importância geral, com a esperança de que ele ajude a esclarecer suas próprias idéias a respeito (mesmo que vocês estejam em total desacordo com o que vou dizer).¹⁵⁷

Apesar dessa menção aos fatos da vida de Wittgenstein, não pensamos que esta deva servir de argumento atestador de suas preocupações éticas, como muitas vezes ocorre a seus comentadores. Tentar demonstrar que a ética é ponto central da sua filosofia, por meio dos fatos de sua vida, é contrário aos próprios ensinamentos de Wittgenstein sobre a ética, cuja essência está na impossibilidade de tratar a questão ética por meio de fatos. Então, por mais significativo que possa parecer, do ponto de vista ético, os fatos biográficos de Wittgenstein são e serão sempre “simplesmente fatos, fatos e fatos e não Ética”¹⁵⁸.

Que pode significar e o que se pretende provar, sobre a filosofia de

¹⁵⁶ Wittgenstein foi um gênio cheio de talentos, para a engenharia, para música, para a matemática. Quando muito jovem consertava máquinas de costura, já revelando seu talento para a mecânica. Cursou Engenharia Mecânica, quando passou a interessar-se pela matemática e lógica. Fez pesquisas neste período para desenvolver uma turbina de avião, mas seu interesse pela matemática e lógica o levou a Frege e Russell, seus iniciadores nos estudos profundos da lógica, mas que posteriormente passaram a sofrer críticas, no *Tractatus*, pelos erros lá apontados. Contudo, esta obra tornou-se alvo das próprias reprovações de Wittgenstein, que indicou suas incorreções ao escrever as *Investigações Filosóficas*.

¹⁵⁷ WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre Ética. In.: DALL'AGNOL, D. **Ética e Linguagem**, p.215.

¹⁵⁸ CE, p. 218.

Wittgenstein, quando se diz que ele recebeu condecorações por bravura na 1ª Guerra Mundial, que fez doações, anônimas inclusive, de parte de sua herança até, por fim, não lhe restar nada, que renunciou a uma vida acadêmica de prestígio em Cambridge retirando-se para o interior da Áustria, para lecionar a crianças camponesas etc? Pensamos que a questão ética na filosofia de Wittgenstein, exposta no *Tractatus*, é apresentada coerentemente com os argumentos ali desenvolvidos e se, ao fim da obra, a ética é mencionada apenas em três aforismos¹⁵⁹, é por respeito à coerência da exposição, do modo como foi arrazoada.

O mesmo pode ser dito sobre a *Conferência*, ela não alterou nada do que já não tivesse sido apontado no *Tractatus*, mas trouxe maior esclarecimento. A *Conferência* intensificou, realçando as cores, o que estava pálido e obscurecido. Sua maior contribuição foi apresentar uma explicação da transcendentalidade da ética que apenas afirmada no *Tractatus*. Com essa perspectiva, pretendemos abordar a Conferência neste capítulo, como um esclarecimento, da forma como foram apresentados, no *Tractatus*, as questões sobre a ética.

Ao que parece, Wittgenstein viu a conferência como uma oportunidade de falar ao grande público, ao contrário do que afirma no prefácio do *Tractatus*: “Este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso – ou, pelo menos, algo semelhante”¹⁶⁰, o que faz parecer que destinava-se a um público muito restrito, então não quis deixar de dizer algo “de importância geral” para o esclarecimento de todos, e por isso abordou a ética da forma como fez, acentuando traços já apontados no *Tractatus*.

2.1 A UNIDADE DA ÉTICA E ESTÉTICA

A Conferência tem início com uma citação da definição de ética de G. Moore, feita em sua obra *Principia Ethica*¹⁶¹, onde afirma: “A Ética é a investigação geral

¹⁵⁹ TLP 6.42, 6.421, 6.422.

¹⁶⁰ TLP, p. 131.

¹⁶¹ A publicação de *Principia Ethica*, em 1903, representou uma reação ao idealismo predominante na Inglaterra deste período. Moore apresenta uma ética analítica que, como tal, se baseia na análise da significação de proposições. Ele ocupou-se muito da investigação do significado de “bom”, que concebeu como um termo simples uma vez que não se pode decompor em significados mais simples e por isso é inanalísável e indefinível. Acusou os filósofos que definiram “bom” de cometer a “falácia naturalista”. Como o realismo de Moore é do tipo platônico, o “bom” existe como coisa completamente independente da experiência natural.

sobre o que é bom”. Wittgenstein declara que tomará a palavra ética de modo mais amplo, incluindo o que considera ser a parte mais genuína do que se denomina estética¹⁶². A primeira questão apresentada na *Conferência* é, portanto, a análise da palavra ética do modo como foi empregado por Moore e que Wittgenstein reconheceu limitada, pois anuncia que incluirá em seu sentido a parte mais genuína do sentido de estética.

Esta ampliação do significado de ética proposto por Moore, a partir do sentido da estética, só é possível pela identificação da ética à estética, pois, sem isto não poderia Wittgenstein pretender atribuir o sentido mais genuíno de estética à ética. Nossa conclusão é confirmada pelo aforismo 6.421 do *Tractatus* que diz: “Ética e estética são uma só.” (TLP 6.421)

Apesar disso, não há no *Tractatus* e na *Conferência*, qualquer esclarecimento sobre o que seja o sentido da parte mais genuína do que geralmente se denomina Estética, o que é coerente com a afirmação do aforismo 6.421 quanto a ser a ética inexprimível e a identificação da ética à estética faz ressaltar, igualmente, o caráter inexprimível da estética. Ainda assim nos chama a atenção que nas duas obras, *Tractatus* e a *Conferência*, Wittgenstein tenha tido a necessidade de fazer esta identificação, o que interpretamos como sendo muito relevante para a compreensão da ética. O fato de ter identificado ética e estética, tanto na *Conferência* como no *Tractatus*, parece reconhecer que isto seja de algum modo elucidativo para a questão. Com este pressuposto pensamos ser importante tentar responder qual seria a parte mais genuína do que geralmente se denomina estética.

O termo “estética” tem uma história um pouco complexa, o que se pode perceber ao considerarmos que etimologicamente não tem relação com a idéia de beleza, mas acabou por ser associado tanto ao belo quanto à arte, consideração que exige algumas observações a respeito.

A estética passou a ser associada à filosofia da arte a partir de Hegel e do idealismo alemão¹⁶³. Hegel aproximou ao máximo o tema da estética com o da arte por reconhecer que a beleza é objetiva, o que significa, nos termos de sua filosofia, que a beleza é uma manifestação do espírito no mundo, contudo, a beleza natural é inferior à beleza artística. De acordo com o idealismo alemão de Schelling, Fichte e Hegel, a arte tem grande afinidade com a religião.

¹⁶² CE, p. 216.

¹⁶³ HUISMAN, Denis. **A Estética**, p. 9.

Para Hegel a arte, a religião e a filosofia, são manifestações do “espírito absoluto”, o que significa que têm um valor cognitivo por revelar o homem (espírito subjetivo), o mundo (espírito objetivo) e a relação de ambos (espírito absoluto)¹⁶⁴. Foi esta elevação da arte ao mesmo nível da religião e da filosofia, conferindo-lhe estatuto cognitivo, que permitiu tratar arte e beleza sem as restrições próprias a uma tradição platônica, onde arte, como coisa do mundo sensível, era inferior ao belo, como coisa do mundo inteligível.

No que tange o sentido do termo “estética”, uma novidade foi introduzida na filosofia a partir da terceira *Crítica* de Kant. Nela apresentou-se o problema do belo, até então metafísico, como um tipo muito específico de sentimento decorrente do juízo de gosto. Um sentimento intelectual, originado por uma faculdade autônoma, o “sentimento de prazer ou de desprazer”¹⁶⁵. Logo, a questão estética passa a ser subjetiva, mas não relativa, e não mais um problema ligado a uma essência exterior e independente do sujeito.

A estética surge como disciplina filosófica que deve investigar este sentimento de prazer ou de desprazer que não depende senão do próprio sujeito. Muito diverso do prazer que podemos ter pela experiência de um objeto que nos agrada por suas qualidades, ou utilidade, o sentimento estético é definido por Kant como sendo desinteressado¹⁶⁶. Significa que o belo é uma experiência de prazer, ou desprazer, que não depende dos fatos, mas de condições do sujeito, e não do sujeito psicológico, mas do sujeito metafísico, transcendental. Contudo, não tem origem na filosofia de Kant o novo significado que a palavra “estética” assume.

O termo “estética” (do grego *aisthesis*, *aisthanesthai*, “percepção”, “perceber”, o “estudo de percepção”) significa sensibilidade, tanto no sentido de conhecimento sensível, como de sensibilidade afetiva. Kant inicialmente só usou este termo no primeiro sentido e assim nomeou de *Estética Transcendental* a parte da *Crítica da Razão Pura* destinada a tratar do conhecimento procedente da sensibilidade. Baumgarten¹⁶⁷ foi quem primeiramente empregou a palavra “estética” para referir a questão da arte e da beleza. Em sua obra *Aesthetica sive theoria liberalium artium* (Estética ou Teoria das Artes Liberais) ele usou o termo com o novo sentido que

¹⁶⁴ INWOOD, M. **Dicionário Hegel**, p. 52.

¹⁶⁵ HUISMAN, Denis. **A Estética**, p. 36.

¹⁶⁶ HUISMAN, Denis. **A Estética**, p. 38.

¹⁶⁷ Alexander Gottlieb Baumgarten, filósofo alemão discípulo de Christian Wolff e Gottfried Wilhelm Leibniz, que viveu entre 1714 e 1762.

acabou sendo adotado posteriormente por Kant, na *Crítica do Juízo*, embora, primeiramente, seguindo sua orientação da *Crítica da Razão Pura*, o tenha rejeitado para este significado¹⁶⁸.

Quando Wittgenstein amplia o sentido da palavra “ética” com o que há de mais genuíno do que se denomina estética, quer apontar que a ética é também um “sentimento”, ou uma tendência, frente à vida, muito específico e totalmente subjetivo, isto é, independente dos fatos do mundo, e de origem não psicológica tal como o sujeito transcendental kantiano. Esta interpretação é corroborada pela *Conferência* que propõe substituir o termo “bom”, tomado da definição de ética dada por Moore, por “valor”, por “sobre o que realmente importa”, por “significado da vida”, “daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida”, ou ainda “sobre a maneira correta de viver”, onde se acrescenta: “Creio que se observarem todas essas frases, então terão uma idéia aproximada do que se ocupa a Ética”¹⁶⁹.

No *Tractatus* há também essa relação entre ética e vida, embora não tenha sido estabelecida diretamente, mas feita por meio da consideração sobre a boa ou má volição. Embora não se afirme que a ética refere-se à vida, ao seu valor e sentido, o aforismo 6.43 toca a questão ética ao apreciar a possibilidade da vontade mudar os fatos, o que é um tema central da ética, o da vontade que, sendo livre, torna o homem responsável por seus atos. Mas isto agora não é do que pretendemos nos ocupar. Mas importa, neste momento, apontar que o aforismo 6.43 aborda um assunto eminentemente ético para concluir que “o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz”¹⁷⁰.

O aforismo 6.43 do *Tractatus*, do modo como se expressa, sugere que a possibilidade da vontade mudar o mundo implica a felicidade da vida. É nisto que vemos uma relação entre a questão ética e a vida feliz e, sendo assim, podemos compreender que Wittgenstein identifique a ética à estética, ao menos, na sua parte mais genuína, como afirmado na *Conferência*. Parece-nos que tanto ética como estética têm como centro a noção de vida feliz como resultado do modo como a vontade age sobre si, ou sobre o “eu”. Assim, enquanto a ética, em geral, refere-se mais à questão da vontade, com o termo “estética” procura-se apontar mais o tema

¹⁶⁸ INWOOD, M. *Dicionário Hegel*, p. 51.

¹⁶⁹ CE, p. 216.

¹⁷⁰ TLP 6.43 “Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem. Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, minuar ou crescer como um todo. O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.”

da felicidade, mas, seja por um lado, seja por outro, a questão é uma só, por meio da vontade é que se alcança a vida feliz. Então, quando Moore afirmou que a ética é a investigação geral sobre o que é bom, Wittgenstein ampliou seu significado com o sentido mais genuíno do que se denomina estética, de modo que o significado de ética seja ligado a bom e à idéia de vida feliz.

Com isso quer Wittgenstein ressaltar que ao se dizer ética, ou estética, falamos de um sentimento, um modo de sentir a vida independentemente dos fatos do mundo. Algo próprio ao sujeito como limite do mundo¹⁷¹ e que permite, a cada um, dar o sentido de sua vida, ou viver de modo que seja belo e bom (agradável) ou não (desagradável). Essa afirmação será corroborada por outros aspectos presentes na *Conferência* e que ainda serão analisados.

A identificação da ética com a estética pode ser pensada na perspectiva iniciada por Kant, em que a estética passa a significar uma experiência do espírito a que os idealistas alemães – Schelling, Fichte e Hegel – deram desenvolvimento para definir outra dimensão da vida humana, aquela em que se reconhece a felicidade. Mas essa identidade também pode ser definida a partir do contexto histórico vivido por Wittgenstein, cuja casa era freqüentada por artistas como Brahms, Mahler, Klimt e Loos.

A riqueza e gosto pela arte fizeram de Karl Wittgenstein, o pai do filósofo, um grande mecenas dos artistas de vanguarda de Viena, além do que, o talento artístico era bastante evidente entre seus filhos, fatores que levaram a família Wittgenstein ter uma inserção na alta cultura vienense. Isto fundamenta a posição de alguns comentadores da filosofia de Wittgenstein quanto a reconhecer as concepções estéticas do filósofo, como não seguindo a tradição iniciada pelos filósofos-professores Kant e Hegel, sem contato pessoal com os artistas¹⁷².

De fato parece bastante relevante considerar a influência, possivelmente exercida sobre Wittgenstein, de figuras da sua convivência como a de Karl Kraus e Alfred Loos, que afirmavam a identidade entre ética e estética. Kraus, que defendia a moralização da arte e da linguagem, dirigia as publicações da revista *Die Fackel* (a tocha) onde fazia severos ataques aos jornalistas e escritores por sua falta de rigor. O mesmo rigor era proposto por Loos no âmbito da arquitetura. A partir disso é possível tecer as mais diversas especulações sobre identidade da ética e estética

¹⁷¹ TLP 5.632 "O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo."

¹⁷² CHAUVIRÉ, C. **Wittgenstein**, p. 17.

por meio de algumas “semelhanças” entre o estilo do *Tractatus* e a casa que Wittgenstein projetou, com base nos princípios de Loos, e cuja execução dirigiu¹⁷³.

Assim como estava presente nele, sob o projeto de crítica da linguagem, o moralismo de Kraus e a intransigência de Mauthner, uma problemática especificamente vienense, assim também, sob a beleza austera da casa de Gretl, percebe-se, em harmonia com a estética do próprio *Tractatus*, o rigor moral dos princípios arquitetônicos de Loos e seu ousado vanguardismo: considerava arcaica – e imoral – toda arquitetura que aparecia como “o supérfluo criado a partir do conhecimento correto de uma necessidade inexistente”, como ele próprio afirmou.¹⁷⁴

Isto é demasiado especulativo, pois não vemos como se possa pretender explicar algo por meio dessas “evidências”. Claro que a lógica, a ética e a estética, sendo formais, podem ter, sob este aspecto, semelhanças. Mas isto não induz ao reconhecimento de sua identidade. Apelar para o rigor formal da casa projetada por Wittgenstein e comparar ao rigor formal do *Tractatus*, para aduzir que ética e estética são uma só, não passa de petição de princípio. Parte-se da decisão de mostrar a identidade de ambas e então se aponta isto por meio dos elementos “semelhantes”, previamente escolhidos, de coisas muito diversas, uma construção e um livro. Sem dúvida a analogia é possível e pertinente, mas, como tal, não pode ser suficiente. O mais grave deste procedimento está em procurar tratar valores, que é o âmbito próprio à ética e à estética, por meio de fatos. Há um rigor formal na arquitetura da casa que nos remete ao rigor formal do *Tractatus*, contudo isto não nos permite a ilação quanto a identidade entre ética e estética.

Esta prática de pretender provar com fatos o que é próprio aos valores é condenada tanto na *Conferência*¹⁷⁵, quanto no *Tractatus*, onde também encontramos as razões dessa interdição, ou seja, a completa e total exterioridade dos valores frente ao mundo (TLP 6.41). Portanto, não vemos como possa ser explicada essa unidade da ética e da estética, por isso, sua afirmação nos parece ser a mais dogmática do *Tractatus*. Entretanto, na própria obra há advertência quanto ao esforço que ora empreendemos, o de tentar demonstrar o quanto o bem é idêntico ao belo, isto serve de exemplo ao que Wittgenstein chama de falsos

¹⁷³ Atendendo ao pedido de sua irmã Margarete, ou Gretl como era apelidada, que solicitou sua ajuda para a construção de uma casa, Wittgenstein passou a planejar todos os detalhes da obra, juntamente com o amigo e arquiteto Engelmann. Além de fazer o projeto, inspirado nos princípios arquitetônicos professados por A. Loos, Wittgenstein acompanhou toda a execução da construção do prédio que ficou conhecido por *Kundmannngasse*.

¹⁷⁴ CHAUVIRÉ, C. **Wittgenstein**, p. 70.

¹⁷⁵ CE, p. 218.

problemas da filosofia, decorrentes do não entendimento da lógica de nossa linguagem¹⁷⁶. Em conclusão, toda a questão se resolve no próprio dogma: “ética e estética são uma só”.

2.2 SENTIDO RELATIVO E ABSOLUTO DAS PALAVRAS

Ampliado na *Conferência* o sentido da palavra ética, por meio da palavra estética, pretendeu o autor estabelecer seu entendimento sobre o que seja o objeto da ética. Para isto fez uma analogia com o comportamento adotado por Francis Galton¹⁷⁷, o antropólogo primo de Darwin, que desenvolveu o conceito de eugenia e foi um medidor obsessivo das características humanas, por meio das quais procurava demonstrar a superioridade da raça branca. Para definir os tipos físicos comparava muitas fotografias para apurar os elementos comuns a cada “raça”¹⁷⁸. Assim também, na *Conferência*, Wittgenstein reúne termos que são mais ou menos sinônimos e de cuja análise espera que se possa apreender os traços comuns característicos da ética¹⁷⁹.

Da observação destas frases, como afirma Wittgenstein, pretende-se que se possa perceber, aproximadamente, do que se ocupa a ética¹⁸⁰. Ora, essa coleção de termos substitutivos de “bom” na definição dada por Moore apresenta a ética como uma preocupação com o valor da vida de modo amplo, o que significa ser a vida tão importante quanto o modo pelo qual é vivida, bem como o sentido que possa ter. Mas esta é uma conclusão apressada e irrefletida, pois não leva em conta que todas as expressões são usadas em dois sentidos muito distintos e é nisto que o autor

¹⁷⁶ TLP 4.003 “A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contra-sensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contra-senso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não estendermos a lógica de nossa linguagem. (São da mesma espécie que a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo.) E não é de admirar que os problemas mais profundos *não* sejam propriamente problemas.”

¹⁷⁷ Francis Galton (1822 – 1911) Apesar de muitas contribuições para a meteorologia e psicologia experimental, é mais lembrado por sua defesa da eugenia, um programa que propunha que os seres humanos fossem reproduzidos como os animais dos quais se quer eliminar traços hereditários indesejáveis, para conseguir uma boa raça. Sua mãe era tia paterna de C. Darwin, de quem Galton teria sofrido influências. Em Cambridge, também freqüentada mais tarde por Wittgenstein, Galton estudou medicina até 1844, quando a morte de seu pai o levou a abandonar o curso.

¹⁷⁸ SIMMONS, J. **Os 100 maiores cientistas da história**, p. 530 a 535.

¹⁷⁹ CE, p. 216.

¹⁸⁰ “Creio que se observarem todas essas frases, então terão uma idéia aproximada do que se ocupa a Ética”. (CE, p. 216.)

quer concentrar sua análise, na diferença entre o sentido relativo, ou trivial, e o sentido absoluto, ou ético do uso dos termos.

Para tanto Wittgenstein analisa algumas expressões onde emprega o termo “bom”. Inicia a exposição sobre o uso do sentido relativo a partir da expressão “boa poltrona”. Com ela se pretende dizer que a poltrona atende a um propósito já previamente determinado, mas caso o propósito fosse outro, a poltrona não estando em condições de corresponder a esta outra situação, já não poderia ser qualificada de “boa” e nisto vemos o aspecto relativo que a palavra “boa” assume.

Da mesma forma um pianista é “bom” apenas se tem domínio técnico e habilidade para executar peças difíceis, mas sempre poderá carecer de técnica diante de obra ainda mais complexa, ou perdê-la por falta de exercício, e já não será “bom”. Também dizemos que algo é “importante”, como não pegar um resfriado, para evitar incômodo, mas se por qualquer razão isto não mais incomodasse, a importância desapareceria. Ainda, uma estrada “correta” significa um caminho mais curto, mais fácil, mais útil, ou atrativo, mas excluídas tais condições a estrada não poderá mais se distinguir como “correta”.

Em todos os casos apontados acima, percebemos sem dificuldade o relativismo das expressões, porque o que é apresentado como sendo bom, importante, ou correto, depende da existência de circunstâncias específicas. Diferentemente do emprego dos termos em sentido ético, ou absoluto, que independem de toda e qualquer situação, o que significa que o termo em sentido absoluto conserva sempre seu sentido originário.

Novamente Wittgenstein expõe, na *Conferência*, alguns exemplos por meio dos quais quer demonstrar este emprego de termos com sentido absoluto. Para que fique evidente o sentido absoluto de um termo, é necessário apresentar exemplos elucidativos, nos quais o uso das palavras não perderá seu significado com a alteração da situação a que se referem. O primeiro exemplo, apresentado na *Conferência*, explora a diferença de comportamento que suscitaria em nós a recusa de alguém em agir conforme o procedimento correto.

Se nós observássemos um jogador de tênis e constatássemos que ele não joga bem, e este nos respondesse que tinha consciência disso, mas não se importava em jogar melhor, nada diríamos em reprovação porque é aceitável que alguém não queira jogar melhor. Porém, se observássemos alguém que mentia escandalosamente, e lhe disséssemos que seu comportamento seria inaceitável e

esta pessoa nos respondesse que não pretendia agir de outro modo, não poderíamos aquiescer.

O caso do jogador apresenta um juízo de valor relativo, porque jogar bem ou mal não é mais que um fato possível e sempre que se diz que alguém é bom ou mau jogador, o dizemos comparativamente a um padrão que previamente estabelecemos. Já o comportamento do mentiroso representa um juízo de valor absoluto e por isso não está sujeito a circunstâncias. Nada poderá mudar o dever que teria esta pessoa em desejar comportar-se de outro modo. Não se trata de afirmar que em determinada situação a mentira seja justificável, como, por exemplo, mentir ao pai cardíaco sobre morte súbita de filho em acidente para não afetá-lo ainda mais em seu estado. Ora, ainda assim, a mentira não pode ser tomada como princípio de comportamento moral e é disso que resulta sua condenação ética em essência. Mesmo que desculpável, como o caso do exemplo acima, a mentira representa sempre a negação da verdade como valor absoluto e por isso é inaceitável por princípio.

O exemplo do jogador parece-nos muito claro porque mostra que o termo “bom” aplicado ao jogador é diferente do termo “bom” aplicado ao mentiroso, porque é relativo no primeiro caso e absoluto no segundo. Não podemos nos enganar pela similaridade do sinal “bom”, tal como ocorre na notação lógica¹⁸¹, para evitarmos esses enganos, deveríamos adotar um sinal diferente que já indicasse, nele mesmo, essa diferença. Por exemplo, usar “bom” para o sentido relativo e “Bom” para o absoluto, desde que isto fosse possível, pois, como apontado na *Conferência*, sempre que procuramos usar um termo em sentido absoluto, não conseguimos mais que usá-lo como símile de outros termos, o que mostra que seu uso tem sentido relativo. A conclusão a que chega a *Conferência* é que não podemos dar sentido absoluto a qualquer termo porque isto vai além dos limites da linguagem, porém a fixação deste limite é exposta, de modo técnico e rigoroso, apenas no *Tractatus*.

Um juízo de valor relativo não é mais que uma situação de fato com uma aparência de valor. Estes fatos estão como que disfarçados de juízos de valor, parecem enunciar um valor, mas submetidos a uma análise mais cuidada revelam sua natureza fática. Por isso na *Conferência* se afirma que “cada juízo de valor

¹⁸¹ Lembremos, como já apontado no primeiro capítulo, os casos assinalados no *Tractatus* como o do aforismo 3.323 (Na proposição “Rosa é rosa” – onde a primeira é um nome de pessoa, a última é um adjetivo – essas palavras não têm simplesmente significados diferentes, mas são *símbolos diferentes*.)

relativo é um mero enunciado de fatos e, pode ser expresso de tal forma que perca toda a aparência de juízo de valor”¹⁸².

Ao invés de dizer “boa poltrona” poderia se dizer que a poltrona é grande, ou macia, ou confortável. No lugar de dizer “bom pianista” poderia ser dito que o pianista consegue executar tal e tal obra. Em vez da “estrada correta” dizer que a estrada é o caminho mais rápido a tal lugar, ou o mais acessível, ou o que passa pela parte turística da região, etc. Wittgenstein ainda acrescenta outros exemplos, como o do “bom corredor”, que significa alguém que consegue correr a tal velocidade por tanto tempo. Mas se todos os juízos de valor relativo são enunciados de fatos, estes não são juízos de valor absoluto. Isto é formulado na *Conferência* de uma forma que pode, ao menos num primeiro momento, causar confusão.

Wittgenstein tem freqüentemente um modo de se expressar, mesmo quando tem objetivos didáticos como na *Conferência*, demasiadamente condensado. Por vezes consegue dizer muitas coisas suprimindo explicações que na verdade estão “embutidas” nas idéias que apresenta e isto lhe parece tão claro que não sente necessidade de explicitá-las. Mas poderá parecer para alguns que ele “saltou” alguma coisa que deveria vir antes. Este é aparentemente o caso da formulação seguinte: “apesar de que se possa mostrar que todos os juízos de valor relativos são meros enunciados de fatos, nenhum enunciado de fato pode ser nem implicar um juízo de valor absoluto”¹⁸³.

Há um jogo de relações entre as idéias de “juízo de valor relativo”, “juízo de valor absoluto” e “enunciado de fato”. Para que não haja confusão no que foi afirmado na Conferência, deve-se considerar a identidade que se estabeleceu entre “juízo de valor relativo” e “enunciado de fato”, de modo que estas expressões possam ser substituíveis uma pela outra. Assim, a afirmação citada acima condensa, em sua formulação, duas relações: uma relação de identidade entre “juízo de valor relativo” e “enunciado de fato” e a uma relação de oposição entre as duas expressões idênticas e a expressão “juízo de valor absoluto”.

Quando se diz “apesar de que se possa mostrar que todos os juízos de valor relativos são meros enunciados de fatos” está se identificando a noção de “juízos de valor relativos” à noção de “enunciados de fatos”, portanto, são expressões que podem ser substituídas uma pela outra como sinônimas. Portanto, não há diferença

¹⁸² CE, p. 217.

¹⁸³ CE, p. 218.

entre enunciados de fatos e juízos de valor relativos, estes juízos são “pseudojuízos” de valor, pois, na verdade, são enunciados de fatos.

A partir dessa observação fica clara a oposição feita na segunda parte da afirmação: “nenhum enunciado de fato pode ser nem implicar um juízo de valor absoluto”. O que está sendo afirmado é que um fato não pode ser um valor, assim como um valor não pode ser um fato e um fato não pode nem mesmo implicar um valor, ou um juízo de valor. A afirmação quer mostrar que não existem valores relativos, porque estes são enunciados de fatos, então, o termo “valor” só poderá se referir à idéia de valor absoluto. Na verdade, única forma autêntica pela qual um valor pode ser concebido, como sendo absoluto, o que significa dizer que um valor nunca poderá ser alterado por fatos, não poderá ter seu sentido dependendo dos fatos “à sua volta”, porque não são os fatos que fazem o valor de um valor, mas, se é valor, isto deverá ser-lhe intrínseco. Um valor vale por si, um valor simplesmente é.

Na oposição fato/valor feita na *Conferência*, vemos o que foi exposto no *Tractatus* pelo aforismo 6.41:

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor.
Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual.
O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual.
Deve estar fora do mundo.

Há uma incompatibilidade entre fato e valor. Os valores não “tocam” os fatos, porque estão fora do mundo que, como totalidade de fatos (TLP 1.1), é composto apenas por fatos e não por valores. Os valores não estão no mundo, mas fora do mundo. A incompatibilidade se dá porque os valores são imutáveis, não se sujeitam ao acontecer variável das circunstâncias, como ocorre aos fatos, sujeitos a elas. Esta é a razão da intocabilidade dos valores frente aos fatos e dos fatos relativamente aos valores, como afirma o *Tractatus*: “não há *nele* (no mundo) nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor”. Por outro lado, não podemos ver o mundo por uma ótica valorativa, porque os fatos são como são no seu ser-assim, na sua casualidade: “Pois todo acontecer e ser-assim é casual”.

Enquanto não percebermos claramente que os juízos de valor relativo são formas confusas de se expressar enunciados de fatos, parecerá que existem mediadores entre o mundo dos fatos e a dimensão dos valores, que são os “valores

relativos”, uma modalidade de valor que tanto pode “habitar” o mundo como o plano extramundano dos valores absolutos.

É esta confusão criada pelo mau uso da linguagem que nos leva a uma incompreensão da ética. Por isso, Wittgenstein quer fazer ver que as expressões de valores relativos não exprimem qualquer valor e que enunciados de fatos são incapazes de ser e implicar juízos de valores absolutos. Como os juízos de valores relativos não existem, mas são meros enunciados de fatos, a questão pode ser melhor esclarecida a partir da oposição entre fato e valor. É o que se manifesta na citação acima comentada e que poderia ser reduzida a isto: todo aparente juízo de valor relativo não é senão um enunciado de fato e este jamais poderá referir um valor.

Para tornar visível o asseverado, Wittgenstein recorre à hipótese imaginativa da existência de uma pessoa onisciente, ou seja, uma pessoa que pudesse saber todos os fatos do mundo, tanto os físicos quanto os psicológicos. Ilustra isto por meio de referências ao seu conhecimento dos movimentos de todos os corpos do mundo, animados e inanimados, logo, de toda ocorrência relativa aos seres orgânicos e inorgânicos e também de todos os estados mentais de todos os seres que tenham vivido. Observe-se que isto significa um conhecimento total de todos os fatos, incluindo-se qualquer tipo de acontecimento por mais aparentemente insignificante. Por isso fala em “todos os movimentos de todos os corpos animados ou inanimados do mundo”¹⁸⁴.

A idéia de movimento não se limita ao deslocamento no espaço, pois fosse assim, ele não falaria de movimento de corpos inanimados. O movimento é qualquer transformação, mudança, alteração sofrida por um corpo e corpo é tudo que ocupa um lugar no espaço. Esta pessoa onisciente teria consciência do movimento de cada partícula de pó suspensa no ar, de cada grão de areia movido pelas ondas, da queda individualizada de cada célula morta da epiderme de todo animal e assim também de todos os átomos e seus elementos em todo o cosmos. Mas este ser onisciente ainda teria consciência dos estados mentais dos seres vivos. Portanto ele conheceria as emoções, intenções, percepções, imaginações, enfim, toda atividade mental dos seres mentais. Esta pessoa seria um tipo de semideus porque a onisciência é um dos atributos de Deus.

¹⁸⁴ CE, p. 218.

Este semideus passaria então, conforme a narrativa da *Conferência*, a escrever tudo que sabe num grande livro. Este livro teria a descrição total do mundo, apesar disso, no livro não teria nada que pudéssemos chamar juízo ético e nada que pudesse implicar tal juízo. Observe-se que a hipótese da onisciência implica um conhecimento das possibilidades dos fatos e não apenas dos fatos que são o caso no mundo, porque sendo os fatos possíveis, cada fato abriga a sua possibilidade.

Dizer que está chovendo, ou que não está chovendo, é dizer a mesma coisa, porque estamos figurando o fato de chover. Logo, as proposições que afirmam ou negam o fato, têm o mesmo sentido, que será variável no seu valor de verdade conforme a chuva seja o caso ou não. Portanto, o semideus não descreve apenas os fatos do mundo no seu grande livro, mas os fatos de todos os mundos possíveis. Ainda assim não poderá descrever, em nenhum dos mundos possíveis, um valor, porque os valores não estão sujeitos à possibilidade.

Por meio dessa imagem poderosa, de um Deus sabedor de todos os fatos, quer Wittgenstein demonstrar que mesmo a Deus seria impossível descrever um valor. O que está sendo alegoricamente apresentado na *Conferência* é o tema extensamente abordado no *Tractatus* sobre o limite da linguagem, limite que consiste essencialmente na capacidade da linguagem de descrever fatos, de dizer como algo é e não o que é¹⁸⁵. A pergunta sobre o que é algo nos leva a uma resposta metafísica, porque devemos definir sua essência, sua realidade substancial, seu ser. A pergunta sobre como é algo nos conduz a uma descrição daquilo que foi denotado na pergunta. A linguagem, como foi insistentemente comentado no primeiro capítulo, figura fatos, apresenta um modelo dos fatos, como uma descrição de como algo está. Mas não poderá figurar o ser, ou essência de algo, porque isto não tem representação, não está no mundo como um fato.

O livro que teria o registro de todos os fatos do mundo reuniria toda a linguagem (TLP 4.001), mas ainda assim nada poderia dizer sobre um juízo ético, porque teria, para isso, que descrever um valor, contudo um valor não pode ser descrito, porque um valor simplesmente “é”, enquanto um fato “é como é”. Sempre poderemos dizer como é um fato, mas nunca o que é um valor.

A distinção apontada no *Tractatus* no aforismo 3.221, que “uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, e não *o que* ela é”, aplica-se a coisas, os elementos

¹⁸⁵TLP 3.221 “Os objetos, só posso nomeá-los. Sinais substituem-nos. Só posso falar *sobre* eles, não posso *enunciá-los*. Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não *o que* ela é.”

simples do mundo, que não podem ser reduzidos pela análise, mas que compõem os estados de coisas, a forma mais simples a que se pode reduzir os fatos e que pode ser figurada nas proposições elementares, como foi apresentado no primeiro capítulo. A linguagem não pode figurar coisas no seu isolamento, mas pode descrever suas composições nos estados de coisas. Por isso não se pode dizer o que são coisas, mas como elas são nas múltiplas combinações manifestadas em estados de coisas.

As proposições descrevem fatos, sejam complexos ou atômicos, logo, dizem como é uma situação, ou um estado de coisas, mas não poderá dizer o que seja algo, ou coisa, ou tudo mais enfim. Assim também os valores, sendo simples como as coisas, embora não sendo coisas, não podem ser representados nas proposições da linguagem. O que esta alegoria do semideus quer fazer perceber é a afirmação de que a ética é inexprimível.

O livro escrito pelo semideus, a pessoa onisciente, representa a possibilidade que tem a linguagem de figurar os fatos como modelos da realidade (TLP 2.12). O isomorfismo lógico entre os fatos e o mundo assegura isso. Naquele livro constariam, como é afirmado na *Conferência*, todas as proposições científicas verdadeiras e todos os juízos de valor relativo. Compreende-se que seria assim porque a linguagem é descritiva dos fatos e esta é a função das proposições científicas, dizer como uma coisa é.

Como já observado, sendo os juízos de valor relativo enunciados de fatos, estariam igualmente descritos neste livro, embora, se o escritor deus, além de onisciente fosse também respeitador rigoroso da lógica da linguagem, pensamos que não empregaria a forma que dá aos enunciados de fatos o aspecto enganador dos juízos de valor relativo e, assim, diria que a poltrona é confortável, que o corredor atinge tal velocidade, que o pianista executa determinada obra, evitando dizer bom, correto, importante etc.

Seja como for, neste livro não haveria mais que proposições figuradoras dos fatos, todas descritivas de fatos e nenhuma proposição poderia ter outro conteúdo senão o de uma descrição, por ser o limite lógico da linguagem. As proposições não podem ser classificadas segundo a natureza de seu conteúdo simplesmente porque é sempre o mesmo, a representação de fatos. Não há proposição, em qualquer sentido absoluto, com conteúdo superior à outra, como se houvesse proposição ética, proposição científica, proposição de conteúdo trivial. A estrutura lógica da

linguagem, por meio do espaço lógico (TLP 2.202), só permite a figuração de fatos (TLP 4.023), logo, todas as proposições são iguais¹⁸⁶.

A única distinção que se poderá fazer sobre as proposições é aquela relativa ao seu sentido e sob este aspecto temos as proposições com sentido, as proposições lógicas sem sentido (TLP 5.43) e as absurdas, ou contra-senso, como as da filosofia (TLP 4.003). Mas o livro descritivo do mundo só poderá conter, para ser descritivo, proposições com sentido, o que dá o entendimento da declaração que conclui a alegoria da onisciência exposta na *Conferência*: “Não há proposições que, em qualquer sentido absoluto, sejam sublimes, importantes ou triviais”. Isto ainda faz lembrar a proposição 6.4 do *Tractatus*, que afirma a igualdade de valor de todas as proposições.

2.3 A ÉTICA FAZ EXPLODIR A LINGUAGEM

Wittgenstein cita Hamlet para desenvolver um aprofundamento da distinção da ética frente ao mundo. O que deve ficar claro é que a ética não tem nenhuma relação com os fatos, então qualquer situação fática não poderá conter, por mais sutil que seja, um conteúdo ético. É o caso que ilustra com uma citação de Hamlet quando afirmar que “nada é bom ou mau, mas o pensamento que o faz assim”. Esta afirmação poderia ser interpretada como asserindo que o bom e o mau não são atributos dos fatos externos, mas de nosso pensamento. Há nessa interpretação um erro, que consiste em não perceber que o pensamento, sendo um estado mental, é também um fato no mundo. Por isso, na alegoria da pessoa onisciente que escreve o livro, Wittgenstein não deixou de dizer que seriam registrados todos os fatos e todos os “estados mentais” de todos os seres que tenham vivido. Assim ele não deixou escapar também essa dimensão fática, a dos estados mentais.

Wittgenstein não nos dá nenhuma pista sobre sua concepção de estado mental, apenas observa, a partir da citação de Hamlet, que um pensamento é um estado mental e que sendo descritível tem caráter fático. Isto pode ficar mais claro se recordamos que o pensamento é definido, no *Tractatus*, como “figuração lógica dos fatos”¹⁸⁷. Sendo assim, compreendemos que haja sempre, num estado mental,

¹⁸⁶ TLP 6.4 “Todas as proposições têm igual valor.”

¹⁸⁷ TLP 3 “A figuração lógica dos fatos é o pensamento.”

um aspecto objetivo, precisamente aquele vinculado às figurações de fatos por meio das proposições que constituem o pensamento. Nosso pensamento “manipula” fatos, não valores, e esta atividade do pensamento por si só é um fato, então não se pode atribuir conteúdo de valor ao pensamento e a qualquer estado mental.

O que Hamlet quer dizer com sua afirmação quanto ao pensamento tornar algo bom ou mau, é que estabelecemos relações entre fatos de modo a que os fatos venham de encontro ao que pretendemos, e a isto chamamos bom, ou o contrário, e neste caso falamos que é mau. Como é no pensamento que fazemos tais relações, podemos expressar isso da forma como fez Hamlet, sem que tenha pretendido atribuir valor ao conteúdo do pensamento.

Um fato não pode ter conteúdo ético porque um fato não é um valor. Um estado mental sendo um fato, não poderá ter valor, logo, o bom e o mau não podem ser conteúdo seu. Ainda que o fato seja revoltante, como a narrativa de um crime, com a descrição de todos os detalhes físicos e psicológicos, como observou Wittgenstein na *Conferência*, essa narrativa só conterá proposições de fato, mas “nada conterá que se possa chamar uma proposição Ética”¹⁸⁸. Esta narrativa será uma figuração na linguagem tanto quanto a da queda de uma pedra. Por mais que se descrevesse a tristeza e revolta que o assassinato impingiu às pessoas, tudo isso “seriam simplesmente fatos, fatos e fatos e não Ética”¹⁸⁹.

A revolta que sentimos vem do sentido ético que nós atribuímos ao fato como uma tendência de nosso espírito. Mas o fato em si é o que é sem nenhum valor. Ele se reduz a ser a descrição do crime. Se não aceitamos que alguém pudesse nos dizer que sabe que mente, mas que não pretende deixar de mentir, assim como se estivesse afirmando que sabe que não é bom jogador de tênis, mas que não se importa com isso, é por ser a mentira um crime – embora apenas nos casos em que provoca algum tipo de lesão prevista em lei. É por seu sentido ético que a mentira deve ser repudiada por todos. Mas não há sentido ético em se jogar mal tênis e por isto é que não nos revoltamos neste caso.

Essa força de argumentação por meio de tantas imagens quer mostrar que a ética não faz parte do mundo, mas está fora dele. Inicialmente devemos lembrar que o *Tractatus* no seu segundo aforismo, 1.1, declara: “O mundo é a totalidade dos

TLP 4 “O pensamento é a proposição com sentido.”

¹⁸⁸ CE, p. 218.

¹⁸⁹ CE, p. 218.

fatos, não das coisas”. Se não há nenhum contato entre fato e valor, se valor, sob qualquer aspecto, não pode ser figurado, então no mundo não há valor nem como fato, nem como proposição. Mais uma vez, nos reportamos ao *Tractatus*, o aforismo 6.41 é contundente quanto à incompatibilidade entre o mundo, como totalidade de fatos, e a ética como dimensão do valor. Se houvesse valor no mundo não seria valor. Essa incompatibilidade se deve a que a ética não se submete à lógica. Por outro lado, a lógica com sua armação (TLP 3.42), estrutura os fatos no mundo e as proposições na linguagem e é esta função que a torna reconhecidamente transcendental (TLP 6.13).

Em extremo contraste com o determinismo da necessidade lógica se apresenta o mundo como expressão da casualidade, da possibilidade, com seus fatos no seu acontecer e ser-assim. Este indeterminismo dos fatos fica bastante evidente, no *Tractatus*, por suas apreciações sobre a causalidade, das quais a mais eloqüente é a que afirma que o nexos causal é a superstição e que não se sabe se o sol nascerá amanhã, porque um evento futuro não pode ser derivado do presente (TLP 5.1361).

Já abordamos a questão no primeiro capítulo, trata-se da oposição entre necessidade lógica, que se manifesta por meio de tautologia e contradição, e da possibilidade dos fatos, de sua contingência. A atribuição de nexos causal aos eventos do mundo é uma imposição do que é próprio à lógica aos fatos do mundo. Há nisto uma confusão entre as condições transcendentais da linguagem e o modo como os fatos ocorrem. A lógica é um sistema fechado, totalmente independente dos fatos, mas que oferece as estruturas por meio das quais pensamos e representamos os fatos na linguagem. O erro está em se pretender atribuir necessidade lógica aos eventos do mundo que são independentes uns dos outros (TLP 5.135).

Nosso pensamento só pode pensar logicamente e “não podemos pensar nada de ilógico, porque, do contrário, deveríamos pensar illogicamente”¹⁹⁰, mas isto não implica que haja um vínculo lógico entre os fatos como se pretende com o princípio de causalidade, que Wittgenstein compara ao comportamento dos antigos, cheios de idolatria por seus deuses, também os modernos cultivam as “leis naturais” por idolatria.¹⁹¹ É preciso perceber que a estrutura lógica da linguagem é necessária,

¹⁹⁰ TLP 3.03

¹⁹¹ TLP 6.372 “Assim, detêm-se diante das leis naturais como diante de algo intocável. Como os antigos diante de Deus e do Destino. E uns e outros estão certos e estão errados. Os antigos, porém,

mas seu conteúdo de figuração é casual e por isso o *Tractatus* afirma no aforismo 6.362: “O que se pode descrever pode também acontecer e o que cumpre à lei de causalidade excluir tampouco se pode descrever”.

A ética, o valor, não pode estar sujeita à contingência do mundo e não estando no mundo, não poderá ser figurada na linguagem. Compreendido isto reconhecemos a evidência apontada por Wittgenstein de que “nada do que somos capazes de pensar ou de dizer pode constituir-se o objeto”¹⁹². O que seja a ética não poderá ser apreendido por nossa linguagem, nem por nossa lógica e assim somos forçados a reconhecer que “o objeto” é inefável e impensável. Não há possibilidade de escrever-se um livro de ética, que pudesse conter proposições com conteúdo ético, proposições figurando valores.

Todas estas considerações talvez possam tornar compreensível a intrigante metáfora contida na *Conferência*: “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 livros do mundo”¹⁹³. A condição para que este livro pudesse ser escrito seria abandonar a lógica transcendental e substituí-la pela “lógica da ética”. Isto é o mesmo que dizer que deveríamos tornar a linguagem capaz de expressar valores. O que é absurdo, pois não há como. A condição de existência de tal livro seria outro mundo completamente diverso deste, do qual não podemos fazer qualquer idéia. Também outra linguagem estruturada em outra lógica. Como não podemos pensar nada assim, Wittgenstein procura mostrar isto com uma imagem de explosão. Toda a realidade concebida se esfacelaria imediatamente se pudesse surgir um livro de ética.

As palavras são “recipientes” limitados aos conteúdos naturais, assim como são usadas nas ciências, mas se tentamos ultrapassar seus limites, buscando representar o sobrenatural, faremos transbordarem da mesma forma que vertêssemos um galão de água numa xícara de chá. Assim como a xícara, as palavras têm seu limite para além do qual tudo se perde. O excesso de água se derrama fora da xícara como o excesso de significação das palavras provoca confusão e contra-senso¹⁹⁴. Este limite impõe, com relação a fatos e proposições,

são mais claros, na medida em que reconhecem um termo final claro, enquanto, no caso do novo sistema, é preciso aparentar que está tudo explicado.”

¹⁹² CE, p. 218.

¹⁹³ CE, p. 219.

¹⁹⁴ CE, p. 219.

que haja somente valores relativos, mas se fosse possível escrever um livro de ética autêntico, então seria possível representar valores absolutos na linguagem, para isso teríamos uma linguagem totalmente diversa e incompatível com a que conhecemos. Foi esta incompatibilidade que Wittgenstein apontou com a imagem da explosão de todos os livros do mundo.

2.4 FATOS COMO TAUTOLOGIAS

A confusão entre fato e valor nos leva tratar um fato como se fosse uma tautologia. Wittgenstein apresenta este erro por meio de exemplos, para mostrar o que seria tomar um fato como tautologia.

Para mais uma vez ressaltar a distinção entre um juízo de valor relativo e um juízo de valor absoluto, Wittgenstein analisa a expressão que afirma que uma estrada é correta. Se dissermos, como já comentamos anteriormente, que uma estrada é correta temos já em mente um determinado lugar para onde essa estrada nos leva e apenas em face deste lugar é possível afirmar que a estrada é correta. Considerado outro lugar essa estrada não mais poderia ser indicada como correta, o que nos mostra que a correção da estrada depende da consideração do lugar que pretendemos ir. Novamente verificamos que a expressão “a estrada correta” é um enunciado de fato, que declara que a estrada tal nos leva a tal destino.

Se tomarmos agora a expressão “a estrada absolutamente correta” parece que o que se pretende enunciar não é um fato, mas o valor absoluto da correção que a estrada representa. Por isso não poderá depender de um lugar arbitrariamente escolhido e sendo assim, esta estrada será sempre correta independentemente de qualquer circunstância. A correção passa a ser um traço inerente à própria estrada, de tal modo que “todo *mundo* que a visse deveria tomar *com necessidade lógica* ou envergonhar-se de não fazê-lo” ¹⁹⁵.

Sendo a correção um valor absoluto, já não se vincula a qualquer fato. A estrada correta torna-se correta por si mesma e não porque nos possa conduzir para este ou aquele local. Portanto, tomar esta estrada seria encontrar a própria correção mais do que encontrar um lugar. A estrada absolutamente correta seria a

¹⁹⁵ CE, p. 219.

materialização da correção e todo aquele que a percorresse estaria tornando-se correto. Ora, tornar-se correto é um dever moral, por isso não se admitiria que alguém deixasse de percorrer a estrada absolutamente correta, assim como o mentiroso não poderia dizer que, embora soubesse ser má a sua conduta, não gostaria de comportar-se melhor. Isto seria motivo de envergonhar-se. A vergonha é manifestação da consciência do descumprimento do dever moral. Envergonhamo-nos diante da consciência desta falta e, desse modo, aquele que não tomasse a estrada absolutamente correta estaria deixando de cumprir o dever de tornar-se uma pessoa correta, por isso deveria envergonhar-se.

Há que se considerar a afirmação de que a obrigação de tomar a estrada absolutamente correta se apresentaria com “*necessidade lógica*”. O *Tractatus* no aforismo 6.375 afirma: “Assim como há apenas *necessidade lógica*, há também apenas *impossibilidade lógica*”. Nosso pensamento obedece a uma estrutura lógica que nos obriga a pensar logicamente e nos impede de pensar illogicamente (TLP 3.03).

Também os fatos não podem ocorrer de modo ilógico, então, se fosse possível conceber a estrada absolutamente correta, por ser absolutamente correta, ela surgiria com *necessidade lógica* de ser tomada. Mas reconhecer isto nos leva, a perceber a impossibilidade dessa situação, pois a “*correção absoluta*” da estrada faria parte do mundo como se fosse um “*fato absoluto*”, um fato que seria sempre do mesmo modo e invariavelmente e nada poderia impedi-lo ou alterá-lo. Se o sol fosse um “*fato absoluto*”, como parece significar quando dizemos que o sol é bom, então o mundo seria eternamente ensolarado.

A “*necessidade lógica*” dos fatos refere-se a uma estrutura determinante dos acontecimentos que não poderá ser contrariada, embora a ocorrência dos acontecimentos seja casual. Dito de outro modo, sobre qualquer fato não poderemos afirmar se ele voltará a ocorrer algum dia, mas poderemos afirmar que, se ele ocorrer, quando ocorrer, deverá acontecer da forma como o pensamos e não de outra. É o que Wittgenstein ilustrou, no *Tractatus*, com o exemplo da impossibilidade de duas cores estarem, ao mesmo tempo, num mesmo lugar do campo visual¹⁹⁶.

¹⁹⁶ TLP 6.3751 “Que, p.ex., duas cores estejam ao mesmo tempo num lugar do campo visual é impossível e, na verdade, logicamente impossível, pois a estrutura lógica das cores o exclui.

Pensemos na maneira como essa contradição se apresenta na física; mais ou menos assim: uma partícula não pode ter, ao mesmo tempo, duas velocidades; isso quer dizer que não pode estar, ao mesmo tempo, em dois lugares; isso quer dizer que partículas que estejam em lugares diferentes a

Na lógica temos tautologias e contradições, isto é, resultados sempre verdadeiros, ou sempre falsos, independentemente de qualquer situação. Um fato absoluto, como a estrada absolutamente correta, seria uma “tautologia fática”, pois seria um fato invariável independentemente de qualquer circunstância uma vez que, não sendo contingente, não estando submetido à casualidade, seria absoluto. A estrada absolutamente correta seria a estrada que levaria a todos os lugares, o que é tão absurdo quanto afirmar que há duas cores que ocupam, ao mesmo tempo, um mesmo lugar do campo visual.

A *Conferência* apresenta outro exemplo de juízo de valor absoluto, o *bem absoluto*, que se fosse também um “fato absoluto”, ou como afirma, “um estado de coisas descritível”¹⁹⁷, deveria ser perseguido por todos independentemente de gostos e inclinações pessoais, que são aspectos relativos, portanto, incompatíveis com algo absoluto. O bem absoluto seria necessariamente realizado, ou levaria, a quem não o fizesse, a sentir-se culpado. A culpa, como a vergonha, revela a consciência do descumprimento de um dever moral e por isso Wittgenstein as aponta para enfatizar o caráter de valor absoluto de seus exemplos. Exemplos que pretendem, repita-se, mostrar o que poderia ser um juízo de valor absoluto, algo independente de toda casualidade.

Mas por tudo que acabamos de observar pode-se compreender a sentença condenatória da pretensão que os exemplos revelam: “tal estado de coisas é uma quimera. Nenhum estado de coisas tem, em si, o que gostaria de denominar o poder coercitivo de um juiz absoluto”¹⁹⁸. A falta deste poder coercitivo decorre da casualidade própria a todos os fatos, do seu relativismo axiológico, onde todo juízo de valor não passa de um enunciado de fato e toda proposição será incapaz de conter mais que seus limites, deixando vazar todo o excesso.

Por meio destes exemplos e uma vez ressaltada a total impossibilidade de juízos de valor absoluto – impossibilidade quanto à sua observação como estados de coisas, impossibilidade quanto à sua descrição por meio de proposições e, por tudo isso, impossibilidade quanto a ser conteúdo de pensamento – não resta senão propor, como é apresentada no texto da *Conferência*, a seguinte questão: “o que

um só tempo não podem ser idênticas. (É claro que o produto lógico de duas proposições elementares não pode ser nem uma tautologia nem uma contradição. O enunciado de que um ponto do campo visual tem ao mesmo tempo duas cores diferentes é uma contradição.)”

¹⁹⁷ CE, p. 219. Corresponde a TLP 6.41

¹⁹⁸ CE, p. 219.

temos em mente e o que tentamos expressar quando sentimos a tentação de usar expressões como ‘bem absoluto’, ‘valor absoluto’, etc.?’¹⁹⁹

Para responder a esta pergunta, Wittgenstein recorda que sempre que se ocupa deste problema, recorre a casos em que usaria tais expressões. E para que seu público tenha clara a natureza de sua necessidade quanto a imaginar circunstâncias em que usaria as expressões que quer analisar, oferece uma analogia, a de estar apresentando uma conferência sobre a psicologia do prazer, o que suscitaria neles a mesma necessidade de imaginar casos em que sempre sentiram prazer, para tornar concreto e, portanto, mais submetida a controle, o que estivesse sendo apresentado:

Sempre que tento esclarecer isto, para mim é natural que recorra a casos nos quais, sem dúvida, usaria tais expressões, de modo que me encontro na mesma situação que vocês estariam se, por exemplo, eu desse uma conferência sobre a psicologia do prazer. Neste caso, o que vocês fariam seria tentar invocar algumas situações típicas nas quais sempre sentiram prazer, pois com essa situação na mente, chegaria a se tornar concreto e, por assim dizer, controlável, tudo o que eu pudesse dizer a vocês.²⁰⁰

Sendo por definição inefável²⁰¹, a ética só poderá ser abordada de modo indireto, por meio de analogias que de algum modo possam mostrar essa inefabilidade. Nada mais dela se poderá indicar, senão sua inexistência no mundo, na linguagem e no pensamento, permanecendo apenas no limite de tudo isso. Mas o que Wittgenstein quer entender é o que nos faz usar expressões que nada dizem daquilo que gostaríamos de dizer, que tipo de necessidade nos leva a esse mau uso da linguagem, como são exemplos as expressões já referidas acima, recorde-se, “bem absoluto” e “valor absoluto”.

A experiência por meio da qual Wittgenstein quer investigar estas razões, refere-se ao fato de assombrar-se ante a existência do mundo, o que o leva a usar expressões como: “que extraordinário que as coisas existam!”, ou “que extraordinário que o mundo exista!”. Ainda outra experiência é apresentada no esforço que faz o conferencista de provocar, em seu auditório, o gênero de estado mental que parece nos obrigar a usar as expressões cujo uso se condena. Esta outra situação se reporta a sentir-se absolutamente seguro, o que o leva a empregar

¹⁹⁹ CE, p. 219.

²⁰⁰ CE, p. 219.

²⁰¹ TLP 6.42 “É por isso que tampouco pode haver proposições na ética.

Proposição não podem exprimir nada de mais alto.”

TLP 6.421 “É claro que a ética não se deixa exprimir.”

frases como: “aconteça o que acontecer, estou seguro, nada pode prejudicar-me”²⁰².

A partir das vivências narradas, Wittgenstein observa que os casos apresentados mostram que o que se diz não corresponde ao que se sente, porque as expressões são contra-sensos, nada exprimem, embora tenham sido motivadas por experiências. Algo foi efetivamente vivenciado, mas cuja comunicação parece impossível, a julgar pelo que se disse, são coisas absurdas porque a “expressão verbal que damos a estas experiências carece de sentido”²⁰³.

A falta de sentido das expressões está no fato de não ser possível conceber aquilo que afirmam. Não podemos esquecer que proposições com sentido figuram uma situação possível²⁰⁴ e a situação é possível quando pode ser descrita, quando pode ser pensada, quando, enfim, pode existir em algum mundo possível, mas se ela não pode existir em nenhum mundo possível, então não poderemos descrevê-la, nem dizer como é, o que significa que dizemos um contra-senso.

É o que ocorre ao se dizer que “assombro-me ante a existência do mundo”, porque não posso imaginar como seria a inexistência do mundo. Não há como se conceber a existência de um mundo possível onde não há mundo. Seria diferente se dissesse que o tamanho de um cão me assombra, porque imagino o tamanho de um cachorro normal que não me assombraria e porque penso num cachorro de tamanho que tenho por normal, é que me assombra um cachorro cujo tamanho eu não esperava encontrar.

Outro exemplo dado por Wittgenstein, na *Conferência*, é o assombro que alguém poderia ter ao ver uma casa depois de muito tempo e que imaginava já ter sido demolida. O assombro, neste caso, decorre de se poder ter imaginado o mesmo lugar sem a presença da casa.

O absurdo da afirmação está em dizer algo impensável, em descrever algo indescritível. Se posso pensar uma determinada situação e me deparo com outra inesperada, então digo que isto me assombra. Mas dizer que me assombro por algo que não poderia imaginar de outro modo é um contra-senso: “Dizer ‘Assombra-me o fato de que tal ou tal coisa seja como é’ somente tem sentido se posso imaginá-la não sendo como é”²⁰⁵. Mas não posso imaginar um mundo inexistente, não posso imaginar como seria se não houvesse mundo, então isto não poderia assombrar-me

²⁰² CE, p. 220.

²⁰³ CE, p. 220.

²⁰⁴ TLP 2.202 “A figuração representa uma situação possível no espaço lógico”.

²⁰⁵ CE, p. 221.

e esta afirmação não tem sentido. Diferente se dissesse que me assombro do céu ser azul quando esperava que estivesse nublado, mas nunca deveria dizer que me assombro com o céu seja lá o que ele for simplesmente porque não posso pensar um céu seja lá o que for, mas só posso pensar um céu colorido.

Feitas estas ponderações a *Conferência* nos apresenta uma questão mais provocante: “Poderíamos nos sentir inclinados a dizer que estou me assombrando com uma tautologia, isto é, de que o céu seja ou não azul. Mas precisamente não tem sentido afirmar que alguém está se assombrando com uma tautologia”²⁰⁶. O emprego da palavra “tautologia” causa um estranhamento, pois parece que o termo está deslocado do seu contexto, mas é com isso mesmo que o autor joga para conseguir o efeito de mostrar a confusão subjacente à idéia de poder assombrar-se com o céu indiferentemente ao que seja.

Tautologia designa uma situação própria à lógica, marcada pela necessidade. Uma proposição lógica tem seu valor de verdade condicionado pelo valor de verdade de suas proposições elementares constituintes. Quando a proposição é verdadeira para todas as possibilidades de verdade das proposições elementares, dizemos que as condições de verdade são tautológicas (TLP 4.46). Isto significa que ocorra o que ocorrer o valor de verdade da proposição será verdadeiro, porque quando uma proposição é tautológica, seu valor é indiferente ao resultado dos valores das proposições componentes.

A passagem da *Conferência* acima indicada, faz uma analogia entre a lógica e os fatos. Se me assombro com o céu independentemente de qualquer resultado do que seja o céu, então tenho um valor fixo para o céu assim como a proposição tautológica tem valor de verdade independentemente dos valores de suas proposições elementares. O céu, neste caso, está para suas possíveis cores assim como a proposição tautológica está para os valores de seus constituintes. Mas há uma total incompatibilidade entre a possibilidade dos fatos do mundo e a necessidade lógica. O mundo é contingente, é o reino da casualidade, enquanto a lógica é o reino da necessidade (TLP 6.375). Uma tautologia só pode existir como proposição lógica, o que é uma forma de dizer que somente na lógica podemos conceber a necessidade, no mundo ela é absurda, porque os fatos estão sempre ligados à possibilidade e se fazemos alguma afirmação como se os fatos fossem

²⁰⁶ CE, p. 221.

uma tautologia, seguramente dizemos absurdos.

No *Tractatus*, Wittgenstein empenhou grandes esforços para demonstrar que a lógica é um sistema fechado (TLP 5.473) e que por isso sua inteligência depende de um claro rigor notacional que exclua todo recurso à experiência (TLP 5.551) e uma vez que, por ser um sistema fechado que deve se resolver em si mesmo, sem surpresas (TLP 6.1251), a lógica é tautológica (TLP 6.1). Completamente diversa é a realidade do mundo, portanto, tomar o céu como se fosse uma tautologia, como se fosse possível fazer qualquer comentário a seu respeito independentemente de como o concebemos, é algo sem sentido, absurdo, um contra-senso. Observe-se que o problema não está em afirmar-se que o céu não é azul, mas verde, porque o céu poderia ser verde em algum mundo possível. O absurdo ocorre por afirmarmos algo sobre o céu como se pudéssemos concebê-lo sem cor, porque isto não podemos imaginar em nenhum mundo possível. Seria como se não precisássemos ter dele uma representação, o que seria afirmar que o pensamos sem linguagem, sem figuração, ou seja, pensamos sem o pensar.

Muitos outros casos são colecionados pelo autor para ilustrar sua exposição sobre a confusão entre fato e valor cujo resultado é sua expressão como tautologias. A experiência da segurança, apresentada na *Conferência*, pode ser retratada pela segurança de não ser atropelado por um ônibus quando estamos em nossa sala, ou de não ficar com coqueluche por já termos tido a doença²⁰⁷. Sentir-se seguro significa admitir a impossibilidade de acontecer certos fatos que possam trazer algum dano. Mas aqui como no caso do céu, quando afirmamos que nos sentimos seguros aconteça o que acontecer, novamente damos a esta circunstância o caráter de tautologia ao tratá-la independentemente de qualquer possibilidade.

Todas estas situações servem para tornar manifesto um característico mau uso da linguagem, que subjaz a todas as expressões éticas e religiosas. O que Wittgenstein observa no emprego das palavras com as quais se pretende expressar um sentido ético, é que elas não conseguem mais do que expressar um sentido muito próximo àquele que, em geral, significam em seu uso trivial. O sentido que deveria ser ético, ou religioso, é apenas um símile do sentido trivial e isto se mostra por alguns exemplos.

Quando aplicamos “correto” para dizer algo ético, obtemos um resultado

²⁰⁷ CE, p. 221.

muito semelhante ao sentido trivial desta palavra. Também quando dizemos: “Esse é um bom colega”, queremos dizer que ele é bom em termos éticos, mas o que se expressou foi qualquer coisa como se se tivesse dito: “Este é um bom jogador de futebol”. Ainda quando se diz “A vida deste homem era valiosa”, não se está pensando num valor como o de uma jóia valiosa, mas concretamente o que se consegue é algo muito parecido a uma analogia. Em todos estes casos procura-se alcançar o sentido ético do termo, muito diferente e distante do sentido trivial, mas é sempre algo muito semelhante a ele o resultado obtido. Fazemos um esforço enorme para arremessar longe a pedra, mas, frustrados, a vemos cair próxima a nós.

Como a ética, também no âmbito da religião ocorre o mesmo, as palavras não conseguem exprimir um “significado religioso”, um valor, e tudo que se diz parece uma alegoria. As palavras usadas têm um sentido muito parecido com aquele que em geral expressam quando não são empregadas para significar algo religioso, elas são verdadeiros símiles daquelas e é isto que as torna uma alegoria. Mas Wittgenstein observa que não são só as palavras, mas também os atos e gestos, praticados com intuito religioso, assumem aspectos alegóricos. Como quando falamos que Deus tudo vê e nos ajoelhamos e oramos, tudo que fazemos e dizemos parece fazer parte de uma alegoria na qual esse Deus é representado como se fosse um ser humano com super poderes e do qual tentamos obter a graça. Isto se compreende porque nosso agir está orientado pelas figurações da linguagem, então, da mesma forma que falamos de Deus, assim agimos, porque tanto num caso como noutro, partimos de sua representação como homem e não como Deus.

O que Wittgenstein reconhece nessa alegoria é uma verdadeira descrição das experiências que ele relatou como vivências que lhe provocam a necessidade de exprimir aquelas frases sem sentido sobre “assombrar-se pela existência do mundo” e “sentir-se absolutamente seguro”. A primeira é descrita por meio da afirmação de que Deus criou o mundo. Como observado na *Conferência*²⁰⁸, o feito prodigioso, quase mágico, ou mesmo mágico, da criação do mundo é uma alegoria sobre o assombro pela existência do mundo. Na falta de qualquer explicação inteligível sobre esta existência, elabora-se a alegoria de um ser superior criador do mundo. A outra experiência, a do sentimento de segurança absoluta aconteça o que

²⁰⁸ CE, p. 222.

acontecer, aparece alegoricamente sob a forma da descrição do sentimento de se estar seguro nas mãos de Deus.

A alusão a estas experiências faz o autor da *Conferência* recordar ainda outra, a de sentir-se culpado, que ele reconhece sob a forma alegórica do Deus que condena nossa conduta. Todas estas experiências são ilustrativas do uso que fazemos, na linguagem da ética e da religião, de símiles. Quando usamos um símile este naturalmente deve ser símile de algo e se posso descrever um fato por meio de um símile, também posso descrevê-lo sem ele. Isto significa que posso descrever os fatos que os exemplos dados apontam por meio dos símiles.

No *Tractatus* o termo “religião” não aparece nenhuma vez, ao contrário da *Conferência* onde é mencionado por três vezes²⁰⁹. A primeira para apontar o mau uso da linguagem na ética e na religião, a segunda para mostrar que os termos religiosos são alegorias e a terceira para aproximá-la da ética como um tema que nos obriga a transgredir os limites da linguagem. A identificação que a filosofia medieval fazia entre o bem, o belo e a verdade, que pode corresponder a uma identificação entre ética, estética e religião, parece não existir na *Conferência*, onde se identifica ética e estética para ampliar-se a compreensão da ética, como já comentado anteriormente, e onde há identificação do uso dos termos éticos e religiosos como símiles e alegóricos, como mencionamos. Contudo, não há nem no *Tractatus*, nem na *Conferência*, uma identificação expressamente afirmada, por Wittgenstein, da ética à religião da mesma forma como há em relação à estética²¹⁰. Mas ainda que se veja uma identificação indiretamente estabelecida entre a ética e a religião, assim como a identidade entre a ética e a estética, estará referida pelo termo “ética” como significando a todas, como foco central da atenção de Wittgenstein.

Isto se explica porque devotamo-nos a Deus não por ser Deus, mas por ser o Supremo Bem, porém, não podemos figurar o supremo bem, apenas figuramos fatos e, conseqüentemente, as proposições sobre o bem, como as sobre Deus, são símiles de representações de fatos, que dão expressão a valores de modo relativo sem alcançar o pretendido sentido absoluto. Na verdade a ética absorve a religião, porque ambas estão fundamentadas na mesma idéia que, em termos éticos

²⁰⁹ CE, p.221, 222 e 224.

²¹⁰ TLP 6.421 “...(Ética e estética são uma só.)”

“Agora vou usar a palavra Ética num sentido um pouco mais amplo, um sentido, na verdade, que inclui a parte mais genuína, em meu entender, do que geralmente se denomina Estética”. (CE, p. 216)

significamos dizendo “bem” e em termos religiosos significamos dizendo “deus”. A distinção que se pretende fazer entre ética e religião, a partir da preocupação da primeira em dizer o bem e da segunda em falar da crença em Deus, se dilui na impossibilidade da linguagem afigurar o bem, seja como Deus, seja como outra coisa. Por isso não é necessário referir a religião quando tratamos a ética, pois há algo de redundante nisto. A ética é o grande núcleo e o fato do *Tractatus* não usar, uma única vez, o termo “religião” nos parece bastante significativo para corroborar nossa interpretação.

A observação acima sobre símile está relacionada às considerações feitas sobre o uso dos termos “correto” e “bom”, aplicados nas expressões: “estrada correta”, “boa poltrona” e “bom pianista”. Nestas expressões os símiles permitem descrever a estrada como o caminho que leva a tal lugar, a poltrona como confortável e o pianista como hábil a executar tal música. Podemos substituir os símiles por estas descrições, o que torna aceitável a afirmação seguinte: “Mas um símile deve ser símile *de algo*. E se posso descrever um fato mediante um símile, devo também ser capaz de abandoná-lo e descrever os fatos sem sua ajuda”²¹¹. Quando procuramos fazer o mesmo em relação às expressões sobre o assombro que o mundo exista, sobre a segurança absoluta e sobre sentir-se culpado, não encontramos os fatos substitutivos dos símiles, então verificamos que “aquilo que, num primeiro momento, pareceu ser um símile, manifesta-se agora como um mero sem sentido”²¹².

As expressões mencionadas referem-se a experiências do autor, sendo experiências aconteceram em algum lugar e em algum tempo, portanto são descritíveis. Mas Wittgenstein quis, ao apresentá-las, mostrar um tipo de vivência que suscitaria o uso de expressões que procuravam manifestar valor absoluto. Reconhecendo, contudo, que são experiências, seu caráter fático salta aos olhos e, como tais, não podem ter qualquer valor intrínseco e absoluto. Sendo assim, dizer que há valor nestes fatos vividos e narrados por Wittgenstein, carece de sentido, uma vez que, sendo fatos, carecem de valor.

²¹¹ CE, p. 222.

²¹² CE, p. 222.

2.5 IR ALÉM DO MUNDO

A constatação referida acima leva Wittgenstein a formular um problema que tentará resolver na sequência da exposição, um problema que se apresenta como um paradoxo. Trata-se de reconhecer que um fato possa ter valor, o que é apresentado com as seguintes palavras: “é um paradoxo que uma experiência, um fato, pareça ter valor sobrenatural”²¹³. Esta frase chama a atenção por falar em “paradoxo” e em “valor sobrenatural”. A rigor um paradoxo é um problema lógico e não fático. Um fato não é nada senão fato. Não há fatos contraditórios, ou paradoxais, o que há é incompreensão nossa dos fatos e dos modelos teóricos usados para explicá-los: “No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor”²¹⁴.

Os paradoxos ocorrem pela contradição lógica entre proposições que derivam de argumentos que não são incorretos quando tomados fora do contexto específico que gerou a contradição²¹⁵. Um fato não pode ser um paradoxo, mas a opinião que se tem dele quando fere o senso-comum, ou as premissas que pretendem descrevê-lo, como ilustrado pelo *Tractatus* ao apresentar, no aforismo 6.3751, o caso de duas cores ocuparem o mesmo lugar no campo de visão. No que diz respeito à frase da *Conferência*, é paradoxal o fato que pareça ter valor, porque um fato não pode ter valor uma vez que não há no mundo um estado de coisas que seja valor. Como já citado, declara o *Tractatus* que se houvesse um valor no mundo, não teria nenhum valor. A diferença fundamental, lembrando uma vez mais, é que os fatos são casuais, possíveis, puramente contingentes e os valores são necessários, então como poderia um fato ser um valor e como poderia haver um valor no mundo? Impossível, por uma total incompatibilidade de estrutura entre fato e valor.

Mas a frase que diz ser um paradoxo que uma experiência, um fato, pareça ter valor sobrenatural, não se limita a comparar fato com valor, mas com valor sobrenatural, o que é bastante estranho. Já comentamos que a distinção entre valor absoluto, ou ético, e valor relativo, ou trivial, é fictícia, pois não há valor relativo, porque todo valor relativo é, na verdade, uma descrição de fatos disfarçada. Então só existem valores, entenda-se sempre absolutos e que não fazem parte deste

²¹³ CE, p. 222.

²¹⁴ TLP 6.41

²¹⁵ BRANQUINHO, J. e OUTROS. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*, p. 573.

mundo, onde nada é absoluto. Sendo assim, não haveria necessidade de falar em valor sobrenatural simplesmente porque todo valor é sobrenatural no sentido em que não faz parte deste mundo natural.

Mais uma vez parece ser um recurso retórico do conferencista para ressaltar aquilo que deve ser observado por todos, no caso, que as expressões empregadas para enunciar valores são símiles de fatos. Fatos que na verdade não conseguimos apontar quando pretendemos tomá-los sem os símiles. Wittgenstein logo em seguida, propõe resolver a questão por meio de uma consideração sobre o que na vida cotidiana poderia ser denominado um milagre²¹⁶, que representa exemplarmente a confusão que cometemos ao tentarmos expressar valor.

O caso de um milagre é um acontecimento inimaginável até o momento em que o presenciamos. O autor da *Conferência* nos convida a pensar sobre um caso hipotético, o do crescimento de uma cabeça de leão em algum dos presentes no auditório e que se pusesse a rugir. Seria algo sem dúvida, extraordinário. Mas superado o susto, o caso poderia passar a objeto de estudo científico, submetido a análise de um médico, por meio de dissecação inclusive. É muito provável que este procedimento pusesse fim ao milagre, o que nos faz perceber que um milagre é apenas um fato que ainda não foi explicado cientificamente, o que significa que ainda não pôde ser agrupado com outros num sistema científico.

O milagroso é todo fato que não tem explicação, porque não foi pesquisado suficientemente pela ciência. Então, não há sentido afirmar que a ciência provou que milagres não existem, porque para isso ela deve demonstrar que não haverão mais fatos inexplicáveis e que todos os fatos serão, desde logo, agrupados ao sistema científico. Qualquer fato pode ser pensado como milagroso desde que não integrado ao sistema científico. Isto revela o relativismo da noção de “milagre”.

Se retomarmos a experiência do assombro diante da existência do mundo, podemos notar que o assombro decorre da nossa impossibilidade de ter uma explicação científica de sua existência. Não sabemos como é possível que o mundo exista, o que pode ser formulado como sendo milagroso. Por isso Wittgenstein afirmou na *Conferência*: “o assombro diante da existência do mundo é a experiência de ver o mundo como um milagre”²¹⁷. A palavra milagre está significando “eu não entendo isto cientificamente”, então me assombro por não conseguir compreender

²¹⁶ CE, p. 222.

²¹⁷ CE, p. 222.

claramente como o mundo possa ter existido. Mas se eu pudesse entender isto, todo meu sentimento de assombro desapareceria.

Todo o milagre desaparece quando passamos a ver o que era tido como milagre sob uma perspectiva científica, pois o que era ininteligível e, conseqüentemente, misterioso, passa a ser coerente, claro e admissível, porque passa a fazer parte do sistema científico, o que o torna, em nossa cultura, integrado à nossa concepção de mundo e por isso não poderá nos causar qualquer estranhamento, ou assombro.

Considerado isso, há uma afirmação que parece não ser inferida imediatamente das ponderações levantadas no texto, o que a torna muito intrigante e merecedora de toda atenção, diz ela: “Sinto-me inclinado a dizer que a expressão lingüística correta do milagre da existência do mundo – apesar de não ser uma proposição *na* linguagem – é a existência da própria linguagem”²¹⁸.

Uma primeira observação a respeito desse “deslocamento do milagre”, da existência do mundo para a existência da linguagem, é decorrência direta da compreensão do mundo como linguagem. No *Tractatus* o mundo é definido como a totalidade dos fatos (TLP 1.1) e a linguagem como totalidade das proposições (TLP 4.001), mas as proposições com sentido são as que figuram fatos, figuram a realidade (TLP 4.021) e assim o mundo me é dado pela linguagem, pois a figuração dos fatos na linguagem é um modelo da realidade (TLP 2.12), ou seja, sendo a realidade total o mundo (TLP 2.063), o modelo da realidade será o modelo do mundo. Em conclusão, se a existência do mundo me parecer um milagre, porque eu não compreendo cientificamente esta existência, da mesma forma a existência da linguagem me parecerá milagrosa, porque o mundo só me é dado na linguagem.

A constatação quanto ao “deslocamento do milagre” é afirmada como uma transgressão dos limites da linguagem, que não passa despercebida ao conferencista ao assinalar que fala sobre algo “apesar de não ser uma proposição *na* linguagem”. Este cuidado decorre do rigor sobre as notações da lógica, pois a proposição não pode afirmar sua própria verdade, em conseqüência a linguagem não poderá falar de si mesma²¹⁹. A linguagem é um modelo da realidade, mas não pode ser um modelo de si mesma, porque assim ela seria a figuração do que ela mesma é enquanto condição afiguradora para a descrição dos fatos. Foi para

²¹⁸ CE, p. 223.

²¹⁹ TLP 4.442 “É impossível a uma proposição enunciar que ela própria é verdadeira.”

evidenciar este limite que Wittgenstein estabeleceu a diferença técnica entre dizer e mostrar.

A proposição da linguagem figura um fato porque dispõe de um arcabouço lógico (que Wittgenstein chama de armação, TLP 3.42) comum à estrutura do mundo e à estrutura da linguagem. Esta figuração permite que a linguagem descreva os fatos e isto é “dizer”, mas a figuração não pode ser ao mesmo tempo figuração dos fatos e de si mesma, como uma luva não pode ser ao mesmo tempo proteção da mão e de si mesma. A figuração só pode ter função afiguradora para os fatos, conseqüentemente, a linguagem não é descritiva de si mesma e apenas o que é possível por meio dela é ver a sua estrutura lógica, o seu arcabouço, que ela não tem como dizer, mas mostra. Assim, uma proposição só pode refletir o mundo, mas não pode ser um meio de descrição sobre si, então nenhuma afirmação acerca de si mesma poderá a linguagem fazer. Mas é o que ocorre quando o autor fala sobre a expressão lingüística correta do “milagre da existência do mundo” como sendo a existência da própria linguagem, pois está tentando descrever a linguagem por meio da linguagem e por isso adverte e lamenta: “apesar de não ser uma proposição *na* linguagem”²²⁰.

Quando colocamos a linguagem a seu próprio serviço, e não a serviço de dizer o mundo, formulamos proposições sem sentido e acreditamos que esta consideração corrobora para aceitarmos que a citação referida acima só pode ser compreendida por via indireta, ou seja, não tanto pelo que afirma, pois trata-se de proposição fora da linguagem, mas pela correlação entre linguagem e mundo, já apontada, que mostra porque Wittgenstein faz esse “deslocamento do milagre” da existência do mundo para a existência da linguagem.

Seria por transitividade mais do que por descrição o modo pelo qual devemos compreender a afirmação em análise. Uma relação transitiva transmite-se em cadeia, portanto, analisemos o que foi afirmado: “Sinto-me inclinado a dizer que a expressão lingüística correta do milagre da existência do mundo – apesar de não ser uma proposição *na* linguagem – é a existência da própria linguagem”. Se a existência do mundo implica o milagre (meu assombro) e o mundo implica a linguagem, então a existência da linguagem implica o milagre.

Recorde-se que proposições lógicas nada dizem, apenas mostram a estrutura

²²⁰ CE, p. 223.

lógica²²¹. Quando Wittgenstein apresenta o “deslocamento do milagre” sabe que não pode dizer o que pretende, mas também sabe que assim pode mostrar. Há uma coincidência entre o domínio da linguagem e o domínio dos fatos do mundo que pode ser apontada com a seguinte afirmação: todos os fatos podem ser descritos pela linguagem assim como a linguagem só pode descrever fatos. É esta coincidência entre o mundo e a capacidade da linguagem em formular proposições com sentido que estabelece o limite do dizível. Contudo, neste momento do desenvolvimento da *Conferência*, as questões relativas aos limites da linguagem não são as mais importantes. O mais importante é observar que queremos falar para além desses limites e empregamos proposições num esforço de torná-las portadoras de significados “sobrenaturais”.

Este esforço em manifestar algo para além dos limites do mundo, num sentido “sobrenatural”, que como tal nos escapa continuamente, por estar fora dos limites do mundo, da fala e do pensamento, é apresentado sob a forma do seguinte questionamento: “Mas, então, o que significa ter consciência deste milagre em certos momentos e não em outros?”²²² O autor responde a partir do deslocamento que fez do milagre da existência do mundo para a existência da linguagem. A *Conferência* apresenta-se difícil, pois tenta chegar o mais próximo do foco da questão, contudo isto toca os limites do possível, porque é limite da linguagem, então Wittgenstein lança mão de todos os recursos metafóricos para mostrar aquilo que parece ser o núcleo do problema. Para tentarmos compreender esta exposição de tantas metáforas, vamos recordar seu desenvolvimento.

Wittgenstein procura apresentar experiências que o levam a usar expressões com sentido absoluto, mas observa que tais expressões não têm sentido absoluto e são usadas como símile de outras com sentido relativo. Como são símiles procura localizar a que correspondem, a que tipo de fatos, mas verifica que não correspondem a nada, então vê nisto um paradoxo que consiste em tomar um fato como um valor sobrenatural. Para explicar esse paradoxo, passa a outra metáfora, a de ver algo como milagre e percebe que tão logo o fato milagroso seja focado na perspectiva científica, seu caráter milagroso desaparece. Isto o faz reconhecer que também a palavra “milagre” está sendo usada em sentido relativo e absoluto, tanto

²²¹ TLP 6.121 “As proposições da lógica demonstram as propriedades lógicas das proposições, ao ligá-las em proposições que não dizem nada.”

²²² CE, p. 223.

que Wittgenstein afirma ao público da conferência que poderão imaginar qualquer fato e isto não será, em si, milagroso.

O filósofo então compara a situação do milagre com a experiência do assombro da existência do mundo, e verifica que em ambas, o que há é expressão da incompreensão científica dos fatos. Esta proximidade entre elas permite formular a experiência do assombro nos termos da experiência do milagre, o que resulta na afirmação de que o assombro é a experiência de ver o mundo como um milagre, algo similar a dizer que o assombro é não compreender cientificamente essa existência.

Nesta reformulação dos termos que expressam a experiência do assombro com a existência do mundo, em termos do milagre dessa existência, opera-se aquilo que permite ao conferencista perceber que não é no mundo, nos seus fatos, que encontraremos a resposta do que procuramos entender – ou seja, o assombro com a existência do mundo que também é assombro com a existência da linguagem – mas na própria linguagem, o que levará a uma conclusão que redefinirá todo o problema em termos originais. Contudo, não devemos precipitar os resultados, antes, deverá ser concluída a análise do texto que se segue ao questionamento sobre o significado de se ter consciência do milagre em certos momentos, e não em outros. Assim se exprime a *Conferência*:

Tudo o que disse ao mudar a expressão do milagroso de uma expressão *por meio da linguagem* pela expressão da existência da linguagem é, mais uma vez, que não podemos expressar o que queremos expressar e que tudo o que *dizemos* sobre o absolutamente milagroso continua carecendo de sentido.²²³

Nesta parte da *Conferência* se desloca a idéia do milagre, porque inicialmente fala-se em “mudar a expressão do milagroso”, o que designava o assombro da existência do mundo. Mas então a idéia de “milagroso” permite que se passe à questão da existência da linguagem em lugar da questão da existência do mundo. Parece, à primeira vista, apenas uma reformulação possibilitada pela linguagem: “mudar a expressão do milagroso de uma expressão *por meio da linguagem* pela expressão da existência da linguagem”. Mas o ponto sutil é que toda a questão é um “movimento interno” à própria linguagem. Trata-se de um momento da *Conferência* de profunda intuição de Wittgenstein e por isso mesmo, muito difícil e algo hermético

²²³ CE, p. 223.

em nossa opinião.

Quando o conferencista diz que a existência do mundo o assombra não é sobre o mundo que quer falar, isto apenas revela a percepção de algo muito fugidio e intrínseco às expressões que utiliza e que está para além do simples reconhecimento da falta de sentido destas expressões que pretendem significar o absoluto. Para chegar a este ponto, o autor ainda considera alguns aspectos que parecem recompor aquilo que imagina que os integrantes de seu auditório, em parte, estariam pensando.

Após Wittgenstein ressaltar que tudo que tentamos dizer para expressar o absolutamente milagroso não ter sentido, passa a responder uma objeção que ele imagina estar sendo levantada por muitos ouvintes da platéia. O questionamento seria o seguinte: se certas experiências nos levam a atribuir a qualidade que chamamos “valor absoluto”, nossa dificuldade não estaria na falta de sentido da expressão, mas seria apenas a circunstância de a análise lógica correta ainda não ter sido encontrada. A partir desta hipotética objeção, Wittgenstein procura tornar inequívoca uma percepção aguda do problema e que se manifesta nele como “um lampejo”. Ou seja, que não é por falta de uma análise correta que não se consegue encontrar o sentido de tais expressões, mas por completa inexistência de sentido dessas expressões: “...vejo agora que essas 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.” ²²⁴

O fato de o limite da linguagem poder ser traçado com clareza, tal como está no *Tractatus*, não explica a persistência com que procuramos transgredir este limite. Que a linguagem esteja limitada a descrever fatos não justifica e, ao contrário, agrava nossa busca em falar do que foge a estes limites. Isto parece indicar nossa forte “atração” por algo fora deste campo dos fatos e, portanto, do mundo. É a constatação feita por Wittgenstein ao concluir a *Conferência*.

O que pretendemos ao usar as expressões éticas não é referir qualquer fato, ou experiência, mas tão somente “ir além do mundo”, o que também implica em ir além da linguagem significativa. O uso de expressões éticas não busca de algum modo fazer uma descrição do que não se pode descrever, mas quer simplesmente transgredir os limites da linguagem e é isto que Wittgenstein quer mostrar ao dizer

²²⁴ CE, p. 224.

que a falta de sentido destas expressões constitui a sua própria essência.

A sutileza da afirmação de que a falta de sentido de expressões éticas decorre de sua própria essência, está na seguinte distinção. Quando uma proposição não tem sentido, parece estar pressuposto que por meio desta sentença alguém quis expressar uma situação, mas não foi capaz de encontrar a forma adequada de expressão e, por confusão de linguagem, resultou sem sentido. A afirmação de que as proposições éticas são sem sentido por ser da sua essência, procura fazer ver que a questão não se refere ao caso de incorreção do modo de exprimir. O que se quer apontar é o erro da perspectiva que se tinha por não se perceber que o fundamento do problema é de outra ordem. Não diz respeito à dificuldade de se comunicar uma experiência de natureza específica, mas revela algo completamente diverso de nossa experiência cotidiana e que se traduz de uma forma mais própria pela idéia de “ir além de toda experiência”.

Wittgenstein justifica esse comportamento como uma “tendência do espírito humano”, tendência que se manifesta em todos aqueles que tentam escrever ou falar de ética, ou religião, e que se caracteriza por correr contra os limites da linguagem. Mas a tentativa é desesperançada porque tenta ir além dos limites de nossa gaiola: “Esta corrida contra as paredes de nossa gaiola é perfeita e absolutamente desesperançada”²²⁵. A gaiola de que fala é a armação lógica da linguagem, a condição por meio da qual conseguimos figurar os fatos. Sem a gaiola, a linguagem é impossível e por isso a corrida é absolutamente desesperançada.

O esforço de realizar uma ética como uma ciência sobre o bem e o valioso é vão. A linguagem não pode figurar nada como o bem e o valioso, porque essas palavras não denotam nada, não há no mundo nada que corresponda ao que elas procuram significar. A proposição com sentido, aquela das ciências naturais, figura estados de coisas (TLP 4.023), mas como o bem e o valioso não são estados de coisas, não há proposição que possa dizer algo sobre isto.

Do modo como a questão foi explicada no *Tractatus*, onde foi estabelecido o limite da linguagem a partir da teoria da figuração, seria de se esperar que esta corrida contra as paredes da armação lógica da linguagem fosse tomada como uma forma de tolice e que de algum modo, por sutil que fosse, tivesse sido ridicularizada por seu autor. Na verdade há um leve tom de ridículo na imagem da “corrida contra

²²⁵ CE, p. 224

as paredes de nossa gaiola” apresentada na *Conferência*²²⁶. Ela sugere a situação do animal capturado e que tenta livrar-se, mas o faz de modo irracional, incapaz de compreender a realidade de sua situação, é tomado por desespero e arremete-se contra as grades de sua jaula, como um pássaro arisco, esbate-se na gaiola, fere-se, exaure forças inutilmente. É tolo.

Mas há um lado trágico da cena, pois não é justo chamar a um animal irracional de tolo, por ser irracional, por não compreender que seu destino está selado no interior da jaula, que seu desespero o levará ao esgotamento, mas nunca à compreensão, que poderá um dia resignar-se pacificamente ao destino, mas nunca por compreensão. Que o animal ingênuo tornou-se dócil e apegado à jaula e já não procura escapar, mas, ao contrário, o pássaro canta como se fosse feliz assim retido, mas nunca por compreensão!

Que julgamento se deve fazer do comportamento dos homens que insistem em dizer a ética? Como tolos da gaiola, ou como ingênuos tristes aprisionados? Afinal, o homem é racional, tem a aptidão da inteligência e pode entender quando está preso por grades que não cedem às suas parcas forças. Será ridículo enfurecer-se contra a jaula, será tolo debater-se. Seremos obrigados a rir dessa pantomima do desespero, como de uma criança pequena que chora porque não consegue pegar o peixe por trás do vidro do aquário. Ela não compreende o que se passa, o que nos entenece a alma e nos faz sorrir o rosto.

Não é esta a conclusão da *Conferência*, surpreendentemente. Desconcertantemente, seu autor não insinua o mínimo julgamento de ridículo para com aqueles que procuram dizer a ética, não avança naquela direção infimamente aludida pela imagem da corrida contra as paredes da gaiola. Ao contrário, declara solenemente, após reconhecer que o esforço em dizer a ética é totalmente infrutífero e inútil, e nada acrescenta ao conhecimento, seu profundo respeito: “... é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria”²²⁷.

Esta declaração de Wittgenstein não deixa dúvida de que ele reconhece algo de muito valor no comportamento, aparentemente irracional, de se “dizer” a ética. Na verdade a irracionalidade do comportamento é sugerida pela imagem da gaiola, pois a gaiola é um instrumento por excelência de contenção de animais, loucos

²²⁶ CE, p. 224.

²²⁷ CE, p. 224.

agressivos e inocentes crianças, enfim, seres sem razão, de razão prejudicada, ou ainda não suficientemente desenvolvida, respectivamente.

A gaiola é ainda um instrumento de proteção, tanto dos que estão fora (protegidos da fera retida), quanto dos que estão dentro (a criança ingênua dos perigos) e assim não pode ser exclusivamente tomada por um símbolo de punição, mas igualmente por um instrumento de garantia. É como garantia que a gaiola deve ser comparada à armação lógica da linguagem, que é nosso limite, mas é também nossa condição para a linguagem. Se apesar disso nos arremetemos contra ela, não é propriamente por uma “irracionalidade” nossa, mas, como logo indica o texto: “por uma tendência do espírito humano”,²²⁸ ou seja, por algum tipo de força, ou impulso que assim nos impele e que vem do “espírito”. Algo que não é o mundo, portanto, que não faz parte da armação lógica do mundo, mas que deve, a julgar pela força que exerce sobre nós, ter tanta influência como tem o mundo em sua estrutura lógica.

Esta equiparação de algo à lógica é feita no *Tractatus* com a ética, ao se designar, tanto a lógica como a ética, por “transcendental”(TLP 6.13). E por transcendental, já comentamos, devemos entender algo próximo ao sentido kantiano, como referindo-se às condições que permitem o conhecimento, o que é também dizer, condições que permitem o pensamento e aquilo que para nós é a realidade. Que a lógica neste sentido seja transcendental parece aceitável, porque ela é responsável pela arquitetônica do mundo na medida em que garante o isomorfismo dos fatos e de sua figuração na linguagem por meio da armação lógica. E é este o sentido da afirmação do *Tractatus* quanto não ser a lógica uma teoria, mas a imagem especular do mundo.

Mais problemática é a aceitação da transcendentalidade da ética. Devemos reconhecê-la, assim como a lógica, responsável pela arquitetônica do mundo, o que não parece minimamente aceitável. Contudo, devemos observar que “o mundo” não é exatamente o mesmo para cada um de nós. O mundo não é por nós vivido como totalidade dos fatos, significando isto uma mesma vivência para todos. Há para cada um de nós o modo próprio como vivemos os fatos. Por este aspecto se define o que seria a realidade de nossa vida, o sentido que ela tem para nós. De tal modo que temos um paradoxo: por um aspecto lógico o mundo é totalidade dos fatos na vida

²²⁸ CE, p. 224.

de todos, mas por um outro aspecto, o ético, ele é o mundo próprio, individualizado e singular que sentimos como sendo nosso mundo. Um microcosmos. Se considerarmos essa “realidade”, não apenas como a possibilidade dos fatos, mas os modos como os vivemos, se tomarmos a realidade de nossa vida como é vivida por nós, neste mundo, então nos parece que podemos aceitar que a ética, ao lado da lógica, seja responsável pela organização de nossa vida e, assim, seja transcendental.

É claro que fizemos uma grande alteração da questão, porque já não estamos considerando como transcendental o que permite a linguagem, mas o que permite a vida, a nossa vida, e afirmar isto por si só já é um arremeter-se contra as paredes da gaiola, porque a linguagem pode dizer os fatos, mas a linguagem não pode dizer a linguagem. E da vida igualmente nada poderá dizer e apesar dessa interdição lógica, o fato de o *Tractatus* empregar o termo “transcendental” para predicar tanto a lógica como a ética nos faz parecer legítimo comparar a ambas em sua função transcendental sobre a realidade do “espírito humano” e sua tendência de correr contra os limites da linguagem.

É com esta justificativa que vamos procurar explorar o movediço sentido da ética em sua relação com a lógica como condição da vida humana.

3 A TRANSCENDENTALIDADE DA ÉTICA

A teoria da afiguração dos fatos pela linguagem defende que a lógica fornece a estrutura definidora do espaço lógico, no qual se desenha uma espécie de modelo da realidade. Não é difícil aceitarmos a transcendentalidade da lógica, dada sua função constituidora do espaço de representação dos fatos. Diverso é o caso da ética, pois, no *Tractatus*, a ela não se atribui qualquer função constituidora da realidade. Imaginamos que o leitor do *Tractatus*, ao compreender os limites da linguagem nos termos do que ali é explicado, conclua que a ética – o discurso ético – seja absurdo, contra-senso, nada restando dela por ser inefável. A afirmação de que seja, além de inefável, transcendental, soa demasiadamente hermética, dogmática e um tanto impertinente.

Mas quando a *Conferência* denuncia nossa tendência transgressora dos limites da linguagem como algo merecedor do maior respeito, encontramos o fio condutor da compreensão do sentido da transcendentalidade ética. Sua análise a partir de expressões éticas nos conduz ao reconhecimento dessa tendência, desta “força” que nos impulsiona, irresistivelmente, contra os limites constituídos pela lógica e nisto vemos o traço ativo e construtivo de algo que parece concorrer com a lógica, algo que merece o maior respeito.

Quando dizemos que um fato é bom fazemos confusão porque atribuímos sentido ético ao acontecimento. Em lugar disso deveríamos dizer que o fato é útil, oportuno, favorável, algo enfim que revele nossa relação física, empírica, com o fato referido. Mas porque não temos esse cuidado emprestamos aos fatos algo que não faz parte do mundo. Transitamos ilicitamente dos fatos aos valores, do casual ao determinado, do possível ao necessário.

Um valor é necessário porque, se é valor, será assim em todos os mundos possíveis, nada poderá determiná-lo, mas ao contrário, ele determinará tudo mais sempre e é a isto que queremos nos referir ao dizer que um valor é absoluto, que ele não se altera sob nenhuma hipótese. Um valor simplesmente é. Por isso também não conseguimos pensar um valor, pois nosso pensamento não pensa o absoluto, porque não podemos figurá-lo, apenas o que é contingente e possível é pensável. É importante entender isto, e foi o esforço de Wittgenstein, na maior parte da *Conferência*, empenhado em realizar este objetivo, mostrar que dizemos palavras

cujo significado não conseguimos imaginar e, ao empregarmos certos termos, como “bom”, o fazemos com significados semelhantes ao de outras palavras, como se fossem termos correspondentes, como símiles, o que, por si só, revela que não temos o sentido absoluto da palavra, pois, fosse o caso, não seria substituível por nenhum outro termo similar.

Wittgenstein expressou metaforicamente, na *Conferência*²²⁹, o caráter absoluto do valor por meio da imagem de uma explosão (citada em 2.3, p. 79). A metáfora da explosão quer indicar a total incompatibilidade entre mundo e valor. O livro referido na metáfora é um simbolismo para representar a linguagem, composto por proposições significativas, logo, proposições que figuram fatos por meio da armação lógica que estrutura a linguagem. Conforme a teoria da figuração, a estrutura lógica da linguagem tem igualdade de forma com a estrutura lógica do mundo e graças a este isomorfismo entre linguagem e mundo que é possível figurar fatos na linguagem. Esta observação é importante para que se reconheça o livro, mencionado na metáfora da explosão, não apenas como símbolo da linguagem, mas também como símbolo do mundo, como um estado de coisas, o que o *Tractatus* afirma pela conjunção dos aforismos 2.063, 2.1, 2.11 e 2.1511.²³⁰

Se a lógica do livro de ética é incompatível com os demais livros, isto significa que há incompatibilidade tanto da linguagem deste livro com a dos outros, como da estrutura dos fatos nele representados, com a estrutura dos fatos representados pelos outros livros. Na verdade, na linguagem do livro de ética não se figuram fatos, mas valores e é isto que contraria tanto a lógica da linguagem dos outros livros, a ponto de fazê-los explodir. A explosão dos outros livros representaria uma explosão da linguagem, mas sendo a linguagem a realidade do mundo – uma vez que a figuração se enlaça com a realidade por meio da igualdade de forma entre linguagem e mundo – a explosão seria, em última análise, uma explosão da lógica. Como na *Conferência* Wittgenstein não expôs a teoria da figuração, não poderia explicar isto senão por meio de uma metáfora, tal como fez ao falar da explosão dos livros.

A situação apresentada pela metáfora parece querer ilustrar uma

²²⁹ CE, p. 219.

²³⁰ TLP 2.063 “A realidade total é o mundo.”

TLP 2.1 “Figuramos os fatos.”

TLP 2.11 “A figuração representa a situação no espaço lógico, a existência e inexistência de estado de coisas.”

TLP 2.1511 “É assim que a figuração se enlaça com a realidade; ela vai até a realidade.”

impossibilidade que, aproximadamente, poderia ser descrita da seguinte forma: Se fosse possível escrever um livro cujas proposições pudessem figurar valores (não é preciso acrescentar o termo “absolutos”, a rigor não há valor relativo, como foi esclarecido na *Conferência*, mas apenas absoluto), se fosse possível escrever um livro de ética autêntico, teríamos uma linguagem capaz de figurar valores, o que implicaria, segundo a teoria da figuração, a existência de outra lógica e outro mundo e, conseqüentemente, este mundo teria isomorfismo com esta linguagem por meio dessa lógica capaz de criar condições de afiguração de valores.

Ora, isto é impossível. Não há outra lógica em nenhum mundo possível.²³¹ Mas se, apenas para ilustrar, por alguma magia existissem simultaneamente duas lógicas, a de nossa linguagem e outra que permitisse a afiguração de valores, teríamos uma situação como se, comparando, ao mesmo tempo fosse impossível por uma lógica e possível por outra, pensar um quadrado redondo. Como não é possível representar (pensar) o inconcebível, apontou-se isto com a imagem da destruição pela explosão.

O que de mais próximo a um valor nos é permitido conceber é uma tautologia, porque ela, assim como o valor, também não se altera sob nenhuma hipótese²³². O que há de comum entre tautologia e valor é a necessidade. Mas um a necessidade lógica é concebível, enquanto a necessidade axiológica não, pois não conseguimos pensar um valor de modo absoluto, como algo que seja sempre valor, sem variações de grau e independentemente das circunstâncias. É possível dar expressão a uma tautologia por meio de uma proposição lógica como, por exemplo, $p \wedge q \rightarrow (p \leftrightarrow q)$ ²³³. Embora não diga nada a proposição lógica não é absurda, pois ela mostra a tautologia por meio de sua notação e para isto basta-nos ver a notação que a proposição exhibe. Não há figuração, porque uma tautologia nada figura, mas ainda assim, como parte do sistema, como parte do simbolismo lógico, não é um contra-senso (TLP 4.4611), conforme já definido acima em 1.4.

Diferentemente, um valor não pode, por meio de uma proposição, ser figurado, como também não podemos figurar tautologias, e não pode ser mostrado,

²³¹ TLP 5.5521 “E se não fosse assim, como poderíamos aplicar a lógica? Poder-se-ia dizer: se houvesse uma lógica ainda que não houvesse um mundo, como poderia então haver uma lógica, já que há um mundo?”

²³² TLP 4.462 “Tautologia e contradição não são figurações da realidade. Não representam nenhuma situação possível. Pois aquela admite *toda* situação possível, esta não admite *nenhuma*. Na tautologia, as condições de concordância com o mundo – as relações representativas – cancelam-se mutuamente, de modo que ela não mantém nenhuma relação representativa com a realidade.”

²³³ Se p e q, então p se e somente q.

ao contrário das tautologias. Uma proposição lógica é sem sentido, mas não é absurda. Uma proposição ética, que tencione mostrar um valor, será um contra-senso, pois não dirá e não mostrará nada. As proposições éticas são inexprimíveis (TLP 6.421). Se nos for possível mostrar um valor não será por meio da linguagem, o que nos aponta uma vez mais o fato de os valores não serem partes do mundo.

Quando pretendemos tratar um fato como uma tautologia, ou dito de outro modo, quando fazemos de um fato uma tautologia, como o exemplo dado por Wittgenstein na *Conferência*: “Assombro-me com o céu seja lá o que ele for”²³⁴, onde o céu se converte numa tautologia porque, assim como ela, o céu permanecerá céu independentemente de qualquer circunstância. Nada figuramos neste caso, porque não podemos imaginar um céu “seja lá o que for”. Podemos imaginar um céu azul, nublado, verde, ou preto, mas não podemos representar um céu “seja lá o que for”. E também nada mostramos por meio dessa frase, porque ela não é parte da notação lógica. Por isso, seus sinais não exibem nem denotam coisa alguma.

Quando se condena a confusão entre fato e valor como uma transposição ilícita da contingência dos fatos à necessidade dos valores, isto não é um simples erro lógico como o de um sofisma que, em geral, decorre de uma conclusão que não se segue das premissas, como é o caso do argumento *non sequitur*. Neste há uma “ruptura” das relações lógicas, o que se mostra como um erro de inferência²³⁵. A descontinuidade lógica, em geral, ocorre por um abandono do pensamento em direção à experiência, ou seja, em direção ao mundo dos fatos, que é a marca do erro lógico por excelência, segundo a concepção de Wittgenstein declarada no *Tractatus* (TLP 5.551). No caso da relação fato-valor, contudo, não se trata de *non sequitur*, mas de inexistência, por impossibilidade, da própria premissa ética, uma vez que não há meios para sua formulação. Não sendo um fato do mundo, a ética não poderá ser afigurada, não poderá ser pensada, e toda afirmação “ética” será um contra-senso.

A lógica, como a ética, não pode ser afigurada. Mas a lógica, ao contrário da ética, está no mundo, contudo, está de um modo muito especial, não como acontecimento, como fato ou estado de coisas, mas como estrutura criadora do espaço lógico, da armação na qual os fatos são figurados em sua possibilidade. A lógica está no mundo como estrutura da linguagem e isto significa que ela está no

²³⁴ CE, p. 221.

²³⁵ BRANQUINHO, J. e Outros, **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**, p. 327.

mundo como condição da possibilidade do mundo ser pensado e descrito. A consequência disso é que a lógica está no mundo como garantia de podermos pensar a realidade do mundo. Dito de outro modo, como função transcendental.

Quando afirmamos que a lógica está no mundo como condição de existência da realidade do mundo para nós, queremos ressaltar que sem a lógica não poderíamos figurar o mundo na linguagem. Graças a ela o mundo é afigurado na linguagem tornando-se pensável, uma vez que o pensamento é a proposição com sentido (TLP 4). O que não puder ser figurado não poderá ser pensado significativamente. Não poderíamos ter a existência da realidade sendo impensável. Não do modo como a entendemos. É neste sentido que a lógica é transcendental, como afirmado no *Tractatus* em 6.13.

A ética é antípoda da lógica, ela não está no mundo, suas proposições nada figuram e mostram. Onde se “põe” a ética na linguagem, ela a destrói, com uma explosão, à semelhança do livro de ética da metáfora apresentada na *Conferência*. A ética é totalmente incompatível com o mundo, com a lógica e com a linguagem. Contudo, de modo muito perturbador, o *Tractatus* afirma da ética o mesmo que da lógica, sua transcendentalidade (TLP 6.421).

Sem dúvida é inaceitável admitir que a lógica possa ser transcendental da mesma forma que a ética. A lógica é transcendental por ser uma imagem especular do mundo, por ser a condição que permite o espelhamento do mundo. Ao contrário, a ética não é imagem especular, ela não é condição para o espelhamento e tampouco se deixa exprimir. A lógica é transcendental por permitir a expressão na linguagem, enquanto a ética é transcendental sendo inexprimível.

A *Conferência* se encerra com a identificação de uma tendência do espírito humano que consiste em correr contra os limites da linguagem. A ética é apontada como sendo essa tendência a transgredir os limites estabelecidos pela lógica, da linguagem significativa. Como duas forças em direções opostas, em que uma parece querer destruir o que é edificado pela outra, lógica e ética são reconhecidas no *Tractatus* como sendo transcendentais. O sentido do termo “transcendental” na tradição da filosofia kantiana, é construtivo, o que reconhecemos na lógica, mas quanto à ética parece-nos descabido, salvo se a ética for também construtiva, mas sob outro aspecto, diverso daquele considerado para a lógica.

Esta hipótese parece aceitável em face das palavras de Wittgenstein ao encerrar a *Conferência*: “é um testemunho de uma tendência do espírito humano

que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria”. Ora, será forçoso admitir que a ética, assim como a lógica, é estruturante do mundo, mas não do mesmo modo, ou do mesmo “mundo”. Se a lógica é responsável pela armação que define o espaço lógico de representação do mundo, a ética deverá ser estruturante de outra possibilidade tão fundamental como aquela. Como saber? Vamos retomar, em termos essenciais, o curso do desenvolvimento do *Tractatus*.

O mundo é totalidade de fatos, e assim apresenta-se como um único e mesmo mundo para todos, mas é, para cada um, na verdade, um outro mundo e neste sentido que se define como “meu mundo” (TLP 5.62). O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo”²³⁶, ele não é uma parte do mundo, um corpo, a alma, ou o homem, mas é o limite do mundo. A vontade não tem nenhum vínculo lógico com o mundo (TLP 6.374), como totalidade de fatos. O sentido do mundo deve estar fora dele, pois no mundo tudo é como é e não há no mundo nenhum valor, pois o mundo é casualidade e contingência, enquanto que valor é sempre valor, independentemente de todo fato e circunstância. Assim como todo fato é fato sem nenhuma interferência de valor. O valor não toca o mundo, pois é incompatível com a natureza casual e variável dos fatos. O valor deve, necessariamente, estar fora do mundo (TLP 6.41).

A insistência com que Wittgenstein, ao longo do *Tractatus* procura demonstrar a impossibilidade de toda proposição ética é para fazer ver que os valores não estão no mundo assim como os fatos, o que nos leva ao inexorável reconhecimento do completo alheamento da ética. Dessa forma ele quer resolver, definitivamente, os complexos problemas apresentados por Moore em sua obra mais importante. Esta nossa afirmação precisa ser justificada, o que passamos a fazer.

3.1 O ALHEAMENTO DA ÉTICA

No *Principia Ethica* George E. Moore pretendia, obedecendo ao ideal positivista de sua época, apresentar uma concepção científica da ética. Segundo

²³⁶ TLP 5.641 “Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu. O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo”. O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo.”

afirma no início da obra, competiria à ética, como “ciência sistemática”, apresentar as razões corretas para considerar-se algo bom e esta investigação seria uma “parte muito importante e necessária da ciência da Ética”²³⁷. O próprio título faz menção ao tratado de Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, alusão às pretensões científicas de Moore quanto ao tratamento dispensado à ética, e nele desenvolve críticas a Spencer e a Green por não conseguirem cuidar de modo científico dos temas éticos.²³⁸

O projeto de uma ética científica orienta os procedimentos desenvolvidos nos *Principia Ethica* dos quais tem grande destaque o argumento designado por “falácia naturalista”. Parece-nos útil abordar brevemente o modo como Moore tentou fazer deste argumento uma ferramenta eficaz para denunciar os erros praticados pelos filósofos eticistas, para ilustrarmos as dificuldades por ele enfrentadas e, assim, sustentarmos a opinião de que o *Tractatus* tem por fim a superação definitiva dos obstáculos estampados no *Principia Ethica*. Mas para isto foi preciso demonstrar, previamente, os limites da linguagem e, por meio dela, o alheamento da ética cuja função não seria o de fornecer máximas, ou o de ser a investigação de “bom”, mas a transcendentalidade que, embora declarada não foi explicada, por respeito ao método estabelecido no aforismo 6.53.

Moore é, por este aspecto, o principal interlocutor de Wittgenstein no *Tractatus*, mais que Frege e Russell. Ele é o autor que representa, por suas preocupações, o problema que tem primazia sobre todos os demais. Mais que as questões da lógica e das disciplinas matemáticas, mais que as questões das ciências naturais, todas abordadas no *Tractatus* apenas como meios para realização do fim principal, a ética, trazida ao primeiro plano por *Principia Ethica*, na ordem dos temas de relevância. Não se deve perder de vista que a *Conferência* tem início a partir da definição de ética dada por Moore, segundo a qual ela é uma “investigação geral sobre o que é bom”²³⁹, corroborando nossa opinião sobre a importância de Moore para a formação das soluções propostas no *Tractatus* (cujo título foi por ele sugerido), assim como na *Conferência*.

Principia Ethica define a ética como “a averiguação geral do que é bom”²⁴⁰ e

²³⁷ MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 86 (Adotaremos a sigla PE para referir esta obra nas citações que fizermos a seguir).

²³⁸ PE, p. 142 e 239.

²³⁹ CE, p. 216.

²⁴⁰ PE, p. 82.

reconhece que “a definição de “bom” é a questão mais fundamental de toda a Ética”²⁴¹. Contudo, assegura que bom é indefinível: “Se nos perguntarem “O que é bom?”, a resposta será que bom é bom e ponto final na questão”²⁴². A partir deste ponto, Moore passa a demonstrar que todas as tentativas dos eticistas em definir “bom” resultaram no que ele chamou de falácia naturalista. A ética não é a investigação da conduta humana, mas a investigação das propriedades das coisas que denotamos com o termo “bom”.²⁴³

Sendo “bom” indefinível, todo esforço neste sentido restará falacioso, e é isto que Moore tenta evidenciar ao longo de sua obra usando o termo “falácia naturalista” para indicar os diversos casos em que os filósofos incorreram neste erro. O termo não é preciso e na verdade reúne mais de uma modalidade de incorreção cuja forma básica pode ser referida, genericamente, pela tentativa de definir “bom”. A falácia naturalista tem assim uma função negativa, procura criticar e refutar os sistemas éticos por apresentarem concepções erradas sobre os valores éticos.²⁴⁴

Moore não admite a possibilidade de se definir “bom” e por isso condena todas as teorias éticas que procuram fazê-lo. Wittgenstein concorda, mas no *Tractatus* esta impossibilidade assume extensão incomparavelmente mais ampla que no *Principia Ethica*, porque não se trata da dificuldade em se definir “bom”. Dificuldade, esclareça-se, agravada por outras tantas que lhe são logicamente precedentes, como, por exemplo, a questão quanto a prova de que “bom” seja realmente indefinível e ainda, de que isto decorra de “bom” ser não analisável, ou que a indefinição de “bom” resulte da concepção adotada do que seja uma definição. No *Tractatus* o problema não está adstrito a um termo como “bom”, ou ao seu conceito, mas envolve toda a linguagem.

Moore cometeu alguns equívocos, o que reconheceu expressamente no prefácio da segunda edição de *Principia Ethica*, ao afirmar que se fosse corrigir todos seus erros, deveria escrever toda a obra novamente.²⁴⁵ Pensamos que tais erros eram inevitáveis, na medida em que procurou solução por meios inadequados, como são exemplos seus esforços em definir a universalidade do juízo de valor

²⁴¹ PE, p. 86.

²⁴² PE, p. 87.

²⁴³ PE, p. 121.

²⁴⁴ DALL'AGNOL, D. **Valor Intrínseco**, p. 151.

²⁴⁵ PE, p. 79.

intrínseco²⁴⁶, o método para determinar o grau do valor intrínseco²⁴⁷, a relação entre todo e parte²⁴⁸, a distinção de bom como meio e como fim²⁴⁹, a falácia da confusão entre meios e fins²⁵⁰ etc. Alguns problemas visivelmente acarretavam, quando tentava resolvê-los, a proliferação de dificuldades como, por exemplo, demonstrar que a indefinição de “bom” decorre de ser simples, o que exige a definição de simples²⁵¹ e esta questão, por seu turno, provoca a dificuldade sobre a definição de definição²⁵². Outros problemas vêm das relações entre bom, simples e inanalizável.²⁵³ Isto basta para ilustrar o número de obstáculos colecionados por Moore, sem falar naqueles que envolvem os argumentos da questão-em-aberto e da falácia naturalista²⁵⁴, de que se ocupa a maior parte da obra.

Quando Wittgenstein propõe que problemas como estes são resolvidos estabelecendo-se os limites da linguagem significativa, abre as portas para uma via de solução efetiva, porque mostra que de outro modo, assim como ocorre em *Principia Ethica*, apenas multiplicamos as dificuldades infinitamente. Há que se lembrar do lema de Occam, que o *Tractatus* cita por duas vezes, nos aforismos 3.328 e 5.47321. Este lema é um método de orientação para o uso de notação lógica, de modo a garantir sua precisão. Por meio da lógica é que se estabelecem os limites da linguagem e somente quando isto está suficientemente explicado é que o *Tractatus* toca diretamente na questão da ética para, em poucos aforismos, mostrar que ela e os temas a ela pertinentes, como o sentido do mundo e da vida, são inefáveis. Então o autor apresenta o único método rigorosamente correto em filosofia (TLP 6.53), o de nada dizer senão as proposições das ciências naturais e, quanto a tudo mais, como a metafísica, mostrar que suas proposições não denotam nada. Dito isto, em poucas linhas conclui a obra. O que restaria de *Principia Ethica* se se lhe aplicasse este método?

O *Tractatus* apresenta solução mais proveitosa e efetiva. Ao invés de ficar criticando os erros dos vários sistemas de ética, mostra que todos eles estão

²⁴⁶ PE, p. 111 e 270.

²⁴⁷ PE, p. 293, 294 e 304.

²⁴⁸ PE, p. 116, 187 e 190.

²⁴⁹ PE, p. 107, 248 e 266.

²⁵⁰ PE, p. 172, 184 e 278.

²⁵¹ PE, p. 89 a 91.

²⁵² PE, p. 91 e 97.

²⁵³ PE, p. 46.

²⁵⁴ Sobre as dificuldades dos argumentos da questão-em-aberto e da falácia naturalista, apresentados em *Principia Ethica*, há pormenorizada análise nos capítulos 3 e 4, respectivamente, da obra **Valor Intrínseco**, já referida em nota anterior.

condenados ao fracasso por transgredirem um limite intransponível, condicionado pela própria linguagem, o de ser incapaz de afigurar o que não está no mundo, conforme ocorre com os valores. A *Conferência*, por sua vez, faz a distinção entre o sentido relativo e o absoluto dos termos que denotam valor, revelando que o sentido relativo não passa de descrição de um fato, enquanto o sentido absoluto é sempre um contra-senso. Logo, quando usamos um termo denotando um valor relativo, na verdade estamos apenas descrevendo um fato, não um valor, e quando o usamos para denotar um valor absoluto, não conseguimos nada, pois formulamos proposições absurdas. Em ambas as obras, no *Tractatus* e na *Conferência*, mostra-se a impossibilidade da linguagem apresentar proposições éticas e, conseqüentemente, todo esforço com este fim resulta inútil.

A tese fundamental de Moore em *Principia Ethica* é de que definir “bom” é impossível em virtude de ser simples, ou seja, sem partes, e uma vez que uma definição decorre de análise, que é a divisão do todo em partes, não se poderá definir “bom” por não se poder decompor “bom” em partes. Como é nosso objetivo, na abordagem que ora fazemos de *Principia Ethica*, o de mostrar que Wittgenstein, no *Tractatus*, adotou algumas teses para superar os problemas insolúveis apresentados por Moore, ou cujas possíveis soluções se mostraram bastante frágeis e insatisfatórias, não abordaremos o mérito das concepções aceitas por Moore quanto à indefinibilidade e a não analisabilidade de “bom”²⁵⁵, bem como sua concepção de definição. Assim, partimos do fato de que, para Moore, “bom” é reconhecido como indefinível e inanalisável:

O significado mais importante da palavra “definição” é aquele em que uma definição estabelece quais são as partes que invariavelmente constituem um determinado todo. E, neste sentido, “bom” não admite definição porque é simples e não é decomponível em partes. É um daqueles inúmeros objetos do pensamento que não podem ser definidos porque representam já os termos finais em função dos quais se tem de definir aquilo que seja *de fato* susceptível de ser definido. Que deve haver um sem número de termos desta natureza torna-se óbvio, se refletirmos um pouco, pois não podemos definir seja o que for sem procedermos a uma análise, e esta, levada às suas últimas conseqüências, conduzir-nos-á sempre a algo que é pura e simplesmente diferente de todo o resto, e que por esta diferença última explica o caráter peculiar do todo que estamos a definir; não há todo que não contenha algumas partes que são também comuns a outros todos. Não há, assim, qualquer dificuldade intrínseca na tese de que “bom” denota uma qualidade simples e impossível de definir.²⁵⁶

²⁵⁵ PE, p. 99.

²⁵⁶ PE, p. 91.

Quanto ao termo “falácia naturalista”, não importa a Moore se é a melhor designação para o erro que pretende denotar, mas importante é a percepção do próprio erro e por isso afirma que pouco interessa o nome; o que interessa é a falácia: “Não importa o que lhe chamemos, desde que a saibamos reconhecer quando a encontramos. Surge em quase todos os livros sobre Ética e, apesar disso, não é reconhecida, pelo que é necessário multiplicar-lhes os exemplos e atribuir-lhe um nome”²⁵⁷.

Claro que sempre é preferível dar um nome adequado a algo de modo que logo possamos reconhecer as razões de seu emprego. Sem dúvida não é este o caso de “falácia naturalista”. É problemático o seu sentido, que parece abranger muitas idéias diferentes a respeito do erro que procura apontar. Também é problemático o reconhecimento do seu caráter falacioso, assim como a razão porque é dita “naturalista”. Apesar disso parece, num primeiro momento, que Moore tem bem claramente para si o que pretende designar pelo termo, afirmando tratar-se, “na verdade, de uma falácia muito simples” e justifica a afirmação por meio de um exemplo. Quando se diz que “uma laranja é amarela” não se pretende com isso identificar “laranja” e “amarelo” como se um tivesse que ter identidade com o outro para ser o que é. “Amarelo” não é “amarelo” porque é “laranja” e, por outro lado, se pode-se dizer que “a laranja é amarela” é justamente por ser “amarelo” apenas “amarelo” e nada mais²⁵⁸.

A falácia consiste em se procurar definir o que é indefinível. Este erro só ocorre por meio de outros. Quem tenta definir o que é simples e não percebe a impossibilidade, tampouco perceberá a simplicidade do objeto de sua definição. Desse modo irá “encontrar” os elementos componentes do “todo” que procura definir e fará isso identificando o objeto de análise a outras entidades, que podem ser propriedades de outro todo, ou mesmo algo também simples: ““falácia naturalista” – falácia que consiste em identificar o conceito simples que entendemos ser “bom” com outro conceito qualquer.”²⁵⁹

O termo “falácia” é assim empregado em sentido amplo. Em sentido restrito, falácia é o erro lógico também referido pela expressão “*non sequitur*”, e representa a ilação que não é conseqüente com as premissas dadas. Mas, por extensão,

²⁵⁷ PE, p. 96.

²⁵⁸ PE, p. 96.

²⁵⁹ PE, p. 146.

podemos chamar de falácia a todos os erros lógicos e, portanto, a todos os erros cometidos no âmbito de uma argumentação, ou num contexto argumentativo. Temos assim a distinção entre as falácias formais, aquelas que ferem regras como as do silogismo, e as informais, para cuja identificação depende-se de análise de seus conteúdos, como são exemplos a petição de princípio e a falácia homem de palha²⁶⁰. É neste sentido amplo que é empregado o termo “falácia” por Moore.

A razão de ser considerada naturalista é mais complicada e torna-se mais difícil entender pelo fato do próprio Moore não ter tido muito rigor, utilizando a expressão “falácia naturalista” para designar um conjunto de situações diversas e com difícil reconhecimento de algum traço comum. Mas é possível afirmar que quando se tenta definir “bom” invariavelmente se atribui a ele qualidades naturais, qualidades daquilo que encontramos e experimentamos na natureza²⁶¹.

A natureza é objeto de estudo das ciências naturais e da psicologia e tudo que manifesta a temporalidade é parte da natureza²⁶². Em razão disso que Moore define como uma das formas de falácia naturalista a identificação de “bom” com a temporalidade. O que está no tempo é natural e estar no tempo é ter a existência marcada pela possibilidade. Tratar “bom” como se existisse, ou como se pudesse deixar ou passar a existir, é atribuir-lhe a propriedade natural que melhor o define, a transição temporal. Quando se diz que “bom” é isto ou aquilo afirma-se que “bom” é algo natural, porque o definimos a partir de qualidades naturais, como se elas fossem partes do que é bom. Também se está dizendo que bom é algo complexo, porque formado de partes. Sendo um todo composto de partes naturais, ou de propriedades naturais será, como tal, natural e temporal. Assim, bom é definido como algo que pode ganhar e perder existência, como qualquer ser natural, e nisto consiste a falácia naturalista dessa concepção.

Acaso podemos imaginar a existência no tempo de “bom” *por si só*, e não, simplesmente, enquanto propriedade de algum objeto natural? Pela parte que nos toca, não conseguimos imaginá-lo, ao passo que, no que diz respeito à maioria das propriedades dos objetos – aquelas que designamos por propriedades naturais – a sua existência nos parece ser independente da existência desses objetos. São, na realidade, mais partes de que o objeto é constituído do que meros predicados que lhes são anexados. Se as eliminássemos todas, não restaria qualquer objeto, nem a mais pequena substância: pois elas são, em si mesmas, substanciais e são elas que dão

²⁶⁰ BRANQUINHO, J. e OUTROS. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**, p. 328 a 330.

²⁶¹ PE, p. 165.

²⁶² PE, p. 127.

ao objeto toda a substância que ele tem. Mas não é esse o caso de bom.
(...)

São “naturalistas”, portanto, as teorias da Ética que proclamam que o único bem consiste numa dada propriedade das coisas, que existem no tempo; e proclamam-no com base na suposição de que o próprio “bom” pode ser definido em função dessa propriedade.²⁶³

Ainda que fosse afirmado que bom é simples, que não tem partes, isto por si só não evitaria a falácia se também não se negasse sua existência no tempo, que é o traço fundamental do que é natural, aquilo que existiu, existe, ou poderá existir. Se “bom” não é natural significa que não está submetido à temporalidade. Neste sentido bom é eterno, desde que se entenda por eternidade a ausência do tempo e não a infinitude temporal. Bom é simples e eterno, portanto, não natural. Mas o perigo de se cometer a falácia naturalista ainda não foi completamente afastado, porque seria possível identificar “bom” como algo metafísico, e a tentativa de definir “bom” metafisicamente, levaria a cometer a falácia.

As éticas metafísicas cometem a falácia naturalista não por definir “bom” identificando-o a algo metafísico, mas por atribuírem a “bom” a forma fundamental do que é natural, o ser parte de uma realidade. Ainda que afirmem que bom seja atemporal, que não pertença ao tempo finito da natureza, não será suficiente se implicar a concepção de sua “realidade”, pois é essa imposição de caráter ontológico sobre “bom” que mantém o erro naturalista, mesmo que em âmbito metafísico, justificando o termo “falácia naturalista”. Esta necessidade metafísica de afirmação da realidade da bondade é ainda uma “projeção” do traço fundamental da natureza sobre a concepção do bem, o de existir num mundo como realidade, seja mundo real (natural) seja mundo ideal (supersensível).

Uma “Ética Metafísica” é marcada pelo fato de fazer a afirmação seguinte: aquilo que seria perfeitamente bom é algo que existe, mas não é natural; que possui alguma característica pertencente a uma realidade supersensível.

(...)

Torna-se evidente que estes princípios éticos têm o mérito, que o Naturalismo não possuía, de reconhecer que para a perfeita bondade é necessário muito mais do que uma qualquer quantidade do que existe aqui e agora, ou que possa inferido como tendo probabilidade de vir a existir no futuro. Além do mais, é possível que as suas afirmações sejam verdadeiras, se as entendermos como afirmando que algo que é real possui todas as características necessárias para a perfeita bondade. Mas não é, de forma alguma, isto que eles afirmam. Como referimos, também pressupõem que esta proposição ética *resulta* de uma proposição que é metafísica: que a pergunta “O que é real?” tem algum peso lógico na pergunta “O que é o

²⁶³ PE, pp. 127-128.

bem?”.²⁶⁴

Essa observação parece apontar a idéia essencial contida na noção de “falácia naturalista”. Trata-se do erro que consiste em afirmar a existência de “bom” como coisa real, afirmação que, de certo modo, apresenta sua forma mais delicada na metafísica, mas que também acaba por ser a forma mais estereotipada nos termos em que assumiu principalmente por influência da filosofia do idealismo alemão, em que real e ideal se confundem. No que diz respeito a bom, seja real, seja ideal, a afirmação de sua realidade é a essência do que Moore chamou de “falácia naturalista”. Esta é a razão para ele não reconhecer significativa diferença na falácia cometida, quer seja por eticistas naturalistas, quer seja por eticistas metafísicos. O bem não pode ser tomado como algo real seja do âmbito que for, naturalista ou metafísico, e por isso nada ajudará uma investigação sobre a sua realidade: “O que é bom em si mesmo? (...) nenhuma verdade sobre o que é real pode ter relevância lógica na resposta a esta pergunta. Supor que tem implica a falácia naturalista”²⁶⁵.

Parece-nos lícito afirmar que o erro do qual os metafísicos são acusados por Moore decorre de uma espécie de projeção da experiência no mundo natural e sensível, sobre um plano supersensível, que imaginam e por isso “reconhecem” a existência da bondade como se reconhece a existência de tudo que é natural.

E que um conhecimento do que é real fornece razões para defender que certas coisas são boas em si mesmas é algo que está implícito, ou que é expressamente afirmado por todos os que definem o Supremo Bem em termos metafísicos. Esta afirmação é, em parte, o que se entende quando se diz que a Ética se deve basear na Metafísica.²⁶⁶

Este erro de projetar a nossa experiência natural reconhecendo-a como realidade metafísica, erro de hipostasiar, embora Moore não tenha usado este termo para referi-lo, é, segundo ele, induzido pela linguagem, pelo fato de expressarmos verdades empíricas por meio de proposições que apresentam como sujeito e predicado gramaticais algo que tem existência. Então, ao nos referirmos às questões éticas usamos proposições que, embora o que denota seus sujeitos e predicados gramaticais não exista, essa mesma estrutura gramatical nos ilude quanto a sua

²⁶⁴ PE, pp. 210-211.

²⁶⁵ PE, p. 216.

²⁶⁶ PE, p. 212.

existência tal como se tratassem de coisas empíricas. Facilmente se tem, assim, a tendência a atribuir existência a estes “entes metafísicos” representados nas sentenças éticas:

Essa razão reside na suposição de que a proposição “Isto é bom”, ou “Isto seria bom, se existisse” deve, de uma certa forma, ser do mesmo tipo de outras proposições. O fato é que existe um tipo de proposição tão familiar a todos e, portanto, com tal influência na imaginação, que os filósofos têm sempre suposto que todos os outros tipos devem ser redutíveis àquele. Este tipo é o dos objetos de experiência – todas aquelas verdades que nos preenchem a mente durante a parte definitivamente maior da nossa vida desperta: verdades como a que está alguém na sala, que estou a escrever, a comer ou a falar. Torna-se imediatamente óbvio que ao encararmos uma coisa como boa, a sua qualidade de ser boa não constitui uma propriedade que possamos agarrar, ou separar daquela, mesmo utilizando os instrumentos científicos mais delicados, e transferir para outra coisa. De fato, não se assemelha à maioria dos predicados que atribuímos às coisas, uma *parte* da coisa a que a atribuímos. Todavia, os filósofos supõem que a razão pela qual não se pode agarrar na bondade e movimentá-la não é por ser uma espécie diferente de objeto daqueles que se podem movimentar, mas apenas por necessariamente existir ligada a algo que seja, com que, de fato, existe.²⁶⁷

Os eticistas metafísicos cometem a falácia naturalista porque afirmam que o bom existe como se fosse algo natural, como se estivesse no tempo, como se existisse ou pudesse existir. Transferem assim a “realidade” de um nível a outro mantendo, contudo, o mesmo pressuposto natural, o de que as coisas existem e quando se reportam à questão da bondade, aplicam para explicá-la o seu “modelo” de realidade natural transposto ao nível supersensível. Em última análise, a diferença entre eticistas naturalistas e metafísicos não é tão grande como se julga, porque ambos afirmam que o bom existe em algo real:

Precisamente o mesmo erro que os leva a supor que deve existir uma Realidade supersensível, leva-os a cometer a falácia naturalista no que diz respeito ao significado de “bom”. Pensam que cada verdade deve significar, de algum modo, que algo existe; e dado que, contrariamente aos empíricos, reconhecem algumas verdades que não significam que algo exista aqui e agora, pensam que estas querem dizer que algo existe não aqui e agora. Partindo do mesmo princípio, uma vez que “bom” é um predicado que não existe nem pode existir, são obrigados a supor que “ser bom” significa estar relacionado com outra coisa concreta que pode existir, e existe de fato “na realidade”, ou que significa apenas “pertencer ao mundo real” – que a bondade é transcendida ou absorvida na realidade.²⁶⁸

Os eticistas metafísicos não conseguem conceber uma verdade independentemente de sua existência. Tratam o que é metafísico como se fosse

²⁶⁷ PE, pp. 222-223.

²⁶⁸ PE, p. 224.

algo natural. Por meio de uma analogia singela nós podemos afirmar que assim como vemos e tocamos as coisas da natureza, os metafísicos falam de coisas metafísicas como se pudessem vê-la e tocá-las. Moore condena a metafísica por ter a falácia naturalista por fundamento. Falácia que se apresenta como atribuição de existência aos entes metafísicos.

Acreditamos que a dificuldade para a compreensão desta crítica de Moore à metafísica, decorra da dificuldade de percebermos a noção de existência. Parece-nos que a existência, do modo como Moore se refere a ela, seja sempre um atributo natural. Sendo assim, não poderíamos dizer que bom existe assim como se diz que as estrelas existem. Também não se poderia dizer, sob este mesmo aspecto, que o que é verdadeiro existe. A falácia naturalista dos metafísicos consiste em pressupor a existência natural (expressão que se torna redundante nestes termos) dos entes metafísicos. Se algo é verdadeiro, então existe, mas se não existe aqui e agora, então deve existir num “lugar” que não é o aqui e agora. A falácia está na premissa “se algo é verdadeiro, então deve existir”. Há uma identificação da verdade com a existência. Por isso Moore afirmou que “o mesmo erro que os leva a supor que deve existir uma Realidade supersensível, leva-os a cometer a falácia naturalista no que diz respeito ao significado de “bom””. Moore ilustrou a mesma crítica com a imagem de se poder “agarrar na bondade”:

Todavia, os filósofos supõem que a razão pela qual não se pode agarrar na bondade e movimentá-la não é por ser uma espécie diferente de objecto daqueles que se podem movimentar, mas apenas por necessariamente existir ligada a algo que seja, com que, de fato, existe²⁶⁹.

Para Moore “bom” significa valor intrínseco, o que, por definição, não é uma propriedade natural ou metafísica²⁷⁰.

Wittgenstein evitou estas dificuldades ao mostrar que há um limite da linguagem que é intransponível e que seria preciso ultrapassá-lo para realizar proposições metafísicas, como é exemplo o tentar fazer uma definição de “bom”. Logo, não é a especificidade do que seja bom que nos impede de poder dar uma definição. Não apenas o “bom” seria indefinível, mas toda e qualquer proposição da ética. Daí a afirmação do aforismo 6.42 do *Tractatus* de que “tampouco pode haver proposições da ética”.

²⁶⁹ PE, p. 222.

²⁷⁰ “...as proposições éticas têm a ver com um conceito inanalísável que não é idêntico a qualquer propriedade natural ou metafísica.” PE, p. 56.

Quanto ao problema da temporalidade atribuída a bom, não deve ser reprovada em razão da pretensa especificidade de “bom”, mas, à luz dos ensinamentos de Wittgenstein, em razão do erro do que seja a temporalidade. O tempo não tem fundamento ontológico, não é “algo no mundo”, como Moore parece pressupor, mas decorre de uma relação arbitrária entre processos. Arbitrária no sentido que somos nós que escolhemos os processos que queremos relacionar para estabelecer a noção temporal:

Não podemos comparar nenhum processo com o “decorso do tempo” – que não existe – mas apenas com um outro processo (digamos, a marcha do cronômetro).

É por isso que a descrição do curso temporal só é possível se nos amparamos num outro processo. Algo inteiramente análogo vale para o espaço. Quando se diz, p. ex., que nenhum de dois eventos (que se excluem mutuamente) pode acontecer, por não haver *nenhuma causa* por que devesse acontecer um ao invés do outro, o ponto realmente é, nesse caso, que de modo algum se pode descrever *um* dos dois eventos na ausência de uma assimetria qualquer. E se *há* uma tal assimetria, podemos entendê-la como *causa* da ocorrência de um e da não-ocorrência do outro.²⁷¹

O erro da metafísica não seria a hipostasia do mundo natural induzida pela gramática da linguagem, como acusado por Moore, mas o de não respeitar os limites da linguagem significativa. Por não reconhecer os limites da linguagem, Moore atribui a “bom” uma especificidade com a qual justifica ser concebido como inanalísável e indefinível, como se fosse possível analisar e definir outros objetos denotados por termos de significado metafísico. Desse modo, Moore procurou superar dificuldades criando dificuldades ainda maiores, ou ao menos, tão complexas como as que pretendia vencer. Então retornamos à pergunta: O que restaria de *Principia Ethica* se lhe fosse aplicado o método proposto por Wittgenstein?

Todos os erros apontados por Moore relativamente às concepções e definições de “bom” são por ele tratados como casos de falácia naturalista. Mas para demonstrar isto, depara-se com novas impossibilidades que o impedem de dar, ao significado de “falácia naturalista” uma compreensão mais clara e unificada. O que ele pretende significar com o termo, ao que parece, não é um único erro, mas ao menos três. Moore tentou encontrar a relação entre eles, ou seu fundamento único, mas, apesar de grandes esforços, não obteve o resultado esperado. No prefácio da

²⁷¹ TLP 6.3611

segunda edição dos *Principia Ethica* ele fez uma avaliação geral da obra e de suas incorreções, indicando diretrizes para o entendimento do que classificou como falácia naturalista. Apontou três erros básicos, usando “B” para significar bom:

“É errado identificar B com qualquer outro predicado que não seja B”; “É errado identificar B com qualquer predicado analisável”; “É errado identificar B com qualquer predicado natural ou metafísico”. Obviamente, estas três afirmações são respectivamente equivalentes à tautologia “B não é idêntico a qualquer predicado que não seja B”, “B é inanalisável” e “B não é um predicado natural ou metafísico”.²⁷²

Representando os três erros em sua estrutura obteremos as seguintes proposições lógicas, considerando que “a” significa “analisável” e “n” e “m” significam “predicado natural” e “predicado metafísico” respectivamente:

- 1) $(B=B) \rightarrow \sim (B=\sim B)$ ²⁷³
- 2) $(B=\sim a) \rightarrow \sim (B=a)$ ²⁷⁴
- 3) $[(B=\sim n) \vee (B=\sim m)] \rightarrow \sim [(B=n) \vee (B=m)]$ ²⁷⁵

De sua análise podemos afirmar: 1) B não pode ser identificado a nada que não seja B e por isso se diz que B é único; 2) B não pode ser identificado ao que é analisável ou incluído à classe de coisas analisáveis, porque B é inanalisável; 3) B não pode ser identificado a predicado natural ou metafísico, porque B é não natural e não metafísico.

Todos os casos apresentam uma identificação como erro. A representação lógica mostra a identificação por meio do sinal “=”. Esta notação revela alguns inconvenientes que já haviam sido reconhecidos por Moore ao analisar as proposições “isto é bom”, em que se identifica “isto” e “bom”, e a proposição “o prazer é bom”, em que há predicação pelo que se inclui “prazer” no que é “bom”²⁷⁶. O uso do sinal “=” para representar a relação de identidade também mereceu a crítica de Wittgenstein para o emprego que dele fez Russell (TLP 6.41), propondo, nos aforismos 5.03, 5.5303 e 5.531 do *Tractatus*, nova notação para superá-la.

Embora reconhecendo o problema da identidade, Moore não conseguiu dar unidade e clareza ao que se deva significar por “falácia naturalista”. A verdadeira raiz do obstáculo está em não se respeitar os limites da linguagem significativa. Mais que

²⁷² PE, p. 59.

²⁷³ Se B é idêntico a B, então não é verdade que B seja idêntico a não B.

²⁷⁴ Se B é idêntico a não analisável, então não é verdade que B é idêntico a analisável.

²⁷⁵ Se B é idêntico a um predicado não natural ou a um predicado não metafísico, então não é verdade que B é idêntico a um predicado natural ou a um predicado metafísico.

²⁷⁶ PE, p. 63.

um problema de notação, trata-se da impossibilidade da linguagem para figurar o “bom” como valor absoluto, conforme foi exposto na *Conferência*.

Por fim, não tendo conseguido dar uma compreensão clara do que seja a falácia naturalista, Moore considerou que seu uso do termo “falácia” foi bastante impreciso e por isso a expressão “falácia naturalista” deveria significar que se está a confundir, ou a identificar, ou a se inferir erradamente algo relativamente a B:

Ao que parece, portanto, o nosso erro seria o de utilizar erradamente o termo “falácia”. Embora não consideremos que estes erros sejam uma questão de grande importância, para os remediar, no caso de quisermos manter o termo “falácia naturalista”, proporíamos definir “Fulano está a cometer a falácia naturalista” como significando “Ou está a confundir B com um predicado do tipo a definir, ou o considera idêntico a esse predicado, ou está a fazer uma inferência baseada nessa confusão”, referindo explicitamente que, ao usarmos desse modo o termo “falácia”, estávamos a utilizá-lo num sentido muito lato e talvez mesmo inexato.²⁷⁷

Como o próprio Moore renunciou à exatidão, nos parece que podemos adotar, sem grande pejo, o uso do termo “falácia naturalista” também para significar erros não inferenciais.²⁷⁸

Para afastar o liame de dificuldades insolúveis em que se embrenhou Moore, Wittgenstein negou a existência dos valores como pertencentes ao mundo. E não o fez de modo dogmático, mas demonstrou isto, ainda que indiretamente, ao aduzir a inexistência dos valores por uma espécie de argumento de redução ao absurdo. Do conjunto das diversas questões abordadas no *Tractatus* é possível reconhecer, em traços gerais, o argumento que procura mostrar que a ética não é parte do mundo. Inicialmente o *Tractatus* descreve o mundo como totalidade de fatos, distinguindo os fatos positivos, os que efetivamente ocorrem, dos negativos, os que apenas são possibilidade (TLP 2.06). Então passa a tratar da linguagem como meio pelo qual podemos pensar a realidade dos fatos, distinguindo as proposições com sentido, das sem sentido e dos contra-sensos.

Passa a desenvolver a teoria da figuração para mostrar como pensamos a

²⁷⁷ PE, p. 64.

²⁷⁸ Dall'Agnol procura reconstruir o argumento da falácia naturalista que, segundo afirma, estaria fundado em três erros: o “erro categorial”, que é a confusão entre tipos, no sentido dado por Russell – a teoria dos tipos de Russell, como já comentamos no primeiro capítulo, foi elaborada para resolver o paradoxo, identificado por ele, nas definições de número dadas por Frege, cujo exemplo mais simples é considerar uma classe como membro de si mesma – a “identificação equivocada” que é o segundo caso apontado por Moore e o “erro inferencial” que é a inferência que parte de premissas que padecem de um dos dois erros anteriores. O que essa distinção quer demonstrar é o caráter legitimamente falacioso da falácia naturalista, por ser um erro de inferência que liga todos os demais erros, dado que o uso adequado do termo “falácia” quer apontar, especificamente, erros de inferência. (DALL'AGNOL, D. **Valor Intrínseco**, p. 152).

realidade por meio da linguagem e como a lógica faz essa “ponte” entre linguagem e mundo constituindo a igualdade de forma (isomorfismo) entre ambos. Isto exige uma ampla abordagem dos problemas lógicos, o que é feito por meio da interlocução com Russell e Frege. Feito isto, Wittgenstein passa a tratar da ética e, uma vez tendo preparado bem o terreno, pode deslocar-se em grandes passos para que, em poucas linhas, consiga mostrar que as proposições éticas são contra-sensos, porque os valores não são fatos e, sendo assim, não existem no mundo. Então faz sua declaração mais surpreendente, o de que a ética é transcendental, ou seja, que ela não é algo no mundo, mas está “fora” dos seus limites como uma função paralela à da lógica, pela qual “organiza” o mundo como microcosmos (TLP 5.62).²⁷⁹

A partir disso Wittgenstein redireciona alguns velhos temas da ética, como os da punição e recompensa, o da vontade, o da felicidade e infelicidade, o da morte e ainda, os temas do sentido da vida, da imortalidade da alma e de Deus e resolve todas as dificuldades por meio de uma “fórmula elegante”, como dizem os matemáticos quando a solução é clara, simples e precisa:

Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão.

O *enigma* não existe.

Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se *pode* responder.²⁸⁰

(...) Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa* ser *dito*.²⁸¹

Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema.²⁸²

Desde que aceita a teoria da figuração, facilmente se pode extrair do *Tractatus* uma prova por redução ao absurdo da inexistência dos valores no mundo. Podemos fazer a contradição entre duas proposições. Se a inferência for válida e a proposição conseqüente for falsa a proposição antecedente será necessariamente falsa, pois, “não existe argumento com antecedente verdadeiro, inferência válida e conseqüente falso”.²⁸³

O argumento obedece à seguinte estrutura: Hipótese da *reductio*: Os valores existem no mundo. O mundo é a totalidade de fatos. A linguagem afigura fatos e a proposição com sentido é a figuração de fatos (tese já demonstrada pela teoria da

²⁷⁹ TLP 5.63 “Eu sou meu mundo. (O microcosmos.)”

²⁸⁰ TLP 6.5

²⁸¹ TLP 6.51

²⁸² TLP 6.521

²⁸³ MARGUTTI PINTO, P. *Introdução à lógica simbólica*, p. 29.

figuração). Os valores podem ser afigurados pela linguagem assim como os fatos, pois, existem no mundo. Contudo, as proposições éticas não têm sentido e não mostram nada, são contra-sensos. Logo, os valores não podem ser afigurados pela linguagem e, portanto, não é verdade que os valores existem no mundo. Sabendo que o conseqüente é falso e a inferência válida, neste caso o antecedente é necessariamente falso e o argumento permite o avanço do conhecimento.²⁸⁴

Esta conclusão não nega a ética, nega apenas os valores como coisas naturais, o que a leva ao alheamento. Mas se ainda assim se afirmasse sua existência metafísica, se Wittgenstein postulasse platonicamente a realidade dos valores como pertinente a um mundo ideal, estaria cometendo a falácia naturalista do modo como fazem os eticistas metafísicos. Contudo Wittgenstein declara que a ética é inexprimível e no aforismo 6.522 afirma que o inefável existe e que isto se mostra. O que seja e como seja o inefável, bem como sua forma de existir-se, é algo que nos escapa totalmente, o que vem expresso no *Tractatus* da forma mais incompreensível, absurda e ininteligível ao ser referida por meio do termo “místico”. Seria este um expediente de Wittgenstein para evitar a acusação de Moore, de ter cometido a falácia naturalista? Que Moore tenha feito esta objeção ao *Tractatus* é fato que desconhecemos. Não caberia aqui nos determos nesta especulação e, por isso, nos limitaremos a assinalar o problema.

Em todo caso, ao contrário de procurar esclarecer a questão quanto sua admissibilidade da existência metafísica da ética, Wittgenstein passa a reconhecê-la como uma função paralela e complementar à lógica. Desse modo ele altera o estatuto da ética que, de ciência sobre a investigação geral dobre o que é bom, ou de orientação prática para o agir a partir da consideração da idéia de dever, torna-se a condição de organização de nossa realidade. Trata-se, portanto, de uma função transcendental, na medida em que a ética torna possível a “conversão” do mundo dos fatos em microcosmos do eu, tema que abordaremos na seção subsequente.

Na *Conferência*, a ética é apresentada como uma tendência de nosso espírito a ir além dos limites da linguagem. É por esta observação que Wittgenstein nos mostra o caráter conflitante da ética em relação à lógica, como uma “disputa”, em que a lógica dá os limites da linguagem e a ética aparece como o que nos impele a ultrapassá-los. Mas dessa tensão entre a limitação da lógica e a transgressão da

²⁸⁴ MARGUTTI PINTO, P. *Introdução à lógica simbólica*, p. 32.

ética é que decorre a “conversão” dos fatos em valor, ou seja, aquilo que poderia ser apenas uma figuração de um evento do mundo passa a manifestar o “sentido” de valor, num movimento que converte a realidade dos fatos em vida no eu como microcosmos. É fundamental procurar entender o que seja o eu para Wittgenstein.

3.2 O SENTIDO ÉTICO DO EU COMO LIMITE DO MUNDO

A idéia de “eu” remete a problemas de natureza psicológica, gnosiológica, ética e todas de fundamento ontológico. Wittgenstein ataca frontalmente uma concepção ontológica do eu ao negar a existência de um eu que representa (TLP 5.631), bem como o solipsismo (TLP 5.64), e procura mostrar que as questões de teoria do conhecimento abordadas pela filosofia moderna que pressupõem a realidade do sujeito conhecedor resultam de confusões decorrentes do mau uso da linguagem. Negando a realidade de um eu metafísico (TLP 5.633) e limitando o fenômeno psicológico ao campo dos fatos tratados pela psicologia, Wittgenstein procura abandonar estas antigas e inúteis confusões (TLP 5.641).

A conseqüência dessa verdadeira depuração promovida por Wittgenstein, no *Tractatus*, do significado de “eu” é sua definição como sendo limite do mundo²⁸⁵. O eu deixa de ser concebido como algo no mundo, como um corpo, ou como algo totalmente dele apartado, como uma entidade metafísica, pensamento ou vontade, e passa a ser considerado o limite do mundo. Mas esta nova definição do eu, como função de limite, não deverá ser confundida com uma espécie de realidade particularizada, o que poderá parecer legítimo frente à afirmações do *Tractatus*, no aforismo 5.641, de que “o mundo é meu mundo”, como se cada “eu” fosse um “recorte” particularizado dentro do todo que, por sua vez, representaria o conjunto de todos os recortes.

Essa idéia falseia a concepção apontada no *Tractatus*, que não o define como parte do todo. Porém, por um lado, ao afirmar que o eu é limite do mundo, pode parecer que se sugere que cada eu seja uma parte do mundo mais amplo, como se cada um tivesse seu eu assim como tem seu corpo. Pensar assim é conservar a confusão entre o eu e o corpo. Para advertir contra esse erro, Wittgenstein observa

²⁸⁵ TLP 5.632 “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo.”

no aforismo 5.641 do *Tractatus*: “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”. Expressamente é dito que o eu não é uma parte do mundo, mas o limite do mundo. Portanto, o eu não é um recorte da realidade. O que devemos entender por limite do mundo?

Primeiramente há que se observar a distinção feita no *Tractatus* a respeito do que seja “mundo”. Aquela do aforismo 1 que assevera que o mundo é tudo que é o caso. Esta afirmação passa a ser explicada para que se entenda que o mundo abriga possibilidades definidas pela estrutura lógica, de tal modo que o mundo seja a totalidade de tudo que é possível, portanto, totalidade de fatos positivos e negativos. Mas a estrutura lógica garante um mundo pensável e o que não é possível não será pensável (TLP 3.03).

Outra definição sobre o “mundo” é a constante na segunda parte do aforismo 5.641: “O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo””. Nesta a idéia do que seja “mundo” vem ligada ao eu. Que ligação seja esta é uma questão difícil. Há sempre a tentação de se estabelecer uma relação causal, onde o eu seria causa do mundo que é “meu mundo”. Mas Wittgenstein também nos adverte de que o nexos causal é superstição (TLP 5.1361). Isto exige uma consideração cautelosa sobre a proposição “o eu entra na filosofia pela via de que ‘o mundo é meu mundo’”.

Seja o que for que é significado por “eu” no *Tractatus*, é o que converte o mundo em “meu mundo”. Usamos o termo “converte” para apontar esse “movimento” pelo qual o mundo dos fatos torna-se o mundo do eu. O “meu mundo” pressupõe um eu, assim como o eu representa um mundo próprio que não se confunde com outro. A filosofia abriga a idéia de um eu ao reconhecer que “o mundo é meu mundo” (TLP 5.641). Reconhecimento de que o mundo dos fatos é vivido por nós como uma “experiência” do eu. Deste ponto não há como evitar a constatação confusa de que os valores fazem parte do mundo.

Se não houvesse o eu, o mundo seria a totalidade de fatos. Mas dado que existe o eu, o mundo é “meu mundo”, que também pode ser chamado de microcosmos, esse mundo fechado do eu. Algo que nos remete ao eu transcendental da filosofia idealista, a que Wittgenstein chama de solipsismo cujo significado, na filosofia idealista, é a existência de um eu como fundamento da realidade, portanto, uma tese ontológica. Como esta questão toda transgride os limites da linguagem, somos obrigados a nos resignarmos a renunciar ao uso destes

termos, embora isto não afaste a intuição que temos de que seja algo “correto”, como expressado na segunda parte do aforismo 5.62, no *Tractatus*:

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 nisto: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo.

Negando a ontologia por impossibilidade da linguagem, não é aceitável a concepção de um eu substancial. Não há como discutir a realidade ontológica seja do que for, por isso toda a realidade é dada na linguagem. Por meio dela é que podemos dar o limite do mundo cuja tese fundamental vem expressa no número 5.6 do *Tractatus*: “*Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo.*”

Uma primeira observação refere-se ao fato de Wittgenstein ter destacado o início da proposição 5.6 cuja tradução que utilizamos assinala-o em itálico²⁸⁶. Este é um recurso freqüentemente aplicado por Wittgenstein para indicar que se está fazendo o que não se deve fazer. No caso, e em geral, a indicação é para alertar que se está transbordando dos limites da linguagem significativa. Uma das formas dessa transgressão é tentar usar a linguagem para descrever a linguagem, isto é, como se fosse uma metalinguagem. Mas, uma vez que a linguagem somente figura estados de coisas, não poderá afigurar as condições pelas quais pode figurar (TLP 4.121).

Outra forma de transgredir os limites é tentar descrever o que não está no mundo, procurando afigurar algo inexistente. No aforismo 5.6 se cometem simultaneamente as duas formas de transgressão, pois se faz referência aos limites da linguagem, por meio da linguagem, para apontar algo fora da linguagem, portanto, fora do mundo²⁸⁷. Não sendo possível falar sobre os limites da linguagem, de modo claro, vê-se por que não podemos ter clareza do que seja o eu como limite do mundo.

Esta dificuldade, além de ter sido apontada por Wittgenstein no *Tractatus*, que destacou as palavras transgressoras, na tese 5.6, é comentada de modo taxativo em sua análise explicativa da mesma, apresentada no aforismo 5.61, onde observa que os limites do mundo são limites também para a lógica, pois a lógica é o arcabouço

²⁸⁶ TLP 5.6 “*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.*”

²⁸⁷ Vê-se que todo o assunto ora tratado deveria ser escrito em itálico, mas em lugar disso fazemos esta nota para constar que temos ciência de nosso pecado.

da realidade que está toda preenchida por ela como sua estrutura. A lógica não pode dizer o que está fora do mundo, porque sendo seu “lugar” o mundo, não pode pretender saber o que se passa para além de seus limites “como se pudesse observar esses limites também do outro lado”, como nota o aforismo 5.61. Mas a sentença definitiva a respeito do que se pudesse entender por eu como limite do mundo, vem assim expressa: “O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco *dizer* o que não podemos pensar” (TLP 5.61).

Apesar disso, algumas observações nos parecem oportunas. Não devemos confundir o eu psicológico, individual e próprio a cada um, com a função de limite do mundo, o “eu filosófico”, como é referido pelo *Tractatus* no aforismo 5.641, a função limitadora do “meu mundo” (TLP 5.641). O eu psicológico diz respeito aos traços marcantes da individualidade de cada um, mas a função determinante do sentido da vida não se confunde com ela. A ética deve ser uma tendência de todos para estabelecer o sentido da vida como valor absoluto.

Se a lógica preenche o mundo como estrutura da realidade que é, no seu ser-
assim, independentemente de qualquer valor e se a ética é valor independentemente de qualquer acontecer do mundo, onde poderá cada homem se situar? Cada homem estará no mundo como um fato, ou seja, como um corpo que tem sentimentos e emoções, mas que sente a vida como “a sua vida”, o eu. Parece ser este “conflito” entre lógica e ética o que Wittgenstein chama de “solipsismo” e intrigantemente observa, no aforismo 5.64 do *Tractatus*, que “o eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele”. Esta noção do eu como ponto coordenador da realidade, uma analogia geométrica, merece uma análise mais detida.

A ética é transcendental por ser estruturante do mundo, mas não do mundo dos fatos, que é estruturado pela lógica, mas a ética é estruturante do “meu mundo”. Ela é estruturante do mundo do eu, da vida. O eu tem a sua vida e “dá” a ela o sentido que ela terá. A ética é estruturante do sentido do mundo, do modo como o mundo é a vida vivida pelo eu que o limita como sua vida (TLP 5.62). Isto parece concordar com a afirmação da *Conferência* quanto a ser a ética aquilo que “brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida”²⁸⁸. A ética é transcendental por impor à ordem lógica do mundo a sua “ordem” não lógica de valores.

²⁸⁸ CE, p. 224.

Se não for assim, tudo se reduz a um mundo de fatos que acontecem para além e independentemente de minha vontade. Se somente a lógica fosse estruturante do mundo, nós seríamos expectadores passivos dos fatos, agentes lógicos constituintes de figurações, algo muito próximo a “máquinas figuradoras” de linguagem que vivem num mundo de fatos como um fato.

O eu não é um fato no mundo, mas o limite de uma “experiência” ética como sentido do mundo. É este eu que dá o significado dos fatos para si ao “projetar” sobre eles o valor que podem ter para este eu e neste eu. Os fatos não têm valor no mundo. O valor dos fatos está no modo como o eu vive os fatos como sua vida, no seu mundo, e os “embebe” da sua vida como seu valor. No eu o mundo dos fatos se “converte” em vida.²⁸⁹

Por isso a vida do eu, no eu, é uma vida plena de significação ética. Por meio da vontade o eu vive o valor dos fatos que já não podem ser meras figurações de ocorrências casuais, mas acontecimentos éticos no eu. E por isso também os fatos têm em si o caráter de punição e recompensa²⁹⁰. Não porque haja uma lei que assim comine sanções, isto nada tem a ver com a ética, pois uma lei é algo puramente factual, mas porque o eu vive eticamente, ou seja, faz de cada acontecimento a expressão da sua vida que, como tal, é plena de valor. Assim, na vida tudo que ocorre tem para nós significados éticos que vivemos como recompensa ou punição, segundo a satisfação ou insatisfação ética do que é vivido por nós. Mas este sentido de recompensa ou de punição é interno aos próprios atos e não como no caso das leis, que “trazem” para nós uma consequência externa aos nossos atos.

O eu como limite do mundo não deverá assumir conotação ontológica, como se o eu e o mundo fossem existentes substanciais e independentes um do outro. A realidade é definida pela linguagem e não se deve por nela o que não faz parte do mundo, nem pretender ir com ela para fora dos seus limites. Este é o princípio do método que está expressamente afirmado no aforismo 6.53 do *Tractatus* e

²⁸⁹ TLP 5.621 O mundo e a vida são um só.

TLP 5.63 Eu sou meu mundo. (O microcosmos.)

²⁹⁰ TLP 6.422 “O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: e daí, se eu não o fizer? É claro, porém, que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as *consequências* de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas consequências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação. (E também é claro que a recompensa deve ser algo de agradável, a punição, algo de desagradável.)”

mentionado na *Conferência* por meio da analogia da taça de chá²⁹¹.

O *Tractatus* provoca-nos, uma vez mais, para que notemos o engano ontológico fazendo a pergunta: “Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico?” Em seguida apresenta a analogia do campo visual para observar que nele não se vê o olho do qual o campo visual supostamente decorre. Assim como não se deve pressupor um olho fora do campo visual, da mesma forma não se deverá pressupor um eu substancial fora do mundo (TLP 5.633). Oferece também um método para mostrar que não há sujeito algum, que consiste em imaginar uma descrição do mundo tal como o encontro, onde deveríamos incluir um relato de nosso corpo (TLP 5.631).

Por outro lado, o solipsismo traz algo de importante e fundamental, mas que não pode, pelas razões de método já aludidas, ser explorado sob a ótica do significado filosófico de solipsismo, qual seja, para se dizer o mínimo, a afirmação da existência de um eu proeminente a toda realidade. Wittgenstein propõe outro caminho como chave de compreensão do aspecto correto que o solipsismo quer significar, aquele que determina que “os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites do *meu* mundo”. Portanto, não é postulando uma realidade do eu como substância, da qual nada se pode dizer, como faz a filosofia, mas reconhecendo que o eu é dado tão somente por meio da linguagem. O eu não é um ser metafísico, mas o limite do meu mundo, ou, dito de outro modo em razão da teoria da figuração, o limite da linguagem.

Embora indizível, a questão mostra algo “inteiramente correto” (TLP 5.62) e importante, que os limites da linguagem são limites do meu mundo e que o mundo tem para mim limites que o definem como o meu mundo. Isto deve ser observado com atenção, falamos do mundo como algo cujo “tamanho” parece ser único e evidente, na verdade tem uma “dimensão” diferente para cada um de nós segundo os limites do nosso mundo, porque o mundo é sempre o mundo de cada um e não este algo que parece único e evidente. Quando o *Tractatus* define o mundo como totalidade de fatos, parece falar de uma coisa só que todos nós sabemos o que é. Mas quando enfrenta a questão do eu, faz-nos perceber que o mundo não é o mesmo porque não tem os mesmos limites. Nisto consiste a noção do eu dada no

²⁹¹ “A Ética, se ela é algo, é sobrenatural e nossas palavras somente expressam fatos, do mesmo modo que uma taça de chá somente pode conter um volume determinado de água, por mais que se despeje um galão nela.” (CE, p. 219.)

Tractatus como microcosmos (TLP 5.63).

O mundo numa perspectiva lógica é totalidade de fatos, mas na perspectiva ética torna-se o microcosmos que tem o eu por limite. O “mundo da lógica”, isto é, o mundo organizado por meio da mesma lógica que nos permite pensá-lo como totalidade dos fatos, ocorre na sua casualidade independentemente do que quer que façamos, mas o “mundo da ética” depende do modo como vivemos. O eu é limite do mundo no sentido que vivemos a vida da forma como ela é para nós eticamente, embora logicamente seja a mesma para todos. Como não vivemos em dois mundos, mas num único, temos a percepção simultânea dos fatos e dos valores. Do ponto de vista lógico o mundo é o mesmo para todos, mas, do ponto de vista ético, cada um vive a vida do seu mundo como algo único e particularizado, como microcosmos.

Wittgenstein afirma que devemos fazer minguar ou crescer o mundo (TLP 6.43), referindo-se ao limite dado pelo eu. Isto não significa que o eu seja um recorte dentro do mundo mais amplo, mas apenas que do ponto de vista lógico temos um único mundo, aquele que pode ser descrito pelas ciências naturais. Mas, de um ponto de vista ético, cada um de nós tem a sua vida, o seu mundo, do modo como é vivido por seu eu. Trata-se de uma grande e difícil metáfora, incompreensível por escapar dos limites do pensável. Ainda assim, o *Tractatus* afirma a necessidade ética de se alterar os limites do mundo, para que possamos ter um outro mundo. Não podemos mudar os fatos, mas os limites, o modo como vivemos, porque seja o que for o eu, a vida, a ética e os valores, há uma consideração no aforismo 6.43 do *Tractatus* que precisa ser avaliada com cuidado, que “o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz”.

O mundo como totalidade de fatos, o mundo de estrutura lógica, é pura possibilidade sendo, por isso, um mundo aberto, onde os fatos podem ser positivos ou negativos, isto é, podem ocorrer ou não ocorrer (TLP 2.06). Não há um determinismo causal que nos garanta que, se um fato ocorreu, outro deverá se seguir necessariamente a ele (TLP 5.1361). O mundo dos fatos segue um curso casual no seu ser-assim e por isso parece um mundo sem limites, porque não se pode dizer o limite do possível: “na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não. Isso aparentemente pressuporia que excluimos certas possibilidades” (TLP 5.62).

Ao contrário, o mundo do eu, o microcosmos, é fechado. O que faz com que no eu viva-se o mundo como “meu mundo”, “fechamento” dentro do qual a vida é

vivida com o sentido que dou a ela. Os fatos podem ocorrer na sua casualidade, mas, no eu, passam a ser um outro mundo, feliz ou infeliz. O mundo do eu é apartado e é o que garante que seja “meu mundo”. O eu é o limite do mundo porque o eu determina um sentido sem o qual os fatos permaneceriam como que dispersos no seu fluxo infinito de acontecimentos possíveis. Mas no eu estão todos ligados e limitados pelo sentido de que o mundo é “meu mundo”.

Percebe-se porque somos tentados a reconhecer um eu substancial, porque este é o resultado da experiência do microcosmos. Nossa vida no eu dá aos fatos o sentido que a vida tem para nós, segundo o modo como a vivemos. Não podemos dizer que sentido é este, não podemos pensar este sentido, mas ele existe, ainda que inefável, no eu e não no mundo, ou na linguagem. No eu o mundo aberto dos fatos converte-se num todo limitado e o acontecer temporal dos eventos torna-se como que um eterno presente²⁹². A intuição desta realidade inconcebível da harmonização do mundo casual dos fatos possíveis, em totalidade atemporal da vida de valores no eu, parece ser a chave do sentido profundo da ética²⁹³. Algo, contudo, do qual é impossível falar.

A observação do aforismo 5.64 do *Tractatus*, acima citada, parece exaurir as especulações sobre o eu como limite do mundo. Não há que se falar em extensão do eu, num “tamanho” do mundo limitado pelo eu, pois assim como o ponto não tem extensão, também não se pode falar da extensão do eu. O mundo da ética é uma realidade coordenada pelo eu, quer dizer, é o eu que determina o modo como vivemos o mundo da lógica, o sentido ético que os valores terão dentro destes limites coordenados pelo eu.

3.3 O MUNDO DO FELIZ É UM MUNDO DIFERENTE DO MUNDO DO INFELIZ

Quando passamos a vislumbrar a que Wittgenstein está se referindo por meio da sua concepção do eu como limite do mundo é que podemos avançar para entender o que possa significar o aforismo 6.43 do *Tractatus*:

²⁹² TLP 6.4311 “Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente.”

²⁹³ TLP 6.45 “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentido do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico.”

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

Este aforismo nos orienta para a solução do questionamento sobre o aspecto prático do agir. Primeiramente não podemos esperar mudar os fatos, porque são independentes de nossa vontade (TLP 6.373). O mundo como totalidade de fatos (ao qual nos referimos como mundo da lógica), tem seu próprio curso e não se deixa afetar por nossos atos, nossa vontade não pode “tocar” o mundo (TLP 6.374). O mundo segue seu acontecer casual conforme a possibilidade, “pois todo acontecer e ser-assim é casual” (TLP 6.41). A expressão “ser-assim” empregada no *Tractatus* para se referir aos fatos, reflete bem a idéia da impropriedade de se pretender reconhecer valor no mundo. Não há valor, mas fatos que não se deixam determinar, quer seja pela nossa vontade, quer seja por algum nexos causal (uma superstição) (TLP 5.1361), mas que ocorrem casualmente. Da mesma forma a *Conferência* insiste que por mais que possamos nos revoltar frente a fatos que julgamos inaceitáveis eticamente, esses fatos são desprovidos de valor, são “simplesmente fatos, fatos, fatos e não Ética”.²⁹⁴

A vontade só pode mudar os limites do mundo, o eu, o modo como vivemos os fatos, o valor que eles possam ter para nós em nossa vida. A vontade pode mudar o eu, o limite do mundo, aumentando ou diminuindo este limite. Ela não pode mudar o que pode ser expresso pela linguagem, os fatos, mas sua possibilidade de intervenção se limita ao que não é fato, ao que não está no mundo da lógica, portanto, ao que está fora do mundo. A vontade somente pode intervir no microcosmos, ou seja, no mundo delimitado pelo eu, o mundo onde encontramos o sentido da vida, os valores, o mundo da ética. Assim a vontade faz com que o mundo se torne um outro mundo. Portanto, é a vontade que converte o mundo da lógica em mundo da ética. Isto explica a afirmação do *Tractatus* quanto ser a vontade a portadora do que é ético.²⁹⁵

O eu é o lugar da confluência entre o mundo da lógica e o mundo da ética, o microcosmos onde sobre uma realidade de fatos se “justapõe” uma realidade de valores. Os fatos então parecem se confundir com os valores, porque eles estão

²⁹⁴ CE, p. 218.

²⁹⁵ TLP 6.423 “Da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar. E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia”.

revestidos de significado ético do modo como o eu estabelece o limite do mundo. De um ponto estritamente lógico, o eu é um “lugar” de grande confusão, porque nele não se consegue distinguir os valores e os fatos. No eu os valores fazem parte do mundo de uma forma muito “evidente”, de modo a ser “claramente” justificável a manifestação de aceitação ou reprovação de um fato segundo o reconhecimento de seu conteúdo de valor. Esta confusão entre fato e valor se manifesta na linguagem por meio das proposições absurdas dos juízos de valor, como foi mostrado na *Conferência* e contra as quais foi formulado o único método rigorosamente correto em filosofia, apresentado no aforismo 6.53 do *Tractatus*.

O microcosmos resulta da convergência da lógica e da ética e sobre o mundo dos fatos, no seu ser-assim, e a vontade estabelece sua “rede” de valores. Se considerarmos isto, podemos entender porque há esta tendência de nosso espírito em ir além dos limites da linguagem significativa, como foi constatado por Wittgenstein ao concluir a *Conferência*²⁹⁶. Esta tendência traduz a realidade do microcosmos que procura figurar os valores da mesma forma como figura os fatos, porque, muito embora só haja isomorfismo entre a linguagem e o mundo dos fatos, no microcosmos parece “evidente” que haja a possibilidade de a linguagem figurar os valores como se também houvesse um isomorfismo da linguagem com a ética. Isto por serem, lógica e ética, transcendentais no âmbito do microcosmos. A linguagem revela esta interferência da ética como uma tendência nossa a transgredir seus limites, a correr “contra as paredes de nossa gaiola”.²⁹⁷

A linguagem significativa é aquela realizada pelas ciências naturais (TLP 4.11), onde seus limites são respeitados. As ciências naturais têm como objetivo dizer como é o mundo e se limitam, por isso, a descrever os fatos. Mas a linguagem do microcosmos quer falar do significado axiológico dos fatos e passa assim a exprimir proposições absurdas, que se revelam como a tendência a ir além dos limites da linguagem. É por isso que esta confusão, provocada por esta tendência, deverá, ainda assim, ser respeitada profundamente, como manifestou Wittgenstein ao concluir a *Conferência*, porque ela é o testemunho do que permite a conversão do mundo dos fatos em mundo dos valores.

A vontade é a portadora do que é ético, porque ela delimita o mundo de forma a “configurar” o microcosmos sob o aspecto feliz ou infeliz. A linguagem não oferece

²⁹⁶ CE, p. 224.

²⁹⁷ CE, p. 224.

meios para que se possa dizer o que seja a vontade, bem como o que seja a vida feliz. Embora não se possa falar da vontade, podemos procurar mostrá-la por meio do sentido ético dos nossos atos, como faz o *Tractatus* na proposição 6.422, ao apontar o caráter ético de recompensa e punição, naquilo que há neles de agradável e desagradável. O agrado, ou desagrado, não podem ser considerados como um estado físico, pois se assim for, será um fato provocado por outro, assim como o fato da satisfação de estar saciado é provocada pelo fato da alimentação, mas um fato nada pode revelar da ética.

Na condição ética do microcosmos, o agrado que se possa sentir é próprio ao ato, não como algo que vem de fora (como efeitos e resultados), mas como algo que está nele mesmo, como ato que recompensa, ou pune, na própria condição de ato, por ser antes de tudo, ato de vida, ato de valoração que mostra o sentido ético do “meu mundo”. Trata-se de ato de vontade, portador do que é ético. Neste sentido, a ética “perverte” completamente a ordem do mundo. Por ela o mundo não é a totalidade de fatos no seu ser-assim, mas o mundo é o sentido do meu mundo, o microcosmos (TLP 5.63). A experiência de cada fato dá o sentido que minha vida tem para mim, fazendo-o agradável ou punitivo, pelo que eu vivo no meu mundo segundo minha vontade. A ética nada tem a ver com normas de comportamento, ou com definições de virtude, ou com o que significa “bom”. A ética e a estética são uma só (TLP 6.421), e se mostram na vida feliz, como resultado da ação da vontade no eu.

A estética representa a vida feliz, diz respeito ao modo de se viver a vida feliz. Mas a vida feliz depende do sentido que damos a ela, portanto, de como modificamos nossa vida por meio da atuação da vontade sobre o eu como limite do mundo, o microcosmos. Os fatos têm seu próprio curso, seu acontecer casual. A vontade não pode alterar os fatos, que não são bons ou maus, isto não está neles, mas no modo como fazemos deles o que se chama “meu mundo”. No mundo dos fatos não há fatos felizes ou infelizes. O eu do feliz tem uma vida feliz, tem um mundo feliz, apenas por ser diferente do eu do infeliz, mas não por ter em sua vida fatos diferentes do que são todos os fatos no seu ser-assim. O modo como a vontade limita o mundo é que difere. Por ela o mundo deve ser outro, conforme ela faça seu limite crescer ou decrescer. Por evidente que este “minguar” ou “crescer” do mundo, por tudo que foi comentado, será metafórico. O que deverá minguar ou crescer é algo que determina o microcosmos (TLP 6.41).

Se o mundo, estruturado na lógica transcendental, não tivesse a ética transcendental, não haveria a vida em sentido existencial, mas apenas o transcorrer dos fatos, sem nenhum valor, sem nenhuma recompensa e punição, sem felicidade e infelicidade, apenas os homens com seus corpos e seus desejos. Por outro lado, se não houvesse a lógica transcendental, não haveria o mundo ético do eu, porque não poderia ser limite de nada, não se daria como microcosmos.

A lógica e a ética são transcendentais por serem estruturantes da realidade da vida humana. São complementares por serem condições da vida feliz no mundo. É por esta razão que Wittgenstein adverte, no prefácio do *Tractatus*, àqueles que pretendem reduzir os problemas às questões lógicas:

Por outro lado, a *verdade* dos pensamentos aqui comunicados parece-me intocável e definitiva. Portanto, é minha opinião que, no essencial, resolvi de vez os problemas. E se não me engano quanto a isso, o valor deste trabalho consiste, em segundo lugar, em mostrar como importa pouco resolver esses problemas.²⁹⁸

O que importará mais que a solução dos problemas lógicos? A solução da vida, do sentido da vida. Mas esta não é uma solução teórica a ser apresentada por meio de proposições. Na verdade não é efetivamente um problema, pois o problema nem mesmo pode ser formulado, porque está fora da possibilidade da linguagem. O que importa é constatar que o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz. Importa viver a vida feliz. Importa modificar o limite do mundo neste sentido. Importa que tenhamos uma postura diante dos fatos que traduza em nós o microcosmos feliz. Importa que nossos atos de vontade, mais que nossas proposições, mostrem a ética, mostrem o mundo feliz, assim também mostrando a estética. Entende-se, pois, porque Wittgenstein teve a necessidade, na *Conferência*, de ampliar o sentido da ética, dado por Moore, incluindo “a parte mais genuína do que geralmente se denomina estética”²⁹⁹: ambas têm como seu principal foco a vida feliz.

Ao manifestarmos, por nossos atos de vontade, o “mundo do feliz”, mostramos a ética e a estética, que são uma só. A constatação de que o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz quer apontar que há modos de vida diferentes, embora o mundo dos fatos siga seu curso indiferente a nós e nada possamos alterar o seu acontecer. Pela vontade podemos viver num mundo ético

²⁹⁸ TLP, p. 133.

²⁹⁹ CE, p. 216.

diferente, que poderá ser feliz ou infeliz. Isto sim dependerá apenas de nossa vontade, de como, por meio dela, converteremos fatos em valores modificando o eu. Como fazer isto é coisa de que não se pode falar. Nem toda correção da lógica, das ciências e da linguagem poderá nos ensinar como mover o eu no sentido da vida feliz. Estas questões são, portanto, de somenos importância. Apesar desta resignada ou indiferente verificação, o *Tractatus* tece breves comentários sobre alguns aspectos difíceis da vida, como a morte, para mostrar, talvez, o que seria modificar e tornar o mundo um outro mundo.

A morte não se vive, não é um fato da vida, mas o fim de todos os fatos ³⁰⁰. Naturalmente que se está falando da própria morte, somente esta interpretação é admissível, porque ninguém pode viver a própria morte, que não poderá ser um evento da vida, mas seu fim, o fim de todos os fatos. A morte do outro, ao contrário, é um fato da vida, não da vida dele, mas de todos que contemplam sua morte. Contudo, a morte do outro é apenas mais um fato da vida e não será fim de nada, senão da vida do morto. O sofrimento diante da morte é um erro de perspectiva. Como se a morte fosse um fato da vida, um evento do mundo. O que nos faz sofrer com a morte é atribuir a ela uma realidade. É pensar a morte como um fato da vida do qual queremos fugir. Como se a morte fosse o limite temporal de uma vida que se esvai e, para além da qual, se projeta outra vida por meio da imortalidade temporal da alma. Mas a morte e as supostas conseqüências sobre a alma não são questões temporais. ³⁰¹

Antes deveríamos perguntar em que consiste o problema e reconheceremos que não há problema. Com a morte acaba o mundo, e com ele, o meu mundo. Quanto à vida após a morte é questão que não garante qualquer resultado, pois, porque eu teria respostas na vida eterna se não as tenho nesta vida? A temporalidade da vida também é um erro de perspectiva. O próprio tempo no mundo só existe como uma relação de processos (TLP 6.3611).

Não será projetando a morte como acontecimento no mundo e no tempo que encontraremos a solução do problema. Como diz Wittgenstein no aforismo 6.4312

³⁰⁰TLP 6.431 “Como também o mundo, com a morte, não se altera, mas acaba.”

TLP 6.4311 “A morte não é um evento da vida. A morte não se vive.”

³⁰¹TLP 6.4312 “A imortalidade temporal da alma humana – ou seja, sua sobrevivência eterna ainda após a morte – não apenas não está de modo algum assegurada, mas, acima de tudo, essa suposição absolutamente não se presta ao que com ela sempre se pretendeu. Pois há enigma que se resolva por obra de minha sobrevivência eterna? Pois não é essa vida eterna tão enigmática quanto a vida presente? A solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo. (Não são problemas da ciência natural o que se trata de solucionar.)”

do *Tractatus*, “a solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo”. Sim, porque a solução está no eu, no microcosmos que somos por realização da vontade. Parece que a modificação do limite do mundo depende de um abandono de todos os falsos problemas. São falsos os problemas que não podem ser pensados com clareza por não serem fatos. Assim também ocorre com relação a Deus, que não está no mundo e não se revela no mundo.³⁰²

Da mesma forma devemos deixar de nos iludir em querer modificar o mundo dos fatos, porque “os fatos fazem todos apenas parte do problema”³⁰³. Do problema ético, problema sobre o sentido da vida, sobre a morte, sobre Deus e a felicidade, etc. Mas como a vontade não pode alterar os fatos, estes problemas não se resolverão por meio dos fatos e, por isso, os fatos fazem parte do problema e não da solução. Se nos deparamos com fatos que nos causam infelicidade e isto nos faz sentir a vida como sem sentido, não será procurando um meio de mudar os fatos que a vida retomará seu sentido. O limite do mundo é que deve ser modificado fazendo-o aumentar ou diminuir. A solução consiste em mover o eu pela vontade, consiste em deixar de tentar fazer o mundo se subjugar à nossa vontade, mas subjugarmos a nós mesmos orientando-nos para um outro modo de viver a vida.

Os fatos e sua representação pela linguagem têm importância como um instrumento útil para as questões teóricas, científicas, questões das ciências naturais, mas inútil para resolver os problemas da vida, “pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa* ser *dito*” (TLP 6.51). A ética não é uma questão que possa ser formulada como querem os eticistas. Nenhum de seus temas é dizível, portanto, eles existem fora da linguagem: “A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência”.³⁰⁴

A ética é um “lugar” de silêncio e solidão que se mostra por meio da vida feliz.

³⁰² TLP 6.432 “Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela no mundo.”

³⁰³ TLP 6.4321 “Os fatos fazem todos apenas parte do problema, não da solução.”

³⁰⁴ CE, p. 224.

CONCLUSÃO

Neste estudo procuramos demonstrar que lógica e ética são transcendentais complementares na “constituição” dos fundamentos da vida humana. Enquanto pela transcendentalidade da lógica definimos o mundo como totalidade de fatos, pela transcendentalidade da ética passamos a defini-lo como microcosmos. Embora o *Tractatus* declare a transcendentalidade de ética, não procura explicitá-la, ao contrário, torna-se bastante dogmático em suas assertivas sobre seus temas, o que contrasta grandemente com o tratamento que dá à lógica. Dela também afirma a transcendentalidade, mas com amplo embasamento e cuidando dos seus múltiplos aspectos com detalhe, conquanto mantenha o seu característico estilo de elegância matemática (simples, preciso e claro).

A partir da distinção feita no *Tractatus*, entre fato e valor, distinção que se desdobrou da dicotomia entre dizível e indizível, e que determina a necessidade de estabelecer os limites para a linguagem e a expressão dos pensamentos, há o reconhecimento de que a ética é inexprimível, transcendental e idêntica à estética. Destas três características da ética, apenas a primeira é explicada no *Tractatus*. Todo o desenvolvimento da teoria da figuração nos conduz para esta conclusão necessária. Esta teoria depende de uma apresentação da estrutura do mundo, da estrutura da linguagem e da igualdade de forma entre ambas. A lógica passa ao primeiro plano de importância, nesta etapa do desenvolvimento, cujo termo é a delimitação da linguagem significativa. A terceira característica, a identidade estética da ética, não é demonstrada por ser expressamente apontada como exemplo de uma falsa questão.

A segunda característica definidora da ética no *Tractatus*, a transcendentalidade, não está nem demonstrada, como ocorre com seu caráter inexprimível, nem abertamente reprovada, como o caso de sua identidade estética, mas permanece, perturbadoramente, neste limiar entre o seu reconhecimento manifesto e a omissão de sua interdição ao pensamento. Por um lado o tema extrapola os limites da linguagem e não pode ser abordado legitimamente, ainda assim, como aceitar a afirmação injustificada de que a ética seja transcendental?

Para tornar ainda mais inaceitável esta declaração vemos o *Tractatus* asseverar que a lógica está no mundo e que a ética está fora do mundo. Isto nos faz

perguntar como poderia a ética ter função transcendental, assim como a lógica, estando apartada do mundo. Não conseguimos penetrar, sob esta dúvida, nas afirmações subseqüentes, que declaram a impertinência ética das noções de punição e recompensa. Estas dificuldades decorrem, na verdade, por não percebermos a distinção, presente no *Tractatus*, entre mundo dos fatos e mundo dos valores, estabelecida pela sentença: “O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo””. O problema desta afirmação, por sua vez, está na compreensão do que seja o eu, que o *Tractatus* adverte para que não se confunda com a idéia de corpo, de homem, de alma, mas que o tomemos como limite, e em outra tese o eu é definido como microcosmos.

A questão que nos colocamos, em face dos dogmas éticos do *Tractatus*, é de como poderia a ética exercer sua função transcendental num mundo do qual não faz parte, por meio do eu, sem que se possa ao menos exprimir e pensar o que ela seja? A *Conferência sobre Ética* representa precisamente isto, o reconhecimento simultâneo de que a ética é indizível e de que este fato é o mais revelador de sua transcendentalidade.

O grande serviço que a *Conferência* presta ao *Tractatus* é o de abrir seu hermetismo sobre o que seja a ética, na medida em que passa a considerar o mesmo tema sob uma perspectiva diferente. Não, como fez o *Tractatus*, por uma longa e técnica análise da lógica para mostrar os limites da linguagem, mas por uma busca do motivo que torna insuficiente esta exposição, para evitar nossas incessantes transgressões dos limites da linguagem, a partir do uso de proposições éticas.

Como Wittgenstein afirmou no prefácio do *Tractatus*, seria ideal que se pudesse, para se traçar um limite para o pensar, poder pensar os dois lados desse limite. A *Conferência*, segundo pensamos, representa a “realização” deste ideal, enquanto no *Tractatus* se demonstra a transcendentalidade da lógica pelo lado de dentro, na *Conferência sobre Ética* se aponta a transcendentalidade da ética pelo lado de fora do pensamento, isto é, pensando o que não pode ser pensado. Dizendo de outro modo, no *Tractatus* vai-se da lógica à ética, na *Conferência* vai-se da ética à lógica. Ou seja, o *Tractatus* mostra a igualdade de forma entre mundo e linguagem por meio da lógica, para demonstrar o limite a partir do qual há o indizível, a ética. A *Conferência* analisa expressões de valores ainda que absurdas, mostra que há um uso relativo e um uso absoluto do sentido destas sentenças, que são

pseudoproposições, mas esta constatação é paradoxalmente elucidativa ao revelar uma tendência do espírito humano.

Do modo como a *Conferência* foi conduzida, somos levados a perceber as dificuldades resultantes do uso trivial que fazemos de algumas palavras. Evidencia-se, principalmente, que embora pareça estarmos expressando determinadas idéias, há contra-senso quando pretendemos exprimir valores. Nela Wittgenstein não fez nenhum dos esclarecimentos precisos e técnicos que encontramos no *Tractatus*, ainda assim, identificamos muitas de suas idéias fundamentais, mencionadas por meio dos exemplos e comentários, alguns dos quais intensificando vivamente aspectos que, embora presentes no *Tractatus*, não recebem a mesma luz. Sob este prisma a *Conferência* é uma lanterna que põe em foco as regiões recônditas do *Tractatus*.

Sem dúvida a *Conferência* é menos técnica e mais retórica que o *Tractatus*, para exemplificar podemos lembrar que enquanto o *Tractatus* afirma, no aforismo 5.473, o rigor do sistema lógico por meio do qual podemos construir proposições significativas, a *Conferência* apresenta a imagem da explosão que um verdadeiro livro de ética provocaria. No *Tractatus* encontramos amplo e predominante desenvolvimento dos temas e problemas pertinentes à lógica, que são apresentados e seguidos de soluções, ou propostas de soluções. A *Conferência*, por outro lado, não aborda questões teóricas sobre lógica, muito menos seus desdobramentos e implicações na matemática e ciências naturais. Nela predominam as metáforas e analogias em lugar das definições e descrições.

Graças aos meios retóricos da *Conferência* é possível estabelecer uma complementaridade com o *Tractatus* e assim ressaltar o que é próprio à ética e que mal se vislumbra nele a sua transcendentalidade. O que no *Tractatus* há de exuberante embasamento para o tema da ética, o amplo desenvolvimento dos fundamentos da linguagem, na *Conferência* está ausente. Mas, por outro lado, nela encontramos de modo enfático e luminoso o que no *Tractatus* é bastante pálido.

O caráter insondável da ética é o aspecto mais intrigante em ambas as obras, porque quanto mais se procura apresentá-lo, maiores são as contradições implicadas, quanto mais se reconhece a impossibilidade de se dizer a ética, tanto mais dela se fala. Se por fim o que quer o *Tractatus* é demonstrar a inefabilidade da ética, contra as pretensões de todo cientificismo ético nos termos apresentados na obra de Moore, a *Conferência* quer revelar que, embora seja indizível, embora todo

discurso, científico ou não, sobre ética seja inútil e condenado irremediavelmente ao insucesso, a ética existe como uma tendência do nosso espírito e que merece o maior respeito.

A revelação da ética como tendência do nosso espírito, que se manifesta pela transgressão dos limites da linguagem significativa, é a maior contribuição da *Conferência* à filosofia do *Tractatus*. Esta afirmação aponta a tensão existente entre duas ordens antípodas, a da lógica e a da ética. Ela também nos permite reconhecer a existência de uma “força” que nos impele, contra toda razoabilidade, a tentar ultrapassar os limites da linguagem. Ora, os limites da linguagem são limites do pensamento e da expressão do pensamento, então esta tendência se manifesta não apenas como se fosse uma “força” que nos provoca a formulação de absurdos, mas como o que nos move a “pensar” o impensável. Isto seria, por si só, uma tolice e um despropósito, se não fosse também a maior evidência de existência do que há para além dos limites do pensável. Eis a grande intuição de Wittgenstein ao fim da *Conferência*, a chave para que possamos perceber de que modo a ética seja transcendental.

Por meio dessa imagem podemos vislumbrar a condição humana como o ponto em que se cruzam, ou convergem, estas duas ordens, a da lógica, que nos permite figurar o mundo na linguagem, e a da ética, que “perverte” o mundo dos fatos como um mundo de valores. Podemos assim perceber o eu como este ponto de convergência de forças opostas, a lógica e a ética. O eu como “lugar” de luta e conflito, como tensão entre pensável e impensável. A análise da linguagem feita na *Conferência* procura mostrar que o desrespeito aos limites da linguagem traduz uma condição ética.

O *Tractatus* concebe o mundo como totalidade de fatos possíveis. Assim, livres de todo nexos causal. A divisa entre o pensável e o impensável é um limite lógico, dessa forma, não podemos prever a ocorrência de um fato, mas podemos sempre distinguir o que pode ser admitido como possível e este é o autêntico limite do pensável, porque “o que não podemos pensar, não podemos pensar”. Por isso uma afirmação, como foi apresentada na *Conferência*, do tipo “me sinto seguro aconteça o que acontecer” é absurda, porque não posso denotar uma situação que seja “aconteça o que acontecer”, isto não é uma situação possível, mas uma situação necessária, porque invariável, logo, não é um fato, é, pois, um contra-senso.

No *Tractatus* não temos exemplos ilustrativos como este e tudo parece muito abstrato e teórico. Uma das decorrências da *Conferência* foi, ilustrando com seus exemplos as teses do *Tractatus*, facilitar a compreensão daqueles aspectos tão abstratos. Se no *Tractatus* temos a teoria árida pela ausência dos exemplos, na *Conferência* temos a menção teórica por meio dos exemplos. Compreende-se que o *Tractatus* não poderia ser diferente segundo o rigor estabelecido do seu método. Quando afirmamos que a *Conferência* aponta a transcendentalidade da ética pelo lado de fora do pensamento, sem dúvida há um exagero de nossa parte. Mas o que pretendemos enfatizar é o seu estilo menos formal, menos rigoroso e preciso, do que aquele de elegância matemática impresso no *Tractatus*. Mas que, por isso mesmo, faz a *Conferência* menos hermética, menos dogmática e mais frutífera sob estes aspectos, como se Wittgenstein tivesse se permitido maiores transgressões para poder explorar o próprio ato transgressor.

A evidência desta nossa afirmação está em declarações como: “de repente vejo com clareza, como se se tratasse de um lampejo”, que manifesta as constatações obtidas pelo esforço de análise não tanto das proposições, mas do ato que procura expressar o indizível. Ou ainda ao afirmar: “vejo agora que essas 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”. Assim revelam-se as intuições de Wittgenstein, obtidas por sua manipulação de um material que deveria, rigorosamente, ter-se mantido “intocável” por estar “do lado de fora”. A *Conferência* é mais rica em suas analogias, está mais próxima da linguagem cotidiana e por isso mais “radiosa”, porque apresenta as falas comuns, com seus vícios que seja, mas que conseguem fazer cintilar, ainda que timidamente, aspectos fechados da filosofia do *Tractatus*.

Ao partir da análise de proposições absurdas, a *Conferência* procura verificar a raiz de seus erros, o que levou a uma constatação surpreendente. Sem repetir simplesmente a lição mais recomendada do *Tractatus*, que de modo singelo poderia ser resumida como a afirmação de que termos sem denotação são sem sentido, o que é a essência do lema de Occam. Ao reconhecer que a raiz das transgressões está numa tendência do espírito humano, a *Conferência* acabou por fornecer a chave da transcendentalidade da ética, dogmática e abstratamente postulada no *Tractatus*.

Por esta revelação podemos finalmente perceber que somos resultantes de

duas forças concorrentes, da lógica, que não permite que possamos pensar o que não podemos pensar, lógica que se põe acima dos poderes de Deus, uma vez que Ele não poderia criar algo que contrariasse as leis da lógica, como declarado na tese 3.031 do *Tractatus*. E da ética, como outro imperativo, mas que nos impele em direção oposta, a contrariar e transgredir os limites “divinos” da lógica. Temos, então, indicação do sentido da árida sentença dada no *Tractatus*, quanto a ética ser transcendental. Percebemos que se trata de um poder da mesma grandeza da lógica, o que já era anunciado pela identidade de qualificação, “transcendental”, mas agora compreende-se como ambos agem na sua função.

Por esta “atuação” conjunta dos transcendentais, vemos surgir o eu como limite do mundo, um “campo” constituído pela tensão destas duas forças opostas e complementares, de modo que a transcendentalidade da lógica, juntamente com a transcendentalidade da ética, permitam que o mundo seja “meu mundo”, onde os fatos são vividos como valores e o mundo definido como feliz ou infeliz.

REFERÊNCIAS

- BASTOS, Cleverson. L. e KELLER, Vicente. **Aprendendo lógica**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BRANQUINHO, J. e OUTROS. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CASTRUCCI, B. **Introdução à lógica matemática**. São Paulo: Nobel, 1986.
- CHAUVIRÉ, Christiane. **WITTGENSTEIN**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.
- DALL'AGNOL, D. **Ética e Linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. – Ludwig Wittgenstein: conferência sobre ética. 3ª.ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.
- DALL'AGNOL, D. **Valor intrínseco**: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore. Florianópolis: UFPR, 2005.
- FANN, K. T. **El concepto de filosofía en Wittgenstein**. Barcelona: Tecnos, 1999.
- FREGE, G. **Os fundamentos da aritmética**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- FREGE, G. **Sobre a justificação científica de uma conceitografia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- FREGE, G. Sobre sentido e referência. In.: **Lógica e filosofia da linguagem**. São Paulo: Cultrix e EDUSP, 1978.
- GARGANI, Aldo G. **Wittgenstein**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- GRAYEFF, Felix. **Exposição e Interpretação da Filosofia Teórica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- GRAYLING, A. C. **Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 2002.
- HEGENBERG, L. **Lógica, simbolização e dedução**. São Paulo: EDUSP, 1975.
- HUISMAN, Denis. **A Estética**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KIRKHAM, R. L. **Teorias da Verdade**. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- LOPES dos SANTOS, L. H. A essência da proposição e a essência do mundo. In.: WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 1993.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Iniciação ao Silêncio**: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação. São Paulo: Loyola, 1998.

MARGUTTI PINTO, Paulo Roberto. **Introdução à Lógica Simbólica**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

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

MARTINEZ, Horacio Luján. Função e Conteúdo da Ética na Filosofia do “Primeiro” Wittgenstein. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). **Ensaio de Filosofia Moderna e Contemporânea**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2001.

MLODINOW, L. **A janela de Euclides**. São Paulo: Geração, 2005.

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.

MORTARI, Cezar A. **Introdução à lógica**. São Paulo: UNESP, 2001.

NAVARRO, Joaquín. **A Nova Matemática**. Rio de Janeiro: Salvat, 1979.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. 2ª. São Paulo: Loyola, 2001.

PASCAL, G. **O pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 2001.

PASQUINELLI, A. **Carnap e o Positivismo Lógico**. Lisboa: Edições 70, 1983.

PEARS, David. **As Idéias de Wittgenstein**. São Paulo: Cultrix e Universidade de São Paulo, 1973.

RUSSELL, B. **Lógica e conhecimento**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

RUSSELL, B. **Meu Pensamento Filosófico**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

RUSSELL, B. **Introdução à filosofia da matemática**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

RUSSELL, B. **Misticismo e lógica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

DELGADO, Pilar Lopes de Santa María. **Introducción a Wittgenstein**: sujeito, mente y conducta. Barcelona: Herder, 1986.

SHIBLES, W. **Wittgenstein, linguagem e filosofia**. São Paulo: Cultrix, 1974.

SIMMONS, J. **Os 100 maiores cientistas da história**. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

SINGH, S. **O Último teorema de Fermat**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

STEGMÜLLER, W. **A filosofia contemporânea**. Vol. I. São Paulo: EPU, 1977.

VALLE, Bortolo. **Wittgenstein**: a forma do silêncio e a forma da palavra. Curitiba: Champagnat, 2003.

VANCOURT, Raymond. **Kant**. Lisboa: Edições 70, 1986.

WITTGENSTEIN, L. **Conferência sobre ética**: com dos comentários sobre la teoria del valor. Barcelona: Ed. Paidós, 1995.

WITTGENSTEIN, L. Conferência sobre ética.: In. DALL'AGNOL, Darlei. **Ética e Linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 3ª.ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. [Introdução de Bertrand Russell]. 3ª ed. São Paulo: Edusp, 2008.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Tradução e apresentação de J. A. Giannotti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

WITTGENSTEIN, L. **Da Certeza**. Trad. M. E. Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, L. **Cultura e Valor**. Trad. J. Mendes. Lisboa: Edições 70, 2000.