

A eloqüência do silêncio: Wittgenstein e sua conferência sobre a Ética

Ricardo Henrique Resende de Andrade

Mestrando em Filosofia pela UFBA. Professor da Faculdade Batista Brasileira. Professor substituto da UFBA. **E-mail:** reseandrade@gmail.com

Ana Carolina Reis Pereira

Licenciada em Filosofia pela UFBA. **E-mail:** carolina-reis@hotmail.com

Resumo

Neste artigo discutimos as conseqüências filosóficas da *Conferência sobre Ética* de Ludwig Wittgenstein. Tentaremos mostrar como sua compreensão dos juízos éticos enquanto juízos de valor absoluto se articula com o *Tractatus Logico-Philosophicus* e, de certo modo, prenuncia as concepções que seriam desenvolvidas nos seus trabalhos posteriores.

Palavras-chave: Wittgenstein. Ética. Juízo de Valor Absoluto.

The eloquence of silence: Wittgenstein and his lecture on ethics

Abstract

In this article we discuss the consequences of Ludwig Wittgenstein's Lecture on Ethics. We attempt to demonstrate how his understanding of ethical values as judgments about absolute value is linked to his Tractatus Logico-Philosophicus and somehow foreshadows the conceptions which would be developed in his later works.

Key words: Wittgenstein. Ethics. Judgments about absolute value.

*Há metafísica bastante em não pensar em nada.
Fernando Pessoa*

É significativo o fato de que em uma conferência pública após seu doutoramento com o já então publicado *Tractatus Logico-Philosophicus*¹, Wittgenstein decidiu romper o silêncio prometido no livro e falasse, eloqüentemente, daquilo que de acordo com este não se poderia dizer. Essa decisão, aparentemente paradoxal, de pronunciar-se para um auditório não especializado sobre um tema até então delimitado *por dentro* e silenciado em seu pensamento, relaciona-se tanto com a sua filosofia lógica, como também com a fase *experimentalista* de suas investigações posteriores. Para a sua singular compreensão da Filosofia como crítica da

linguagem, a ética ultrapassava os limites próprios da *dizibilidade*, transbordando para fora do mundo, “[...] assim como uma xícara de chá transborda quando vertemos sobre ela um volume superior ao de sua capacidade.” (WITTGENSTEIN, 1989, p. 5). No *Tractatus*, Wittgenstein já havia reconhecido que tudo que importa, tudo que profundamente nos interessa, estaria imerso nessa experiência de inefabilidade, *estranhamente necessária*². Se Wittgenstein resolveu falar algo sobre o inefável foi tão somente para ratificar aquilo que entendia como a tarefa essencial da Filosofia: desmascarar as tentativas de ultrapassagem dos limites próprios à linguagem. Seu posicionamento filosófico nesta “*Conferência Sobre Ética*” é típico de sua primeira fase, embora devamos admitir que, já ali, seu estilo argumentativo, de algum modo, preconiza os traços típicos da segunda fase de sua filosofia³. De qualquer modo, a “*Conferência*” continua a tarefa iniciada no *Tractatus* e põe à prova a sua missão, pois o silêncio tractatiano não era um simples mutismo, mas sim uma eloqüente promessa de esclarecimento filosófico.

Há algo de aparentemente insondável na última sentença do *Tractatus*⁴. Ela soa, inevitavelmente, imperativa, talvez inibidora, quiçá desafiadora.... O próprio Wittgenstein reconheceu, no aforismo imediatamente anterior, que jogava fora a escada por onde havia subido, num gesto que nos impõe dificuldades para acompanhá-lo nesse salto *místico* para o *fora do mundo*. Ele considera que o único método rigorosamente correto em filosofia seria o de nada *dizer*. O que ela poderá fazer é apontar para a falta de sentido de todas as vãs tentativas de enunciar teses filosóficas, o que, por incrível que pareça, não exclui nem mesmo as dele. Acreditamos que a radicalidade e a inovação da primeira fase do seu pensamento residem exatamente no traçado desta linha que separa o *dizível* [referindo-se, neste caso, às proposições das ciências naturais] e o *indizível*. Ao campo da *indizibilidade* pertence uma extensa lista de inefáveis que inclui a ética, a estética, o místico, etc.

O silêncio preconizado por Wittgenstein não deve ser entendido como uma pura e simples interdição ao filosofar. Embora tenha um sentido eminentemente negativo, sobretudo no que tange às ambições tradicionais da metafísica, o pensamento tractatiano reivindica um papel edificador para a atividade filosófica⁵, qual seja o de distinguir com clareza o que pode ser *dito* do que, por ultrapassar os limites próprios da lógica de nossa linguagem, pode ser apenas *mostrado*⁶. A filosofia torna-se então, uma atividade de elucidação e crítica da linguagem. Nesse sentido podemos afirmar que a “*Conferência*” prossegue levando a termo a tarefa do *Tractatus*. Nela, Wittgenstein elucida, a partir de exemplos, a diferença entre o que

se refere à experiência e, por isso mesmo, pertence ao âmbito da *dizibilidade*, daquilo que, extrapolando o domínio dos fatos, remete-se ao absoluto.

Wittgenstein inicia a sua “*Conferência*” tecendo algumas considerações preliminares. Primeiro, acerca da sua dificuldade com a língua inglesa. Não sendo a sua língua natural, preferiu antecipar aos seus ouvintes que o seu discurso talvez carecesse da clareza, da elegância e da precisão necessária ao tema, para em seguida advertir os seus espectadores - mesmo reconhecendo o risco de decepcioná-los - que não falaria sobre lógica, um tema que, provavelmente, esperavam dele, alegando que uma matéria tão difícil demandaria um tempo bem maior do que a única hora de que ele dispunha. Por fim, conclui o seu prólogo pedindo aos ouvintes que tivessem paciência e boa vontade para entenderem não só o que ele pretendia comunicar, como também de que maneira o faria.

Partindo de uma definição atribuída a Moore: “A ética é a investigação geral sobre o bom”, Wittgenstein (1989, p. 2) elabora um panorama das definições do que *seja* a *Ética*, juntando a isto os diversos usos da expressão *bom*, para então levantar o problema central da “*Conferência*”: a distinção entre os *juízos de valor relativo* e os *juízos de valor absoluto*. Nesta distinção, Wittgenstein insiste naquilo que ele próprio entendia ser o problema fundamental do *Tractatus*: a diferenciação entre o que pode ser dito claramente em proposições e o que transcende os limites do *dizível*, tornando-se fora do alcance de um uso significativo da linguagem. Os *juízos de valor relativo* podem ser fielmente traduzidos por um conjunto de proposições factuais, e, se assim procedermos, eles perdem a aparência de juízos de valor. Descritos ao modo de uma proposição complexa, os *juízos relativos* assumem a forma de juízos condicionais do tipo: “se isso, então aquilo”. Os *juízos de valor absoluto*, por outro lado, jamais poderiam enunciar, implicar ou serem implicados por proposições factuais, e por essa razão, se situariam fora da possibilidade da linguagem de *dizer* algo sobre o mundo - estariam, portanto, fora do mundo.

Os *juízos de valor relativo* são modos de expressão que podem ser predicados com valores de verdade e, do mesmo modo que qualquer proposição, são bipolares; devem ser verdadeiros ou falsos. Jamais, um juízo desse tipo poderia subtrair-se às condições de seu uso inteligível. Ser “bom”, em sentido relativo é, sempre, ser “bom” em relação a uma meta previamente estipulada, ou, ser “bom” relativamente a um certo propósito de antemão fixado. Todo juízo de valor relativo é condicional e contingente, podendo, por isso mesmo, servir ao discurso científico. Mas não é esse o uso que o discurso ético e religioso fazem do termo

“bom”. No seu uso absoluto ou ético, o termo “bom” deve significar algo de sublime, de valioso, de realmente importante. Esta sublimidade, esta importância, não estaria atada aos elos da cadeia causal; deveríamos, portanto, procurá-la, e somos necessariamente impelidos a fazê-lo, contudo, fora do mundo possível da descrição proposicional. O discurso ético e o discurso estético⁷ estariam como que do lado de fora do mundo, de um mundo cujos limites são tangíveis apenas pelo lado de dentro, a partir do *dizível*. O que nos restaria além do universo do *dizível*, ou seja, o que poderia existir para além da experiência que pode ser figurada por proposições das ciências naturais? Haveria algo mais do que o mundo, uma espécie de *complementar*⁸. Wittgenstein está certo da existência dessa dimensão *mística e extramundana*. Aliás, reconhecia como uma vocação própria ao homem o ato de arremessar-se contra os limites do mundo, ou seja, contra os limites da linguagem.

Para Wittgenstein, o que quer que possa ser dito sobre o mundo, pode ser dito claramente através de proposições. Apenas o mundo, ou seja, o conjunto de todos os fatos, pode ser figurado na forma pictórica da proposição. Aquilo que ultrapassa os *limites do mundo* [que circunscreve o sujeito dotado de vontade], ultrapassa também os limites da linguagem, transgredindo a linha tênue que delimita o *dizível*. O *dizível* delimita-se por dentro. Os limites da linguagem significativa esgotam-se na descrição do conjunto de fatos do mundo e toda tentativa de prosseguir para um além-do-mundo, resulta, irremediavelmente, numa proposição sem sentido. A metafísica constitui-se como um terreno fértil para semear questões éticas, estéticas e religiosas, todas elas nascidas de um engano comum e originário. Elas surgem como consequência de uma má compreensão da função essencialmente informativa da nossa linguagem, que se restringe ao domínio dos fatos, e nada mais. O discurso metafísico, nesse sentido, é vazio, embora seja prenhe de zumbidos sem significação. Wittgenstein preferiu, a esta balburdia, o silêncio.

Se não podemos nos pronunciar significativamente acerca das questões da metafísica, poderemos, contudo, num gesto que inspira muito mais reconhecimento que renúncia, apontar com o silêncio, como num dizer sem palavras, para aquilo que pode ser *mostrado*. Como as questões metafísicas se ocupam de juízos de valor, e não de juízos de experiência, Wittgenstein não admite que possa haver algo como uma *proposição metafísica*. Uma genuína proposição poderá apenas *dizer* como as coisas *são*, e nunca como elas *deveriam ser*. Ela poderá dizer como os fatos ocorrem, e nunca como deveriam ocorrer. Nada do que acontece no mundo, acontece *necessariamente*, pois tudo no mundo é acidental. Por sua vez, a

necessidade lógica – que se expressa, por exemplo, nas demonstrações matemáticas - não dizem nada sobre o mundo, nem como é, nem como deveria ser. O fato de uma proposição ser verdadeira é meramente acidental. No mundo, onde tudo é acidental, não há e nem pode haver algo que tenha um *valor absoluto*.

O que ainda poderia ser dito no âmbito do que é *complementar ao* dizível? Fora da possibilidade de dizer, restar-nos-ia apenas o silêncio? Um juízo ético ou estético não é algo que poderia pertencer ao mundo e satisfazer aquilo que Wittgenstein considerava, *par excellence*, a função da linguagem: a figuração dos fatos do mundo. Logo, nada de significativo poderíamos dizer acerca dele. Não podendo haver, conseqüentemente, nem proposições em ética, nem ciência alguma que se chamasse Ética. Mas de que modo uma asserção que utilizasse o termo “bom”, no sentido ético, poderia significar algo? Sabemos que ela não nos diz nada sobre os fatos, todavia admitimos que ela comporta um certo *significado superior* que, em algumas circunstâncias, se nos impõe com a força da *necessidade*. O que dá um sentido *superior* às assertivas éticas é uma espécie de mistério. Se tornarmos uma proposição ética justificada por proposições factuais, daremos um sentido relativo, e não absoluto. Procuramos, insistentemente, por um sentido ético, absoluto e incondicional, mas somos com isso, obrigados a renunciar a linguagem, somos forçados a renunciar a procura.

Como uma asserção declarativa do tipo ético poderia eleger algo como *realmente* “bom”, algo *necessariamente* “bom”, algo que fosse “bom” *em si mesmo*? Ora, nenhuma proposição é mais valiosa ou importante que todas as demais, pois todas elas possuem igual valor, ou seja, nenhum valor. (WITTGENSTEIN, 1994, *Tractatus*, 6.4 e seguintes). Para Wittgenstein (1994, *Tractatus*, 6.4 e seguintes) “[...] todo acontecer e ser assim é casual”, por isso nenhuma proposição que descreva um fato poderá estar acima das demais. O que quer que se entenda pelo sentido [o sentido em-si-mesmo] do mundo, não é algo que a ele pertença. Logo, as asserções da ética não são proposições e por isso não podem ser verdadeiras ou falsas. A ética nem se refere a fatos nem pode por eles ser corroborada. Aquilo que é o seu núcleo fundamental não se deixa exprimir, “[...] a ética é transcendental.” (WITTGENSTEIN, 1994, *Tractatus*, 6.421).

Mas, se de um lado os problemas da ética não pertencem ao mundo dos fatos, por não serem capazes de figurar a realidade, podemos, por outro lado, também considerar que as circunstâncias da experiência vivida são determinantes para a compreensão desses juízos. Aliás, somente considerando um certo contexto significativo, nos posicionamos numa

perspectiva transcendental. O ato mesmo de emitir um juízo deste tipo só se dá nas condições em que ele é, de algum modo, *significativo* [ampliando aqui, é claro, o alcance deste conceito]. Os juízos éticos não podem ser nem verdadeiros, nem falsos; há, contudo, uma certa *veracidade*⁹ presente nas questões da ética. Uma espécie de inclinação pura da vontade nos impõe, de um modo absoluto, a aceitação do juízo moral, seja ele qual for. Não nos referimos a um juízo moral particular, mas um juízo que, numa particular circunstância, torna-se absolutamente *necessário*. Parece-nos que as dificuldades em conciliar a expulsão da ética do espaço mundano com a constatação de que, só sob determinadas circunstâncias vivenciais, estamos a tratar de ética, indica o medrar de uma compreensão mais elástica da linguagem, como jogo gramatical. Uma compreensão da linguagem que ele amadureceria posteriormente em sua obra.

Na “*Conferência*”, Wittgenstein (1989) começa a pôr no plano de sua atenção filosófica as estratégias *in loco* da linguagem, tentando compreender o horizonte das circunstâncias em que se poderá dar uma inteligibilidade qualquer aos problemas éticos. Wittgenstein opta por configurar o problema construindo narrativas ordinárias, valendo-se de analogias como um modo possível de entendimento da ética. A “*Conferência*” nos revela o impacto da linguagem expressiva no pensamento wittgensteiniano. O plano da verdade e da falsidade das proposições factuais é separado de um outro, cujo acesso se dá por meio de ficções que suscitam sentimentos *indescritíveis*. Imagens de forte apelo psicológico são evocadas para afirmarem, mais uma vez, os laços que atam o absoluto ao mundo dos eventos possíveis. Mas, em nenhum desses exemplos, Wittgenstein reconhece qualquer relação de implicação *necessária* entre valor e experiência. Entretanto, considera que há uma certa *necessidade* do juízo absoluto. *Necessidade* esta que não possui a estrutura lógica de uma tautologia, por exemplo, mas que de alguma misteriosa maneira se nos impõe.

A *necessidade* decorrente de um juízo absoluto, do tipo ético, não pertence ao domínio lógico da verdade proposicional. Ela não se confirmaria, nem se contradiria, num cálculo sentencial. Não compreenderíamos bem esta questão se pensássemos na *necessidade* do juízo absoluto como sendo do tipo daquela que obriga a uma certa sentença a ser verdadeira por dedução lógica. Quando tratamos com juízos éticos não estamos diante de proposições verdadeiras ou falsas. Quem questiona algo sobre a verdade de um juízo absoluto, valendo-se da *redução ao absurdo*, por exemplo, como método para por em questão a sua confiabilidade, dá mostras de que não compreendeu bem o problema. Não se trata de uma impossibilidade

lógica do falseamento de uma asserção ética porque, simplesmente, nada do que se fala em ética poderá sequer merecer qualquer valor de verdade que possa ser colocado em questão.

A ética não é, por assim dizer, dependente dos fenômenos da experiência, mas encontra-se profundamente ligada à vontade do homem: uma vontade, na qual, muitos comentadores de Wittgenstein viram as marcas de suas leituras juvenis de Schopenhauer¹⁰, uma força que nos solicita de um modo absoluto, mas sobre a qual nada podemos dizer; algo que se realiza no sentimento de bom e de mal, de dor e de prazer. Wittgenstein assevera no *Tractatus* que as questões relativas à ética não possuem qualquer relação com o sentido geralmente atribuído à *recompensa* e à *punição* como conseqüências de uma má ação, pelo menos não no sentido em que essas conseqüências sejam fatos; elas se relacionam, de outro modo, com uma vontade portadora do que é ético, sobre a qual não se deve falar¹¹.

De outro modo, os juízos de valor relativo, que são equivalentes a meros enunciados sobre fatos, não poderiam suportar, sob seus limites, a *extramundandade* do apelo ao absoluto. No aforismo de número 6 do *Tractatus*, Wittgenstein havia definido uma função geral da verdade¹² que traçava os limites da dizibilidade proposicional: “Dada à forma geral como uma proposição é construída, com isso já está dada também a forma geral como, a partir de uma proposição e por meio de uma operação, uma outra pode ser gerada.” (WITTGENSTEIN, 1989, *Tractatus*, 6.002). Segue-se que todo juízo relativo, como um caso de proposição complexa, pode ser derivado de proposições atômicas, ficando assim definida a totalidade das proposições que dizem o mundo. Wittgenstein ainda salienta que nada pode ser deduzido de uma proposição atômica. Um fato não pode ser em-si verdadeiro ou falso. Não podemos inferir absolutamente nada de uma proposição isoladamente. Não existe algo como um nexos causal entre as proposições. Não há nenhuma coerção que obrigue a um fato decorrer de outro por necessidade lógica. As proposições da lógica e da matemática, que nada tem de casual, só se articulam de um modo necessário por não serem capazes de dizer nada. Elas são proposições analíticas, meras tautologias, que, entretanto, mostram-nos as propriedades lógicas da linguagem e do mundo. Um juízo de valor relativo não poderia comportar qualquer necessidade lógica, pois, sendo uma mera figuração de um estado de coisas possíveis, está imerso na contingência da experiência. Um juízo de valor relativo, uma vez traduzido numa proposição complexa correspondente, deverá, como num teatro, encenar a realidade. Uma realidade apenas possível. Será verdadeiro se os fatos do mundo ocorrerem como ele assim diz que ocorrem, será falso no caso contrário¹³. Uma proposição só é capaz de

figurar um fato por que há uma correspondência entre o mundo dos fatos reais e a estrutura lógica das proposições. Para que uma proposição seja dotada de significado é preciso que suas *antenas* toquem o mundo.

Se a própria figuração é um fato, não existem figurações a priori, assim como não existem fatos a priori. Uma sentença só é capaz de afigurar a realidade, jamais poderia fazê-lo no que toca a sua própria forma lógica de representação. Deve haver algo em comum na figuração e no afigurado, a fim de que um sirva como figuração do outro; todavia, a forma lógica [forma da realidade] que todas as figurações devem possuir, não pode, ademais, ser afigurada por nenhuma figuração. Daí, segue-se uma longa lista de indizíveis que Hans-Johann Glock apresentou no seu *Dicionário Wittgenstein*:

[...] a forma pictórica comum à afiguração e à coisa afigurada (TLP 2.172-2.174), o significado dos signos e o fato de dois signos terem o mesmo significado (TLP 3.33 e segs., 6.23) o fato de um símbolo significar um objeto ou um número (TLP 4.126), o sentido de uma proposição (TLP 4.022, ver 2.221 e 4.461), a lógica dos fatos (TLP 4.0312), a multiplicidade lógica ou a forma de uma proposição e da realidade (TLP 4.041, 4.12 e seg.), o fato de que uma proposição possa dizer respeito a um certo objeto (TLP 4.1211, 5.535), o fato de que alguma coisa caia sob um conceito formal (TLP 4.126), o fato de proposições lógicas serem tautologias e não se referirem a constantes lógicas (TLP 4.0621, 4.461), o fato de uma proposição seguir-se de outra (TLP 5.12-5.132,6.1221), os limites ou a armação da linguagem e do mundo (TLP 5.5561, 5.6 e seg., 6.124), a idéia de que não há alma (TLP 5.5421), o que há de verdade no solipsismo - na idéia de que o 'mundo é meu mundo' (TLP 5.62) - o fato de que há leis na natureza (TLP 6.36), a esfera da ética e de tudo aquilo que há de "mais elevado" (TLP 6.42 e seg.), o significado da vida - a esfera do místico (TLP 6.52 e segs) - , os ditos do próprio Tractatus (TLP 6.54). (GLOCK, 1998, p. 129).

Postos assim, numa extensa listagem aparentemente homogênea, os inefáveis de Wittgenstein podem ocultar distinções significativas entre eles. Todos são indizíveis por ultrapassarem as possibilidades de figuração da proposição; contudo, se notarmos com mais atenção à composição dessa lista, encontraremos diferentes razões para um mesmo silêncio. Ocupar-nos-emos aqui da distinção entre o que justificaria um caráter absoluto para um juízo ético e o que fundamentaria uma necessidade lógica, sendo ambas, expressões que nada revelam sobre os fatos. No caso de um juízo ético, temos uma asserção que, embora possa ser declarativa, nada diz sobre os estados de coisas do mundo. Ademais, um juízo ético é algo

absolutamente necessário. Mas que tipo de necessidade se configuraria num juízo ético? A verdade de uma tautologia e a falsidade de uma contradição também não revelam absolutamente nada sobre o mundo; entretanto, esses enunciados refletem a forma lógica da linguagem, que por sua vez possui algo de *idêntico* com o real. Negar a falsidade de uma contradição ou a verdade de uma tautologia é um absurdo impensável, já que a força coercitiva da necessidade lógica impera de tal maneira que não nos resta nenhuma possibilidade de fazê-lo. Contudo, o mesmo não acontece com a negação de um juízo ético. Podemos, sem dificuldades, conceber a negação de um juízo de valor absoluto sem incorrer em nenhuma contradição. As tautologias e as contradições são resolvidas com o recurso à notação V ou F; o mesmo não ocorre com a negação de um juízo ético. Se não faz sentido atribuir aos juízos éticos valores de verdade, qual seria então a justificativa para uma *necessidade absoluta*? Por que não poderíamos, ante uma circunstância de apelo moral, renunciarmos a uma certa posição sem, por exemplo, sentirmos vergonha?

Caso não houvesse nenhum sentido formular essas questões, cremos que também não faria sentido distinguir um juízo de valor relativo de um juízo de valor absoluto a partir dos exemplos que Wittgenstein fornece em sua “Conferência”. Quando ele nos pergunta se diante de uma mentira escandalosa poderíamos dizer ao nosso interlocutor descarado algo como: “[...] se assim preferes, tudo bem!”, ele nos antecipa logo a seguir uma resposta: “Certamente, não.” (WITTGENSTEIN, 1989, p. 3). De alguma forma seríamos obrigados a dizer: “Você, deveria querer comportar-se melhor.” (WITTGENSTEIN, 1989, p. 3). Ora, de onde viria então essa inclinação absoluta do juízo ético para o “não”? Certamente a exterioridade mundana da ética possui uma natureza distinta das contradições e tautologias. A dificuldade está em ter que explicar isso, sem cometer o absurdo de dizer algo.

Para nos ilustrar a diferença entre os dois tipos de juízos, o autor recorre a algumas ficções curiosas. Inicialmente, ele contrasta exemplos em que o uso do termo “bom” adquire uma conotação relativa [como para qualificar uma cadeira, um certo caminho, para aferir a competência de um atleta ou pianista e até mesmo para justificar o benefício de não resfriar-se] com o uso do termo “bom”, quando este assume uma conotação ética, ou seja, absoluta. No primeiro caso, temos sempre um uso referencial do termo, falamos sempre de uma *bondade* que seja relativa a algum critério que pode ser explicitado, de modo a tornar a asserção, feita nesse tipo de juízo, uma *legítima* proposição complexa, cuja verdade ou falsidade poderá ser obtida mediante o cálculo funcional de suas proposições constitutivas -

desde que os valores de verdade destas estejam devidamente estabelecidos. Já, no caso de um juízo de valor absoluto não temos nada com que contar para corroborá-lo, nem um fato, nem uma dedução lógica *a priori*. Aliás, corroborá-lo não tem nada a ver com confirmar a sua verdade ou falsidade, nem por constatação empírica, nem por uma demonstração formal. Wittgenstein adverte-nos com o exemplo de um assassinato em que nada do que pudéssemos dizer, nos mínimos detalhes, sobre ele – mesmo a mais minuciosa descrição de que fizesse parte, inclusive a descrição do que se passa em nossos estados mentais – poderia de modo algum implicar um juízo ético.

Não encontrando alternativa no plano dos eventos mundanos, Wittgenstein refugia-se na descrição de situações nas quais apenas uma espécie de vivência íntima e profunda do sujeito poderia fazê-lo compreender. Desse modo, ele fala da sensação de passear num dia de sol no verão como uma forma de tornar mais concreta a idéia de absoluto¹⁴. Ele reconhece, entretanto, o caráter privado do seu exemplo e admite usá-lo com a intenção de nos fazer evocar, na nossa própria experiência pessoal, outros casos semelhantes para então dispor de uma *base* comum para a investigação¹⁵.

Em seguida, Wittgenstein (1989, p. 8) alude a experiência de *assombro* ou *espanto* ante a existência do mundo, manifestada em expressões tais como: “[...] que extraordinário que o mundo exista!” Poderíamos, diz ele, nos espantar de que o mundo seja como é, porque poderíamos concebê-lo de outra maneira, mas não faz sentido espantar-nos com a existência do mundo, pois embora possamos conceber a existência de um mundo completamente diferente deste, não podemos, contudo, concebê-lo como não sendo. “Se nos assombramos com a cor azul do céu [...]”, prossegue ele no seu argumento, “[...] isto só pode acontecer porque poderíamos imaginá-lo de outra cor ou de outro modo, mas não poderíamos nos assombrar com o céu fosse qual fosse a sua aparência; seria o mesmo de assombrar-se com o céu fosse como fosse, ou que fosse ou não fosse o céu”. Wittgenstein, com humor, conclui: “[...] estaríamos nos assombrando diante de uma tautologia!”¹⁶ O que para ele seria um absurdo.

Outra experiência examinada por Wittgenstein é a da segurança absoluta. Podemos afirmar que nos sentimos seguros entre as quatro paredes da nossa casa. Nesse caso, pretendemos dizer, por exemplo, que em casa um ônibus não nos atropelaria. Entretanto, Wittgenstein está se referindo à sensação de segurança absoluta: sentir-se seguro passe o que passar, aconteça o que acontecer. Nesse caso, “sentir-se seguro” significaria dizer que nada de

físico poderia ocorrer, portanto que um determinado conjunto de fatos possíveis não deveria ocorrer necessariamente. Isto exemplificaria um mau uso da nossa linguagem, uma extrapolação dos seus limites. Wittgenstein acredita que um mau uso da linguagem é subjacente a todas nossas expressões éticas e religiosas. Sentir-se seguro, aconteça o que acontecer é como se sentir entregue nas mãos de um Deus todo-poderoso. Wittgenstein pondera que - para aqueles que, como ele, já vivenciaram uma experiência mística – esses exemplos podem aludir algum valor intrínseco ou absoluto. Contudo, os juízos éticos são expressões sem sentido. Ele reconhece, então, que é um paradoxo o fato de que uma experiência pareça ter um valor absoluto. E daí explica que toda experiência de assombro ou transcendência tem alguma relação com a visão do mundo como um milagre [no seu sentido absoluto]. Um milagre é algo que não admitiria, de forma alguma, uma explicação científica. O que se entende por valor absoluto não poderia ser explicado com o uso de proposições científicas. Recusa-se a qualquer descrição significativa que pretenda sugerir sua razão ou fundamento. Todo falar sobre ética não passa de um arremessar-se inútil [sob o ponto de vista da efetividade explicativa] contra os limites intransponíveis da linguagem¹⁷.

Wittgenstein termina a sua “Conferência” dando um testemunho de reconhecimento e respeito à Ética. Considera que ela surge do desejo de dizer algo acerca do sentido último da vida, do absolutamente valioso, daquilo que seja absolutamente bom. Mas isso não acrescenta nada ao nosso conhecimento do mundo. Trata-se, para ele, de uma tendência do espírito humano que não se pode deixar de respeitar e de modo algum ridicularizar. Aliás, essa mesma postura em relação à metafísica já havia sido expressa no *Tractatus*. Nessa obra revolucionária e embaraçosa, Wittgenstein (apud SALLES, 1989, p. 63), depois de ter dito resolver os principais problemas da Filosofia, assume, lacônico, que nada avançou no sentido de resolver os problemas que realmente importam. “De um lado, o *Tractatus* nos ensina a ver os problemas do mundo, por outro, nos sugere que só o abandono de seus próprios resultados nos permitiriam ver o mundo corretamente.” Para combater uma metafísica que comete erros lógicos, Wittgenstein contou com o artifício de asserções filosóficas declarativas que, todavia, o próprio *Tractatus* condenava¹⁸. Essa mesma ambivalência desafiadora com que Wittgenstein trata o plano da indizibilidade no *Tractatus* comparece, ainda mais enriquecida, na sua “Conferência”; nela o pensamento arrisca-se em meio a ficções a pensar o impensável, ao mesmo tempo em que não admite fazê-lo. O silêncio do não-pensamento cede aqui à força sedutora da linguagem expressiva, como que para pôr à prova a própria lógica da interdição.

Embora a “Conferência” seja ainda considerada uma título *menor* na obra do filósofo austríaco, acreditamos, não obstante, que ela se apresenta como um dos elos entre o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus* e o das *Investigações Filosóficas*. A “Conferência” assim realiza um absurdo *quase* impensável: um *silêncio eloqüente*.

NOTAS

¹Quando foi escrita e pronunciada, entre setembro de 1929 e dezembro de 1931, em Cambridge, esta conferência sobre ética, que foi taquigrafada por Friedrich Waismann, não possuía título. Na sua primeira publicação em janeiro de 1965 por *The Philosophical Review*, v. 74, n. 1, recebeu o título de *Wittgenstein's Lecture on Ethics*. Doravante será indicada por “Conferência”, seguida do número da página da *Vortrag über Ethik* (Item 207) in *Wittgenstein's Nachlass*. The Bergen Electronic Edition. Diplomatic Transcription Oxford University Press, The Wittgenstein Trustees, The University of Bergen, 2000. Todas as traduções da “Conferência” presentes neste artigo são de inteira responsabilidade dos seus autores.

²Em uma famosa carta ao seu editor von Ficker Wittgenstein afirma que o *Tractatus* estaria dividido em duas partes, das quais uma já estava impressa no próprio livro e a outra, ainda mais importante, que ele ainda não teria escrito. Abordaremos mais adiante o caráter *estranhamente necessário* da Ética, que, para o autor, além de estar fora do mundo, seria também algo incondicionado, embora não exatamente do mesmo modo que no sentido lógico da palavra “necessário”. Resta-nos, portanto, a difícil tarefa de compreender a natureza de uma estranha *necessidade* que, não tendo um caráter lógico, opera, não obstante, com a mesma imperiosa força coercitiva.

³Cf: Manuel Cruz na introdução da edição castelhana da “Conferência”: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferência sobre ética: com dos comentários sobre la teoria del valor*. Tradução Fina Birulés. Barcelona: Paidós/I.C.E. – U.A.B., 1989.

⁴“Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” (aforismo 7). Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994. p. 281. Doravante citaremos por *Tractatus*, seguido do número do aforismo.

⁵Neste e em outros aspectos, a filosofia de Wittgenstein aproxima-se bastante do projeto crítico kantiano. Kant, no seu prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, nos fala de uma vantagem negativa da crítica filosófica e lembra que o papel de vigília e censura da polícia não nos é menos útil do que qualquer outro. Ver KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores), p. 15. Sobre as semelhanças entre as posições de Kant e Wittgenstein no tocante a compreensão da filosofia como *crítica* ver PEARS, David. *As Idéias de Wittgenstein*. Tradução Octanni Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix/Universidade de São Paulo, 1973. Ainda acerca das relações entre esses pensadores ver GIANNOTTI, José Arthur. *Apresentação do Mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁶A distinção entre *dizer* e *mostrar* perpassa todo o corpo do *Tractatus* e certamente tem na “Conferência” um papel fundamental. Ver o verbete “Dizer/Mostrar” em GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998, p. 129 e seguintes.

⁷Lembramos que no *Tractatus* (6.421) Wittgenstein afirma “*Ética e estética são uma só.*”

⁸Utilizamos aqui o termo *complementar* em um sentido mais geral do que aquele fornecido pela tradicional Teoria dos Conjuntos, para a qual este termo significa a diferença entre um conjunto Universo e um subconjunto qualquer que nele esteja contido. A condição de existência (não-vazia) desse tipo de *complementar* seria a de termos, no pensamento wittgensteiniano, o mundo como um subconjunto do universo homem. O que não parece ocorrer. Todavia, a perspectiva *transcendental* de Wittgenstein estaria mais próxima da representação de dois *disjuntos* problemáticos: o homem (sujeito transcendental) e o mundo. O homem está para o mundo assim como o olho está para o campo visual. O sujeito transcendental wittgensteiniano não está no mundo, da mesma forma que um olho não está no campo visual que ele contempla. O olho é o limite da visão, como o homem é o limite do mundo. Daí um determinado *juízo de valor absoluto* reportar-se sempre, não ao mundo, mas ao sujeito que, por sua vez, *é condição transcendental de possibilidade do mundo*. Cf. PINTO, Paulo Roberto Margutti. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein, como forma de argumentação*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 175 e seguintes.

⁹Tomamos aqui por empréstimo essa expressão de Dilthey, por sugestão de Manuel Cruz na Introdução a edição em língua espanhola da “Conferência” op. cit., p. 20.

¹⁰Ver a esse respeito os comentários de GLOCK, op. cit., p. 143 e PINTO, op. cit. p. 55-58 e p. 235-245).

¹¹Wittgenstein faz, no *Tractatus*, uma observação, no mínimo, digna de nota: “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 conseqüências de uma ação não deve ter importância. – Pelo menos, essas conseqüências 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 razão.*” [grifo nosso]. Cf. *Tractatus*, 6.422 e seguintes. Para uma discussão sobre o tema da vontade schopenhaueriana no pensamento de Wittgenstein, ver o verbete ‘Ética’ em GLOCK, op. cit., p. 142 e seguintes.

¹²A forma geral da função de verdade é $[p, \xi, N(\xi)]$. Onde p representa todas as proposições atômicas, ξ representaria um conjunto qualquer de proposições, $N(\xi)$ representaria a negação de todas as proposições que constituem. *Tractatus*, 6. Segundo Russell, na introdução inglesa do *Tractatus*, o símbolo $[p, \xi, N(\xi)]$ pode assim ser explicado: “[...] o que quer que se possa obter tomando-se uma seleção qualquer de proposições atômicas, negando-se todas elas, tomando-se então uma seleção qualquer do conjunto de proposições assim obtido, juntamente com quaisquer das proposições originais – e assim por diante, indefinidamente. Essa é, diz ele, a função de verdade geral, e também a forma geral da proposição. [...] Pretende-se que o

símbolo descreva um processo por meio do qual, dadas as proposições atômicas, todas as demais possam ser manufaturadas.” Ver *Tractatus*, op. cit., p. 120.

¹³Uma imagem típica de uma teoria *correspondencionista* da verdade.

¹⁴Wittgenstein vale-se de um certo solipsismo que será questionado na fase posterior de sua obra.

¹⁵Nota-se aqui o germe de um certo experimentalismo no estilo de Wittgenstein, que se tornaria, mais tarde, uma marca distintiva de sua filosofia.

¹⁶Idem. Ele se refere aqui à fórmula lógica “ou p ou não p” ($p \vee \sim p$), que é uma tautologia, pois é verdadeira qualquer que seja o valor de verdade de p.

¹⁷Ver o *Tractatus* 6.431, 6.44, 6.45 e 6.5.

¹⁸Acerca do *Tractatus*, o professor João Carlos Salles nos diz: “É obra de real e exclusiva propedêutica científica.” Ver SALLES, op. cit., p. 64. Acrescentaríamos, que a “*Conferência*” também fornece, com a sua distinção entre os juízos, uma frutífera contribuição ao tratamento de questões conceituais, que nesse caso não se limitam apenas ao âmbito científico, mas se alargam sobre os horizontes da práxis; servindo de propedêutica dos discursos éticos, políticos e estéticos.

REFERÊNCIAS

GIANNOTTI, José Arthur. **Apresentação do mundo:** considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein.** Tradução Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura.** Tradução Valério Rohden e Uldo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

PEARS, David. **As idéias de Wittgenstein.** Tradução Octanni Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix/Universidade de São Paulo, 1973.

PINTO, Paulo Roberto Margutti. **Iniciação ao silêncio:** uma análise do *Tractatus* de Wittgenstein, como forma de argumentação. São Paulo: Loyola, 1998.

SALLES, João Carlos. **O claro e o obscuro.** Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1989. (Coleção Casa de Palavras).

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Conferência sobre ética:** com dos comentários sobre la teoria del valor. Tradução Fina Birulés. Barcelona: Paidós/I.C.E. – U.A.B., 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. **Vortrag über Ethik (Item 207) in Wittgenstein's Nachlass**. The Bergen Electronic Edition. Diplomatic Transcription Oxford University Press, The Wittgenstein Trustees, The University of Bergen, 2000.

Artigo recebido em 21/11/2006 e aceito para publicação em 27/09/2007.