

# **ENTRE O DIZER E O MOSTRAR: WITTGENSTEIN SOBRE A ÉTICA E OS VALORES**

**Vinicius de Faria dos Santos**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Bolsista CAPES

Natal, v. 22, n. 39  
Set.-Dez. 2015, p. 93-119

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Viso neste artigo formular argumentos a partir do Primeiro Wittgenstein sobre a indizibilidade dos valores éticos tal qual exposto no *Tractatus Logico-philosophicus* e em sua *Lecture On Ethics*. Para tanto, far-se-á necessário remontar à defesa da autonomia da lógica e da linguagem frente aos fatos do mundo assim como à distinção, fundamental à filosofia do autor, entre *dizer* e *mostrar*. O objetivo será esclarecer, ao fim deste estudo, que os valores absolutos residem no “Místico” e, portanto, são indizíveis. Assim, às tentativas de teorização, quer morais ou éticas, é elucidado o completo *nonsense* e prescrito o silêncio absoluto.

**Palavras-chave:** Wittgenstein; Ética; *Tractatus*.

**Abstract:** In this paper, I aim to formulate arguments from the First Wittgenstein on inexpressibility of the ethical values as presented on *Tractatus Logico-philosophicus* and his *Lecture On Ethics*. For this, it will be necessary to refer to the defense of the autonomy of logic and language before the facts of the world, as well as to the distinction, fundamental to the author’s philosophy, between *saying* and *showing*. The purpose will be to clarify, at the end of this study, that absolute values reside in the “Mystic” and, therefore, are inexpressible. So, it is elucidated the complete nonsense and prescribed absolute silence to either moral or ethical theories.

**Keywords:** Wittgenstein; Ethics; *Tractatus*.

*Toda minha tendência – e creio que a de todos aqueles que tentaram alguma vez escrever ou falar de Ética ou Religião – é correr contra os limites da linguagem. Esta corrida contra as paredes de nossa jaula é perfeita e absolutamente desesperançada. A Ética, na medida em que brota do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada neste mundo ridicularizaria.*  
(Wittgenstein, 1968, p. 14)

## 1. Valor relativo e valor absoluto

Uma das escassas fontes do pensamento wittgensteineano acerca da Ética e dos valores é sua *Lecture on Ethics*<sup>1</sup>, proferida em novembro de 1929, à sociedade dos “Hereges”, em Cambridge, a convite de C.K. Ogden, a única conferência “popular” que realizou em toda a sua vida (Monk, 1995, p. 253). Curiosamente, nela Wittgenstein nada diz acerca dos problemas morais ou mesmo apresenta qualquer teoria ética, antes pretende “mostrar por que considera *todos os discursos* sobre o que é bom do ponto de vista moral como *desprovidos de sentido*” (Haller, 1991, p. 46). Há que se notar o comprometimento com os aforismos do *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>2</sup>, a alguns dos quais oportunamente farei menção.

Em sua acepção clássica, “Ética” é a investigação sobre o que é bom<sup>3</sup>. Ato contínuo, tal disciplina tem por objeto os valores, sua expressão e alcance. Nesse sentido, comecemos por distinguir dois sentidos de “valor”:

---

<sup>1</sup> Doravante referida como *LE*. Todos os trechos aqui traduzidos são de autoria do prof. Darlei Dall’Agnol, muito embora eu os tenha referenciado na edição original, em inglês. Cf. Wittgenstein, 1968. (Tradução para o português, cf. Dall’Agnol, 2005, p. 206-221.)

<sup>2</sup> Doravante referido como *TLP*. Cf. Wittgenstein, 1991.

<sup>3</sup> Esta definição, Wittgenstein a toma de Moore: “Muitos filósofos éticos estão dispostos a aceitar como uma definição adequada de Ética a afirmação de que ela trata da questão do que é bom ou mau na conduta humana” (Moore, 1998, p. 100).

(1) Um valor é *relativo* quando referente aos fatos do mundo, quer dizer, quando o enunciamos com relação a algum fim determinado ou “no contexto de um quadro de avaliação” (Haller, 1991, p.46). Visto assim um objeto é dito “bom” apenas quando serve para um propósito predeterminado e essa palavra aqui tem somente significado na medida em que tal propósito tenha sido previamente fixado. Uma boa cadeira, por exemplo, pode ser proposicionalmente descrita como “aquela que melhor se presta ao fim almejado, a saber, sentar confortavelmente”.

Os predicados de valor relativo são atribuídos a proposições com referência à relação entre meios e fins, o que possibilita, sem prejuízo semântico algum, traduzi-los (os juízos de valor) em enunciados sobre o mundo ou estados de coisas possíveis, cuja forma lógica pode ser explicitada via uma adequada análise<sup>4</sup>.

Uma vez formuladas como enunciados sobre fatos, as ditas proposições podem receber valor de verdade, sendo verdadeiras se seu conteúdo for o caso e falsas se não o forem<sup>5</sup>. Aqui, o conceito lógico de proposição é tomado como consequência da noção ontológica de “mundo”.

O TLP se inicia com a afirmação realista<sup>6</sup> de que o mundo é tudo o que é o caso<sup>7</sup>. Em suma, o que é o caso é a totalidade dos

---

<sup>4</sup> “Por exemplo, quando afirmamos que este homem é um bom pianista, queremos dizer que pode tocar peças de um certo grau de dificuldade com um certo grau de habilidade. Igualmente, se afirmo que para mim é *importante* não resfriar-me quero dizer que apanhar um resfriado produz em minha vida certos transtornos descritíveis e se digo que esta é a estrada *correta* significa que é a estrada correta em relação a uma certa meta. Usadas desta forma, tais expressões não apresentam problemas difíceis ou profundos. Mas isto não é o uso que delas faz a Ética” (LE, p. 5).

<sup>5</sup> Evidentemente Wittgenstein assume uma posição correspondencial de verdade, cujo pressuposto ontológico será logo abaixo explicitado. Ademais disso, pormenorizarei este aspecto no tópico “Juízos de fato e juízos de valor”.

<sup>6</sup> Defino, aqui, “realismo” como a tese de acordo com a qual os fatos são os constituintes do mundo, independente da mente que os percebe. Frege, Russell e Wittgenstein identificaram-nos com *proposições verdadeiras*: “Russell e Wittgenstein logo passaram a compreender os fatos como aquilo que torna verdadeiras as proposições (quando são verdadeiras). Assim como Moore,

fatos, não das coisas<sup>8</sup> <sup>9</sup>. Os fatos (ou estados de coisas) são figurados por proposições, caso se respeite as regras sintáticas de composição de sentido, o “espaço lógico”, tautológicas, que nada dizem a respeito do mundo uma vez que transcendentais. Os estados de coisas são compostos de objetos simples<sup>10</sup>, os quais, por sua própria natureza, podem se combinar com outros objetos simples e formar complexos. É essa relação combinatória que é descrita pela proposição. Ou seja, uma proposição descreve as combinações de objetos simples, os componentes últimos da realidade, a substância do mundo; daí entendermos que toda proposição é uma *figuração* de um estado de coisas. Um ponto interessante é que os objetos, eles mesmos, não podem ser ditos, já que as figurações descrevem relações combinatórias, ou seja, dizem o *como* os objetos simples estão organizados em estados de coisas, e não o *que* são os objetos simples.

Mas o que é o “espaço lógico”?

Considere-se o aforismo 2.012: “Na lógica, nada é casual: se a coisa *pode* aparecer no estado de coisas, a possibilidade do estado de coisas já deve estar prejulgada na coisa”.

É contingente que haja tais e tais estados de coisas na realidade. Uma combinação dos objetos poderia assumir outras tantas configurações sem que isso implicasse quaisquer contrassensos lógicos<sup>11</sup>. Wittgenstein nega que a lógica possa determinar os fatos que

Russell [e o primeiro Wittgenstein] tratavam um fato como um complexo de entidades (“conceitos” ou “termos”), que subsiste de modo atemporal, independentemente de ser pensado por alguém: o fato de que Sócrates é mortal consiste no filósofo e na propriedade de ser mortal. Em sua fase atomista, Russell analisava o mundo em termos de seus ‘fatos atômicos’, constituídos de indivíduos simples, que incluem ‘particulares’, suas qualidades e relações” (Glock, 1998, p. 158).

<sup>7</sup> TLP 1: “O mundo é tudo o que é o caso”.

<sup>8</sup> TLP 2: “O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas”.

<sup>9</sup> TLP 1.1: “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas”.

<sup>10</sup> TLP 2.01: “O estado de coisa é uma ligação de objetos”.

<sup>11</sup> TLP 1.21: “Algo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o mais permanecer na mesma”.

existem no mundo, pois ela não trata do que é acidental, mas *necessário*. Não é necessário, por exemplo, que Sócrates tenha sido o professor de Platão. Entretanto, há um âmbito de possíveis estados de coisas em que Sócrates poderia se encaixar: seria *nonsense* afirmar que Sócrates voa, ou que Sócrates era azul. Quais estados de coisas são efetivamente reais não é questão de lógica, porém quais estados de coisas são *possíveis* o é. Que Sócrates tenha sido ou não o professor de Platão é questão de fato, mas que ele tenha sido ou uma coisa ou outra é questão de lógica.

Conforme esclarece o prof. Mounce, “dizer que o mundo é uma totalidade de coisas seria omitir que as coisas se combinam umas com as outras. As coisas existem somente nos fatos. Com efeito, em quais fatos uma coisa *pode* se combinar está predeterminado; isto está inscrito na natureza da coisa” (1981, p. 18). O espaço lógico, portanto, é o conjunto de regras lógicas que circunscrevem as possibilidades de conformação dos objetos, quer dizer, as possibilidades dos estados de coisas<sup>12</sup>.

Os objetos, tal qual os elos de uma corrente (TLP 2.03), se encaixam de modo a possibilitar os fatos e, conseqüentemente, uma adequada figuração das proposições<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> TLP 2.0121c: “O que é lógico não pode ser meramente possível. A lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são fatos seus”.

<sup>13</sup> Gabriel Galli fornece, em defesa do pressuposto ontológico da existência necessária dos objetos simples, a explicação de que “isso influencia diretamente na tese da análise completa da proposição, que implica na necessidade de que a análise tenha fim. O mundo é determinado, no sentido de possuir elementos (objetos indivisíveis, não-complexos). Se a análise fosse infinita, isso implicaria que não há elementos e, então, não poderíamos falar do mundo, pois, grosseiramente, não haveria do que se falar (tal como Wittgenstein está entendendo o “falar com sentido”); poderíamos sempre analisar mais a proposição. [...] Não se deve, porém, confundir a afirmação de que a análise é infinita com a de que há um número infinito de elementos. Afirmar a existência de infinitos elementos não implica que a análise é infinita, ao contrário. Dizer que há elementos já implica que a análise possui um fim, ainda que os elementos das proposições elementares sejam infinitos. Se a análise não tivesse fim, o valor de verdade de uma proposição dependeria

Em conclusão, o mundo consiste nos fatos *no espaço lógico* (TLP 1.13), ou seja, na totalidade dos fatos, os quais se compõem de objetos (sempre simples) que se combinam entre si de um determinado modo (TLP 1.12 e 1.2) e a realidade é composta pela existência e a inexistência dos estados de coisas (TLP 2.06 e 2.063).

Importa, para o meu presente propósito, destacar que os estados de coisa são contingentes. E isto implica, dado que a proposição figura estados de coisas, que uma proposição pode descrever verdadeira ou falsamente um estado de coisas, já que é da natureza dos estados de coisa ser contingente. É justamente esta possibilidade de se dar ou não dos estados de coisas que caracteriza a bivalência da proposição<sup>14</sup>: uma proposição será verdadeira se figurar adequadamente um estado de coisas existente, caso contrário será falsa. Assim se determina o valor de verdade das proposições.

Wittgenstein entende que as proposições estão vinculadas com a realidade<sup>15</sup>. Isto porque o sentido da proposição está intrinsecamente ligado à sua propriedade de poder ser verdadeira ou falsa – ainda que o sentido não se vincule a qualquer valor de verdade (TLP 2.221 e 3.142). Quando enunciamos valores relativos não adentramos no domínio da Ética. Basta analisarmos logicamente para explicitar que tais termos que parecem referir valores expressam, em sua essência, descrições de fatos, contingentes, portanto. Lembremos casos corriqueiros, como, por exemplo, acidentes automobilísticos ou crimes comuns. Todos ouvimos diversos juízos aparentemente de valor sobre eles. Inegável é que, se adequa-

---

de outras proposições, e assim *ad infinitum*. A conclusão é que nunca estaríamos falando do mundo” (Galli, 2011, p. 66).

<sup>14</sup> Também denominada *tese da bipolaridade da proposição* – ter sentido é a *possibilidade* de ser V ou F, o que tem de estar decidido *antes* da consideração de qualquer fato *efetivo*.

<sup>15</sup> TLP 4.03: “Uma proposição deve comunicar um novo sentido com velhas expressões. A proposição comunica-nos uma situação: deve, pois, estar *essencialmente* vinculada à situação”.

damente analisadas, tais proposições se limitam a descrever estados de coisas, isto é, fatos, o que não são objeto da Ética. O próprio Wittgenstein nos propõe a seguinte imagem:

[...] suponham que alguém de vocês fosse uma pessoa onisciente e, por conseguinte, conhecesse todos os movimentos de todos os corpos animados ou inanimados do mundo e conhecesse também os estados mentais de todos os seres que tenham vivido. Suponham, além disso, que este homem escrevesse tudo o que sabe num grande livro. Então tal livro conteria a descrição total do mundo. O que quero dizer é que este livro não incluiria nada do que pudéssemos chamar juízo *ético* nem nada que pudesse implicar logicamente tal juízo. Conteria, certamente, todos os juízos de valor relativo e todas as proposições científicas verdadeiras que se pode formar. Mas, tanto todos os fatos descritos como todas as proposições estariam, digamos, no mesmo nível. Não há proposições que, em qualquer sentido absoluto, sejam sublimes, importantes ou triviais. (Wittgenstein, 1968, p. 7)

(2) Um valor é *absoluto* (ou *ético*) quando não relativo, i.e., quando atribuído com vistas a si próprio, não em relação aos fatos. O que tem absolutamente valor tem *necessariamente* valor, não o tem por acaso, não pode ser um fato que o tenha<sup>16</sup>. Logo, nenhuma proposição pode, com sentido, dizer ou negar que o tenha. Tais tipos de enunciados são elusivos, pois não são fatos que possam constituir ou implicar logicamente um juízo de valor como, por exemplo, “você deve ser honesto”. Daí se segue a conclusão de que “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” (TLP 6.41b).

É um equívoco pretendermos algum sentido ao falarmos sobre a Ética, pois “nossas palavras, usadas tal como fazemos na ciência, são recipientes capazes apenas de conter e transmitir significado e

---

<sup>16</sup> “O bom absoluto, se é um estado de coisas descritível, seria aquele que todo o mundo, independentemente de seus gostos e inclinações, realizaria *necessariamente* ou se sentiria culpado de não fazê-lo” (Wittgenstein, 1968, p. 8).

sentido *naturais* [...]”<sup>17</sup>. E esse é o único modo de usar as palavras com sentido. Cabe considerar duas objeções.

O *factualista* ético (ou *naturalista* ético) poderia objetar que se o mundo consiste nos fatos e tudo o que há são fatos, então poderíamos, com efeito, encontrar entre eles também algum que nos permita dizer que “*x* é bom” ou “*x* deve ser feito”. Quais as garantias que temos para negar que as referências dos predicados “bom” e “mau” não sejam identificadas com os padrões de comportamento ditos morais pelas diversas sociedades, de modo a possibilitar descrevê-las como fatos que os membros de tais sociedades reconhecem e em função dos quais orientam suas ações? “Bom” e “mau” não poderiam servir apenas para caracterizar condutas socialmente aceitas ou rejeitadas, respectivamente?

Wittgenstein, no TLP, insiste reiteradamente na distinção entre os valores relativos e absolutos (ou morais). Uma vez reconhecida a referência contingente dos juízos de valor relativos poderíamos rejeitar que o dever ser ético pode ser reduzido por um dever ser condicionado, por exemplo, “um dever ser determinado pelas boas razões em favor do comportamento convencional” (Haller, 1991, p. 49). Se há valores éticos, eles não poderiam ser originados pelo arbítrio da convenção social.

Um *consequencialista* ético poderia argumentar que os valores absolutos são atribuídos em função das consequências de nossas ações – sendo a boa ação a que visa resultar em boas consequências e a má a que visa resultar em más consequências – ao que é possível contestar ressaltando a completa contingência do mundo frente à vontade a partir do aforismo 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 a 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 pode ser

---

<sup>17</sup> Wittgenstein, 1968, p. 6. Elucidarei esta tese mais detidamente no tópico subsequente.

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.

Caberá demonstrar por que os enunciados da Ética não podem ser proposições, ou seja, não figuram estados de coisas (e por isso não têm sentido), já que parecemos enunciar juízos de valor de modo significativo. Neste ponto específico a visão Wittgenstein se distingue da noção cientificista da Ética, que assume como pressuposto a relação interna entre Fato e Valor. É esta pressuposição de toda tentativa de fundamentar a ética que será questionada a partir dos aforismos de Wittgenstein. Formulemos o argumento em questão de modo mais explícito:

- (1) A Ética trata dos juízos de valor absoluto.
  - (2) Nenhum juízo de valor absoluto, ou juízo ético, pode ser ou implicar qualquer estado de coisas;
  - (3) A linguagem apenas pode ser empregada para figurar fatos;
- Logo, nenhum valor ético ou juízo ético pode ser expresso verbalmente.

## 2. Juízos de fato e juízos de valor

Assumindo-se as premissas – a saber, de que o mundo consiste na totalidade dos fatos e a de que a Ética não trata dos valores relativos aos fatos, uma vez que são contingentes, mas dos absolutos – cabe perguntar: qual o *objeto* da Ética? Contra o *ceticismo* ético, haverá a possibilidade da existência dos valores?

O valor ético não pode ser *dito*. A Ética, à semelhança do espaço lógico, é *transcendental* (TLP 6.13 e 6.421). Estas disciplinas – Lógica e Ética – “tentam expressar [sem sentido, *Unsinnig*] aquilo que não poderia ser de outra forma, as ‘precondições do mundo’” (Glock, 1998, p. 143). Para indicar o que entende por “valor ético” e ressaltar a absoluta indizibilidade dele, Wittgenstein fornece uma série de exemplos, estritamente individuais e que nós devemos substituir por vivências próprias de modo a compreender o proble-

ma em causa. O primeiro deles é a experiência *mística* de assombro ante à existência do mundo – “O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é”<sup>18</sup>. O segundo, é a experiência estoica da certeza absoluta – “Aconteça o que acontecer, estou seguro, nada pode prejudicar-me” (Wittgenstein, 1968, p. 9). O terceiro e último exemplo é a experiência da culpa, que Wittgenstein explica como a “desaprovação divina de uma conduta pessoal [“absurdos”, *Sinnloss*]”.

Wittgenstein reconhece que cada exemplo pode se apresentar de forma distinta para cada pessoa, pois há diversidade de experiências. Todavia a *Ética* não perde por isso seu caráter absoluto, visto que qualquer exemplo que busca mostrar o valor absoluto só tem significado sob a *perspectiva da primeira pessoa*, e tem o mesmo significado<sup>19</sup>. Até aqui, precisamos ter claro que há um sentido em que a *Ética* não pertence ao mundo, a saber, como valor absoluto.

Conforme o filósofo reafirmou diversas vezes, o TLP pode ser compreendido como uma tentativa de salvar o domínio da *Ética* do relativismo intrínseco ao mundo. Para Wittgenstein, dizer que a *Ética* não pertence ao mundo implica em assumir a impossibilidade de uma fundamentação teórica da mesma. Isso se dá porque é impossível *dizer* algo sobre a *Ética*. Chegamos ao núcleo da argumentação desenvolvida no presente artigo, pelo que cabem diversos esclarecimentos.

Partamos dos conceitos de “figuração” e “forma de afiguração” (ou “forma lógica”). Wittgenstein os define como o fato de “estarem seus elementos [os objetos simples] uns para com os outros de uma determinada maneira” (TLP 2.14) e a “possibilidade de que as

---

<sup>18</sup> TLP 6.44. Em *LE*, o filósofo austríaco contrasta o sentido de “como” e “que”, retomando a distinção valor relativo/absoluto: “Dizer ‘Assombro-me de que tal ou tal coisa seja como é’ somente tem sentido se posso imaginá-la não sendo como é [...] Mas carece de sentido dizer que me assombro da existência do mundo porque não posso imaginá-lo como não existindo” (Wittgenstein, 1968, p. 9).

<sup>19</sup> Esclarecerei esta afirmação no tópico que se segue.

coisas estejam umas para as outras tal como os elementos da figuração” (TLP 2.151). Uma proposição é uma figura lógica (*Bild*) que reflete a realidade, verdadeira ou falsamente, tendo sempre em vista que a relação entre seus elementos constituintes representa a relação entre os elementos do estado de coisas que representa. Dito de outro modo, ela figura um fato na medida em que é constituída por elementos cada um dos quais refere a algo no mundo. Assim, por exemplo, em “A caneta está sobre a agenda” cada um desses substantivos – “caneta”, “agenda” – denota um objeto, o termo “sobre”, uma relação entre eles e a frase como um todo, refere um fato. Basta rearranjarmos os termos para que o sentido da proposição mude drasticamente, figurando outro estado de coisas, como “A agenda está sobre a caneta”.

Essa possibilidade de vinculação entre a figuração e o conteúdo figurado pode ser entendida sob a forma de uma condição: se o figurado (o estado de coisas) for constituído por  $n$  objetos organizados da forma  $x$ , então a proposição, para figurar tal fato, deverá ser constituída por  $n$  elementos organizados da forma  $x$ . Ou seja, deve haver algo em comum entre figura e figurado: sua forma lógica ou forma de afiguração<sup>20</sup>.

Isso implica que para afirmar que uma proposição é verdadeira só é necessário determinar em que circunstâncias a chamo de verdadeira: assim se determina o sentido da proposição. O sentido (possível) é *anterior* aos fatos (efetivos), anterior ao valor de verdade<sup>21</sup>. Assim, se uma proposição figura um estado de coisa,

---

<sup>20</sup> TLP 2.18: “O que toda afiguração, qualquer que seja sua forma, deve ter em comum com a realidade para poder de algum modo – correta ou falsamente – afigurar-la é a forma lógica, isto é, a forma da realidade”.

<sup>21</sup> “O sentido de uma proposição é ‘aquilo que ela representa’, a saber, um ‘estado de coisas’ ou ‘situação’ possível, uma combinação de objetos que pode ou não se dar, conforme a proposição seja verdadeira ou falsa. O sentido de uma proposição não é nem um objeto que a ela corresponde, um pensamento fregeano, nem o modo de apresentação de um valor de verdade, mas antes uma possibilidade, uma combinação potencial de objetos que não precisa necessariamente realizar-se. [...] Para que se possa decidir se uma proposição é verdadeira, seu sentido deve estar determinado; para compreender seu

dada as condições necessárias para isso (a mesma forma lógica) e se o que a proposição figura é sempre algo contingente, então ela própria é contingente.

O conceito de forma de afiguração implica, por sua vez, a relação afiguradora – que se dá entre proposição e estado de coisas. A relação afiguradora “consiste nas coordenações entre os elementos da figuração [os *nomes*, em sentido lógico] e as coisas [os objetos simples]” (TLP 2.1514). Não há como se falar em valor de verdade nem em sentido fora de tal relação<sup>22</sup>. Nesse sentido, por exemplo, uma proposição jamais poderá ser verdadeira *a priori*, pois não podemos falar em qualquer valor de verdade, sem que já estejamos dentro da relação afiguradora – não podemos falar em verdade, se não pudermos falar em falsidade. Em suma, só há sentido se houver bivalência, ou seja, se a proposição puder ser verdadeira ou falsa:

[...] para poder dizer: ‘p’ é verdadeira (ou falsa), já devo ter determinado em que circunstâncias chamo ‘p’ de verdadeira, e com isso determino o sentido da proposição. [...] a uma proposição sem sentido não corresponde nada, pois ela não designa uma coisa (o valor de verdade) cujas propriedades se chamassem, digamos, “falso” e “verdadeiro”; 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 4.063b-c). (Glock, 1998, p. 332)

Compreendendo a relação afiguradora deste modo, para que não haja tal relação, temos três possibilidades: (1) não há o conteúdo figurado; (2) não há a figuração (figura), (3) não há ambos<sup>23</sup>.

---

sentido, não precisamos saber seu valor de verdade, mas somente ‘o que é o caso se ela for verdadeira’ (TLP 4.024, 4.061-4.063)” (Glock, 1998, p. 332).

<sup>22</sup> TLP 3.3: “Só a proposição tem sentido; é no contexto da proposição que um nome tem significado”.

<sup>23</sup> Dito de outro modo, para que não haja figuração, ou 1) não deve haver referência ou 2) não deve haver sentido ou 3) não haja sequer uma proposição.

Contra o *deontologista*, que advoga a existência de proposições éticas *a priori* como os imperativos morais categóricos que norteiam a ação, defende-se que eles sequer possuem sentido já que nada figuram<sup>24</sup>. A verdade é que não há vínculo lógico entre a vontade e o mundo<sup>25</sup>. Neste aspecto, enunciados da Ética não constituem conhecimento; por isso não é possível haver teorias éticas. Wittgenstein afirma, no aforismo TLP 4.06, que “a proposição pode ser verdadeira ou falsa só por ser uma figuração da realidade”. Tendo demonstrado que as (pseudo) proposições da Ética não são figurações, podemos concluir que são *nonsenses*:

A Ética, na medida em que brota de um desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento. (Wittgenstein, 1968, p. 14)

A ciência *diz* algo sobre o mundo; ela o descreve por meio de juízos de fato. Há proposições científicas porque tal tipo de enunciados figura estados de coisas, observando as condições para a constituição de sentido, determinadas pelo espaço lógico. Já a Ética não figura fato algum; quando, por desaviso, enunciamos juízos de valor, usamos meros símiles que nada *dizem*, apenas *falam*<sup>26</sup>:

---

<sup>24</sup> As pseudoproposições “necessárias”, “sempre verdadeiras”, são *tão sem sentido* quanto pseudoproposições “contraditórias”, “sempre falsas” – pois ambas são *monopolares* ou “*monovalentes*”. Cf. TLP 2.06 e 2.063.

<sup>25</sup> 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* entre vontade e mundo que o garantisse, e o suposto vínculo físico, por seu lado, decerto não é algo que pudéssemos querer.”

<sup>26</sup> Parece-me relevante mencionar a útil distinção feita pelo prof. Darlei Dall’Agnol entre *dizer* e apenas *falar*: “dizer é expressar algo preenchendo as condições do sentido (p.ex. proposições, figurações); falar é expressar algo sem preencher as condições de sentido (p.ex. tautologias, contradições, contrassensos, juízos morais, artísticos, etc.). Sobre a Ética, nos diria Wittgenstein, só podemos falar; porém, nada pode ser dito” (Dall’Agnol, 2005, p.71).

Desta forma, parece que, na linguagem ética e religiosa, constantemente usamos símiles. 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. Em nosso caso, logo que tentamos deixar de lado o símile e enunciar diretamente os fatos que estão atrás dele, deparamo-nos com a ausência de tais fatos. Assim, aquilo que, num primeiro momento, pareceu ser um símile, manifesta-se agora como um mero sem sentido. (Wittgenstein, 1968, p.13).

Wittgenstein se vale de uma metáfora para dizer que a Ética é “a estrada absolutamente correta [...] aquela que, ao vê-la, *todo mundo* deveria tomar com *necessidade lógica* ou envergonhar-se de não fazê-lo” (Wittgenstein, 1968, p. 8). Se o bem absoluto fosse dizível, “seria aquele que todo o mundo, independentemente de seus gostos e inclinações, realizaria necessariamente ou se sentiria culpado de não fazê-lo” (Wittgenstein, 1968, p. 7).

Resta considerar, por fim, duas questões que se impõem: 1) admitindo-se que os valores éticos existam, como justificar sua natureza? e 2) se os ditos valores existem, mas são indizíveis (já que juízos de valor são *nonsenses*) como resguardar o domínio ético do completo *relativismo*?

### **3. O “Mundo” e o “Místico” ou “Dizer” e “Mostrar”**

Claro está que os valores éticos, o sentido do mundo, não poderiam existir nele já que são sua condição de possibilidade tanto quanto a forma lógica o é das proposições:

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. (TLP 6.41).

A Ética é transcendente, quer dizer, ela existe fora do domínio dos fatos (o mundo), tendo em vista que é a condição deles<sup>27</sup>. Por isso ela, à semelhança da lógica, é transcendental. Essas – a ética e a lógica – nada *dizem* (com sentido), mas *mostram-se* na atitude do sujeito.

A ética pertence ao que se mostra por si mesmo, não ao que é enunciado. Isto não quer dizer que ela se mostra da mesma maneira em quaisquer coisas. Não há, no caso da ética, nada comparável, por exemplo, ao método de demonstrar a necessidade de um princípio lógico por meio da notação *V, F*. Ainda assim, como a lógica, ela está entre as coisas que “tornam a si mesmas manifestas” (TLP 6.522). (Mounce, 1981, p. 95)

Nesses termos, em franca oposição ao relativismo ético, cumpre demonstrar por *reductio ad absurdum* que o valor ético (absoluto) não pode ser relativo sob pena de se converter-se em valor relativo e perder seu sentido. Em outras palavras, o valor ético *tem de* ter caráter absoluto por que *não pode* ser relativo (perderia o sentido).

Os valores éticos residem no “Místico”, não no mundo<sup>28</sup>. Há estreita conexão entre os domínios. O que quererá isto dizer?

Tomemos, de um lado, a primeira experiência enunciada por Wittgenstein, a saber, a do assombro ante à existência do mundo (Wittgenstein, 1968, p. 9), e de outro, a análise lógico-filosófica da proposição ‘Eu me assombro frente à existência do mundo’. Wittgenstein reconhecia a realidade de sua própria experiência, contudo a partir da análise da forma lógica das proposições, negava o sentido das expressões linguísticas que tentamos empregar a fim de expressar tal tipo de experiência. Certamente que “perceber” o mundo como um milagre<sup>29</sup> não pode ser descrito como um

---

<sup>27</sup> Diz-nos Wittgenstein em seus *Notebooks* 1916-1919: “A ética não trata do mundo. A ética tem que ser uma condição do mundo, como a lógica” (cf. Glock, 1998, p. 142).

<sup>28</sup> TLP 6.522: “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico”.

<sup>29</sup> “Agora, vou descrever a experiência de assombro diante da existência do mundo dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre”. (Wittgenstein, 1968, p. 14).

*insight* racional, dado que, se o fosse, poderíamos toma-lo como um pensamento passível de ser figurado pela linguagem e utilizá-lo como uma especulação metafísica sobre se o mundo é um todo ou não, nos arremetendo contra os limites do dizível e, consequentemente, contrariando o escopo da própria teoria pictórica da linguagem aqui descrita.

“Ver” o mundo como um milagre é *sentir* que o mundo é um milagre. É tal tipo de sentimento que possui alguém que teve um *insight* místico, não como mero pensamento, mas como um sentimento, o místico<sup>30</sup>. “Ver” o mundo como um milagre implica em “vê-lo” como uma totalidade, o que implica em senti-lo como um milagre. Assim, de acordo com Wittgenstein, quando alguém diz “Eu me assombro frente à existência do mundo” está, em realidade, descrevendo não o fato de que o mundo é um milagre, mas o fato de que ele sente como se o mundo fosse um milagre. Este sentimento está intimamente conectado com o “Místico” e, como esse, pode ser *mostrado*, jamais dito (TLP 6.522). Em síntese, podemos formular explicitamente um argumento contra o relativismo ético partindo da definição wittgensteineana da natureza do Místico (tomo a formulação canônica de Duri, 1970, p. 39):

- (1) A Ética trata dos juízos de valor absoluto.
- (2) Quando alguém formula um juízo de valor absoluto, está descrevendo um “ter um sentimento” ao invés de um “ter um pensamento” em relação ao mundo;

---

<sup>30</sup> TLP 6.45 “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o *sentimento místico*” (grifo meu). A esse propósito, as elucidações do prof. Luiz H. L. dos Santos são oportunas: “A experiência ética por excelência, a experiência do valor, é o sentimento do que, no mundo, é fundamento absoluto de sua existência, independentemente do que nele ocorra: sua substância. A substância do mundo é a totalidade dos objetos, dados não como objetos quaisquer, mas como estes objetos que existem. A totalidade dos objetos não é uma totalidade indefinida, mas determinada, uma totalidade limitada. A experiência do valor é o sentimento do mundo como totalidade limitada, como positividade sem concorrentes” (Santos, 1991, p. 110).

(3) Existe uma conexão entre ter um sentimento de valor absoluto e ter um *insight* místico;

(4) O *insight* místico pode ser revelado, ou sentido, porém não pode ser posto em palavras;

Logo, o Ético, tal como o Místico, pode ser mostrado ou sentido, jamais dito por proposições. A Ética está além dos limites da linguagem<sup>31</sup>.

Ao circunscrever a ética no âmbito do mostrar, Wittgenstein aponta algumas de suas características, tais como: a ética depende da atividade do *sujeito metafísico* que não se encontra no mundo, mas é o seu limite (TLP 5.632; 5.633; 5.641), razão pela qual a ética é transcendental, transcendente e inefável (TLP 6.421).

Se a ética é inefável então ela não trata dos fatos, pois o valor moral não está no mundo, mas em conexão com o *eu portador do ético*, que é o seu limite. Wittgenstein, retomando a distinção schopenhaueriana Vontade/Representação<sup>32</sup>, distingue as noções

---

<sup>31</sup> A esfera do *mostrar* é muito ampla e compreende não apenas o “Místico”, mas também a ética, a estética, a religião, o sujeito transcendental, a ontologia e as condições lógico-representativas da realidade (Cf. TLP 4.022; 4.115; 4.12-4.121).

<sup>32</sup> O parentesco dos aforismos místicos do TLP com a filosofia de Schopenhauer, presente em *O Mundo como Vontade e como Representação*, é patente. A esse respeito Ray Monk comenta que “seus apontamentos sobre o místico revelam um tom distintamente schopenhaueriano, chegando até mesmo a adotar o jargão de Schopenhauer – *Wille* (vontade) e *Vorstellung* (representação ou, às vezes, ideia): ‘assim como a minha representação é o mundo, também a minha vontade é a vontade do mundo’. Sob diversos aspectos, as reflexões de Wittgenstein sobre a vontade e o sujeito são meras reafirmações do ‘idealismo transcendental’ de Schopenhauer – com sua dicotomia entre o ‘mundo como representação’ (o mundo do espaço e do tempo) e o ‘mundo como vontade’ (o mundo *numênico*, atemporal, do eu). Essa doutrina poderia ser vista como o equivalente filosófico do estado religioso de mente execrado por Nietzsche, a sensibilidade mórbida que, diante do sofrimento, se esquiva da realidade para um ‘mundo meramente interior, um mundo ‘real’, um mundo ‘eterno’. Quando se faz deste estado mental a base de uma filosofia, ele se torna um solipsismo, a noção de que o mundo e o *meu* mundo são uma única coisa. Assim encontramos Wittgenstein afirmando: ‘É verdade: o Homem é o microcosmos. Eu sou o meu mundo’” (Monk, 1995, p. 140).

de “sujeito empírico” e “sujeito transcendental”<sup>33</sup>, articulando-as às de “vontade empírica” e “vontade transcendental”, no plano ético.

Por “sujeito empírico” designamos o homem enquanto pura e simples representação individual. Trata-se, em essência, do objeto da psicologia, o qual faz figurações e, na medida em que sua *afirmação* de sua existência carece de sentido, não existe<sup>34</sup>. Dito de outro modo, é a vontade como fenômeno ou fato (constituída por um conglomerado de estados mentais), “um evento empírico ordinário que simplesmente nos acontece, relacionando-se de forma apenas contingente às nossas ações” (Glock, 1998, p. 379).

O sujeito volitivo é aquele que experimenta o mundo como um milagre – dito de outro modo, é o sujeito, não transcendente, mas transcendental<sup>35</sup>, que se encontra nos *limites* da linguagem, nos *limites* do mundo. É o sujeito de vontade, o portador do “bom” e do “mau”, quer dizer, trata-se da vontade enquanto portadora do ético. Wittgenstein propõe uma analogia com o olho que vê o mundo, mas não percebe a si mesmo em seu campo visual; o olho, ele mesmo, não pode ter sua existência inferida. O eu filosófico não pode ser descrito como mero fato e, ato contínuo, não pode ser figurado pela linguagem<sup>36</sup>:

Se eu escrevesse um livro *O Mundo tal como o Encontro*, nele teria de incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se

---

<sup>33</sup> Para um trato mais pormenorizado do problema do solipsismo remeto o leitor ao capítulo 9 da introdução do Prof. Mounce (1981) e à introdução do Prof. Black (1964).

<sup>34</sup> TLP 5.631: “O sujeito que pensa, representa, não existe”.

<sup>35</sup> Elucidarei esta tese no que se segue.

<sup>36</sup> TLP 5.632: “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo”; TLP 5.633: “Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico? Você diz que tudo passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não vê*. E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho”; 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 o 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”.

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. (TLP 5.631)

Entendido o exemplo, estamos justificados em afirmar a independência da Vontade frente aos fatos do mundo<sup>37</sup>. Se, por um lado, não há vínculo causal entre Vontade e mundo, e, por outro, o valor ético não pode residir nas consequências das ações, então podemos defender que o que faz um fato entre outros uma ação é a Vontade que a impulsiona. Ela, a ação, consiste no ato volitivo e nela se mostram os valores. Há, portanto, uma íntima relação entre *Vontade e Ética*.

Por isso, toda perspectiva ética relevante é a de primeira pessoa: não é possível extrapolar tal perspectiva, pois toda representação é *minha* representação, toda figuração é *minha* figuração e todo valor absoluto é valor absoluto *para mim*: “*Os limites de minha linguagem significam os limites do meu mundo*”.

Assumindo-se que a Vontade está intrinsecamente ligada à Ética obtemos um critério de distinção entre o bom e o mau ético: a *vontade boa* e a *vontade má*. Tal distinção dissolve o problema do sentido da vida, central para a filosofia moral, cuja formulação é: como devo viver?<sup>38</sup>

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 outro mundo. Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo.

---

<sup>37</sup> TLP 6.373: “O mundo é independente de minha vontade”; TLP 6.374: “Ainda que desejássemos acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino, pois não há nenhum vínculo *lógico* entre a vontade e mundo que o garantisse, e o suposto vínculo físico, por seu lado, decerto não é algo que pudéssemos querer”.

<sup>38</sup> TLP 6.52: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa”.

O mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz. (TLP 6.43).

A boa e a má vontade ética não se distinguem na contingência factual: é bem possível que a vontade de um indivíduo mude sem que, contudo, isto se revele em suas ações. Wittgenstein sustenta que tal mudança faz com o mundo se altere *como um todo*. Em essência, os mundos do feliz e do infeliz diferem a despeito dos fatos serem os mesmos, e isso em função da atitude adotada para com eles. A Ética, novamente, tal como a Lógica, concerne não aos fatos, mas à sua significação.

Poder-se-ia objetar que, mediante tal distinção, o bom e mau consistiriam em mera questão de temperamentos, quer dizer, de afecções sentimentais do sujeito ante aos fatos do mundo<sup>39</sup>. Contrapondo-se ao emotivismo, Wittgenstein defende que o temperamento é inteiramente distinto dos fatos com respeito aos quais o indivíduo adota uma atitude ética. Note-se que, no aforismo TLP 6.423, define-se a vontade enquanto portadora do bom e do mau e a vontade empírica, objeto da psicologia. A Vontade ética não consiste em uma tendência psicológica<sup>40</sup>. O problema ético, por sua vez, não determina o que é assim, mas o que fazer, que atitude adotar.

O valor absoluto é o sentido ético da vida. Todavia, tal sentido é, conforme demonstrei, inefável porque místico. A hipótese da imortalidade da alma como sentido autêntico da vida é absolu-

---

<sup>39</sup> Parece-me razoável sustentar que esta é uma tese sumariamente assumida pelo emotivismo ético.

<sup>40</sup> “Melhor dito, a Vontade mostra-se a si mesma naquilo que o indivíduo faz com as tendências psicológicas que tem, no que ele faz, por exemplo, com seu temperamento feliz ou infeliz. ‘Os fatos’, diz Wittgenstein, ‘todos contribuem apenas para estabelecer o problema, não sua solução’. Os fatos não resolvem os problemas éticos; somente podem originá-los. As soluções se encontram nas atitudes que se adota em relação aos fatos. Mas Wittgenstein quer dizer *todos* os fatos, tanto psicológicos quanto físicos. A Vontade, como portadora do bem e do mal, é independente da totalidade dos fatos, isto é, independente, em certo sentido, do mundo” (Mounce, 1981, p. 97).

tamente inútil<sup>41</sup>: “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” (TLP 6.4311). Caracteriza-se pela intuição do mundo *sub specie aeterni*: “A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada” (TLP 6.4312a).

A vida vivida *sub specie aeterni* se identifica com a atitude de felicidade para com o mundo. A felicidade é a recompensa pela boa ação, a infelicidade é a punição pela má ação. “A felicidade é o sentimento de que a vontade e o mundo, como correlatos essenciais, têm valor. Eticamente, o mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz: ele tem valor” (Santos, 1991, p. 109). Mas estarão tais teses justificadas?

O primeiro passo é reconhecer a ineficácia causal da Vontade, isto é, assentir que a Vontade não altera os fatos, o que implica numa mudança no modo de enxerga-los<sup>42</sup>. Dizer que a Ética é absoluta significa que ela se basta, de tal modo que a Vontade boa é a sua própria recompensa. Tendo em vista, por um lado, a inexistência de conexão lógica entre vontade e mundo, e, por outro, que o sujeito volitivo é justamente o portador do ético, conclui-se que, na medida em que a Vontade constitui um agir frente ao

---

<sup>41</sup> TLP 6.4311: “A morte não é um evento da vida. A morte não se vive. Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite”.

<sup>42</sup> À parte o comprometimento claramente schopenhaueriano das considerações éticas de Wittgenstein, Glock (1998, p. 143) acrescenta que o filósofo austríaco “dá solução a uma inconsistência existente entre duas ideias schopenhauerianas – a de que a redenção moral está na negação da vontade e a de que a compaixão, um exercício da vontade, é essencial à moralidade. Adota, para isso, uma distinção kantiana entre a vontade boa e a má. Igualmente kantiana é a visão de que as consequências de uma ação são eticamente irrelevantes, distinguindo-se, nisso, do espírito com o qual ela é realizada. A justificativa de Wittgenstein aqui é, entretanto, spinozista, não kantiana. Ele identifica ser bom com ser feliz; ser mau com ser infeliz. A recompensa e o castigo são cruciais para a ética, mas ‘residem na ação em si mesma’ (TLP 6.422)”.

mundo – uma atitude ética do sujeito transcendental ante aos fatos –, dizemos que essa ação é livre. Decorre disso a possibilidade de viver a vida *sub specie aeterni*.

Afirmar a Vontade ou negá-la são atitudes equivocadas, que não levam a uma vida feliz, pois não reconhecem a impotência do sujeito para submeter os eventos à sua Vontade. A Vontade deve adequar-se ao mundo. Ser feliz é estar em concordância com o mundo<sup>43</sup>.

Modificamos os limites do mundo quando deixamos de considerar a Vontade como pertencente ao mundo, e aceitamos a não existência de qualquer conexão lógica entre vontade e fatos. Quando o indivíduo persiste em desejar a ocorrência de determinados fatos e a inoportunidade de outros, ele atribui equivocadamente valor aos mesmos, quer dizer atribui preferência. Ato contínuo, atribuir valor aos fatos implica em problematizar o sentido do mundo, alargando-o<sup>44</sup>. Contudo, quando todas as questões factuais são deixadas de lado e a vida é vivida *sub specie aeterni*, o mundo decrece: o mundo passa a se resumir a fatos, reconhecidamente sem impor-

---

<sup>43</sup>“Mudar os limites do mundo significa colocar todos os fatos na mesma dimensão: nenhum é preferível em relação a qualquer outro. [...] Mudar os limites do mundo significa modificar as relações da vontade com a totalidade dos fatos. A vontade não pode desejar tudo. Ao contrário, deve desejar a facticidade. [...] O mundo enquanto totalidade dos fatos pode somente ser modificado se a vontade modificar-se a si própria, isto é, se deixar de querer. Repito: a vontade somente pode modificar-se a si própria adequando-se ao mundo. Ela muda, assim, os limites do mundo” (Dall’Agnol, 2005, p.128).

<sup>44</sup> Galli (2011, p. 80), uma vez mais, é elucidativo: “Wittgenstein identifica ser bom com ser feliz; ser mau com ser infeliz. Isso se relaciona com noções de recompensa e punição, sendo ambas internas à própria ação. Daí entender que uma boa vontade é recompensa de si mesma, “na medida em que vê o mundo com ‘olhos felizes’, ou seja, aceita a facticidade. Além disso, dada a inexistência de conexão lógica entre vontade e mundo, e disso decorrendo que ‘o bem está nos olhos de quem vê’, temos que o mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz, pois essa infelicidade se dá frente à insatisfação por não conseguir afirmar a vontade no mundo, fazê-la causar. Neste sentido, o mundo do infeliz é maior, ou melhor, está ‘inchado’, pois o infeliz assume como fato aquilo que é pretensão da vontade”.

tância e, portanto, qualquer pseudoproblema que poderia ser formulado com aparente sentido por aquele sujeito que pretende influir nos fatos desaparece. Por fim, dado que a Vontade não influi no mundo e tampouco o mundo afeta a Vontade, Wittgenstein conclui que “o bem está nos olhos de que vê, está em confrontar as aflições da vida com um espírito feliz” (Glock, 1998, p. 144).

Ao reconhecer a inexistência de conexão lógica entre Vontade e mundo, isto é, entre valor e fatos, dissolve-se o problema do sentido da vida, visto que decorre de uma incompreensão, qual seja, a da atribuição equívoca de valor aos fatos – o que implica entender os valores como fatos. A boa Vontade é reconhecer a inexistência de tal vínculo. A má Vontade, por seu turno, persiste em negar essa impossibilidade lógica ao tentar influir no mundo, pretendendo adequá-lo aos seus desejos – seja através de sua afirmação ou de sua negação: “Percebe-se que a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?)” (TLP 6.521).

Em conclusão, explicitarei as razões pelas quais pode-se, com efeito, afirmar que a Ética é indizível e inefável, e isso em decorrência da demonstração da teoria pictórica da linguagem, cujo pressuposto fundamental é o da análise completa da proposição. Distingui as condições de sentido das proposições, a saber, *figuração, forma de afiguração e relação afiguradora* a partir da dicotomia entre juízos factuais e juízos axiológicos, quer dizer, entre ciência e ética, a fim de tornar inteligível a necessidade da natureza transcendente e transcendental dos valores absolutos ante à incerteza relativista.

Ética e Ciência diferem em função de seus âmbitos: a primeira, o Místico, *mostrável*, e a última os fatos, o *dizível*. O caso dos símiles é paradigmático: quando olhamos atrás dos símiles (dos enunciados) da Ética, nada encontramos. A Ética é sobrenatural, ou seja, extra factual – não está no mundo, muito embora lhe seja condição, tal como a Lógica. Juízos de valor são *nonsenses*, dado

que não se adequam às regras sintáticas composição de sentido das proposições. À revelia disso, não é verdadeiro afirmar que juízos éticos não existem ou que são falsos: tratam-se apenas de não relativos, absolutos, portanto.

O eu portador do ético, o sujeito volitivo, é transcendental e todo valor absoluto o é para o indivíduo. O bem reside nos olhos de quem, tendo aceito a autonomia dos valores frente à contingência dos fatos, age de modo feliz em relação à realidade.

A tarefa da filosofia, tal como o primeiro Wittgenstein defendera, consiste precisamente na elucidação do sentido das expressões da linguagem delimitando-lhe os limites do dizível, seguida da dissolução das (pseudo) questões que aturdiram o pensamento filosófico tradicional. Findam-se os problemas ao se dar conta de sua inexistência. Contra os que, vilmente, se arremetem contra a “jaula” imposta pelo espaço lógico, prescreve-se:

O método correto da filosofia seria precisamente este: nada dizer, se não o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com a 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.

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

Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. (TLP 6.53; 7).

## Referências

BLACK, M. *A companion to Tractatus logico-philosophicus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

- CANTO-SPERBER, M. *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. São Leopoldo: Unisinos, 2007. v. 2.
- CARDOSO, J. S. Wittgenstein e a dimensão ética da linguagem. Rio de Janeiro, *Revista Kairós*, Vol. II, n. 1, jan.-jun. 2005, p. 125-151.
- COINTINHO, D. A Ética no âmbito prático em Wittgenstein. Pelotas, *Revista Dissertatio*, v. 24, 2006, p. 41-60.
- DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: EDUFSC; São Leopoldo: Unisinos, 2005.
- DEFEZ I MARTÍN, A. “Dígales que mi vida ha sido maravillosa”: ética y existencia en L. Wittgenstein. Madrid, *Revista Isegoría*, v. 9, 1994, p. 154-163.
- DURI, G. C. *Wittgenstein's Lecture on Ethics*. Master's Thesis (Master of Arts) – Department of Philosophy, Kansas State University, Manhattan. 1970. 53 p.
- FREGE, G. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Seleção, introd., trad. anot. Paulo Alcofrado. São Paulo: EdUSP, 2009.
- GALLI, G. C. Fundamentação da Ética e sentido da vida no *Tractatus* de Wittgenstein. Rio de Janeiro, *Revista Ensaios Filosóficos*, Vol. III, abr. 2011, p. 63-83.
- GLOCK, H.-J. *Dicionário Wittgenstein*. Trad. Helena Martins. Rev. téc. Luiz Henrique Lopes dos Santos. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- HALLER, R. A Ética no pensamento de Wittgenstein. São Paulo, *Revista Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, 1991, p. 45-56.
- MONK, R. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.
- MOORE, G. *Principia Ethica*. Rio de Janeiro: Ícone, 1998.

MOUNCE, H. O. *Wittgenstein's Tractatus: an introduction*. Oxford: University of Chicago Press, 1981.

SANTOS, L. H. L. dos. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo: EdUSP, 1991.

SIQUEIRA, E. G. de. Duas digressões comparativas: as vontades do *Tractatus* e na fase intermediária. In: GOMES, E.S. *Por uma Gramática do Querer em Wittgenstein*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. 2004. 470 p.

WAISMANN, F. *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Edición preparada por B. F. McGuiness. México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

WITTGENSTEIN, L. A lecture on Ethics. *Philosophical Review*, Vol. LXXIV, n. 1, 1968, p. 4-14, 1968. (Tradução para o português: DALL'AGNOL. D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. Florianópolis: EDUFSC; São Leopoldo: Unisinos, 2005. p. 206-221).

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad., apres. e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 1991.

Artigo recebido em 19/10/2015, aprovado em 11/01/2016