

WITTGENSTEIN E A DIMENSÃO ÉTICA DA LINGUAGEM

*Prof. Dr. Pe. João Santos Cardoso**

Resumo: O artigo discute o entrelaçamento entre ética e linguagem no *Tractatus logico-philosophicus* (TLP), tendo como apoio os escritos que o precederam e determinaram a sua redação, bem como avalia os desdobramentos dessa concepção ética da primeira filosofia de Wittgenstein no seu pensamento sucessivo. Ao mostrar a profunda unidade entre lógica e ética no TLP, reivindica-se com Wittgenstein que a reflexão ética não é marginal mas constitui o sentido mais profundo do seu livro liberando-o de uma abordagem neopositivista. Superada a dicotomia entre lógica e ética, estabelecida que esta última é uma atividade correlacionada ao sujeito metafísico que a torna uma condição do mundo, são postas em relevo algumas características da ética do TLP, a partir das quais se infere a possibilidade de uma abordagem da dimensão ética da linguagem. Se a lógica da linguagem é extremamente entrelaçada com a ética, então o ato de falar se caracteriza como uma atitude moral, uma tomada de posição do falante frente ao mundo e ao outro, responsabilizando-o com aquilo que ele diz.

Palavras-chave: ética, linguagem, lógica, dizer, mostrar, estética, inefabilidade.

Abstract

The article discusses the link between ethics and language in the *Tractatus logico-philosophicus* (TLP) having as support the writings that had preceded them and determined its composition. The article also evaluates the unfolding of this conception of the first philosophy of Wittgenstein's successive thought. On to show the deep unit between logic and ethics in the TLP is demanded with Wittgenstein that the ethics reflection is not marginal but constitute the deeper sense of his book deliberating it, of a neo-positivist boarding. Superpassed the dichotomy

between logic and ethics, established that the last one is an activity correlated to the metaphysic citizen that becomes one condition of the world, are ranks in relief some characters of TLP's ethics from which if infers the possibility of a boarding of ethics dimensions' language. If the logic of the language is extremely connected with the ethics , so the act of speaking characterizes as a moral attitude, an emplacement of the speaking front of the world and with other making responsible it whit the things that he says.

Key-words: ethic; language; logic; to say; to show; aesthetic; ineffability.

Introdução

Esse artigo não pretende resenhar como a dimensão ética da linguagem é tratada na inteira obra de Wittgenstein, mas apresentar como a *ética e a linguagem* vêm entrelaçadas no *Tractatus logico-philosophicus*. Metodologicamente, a fim de tornar mais evidente esse nexos, a presente discussão respaldar-se-á nos *Diários de 1914-1916 (Tagebücher 1914-1916)* que precedem a formação do *Tractatus*. Igualmente não se omitirá o desdobramento das concepções éticas tractatianas, sobretudo aquelas que aparecem na *Conferência sobre Ética* de 1929, para melhor compreender a relação entre lógica e ética na obra juvenil de Wittgenstein.

Por muito tempo e, ainda hoje, alguns leitores desavisados consideram o *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein exclusivamente como um livro de lógica e seu autor como um neopositivista. Embora sejam equivocadas tais idéias, elas são compreensíveis. A publicação do *Tractatus*, em 1922, teve imediata repercussão nos ambientes acadêmicos de Viena e Cambridge. No mesmo ano de sua publicação, o matemático Hans Hahn promoveu, na Universidade de Viena, um seminário sobre o referido livro que, em seguida, chamará a atenção de Moritz Schlick e Kurt Reidemeister, que tinham acabado de assumir a cátedra de Filosofia e Matemática na referida universidade (McGuinness Apud Waismann, 1975, 2). Pouco depois, Moritz Schlick, fundador do *Círculo de Viena*, escreveu a Wittgenstein informando-o da repercussão do seu livro sobre um grupo de professores e estudantes de filosofia e da disposição dos mesmos,

convencidos da validade do pensamento de Wittgenstein, de colaborarem com a difusão de suas idéias (McGuinness Apud Waismann, 1975, 3-4). Tendo como principais divulgadores os membros do *Círculo de Viena*, em conseqüência, a imagem de Wittgenstein ficou por muito tempo associada ao neopositivismo e o *Tractatus* identificado como o manual do empirismo lógico.

Wittgenstein, porém, nunca fora um neopositivista. É verdade que havia pontos em comum entre a análise lógica da linguagem empreendida pelos neopositivistas e a de Wittgenstein, mas também havia muitas diferenças entre eles. O testemunho de Paul Engelmann, a este respeito, não deixa nenhuma dúvida:

Toda uma geração de alunos pôde considerar Wittgenstein um positivista, porque ele tinha algo de grande importância em comum com os positivistas: tinha traçado a linha de separação entre aquilo de que se pode falar e aquilo de que se deve calar, coisa que também eles fizeram. A diferença é somente que eles não tinham nada sobre o que devessem calar. O positivismo sustenta - e esta é a sua essência - que aquilo de que podemos falar é tudo que conta na vida. Wittgenstein, ao contrário, crê apaixonadamente que tudo o que conta na vida humana é, de fato, aquilo sobre o qual, segundo a sua visão, devemos nos calar (Engelmann, 1979, 69-71).

Apesar de Wittgenstein ter criticado os enunciados filosóficos, os neopositivistas tinham consciência daquele tipo de metafísica presente no *Tractatus*. Metafísica que compreendia uma realidade mística sobre a qual nada se pode dizer, mas que se mostra nas propriedades formais da linguagem como também na ética, na estética e na religião. Conforme relata Otto Neurath, os membros do *Círculo de Viena* sentiram-se intelectualmente desconfortados com a metafísica do *Tractatus*, por isso tentaram-no purificá-lo a fim de extrair dele somente aquilo que eles consideravam o seu núcleo fundamental: a parte lógica (Neurath, 1977, 96-97).

Como os primeiros divulgadores do *Tractatus* enfatizaram nele os temas de lógica filosófica, relegando a sua metafísica a um plano secundário, é de se compreender como este tipo de

interpretação chegou ao público mais amplo, passando a confundir o próprio livro como um projeto teórico do *Círculo de Viena*. Outrossim, é conveniente considerar que a introdução ao *Tractatus* feita por Russell, seguindo as linhas do seu atomismo lógico, acabou por reforçar a sucessiva interpretação logicista do mesmo (Antiseri, 1978, 22). A grande unidade entre lógica e ética, operada por Wittgenstein a partir de dentro na sua obra com a famosa distinção entre «dizer» e «mostrar» (TLP 4.114-4.115; 4.1212), não houve impacto sobre as discussões que foram se travando.

O fato de o *Tractatus* haver se ocupado especificamente com a lógica proposicional não é motivo para uma abordagem exclusivamente lógica do mesmo, pois a intenção primeira do livro, segundo o seu autor, é ética. Esta constitui o seu sentido de fundo e, juntamente, com o prefácio formam a porta de entrada para quem quiser uma compreensão não parcial do mesmo. Neste sentido, as afirmações do próprio Wittgenstein sobre o seu livro a Ludwig von Ficker são importantíssimas:

Certamente o senhor não o entenderá; o argumento lhe parecerá de tudo estranho. Mas, na realidade, ele não lhe é estranho, porque o sentido do livro é um sentido ético. [...] Na verdade, recomendaria que o senhor lesse o prefácio e a conclusão, porque eles conduzem o sentido do livro à sua mais direta expressão (BLF, 72-73).

Portanto, na redação do *Tractatus* estava, em primeiro plano no coração de Wittgenstein, a ética e não a lógica. A lógica foi apenas um instrumental técnico para atingir aquele objetivo primeiro (Janik; Toulmin, 1991, 193-200). Por isso não é marginal ou acessória, pelo fato de ser pequena e se encontrar no final do livro, a parte que o seu autor dedica às reflexões sobre a ética, o sentido da vida, a religião, a estética... Ter dedicado a maior parte do seu escrito à análise lógica da linguagem científica deve-se ao fato que neste campo pode-se falar (Engelmann, 1979, 68-71).

Apesar das aparências que o fazem passar por um livro de lógica, são as preocupações éticas que predominam no *Tractatus* e constituem o seu sentido mais profundo. Eis porque não há uma dicotomia no *Tractatus* entre ética e linguagem, mas uma grande

unidade que é estabelecida através da famosa distinção entre *dizer* e *mostrar*.

A ética a partir da distinção entre dizer e mostrar

Tendo como objeto de análise a proposição, a crítica da linguagem do *Tractatus* tinha como objetivo traçar a fronteira entre o que pode ser dito e aquilo que não pode ser dito. O que pode ser dito pode-se dizer claramente (TLP 4.116). O dizível pertence ao campo da experiência possível e das proposições das ciências naturais (TLP 4.11; 6.53). O que não pode ser dito ultrapassa a fronteira do dizível e *mostra-se* (TLP 4.1212).

A esfera do *mostrar* é muito ampla e compreende não só o Místico (TLP 6.522), mas também a ética, a estética, a religião, o sujeito transcendental, a ontologia e as condições lógico-representativas da realidade (TLP 4.022, 4.115, 4.12-4.121; Cf. Huber, 1993, 28-29).

O âmbito do que se mostra não pode ser representado através de proposições fatuais (TLP 4.12). Ultrapassar a fronteira que delimita o dizível implica cair em proposições sem sentido e em contra-sensos (TLP, Prefácio). Do que se pode falar significativamente é muito pouco: proposições das ciências naturais (TLP 6.53). Estas, segundo a teoria pictórica da linguagem, fazem uma figuração da realidade, por isso, são passíveis de controle, podem ser confrontadas com os fatos do mundo, podendo ser falsas ou verdadeiras (TLP 2.21, 2.22-2.224; 4.023, 4.1, 4.21, 4.25, 4.3). O mais importante, o que mais conta na vida, porém, está fora desse domínio: «Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados» (TLP 6.52).

Com sua distinção entre *dizer* e *mostrar*, Wittgenstein delimita o campo das ciências e impedem que elas ultrapassem as suas fronteiras (TLP 4.113). O discurso fatural não pode ser aplicado a outras realidades que não regem segundo as normas da lógica extensional. Com isso, o *Tractatus* protegerá a esfera da

ética seja da especulação filosófica seja da intromissão das ciências naturais.

No âmbito do dizível, no campo da ciência não existe o enigma, pois tudo que pode ser pensado pode ser dito (TLP 4.116). Neste âmbito, «O Enigma não existe» (TLP 6.5). Todavia, os enigmas da vida não podem ser formulados mediante a linguagem científica. As verdades centrais da moralidade, por exemplo, não podem ser capturadas por ela. Tais enigmas não constituem matéria de conteúdo de uma questão significativa (Pears, 1971, 37). Neste campo deve imperar o silêncio: «Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar» (TLP 7). Tentar falar sobre o «mostrar-místico», como a ética, a estética e a religião, é cair em contrasensos. Apesar disso, o homem, naturalmente, se insurge contra os limites da linguagem e esta sua tendência, a de debater-se contra esses limites, indica *algo* (NTW 12). A solução, para enxergar além dos limites do discurso fatural, seria *olhar* o mundo dos fatos na sua totalidade, ou seja, conseguir um sentimento ético do mundo: «sentir o mundo como totalidade limitada», contemplar o mundo «sub specie aeterni» e ver as coisas corretamente (TLP 6.45). Quando se alcança essa visão, ocorre, então, o silêncio místico, pois o inefável de modo algum poderia receber uma formulação significativa.

Ao circunscrever a ética no âmbito do mostrar, Wittgenstein apontará para 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; TB 2.8.16; 2.9.16), por isso a ética é transcendental, é transcendente e inefável (TLP 6.421).

O Eu portador da ética

Após ter negado a existência do sujeito empírico (TLP 5.5421; 5.631), Wittgenstein afirma a realidade de um *sujeito metafísico* (TLP 5.641), profundamente misterioso, cuja essência é inteiramente velada, que não está no mundo, mas que é uma condição da sua existência (TLP 5.632, 5.633).

O mesmo sujeito que garante o mundo da representação identifica-se, na esfera dos valores, com o *eu portado da ética*: «O sujeito que representa é certamente uma vã ilusão, mas o sujeito volitivo existe. Se não existisse a vontade, assim tampouco existiria aquele centro do mundo, que chamamos o Eu, que é o portador da ética» (TB 5.8.16). O *Eu portador da ética* se caracteriza como uma vontade metafísica que, de fora do mundo, se dirige a ele e o reveste de valor e de sentido alterando os seus limites (TLP 6.41, 6.423. 6.43; TB 2.8.16; 4.11.16; 11.6.16; 21.7.16). «Eu quero chamar “vontade” sobretudo o portador do bem e do mau» (TB 21.7.16).

O *eu filosófico*, que entra em filosofia pela via de que o mundo é meu mundo, é, na esfera da ética, uma vontade boa ou má a partir da qual o bem e o mau entram no mundo (TB 11.6.16). «Bem e mau só ocorrem por meio do sujeito, e o sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo» (TB 2.8.16). Apesar de introduzir o bem ou o mal no mundo, o *eu portador da ética* não altera o mundo, mas somente os seus limites (TLP 6.43; TB 5.7.16), pois o mundo dos fatos é independente da vontade (TLP 6.373-6.374). Eis porque o *sujeito volitivo* não pode alterar a ordem dos fatos, mas apenas os seus limites, isto é, ele pode mudar a sua própria atitude diante do mundo, vivendo em harmonia com os fatos ou tornando-se independente deles (TB 5.7.16; TLP 6.43).

A partir dessas características do eu portado do ético, é possível compreender as outras afirmações de Wittgenstein de que a ética é transcendente, transcendental e inefável.

A ética é transcendente

A ética é transcendente (TB 30.7.16), pois ela não pertence à ordem dos fatos, mas os transcende. A ética pertence a um domínio superior. Para o juízo ético, não é necessário que seja dado um mundo, pois a ética não depende do mundo dos fatos, mas da vontade metafísica portadora do bem e do mal, que não se encontra no mundo, mas é o seu limite. O mundo em si mesmo não é bom nem mau, bem e mau não são propriedades do mundo, mas predicados do sujeito (TB 2.8.16). «Bom e mau é essencialmente

somente o Eu, não o mundo» (TB 5.8.16). Eis porque os valores não se encontram no mundo, «no mundo tudo é como é, e tudo acontece como acontece» (TLP 6.41a). Os valores entram no mundo a partir de fora, ou seja, a partir de uma vontade boa ou má que é a condição de possibilidade do *meu mundo* (TLP 6.41.6.43; TB 11.6.16; 2.8.16). Daí que, além de ser transcendente, a ética é também transcendental.

A ética é Transcendental

Afirmar que a ética, tal como a lógica, é transcendental implica que ela é uma condição do mundo (TLP 6.13 e 6.421; TB 24.07.1916) e trata-se de uma atitude, de um modo de comportar-se frente a esse assim como ele é *dado* revestindo-o de valor (TB 2.8.16). No mundo não há nenhum valor, se há um valor que tenha valor fazendo que o mundo não seja casual não pode estar no mundo, mas fora dele (TLP 6.41). O mundo adquire valor a depender da postura com a qual o sujeito se relaciona com ele.

A afirmação de que a ética é transcendental torna-se, então, mais clara quando relacionada com a sentença em que Wittgenstein afirma: «Que o mundo seja *meu mundo*, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites do *meu mundo*» (TLP 5.62). Isso significa que «*os limites da minha linguagem*» não são os limites do mundo em si, mas são os limites do «*meu mundo*» que é mediado lingüisticamente. É através da linguagem que o mundo «*me*» é dado, que o mundo adquire sentido «*para mim*» e torna-se *meu*. Contudo, o «*meu mundo*» não se refere apenas ao fenômeno dado ao sujeito do conhecimento, mas diz respeito a algo especial, a algo mais importante e fundamental, isto é, diz respeito ao valor ético. Então, os limites do «*meu mundo*» dizem respeito ao seu *sentido* que não se refere apenas ao conhecimento, embora o inclua. Fundamentalmente, esse *sentido* diz respeito ao modo de relacionar-se do sujeito com o mundo, diz respeito àquela postura inteiramente pessoal com a qual cada um recebe o dado, revestindo-o de valor (TB 8.7.16; 15.10.16; 4.11.16; 2.8.16).

Em outras palavras, «meu mundo» diz respeito à atitude ética pela qual o sujeito se coloca diante dos fatos e em relação à qual o mundo cresce ou decresce como um todo (TLP 6.41; 6.43). O *sentido*, que decorre da relação entre *eu* e o mundo, é incomunicável, não pode ser dito. Nesta perspectiva, a incomunicabilidade do solipsismo do *Tractatus* tem uma característica fundamentalmente ética e indica a sua inefabilidade, como será visto a seguir.

A ética é inefável

A afirmação de que a ética transcende os fatos e que o valor não está no mundo e, sim, fora dele explicam porque não existem proposições em ética. As proposições se referem a fatos e não podem exprimir nada de mais alto que eles (TLP 6.42). A ética, ao contrário, pertence a um domínio que os transcende, ela se coloca na esfera daquilo que se *mostra*, mas que não pode ser exprimível através das proposições da linguagem. «É claro que a ética não se deixa exprimir» (TLP 6.421).

Segundo a teoria pictórica da linguagem, as proposições significativas são uma figuração de fatos. As proposições exprimem o que pode ser ou não ser o caso. O dizível se aplica às proposições fatuais que afiguram estados de coisas verificáveis empiricamente. A ética escapa a esse domínio. Ela não trata de fatos, pois o valor moral não está no mundo, mas em conexão com o *eu portador do ético*, que é o limite do mundo. Daí é possível entender porque a tentativa de formular proposicionalmente o valor moral é um contra-senso. Através de proposições significativas o valor ético sequer seria mostrado, como ocorre, por exemplo, com as estruturas lógicas da linguagem. Entretanto, como o inexprimível é incluído naquilo que é expresso (LP 6-7), assim também a ética se mostraria com a vida. Embora sendo inefável, a ética se *mostra* no modo como as pessoas se relacionam com o mundo, naquilo elas fazem, dizem, no modo como agem, julgam e como se sentem ligados ao dever moral.

A partir dessa visão, torna-se mais claro entender porque Wittgenstein rejeita qualquer formulação do valor absoluto. Essa

posição de que a ética é inefável e que, portanto, as proposições da ética são contra-sensos, merece ainda ser aprofundada. Na verdade, essa visão nasce de uma atitude de profundo respeito pela dimensão ética da vida humana, como demonstra a *Conferência sobre Ética* que ele proferiu em Cambridge entre setembro de 1929 e dezembro de 1930¹.

Nesta conferência, através da análise dos termos da ética, Wittgenstein retoma nas entrelinhas a idéia da sua inefabilidade, presente no *Tractatus logico-philosophicus*. A descrição do discurso ético permite elucidar a diferença entre um juízo de valor e uma proposição das ciências positivas, mostrando que a ética possui uma gramática própria.

As proposições científicas descrevem fatos, as proposições da ética não podem ser traduzidas por proposições fatuais, porque a ética não diz respeito aos fatos (LE 6-7). O valor absoluto é inexprimível e qualquer tentativa de formular o valor absoluto permanece igualmente sem sentido. As proposições da ética são contra-sensos, explica Wittgenstein, não porque ainda não se conseguiu encontrar uma correta análise lógica para elas. Os termos éticos, como também os da estética e da religião, são contra-sensos, porque a essência dessas disciplinas é transgredir os limites da linguagem, isto é, o absurdo dos termos dessas disciplinas caracteriza a sua verdadeira essência (LE 11-12).

É justamente essa característica peculiar, o ir além dos limites da linguagem, que mostra que o modo dessas disciplinas ver o mundo é inteiramente diferente do modo de ver científico. As proposições da ética, da estética, da religião são contra-sensos não porque estas disciplinas sejam de segunda categoria. Pelo contrário! As suas proposições são absurdas porque essas disciplinas dizem respeito a algo absoluto, sobrenatural, transcendente e não de fatos. Eis porque a ética como também a

¹ O texto desta conferência foi, provavelmente, lido na associação conhecida como «The Heretics» e publicado pela primeira vez com o título «A Lecture on Ethics» no volume 74 de *The Philosophical Review* de 1965.

estética e a religião não se deixam exprimir segundo o paradigma das proposições científicas (LE 7).

Provocado por uma conceituação de ética dada por G.E. Moore em *Principia Ethica* (1903) de que a «ética é a investigação geral sobre aquilo que é bem» (LE 4), Wittgenstein oferece a sua própria definição de ética, entendendo-a como uma «investigação sobre o que tem valor, ou sobre o que é realmente importante; ou a ética é a investigação sobre o sentido da vida, sobre o que vale a pena viver ou sobre o modo justo de viver» (LE 5). A partir dessa definição, ele faz a análise dos conceitos éticos fazendo a distinção entre o termo *valor* usado em sentido comum ou relativo e o seu emprego em sentido ético ou absoluto (LE 5).

No juízo de valor relativo, como «esta é uma boa cadeira», significa que a cadeira serve a uma finalidade predeterminada e a palavra *boa* tem um significado apenas se o objeto, a que se atribui aquele predicado, corresponde àquela finalidade previamente fixada. O mesmo ocorre quando se diz: «este homem é um bom pianista», «é *importante* para mim não pegar resfriado», «este é o caminho justo para Granchester»... Com este emprego, estas expressões não apresentam grandes dificuldades, mas quando usadas em sentido absoluto sim. Para ilustrar o seu ponto de vista, Wittgenstein usa alguns exemplos, como este que segue.

Se uma pessoa joga tênis muito mal e vendo-a jogar assim, alguém lhe diz: «você joga muito mal, você deveria se esforçar para jogar melhor». Se aquela pessoa respondesse, «eu sei que jogo mal, mas não quero me esforçar para jogar melhor». Diante dessa resposta, não se poderia indignar-se, pois, segundo os objetivos daquela pessoa, ela entende que jogando daquela forma é suficiente para os seus propósitos. De fato ela não pretende ser um jogador profissional, joga tênis apenas por prazer e para fazer um esforço físico. Diante disso, poder-se-ia concordar com ela, pois aqui não haveria nenhum juízo de valor que de forma absoluta a abrigasse a jogar melhor. Mas se aquela mesma pessoa contasse uma mentira extremamente maliciosa e se alguém lhe retrucasse dizendo: «você se comporta mal», «você deveria querer comportar-se melhor». Se

a pessoa respondesse: «eu sei que me comporto mal, mas não quero me comportar melhor», diante dessa resposta, qualquer um com bom senso, certamente, indignar-se-ia. Não seria simples dizer: «se você quer assim, vai tudo bem». Neste caso, um juízo como «você deve se comportar bem» é de valor absoluto (LE 5). Este determina de modo absoluto a vontade e não tem nada a ver com os fatos, se tivesse, já não seria mais um juízo de valor absoluto, pois uma proposição fatural não possui a força de um imperativo categórico.

A partir dos exemplos citados, Wittgenstein observa que a ética não usa as palavras *bom*, *bem*, *importante*, *justo*... do mesmo modo como elas aparecem nos juízos de valor relativo. Quando se diz «este é um homem bom», o uso da palavra *bom* não tem o mesmo sentido de «este homem é um bom jogador de futebol». Há alguma analogia entre estas duas expressões, embora elas não tenham o mesmo valor (LE 9).

No juízo de valor absoluto, o termo *bom* é usado de modo impróprio, de modo análogo. O termo que exprime um valor absoluto possui semelhanças com o termo *bom* usado na linguagem cotidiana, mas o seu sentido é muito diferente. Na acepção de valor absoluto, o termo *bom* é usado de modo errado a ponto de tornar a expressão simplesmente absurda (LE 9-10, 11). Num juízo de valor relativo, a analogia pode ser eliminada em favor de uma descrição fatural, no juízo de valor absoluto não (LE 9-11). Quando se usam os termos que exprimem valor em sentido relativo, faz-se uma mera asserção de fatos. Em contexto relativo, a frase pode ser traduzida por uma proposição fatural até perder completamente o aspecto de um juízo de valor. Todavia, num juízo de valor absoluto não se faz uma asserção de fatos, nem a analogia pode ser substituída por uma descrição fatural (LE 5-6).

Por exemplo, o juízo de valor relativo «este é o caminho correto para se chegar à praça Tancredo Neves» pode ser descrito por «este é o caminho mais curto que você deve percorrer se quiser chegar ao centro da cidade de Vitória da Conquista no menor espaço de tempo». Porém, quando se usa aquele juízo no sentido de valor absoluto, como por exemplo, «*este* é o caminho

absolutamente correto», não é possível eliminar a analogia em favor de uma descrição fatural. Mesmo que isso fosse possível, nenhuma proposição fatural teria o poder coercitivo de um juízo de valor absoluto, pois nenhuma asserção de fatos tem tal alcance (LE 6-7).

Para ilustrar o quanto a ética é inexprimível e como ela transgredir os limites da linguagem, Wittgenstein apresenta o exemplo de três experiências que possuem um valor absoluto e com as quais o valor moral se mostra em profunda conexão. As três experiências das quais nasce o valor moral absoluto são: (1) A experiência mística diante do mundo (o maravilhar-se, o espantar-se, o admirar-se diante de algo que repentinamente extrapola o cotidiano); (2) A experiência de fé, o sentir-se seguro, o sentir-se fora de perigo independentemente daquilo que possa ocorrer; (3) A experiência de culpa, não psicológica, mas existencial ou religiosa diante de Deus, sentir-se culpado por não ter cumprido o dever (LE 8-10).

Wittgenstein afirma que, para falar destas experiências, as palavras são usadas de modo impróprio e a expressão verbal dada a estas experiências é um contra-senso. «Se digo, “eu me espanto pela existência do mundo”, eu estou usando impropriamente a linguagem» (LE 8). Pois a palavra *espantar-se* (*wonder*) é uma reação diante de algo jamais visto, diante de algo que sai do seu cotidiano e se torna repentinamente extraordinário e extrapola o que ocorre ordinariamente, com o qual se habituou a conviver. «Dizer que “eu me espanto por isso e por aquilo que é o caso” tem sentido somente quando posso imaginar que as coisas não estivessem assim» (LE 8-9). Por isso não teria sentido espantar-se diante da existência do mundo, porque não teria sentido imaginá-lo não existindo.

O mesmo ocorre com a experiência de sentir-se fora de perigo e do sentimento de culpa. Todas estas experiências fazem um uso impróprio da linguagem. Essa mesma característica está presente em ética, estética e religião. Todas as expressões éticas e

religiosas se caracterizam pelo uso impróprio ou pelo abuso da linguagem (LE 9).

Wittgenstein defende que os termos usados em ética, estética e religião são usados de modo análogo, possui semelhanças com os termos usados na linguagem cotidiana. Ocorre, porém, que, neste uso, a analogia não pode ser eliminada em favor de uma descrição fatural. Nas proposições fatuais, a analogia pode ser substituída por uma descrição sem problemas, mas na ética, como também em estética e religião, não. Um mesmo fato, que pode ser descrito através de uma semelhança, pode ser descrito sem usá-la. No caso da ética, da estética e da religião, quando se elimina a analogia e tenta-se asserir os fatos, observa-se que os fatos não existem (LE 9-10). Isso quer dizer que as proposições da ética, da estética e da religião são um puro absurdo. Estas disciplinas usam os termos da linguagem comum de modo impróprio, pois não se encontram os fatos aos quais as suas expressões parecem referir. Nesse sentido, estas disciplinas transgridem os limites da linguagem indo além das proposições empíricas (LE 11).

A análise de Wittgenstein do discurso ético mostrou que as suas proposições não são fatuais, elucidando, dessa forma, uma característica peculiar da gramática da ética: o contra-senso e a tendência a transgredir os limites da linguagem significativa.

Mostrando que as proposições da ética são absurdas, Wittgenstein não assume uma postura negativa diante dessa disciplina. Afirmando que a ética não é uma ciência, ele não pretende negar o seu valor, como também não nega o da estética e o da religião. Na verdade, com a elucidação da característica essencial da gramática dessas disciplinas, Wittgenstein mostra um grande apreço por elas, retomando nas entrelinhas a idéia da inefabilidade do *Tractatus*. A inefabilidade torna-se um modo de reafirmar a realidade metafísica daquilo que elas pretendem falar, salvaguardando aquele domínio de vãs teorizações. Diante da suposição de que se fosse encontrada uma análise lógica correta para as proposições da ética e da religião seria resolvido o problema do caráter absurdo de suas proposições e,

conseqüentemente, seria possível uma teoria que as reconduzisse às ciências fatuais, Wittgenstein concluiu a sua preleção com o seguinte comentário:

Ora, quando isto é argumentado diante de mim, eu vejo imediatamente claro, como num flash de luz, não só que nenhuma descrição que eu pudesse pensar bastaria para descrever o que entendo por valor absoluto, mas que eu rejeitaria toda descrição significativa que qualquer um poderia possivelmente sugerir, *ab initio*, sob a base de seu significado. Quer dizer: Eu vejo agora que estas expressões absurdas não eram absurdas porque eu não tinha ainda encontrado as expressões corretas, mas que a sua absurdidade era a sua verdadeira essência. Pois tudo o que eu pretendia fazer com elas era exatamente *ir além* do mundo, quer dizer, além da linguagem significativa. Minha inteira tendência e, acredito, a tendência de todos os homens que alguma vez tentaram escrever ou falar de ética ou de religião era correr contra os limites da linguagem. Este lançar-se contra as paredes de nossa gaiola é perfeitamente, absolutamente desesperado. A ética na medida que brota do desejo de dizer algo sobre o significado último da vida, sobre o bem absoluto, sobre o valor absoluto, não pode ser uma ciência. O que ela diz não acrescenta nada, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento. Mas é um documento de uma tendência na alma humana que eu pessoalmente só posso apoiar, respeitando-a profundamente e não gostaria de, por nada neste mundo, ridicularizá-la (LE 11-12).

Ao proclamar a infabilidade da ética, Wittgenstein quis evitar a intromissão indevida das ciências fatuais para além de seus limites. No âmbito das ciências positivas, não existem proposições éticas. Razão porque não se podem entender as proposições da ética no interior ou a partir do âmbito da linguagem fatural, para entendê-las seria necessário sair desse domínio. O modo que Wittgenstein encontrou para sair do domínio das ciências fatuais foi o de assegurar o caráter absurdo das proposições da ética. Com isso, ele não pretendeu, de forma alguma, por em ridículo a ética, mas preservá-la do cientificismo.

A impossibilidade de uma fundação da ética

A consequência imediata da elucidação gramatical dos termos que exprimem valor absoluto é a impossibilidade de uma recondução da ética às ciências fatuais, como também, a impossibilidade de uma moral como teoria científica. Essa posição é sustentada por Wittgenstein nas conversações com M. Schlick entre 1929-1930.

Em *Fragen der Ethik*, M. Schlick discute a possibilidade de uma fundação teórica da ética. A sua proposta, porém, não implicava aceitar a ética como uma ciência ideal de normas, pois isto o levaria a reconhecer a existência metafísica de um mundo ideal de valores que determinaria de modo absoluto a vontade humana. Como Wittgenstein, Schlick também sustentava que o «bem» é indefinível. A palavra «bem» e, por extensão os conceitos morais, são indefiníveis não por tratar-se de algo extraordinário. Assim como qualquer outra palavra da linguagem, a palavra «bem» é indefinível até que não seja indicado aquilo sobre qual se está falando. A posição de Schlick era que, mesmo não sendo possível definir o bem, seria possível caracterizar as circunstâncias em que se usa a palavra «bem». Neste caso, a tarefa do filósofo moral não seria definir a essência do bem para daí extrair uma moral, mas estabelecer concretamente o que na sociedade humana é indicado como bem. A descrição das circunstâncias em que a palavra «bem» é usada mostraria que o seu significado é determinado pela opinião da sociedade humana: o bem é o que é considerado útil para a sociedade (Schlick, 1930, 70-71). Essa tarefa descritiva permitiria reconstruir o sistema de valores que regula o comportamento humano dos indivíduos de uma sociedade.

É conveniente observar que o objetivo de Schlick era tornar a ética uma ciência descritiva sob o modelo das ciências naturais. Através de sua proposta, a filosofia moral teria como objeto a descrição dos costumes de uma sociedade e do comportamento humano através da análise dos motivos que determinam a ação de um indivíduo (Schlick, 1930, 21). Esta posição transformaria a

ética em uma parte da sociologia e da psicologia, mas nada acrescentaria ao valor moral. Desse modo, a proposta de Schlick atendia aos objetivos do *Círculo de Viena* que tinha como meta unificar todas as ciências como descrição de regularidades físicas.

Nas conversações de 1929-1930 com membros do *Círculo de Viena*, Wittgenstein rejeitou categoricamente tal proposta. Segundo Wittgenstein, uma descrição sociológica pode descrever somente o que ocorre, mas nenhuma descrição sociológica jamais pode conter um juízo de valor como «isto e aquilo significa um progresso» (NTW 13; WVC 116). O mesmo ocorre com uma análise de tipo psicológico. «O que posso descrever é o que se prefere. Suponha que eu tivesse descoberto por experiência que, entre duas pinturas, você sempre prefere aquela que contém mais verde, que contém uma tonalidade esverdeada, etc. Então, descrevi apenas *isto*, mas não que esta pintura é a mais valiosa» (NTW 13). Vê-se, então, que numa descrição psicológica o que foi descrito foi apenas as preferências das pessoas, mas não foi feita uma afirmação de que uma determinada preferência tenha um valor maior que outra.

Das anotações de Friedrich Waismann, observa-se que, nas conversações com o *Círculo de Viena*, Wittgenstein segue na mesma direção da Conferência de 1929 em Cambridge. As proposições da ética não são descrições de fatos, em ética não existem explicações, qualquer tentativa de uma fundação racional da ética, segundo Wittgenstein, a destruiria. Eis, então, porque a ética não necessita de uma fundação teórica. O BEM não precisa ser ulteriormente fundado (NTW 14-16; WVC 116-117). Pretender revestir o Valor Moral de uma explicação teórica, paradoxalmente contribuir-se-ia para que ele não se constituísse mais como um valor.

Wittgenstein rejeita qualquer explicação do valor moral, mesmo se ela fosse verdadeira ele a rejeitaria por tratar-se de uma explicação. «O ético não se pode ensinar. Se eu pudesse explicar a alguém através de uma teoria a essência do ético, então o ético não teria absolutamente nenhum valor» (NTW 14). Partindo de sua posição, poderia ser afirmado que o valor moral se impõe de modo

absoluto. Uma explicação ou uma descrição fatural do valor moral não acrescentaria nada, por exemplo, à imperatividade de um juízo de valor absoluto.

A idéia de que as proposições da ética não são fatuais e que, por conseguinte, é impossível uma recondução da ética aos fatos decorre da inefabilidade do valor absoluto. Nas anotações de F. Waismann, Wittgenstein diz que, quando se trata de exprimir a experiência de valor absoluto, o ser humano instintivamente se lança contra os limites da linguagem. O lançar-se contra os limites da linguagem caracteriza as proposições da ética. Essa tendência indica *algo* que, por sua vez, é inefável. O lançar-se contra os limites da linguagem é um impulso presente no homem, contudo é uma tentativa inteiramente desesperada, pois aquilo do qual se pretende falar não se deixa exprimir (WVC 68-69).

Apesar da inefabilidade do ético, Wittgenstein considera que existe uma via para se exprimir em relação ao valor absoluto: comprometer-se como indivíduo, intervindo em primeira pessoa. «Na minha conferência sobre a ética, no final, eu falei em primeira pessoa. Eu creio que isto é inteiramente essencial. Aqui nada mais se deixa constatar, eu posso apenas intervir como pessoa e falar em primeira pessoa» (NTW 14). O pronunciar-se em primeira pessoa indica que este é uma característica do discurso ético, porém esse uso não tem valor proposicional. Falando em primeira pessoa, o sujeito intervém comprometendo-se como individualidade em relação ao ideal moral ou ao sistema de valores, ao qual se sente ligado e no qual está inserido (NTW 14; WVC 117).

Esse modo de falar, portanto, pretende obstruir a via para qualquer formulação teórica do valor absoluto com validade universal, independentemente da postura pessoal do indivíduo. A ética não pode ser fundada teoricamente, como afirma Rush Rhees, porque ela é o próprio fundamento a partir do qual se colocam, se discutem e se resolvem determinadas questões (SDE 17). Se a ética é o próprio fundamento, então, seguindo o ponto de vista de Wittgenstein, não se teria um modo de liberar-se desse fundamento, de sair dele, a fim de buscar uma ulterior justificação para ele.

Analogamente ao discurso religioso, a formulação de juízos de valor não faz parte de uma teoria, mas é um componente de um ideal ético, que é em si mesmo injustificado. Assim como as proposições da lógica e da matemática pertencem ao simbolismo e servem para exhibir a lógica do mundo (TLP 4.4611, 6.22), igualmente as proposições éticas não têm necessidade de serem justificadas, elas se *mostram* no modo de vida.

Com essa solução, Wittgenstein pretende salientar que um determinado sistema de valores não precisa de justificação, ele é em si mesmo injustificado. Isto implica que éticas diferentes têm padrões de justificação diferentes e são, por conseguinte, incomensuráveis (Glock, 1996, 110). Além dessas características, a ética no *Tractatus* mostra-se ainda relacionada com a estética e com a vontade de Deus, como se vê a seguir.

Ética e Estética: a conexão com a felicidade

«Ética e estética são uma só» (TLP 6.421), não apenas porque são inefáveis, mas porque ambas são uma condição do mundo (TB 24.7.16). Tanto a ética quanto a estética são modos de ver o mundo sob a perspectiva do eterno. «A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*; e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Este é o nexu entre arte e ética» (TB 7.10.16). No ético, a relação com o mundo se dá sob o prisma do bem. Na estética, a relação entre sujeito e mundo se dá sob a perspectiva do belo e da vida feliz.

É feliz quem vive esteticamente. «É a essência do modo de ver artístico, o contemplar o mundo com olho feliz? Séria é a vida, alegre é a arte» (TB 20.10.16). Viver esteticamente significa, por outro lado, viver eticamente, pois quem vive esteticamente vê o mundo como um todo, *sub specie aeternitatis*, colhe o mundo a partir da perspectiva do eterno, pois vive no presente (TLP 6.4311, 6.45; TB 7.10.16). A partir do modo como o homem se relaciona com o mundo, ele viverá eticamente (feliz) ou não (infeliz).

A pessoa ética é feliz, pois vive em harmonia com os fatos (TB 8.7.16; 29.7.16; 30.7.16). A vontade boa renuncia a controlar

os fatos, harmonizando-se com o mundo assim como ele é. Quando alguém renuncia a influenciar sobre os eventos, ele se torna independente do mundo e, neste sentido, consegue dominá-lo (TB 11.6.16). Por isso, «o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz. O mundo do feliz é *um mundo feliz*» (29.7.16). Apesar da miséria do mundo, nenhum fato externo perturba a pessoa feliz, pois ela não depende mais dos fatos e extrai da vida do conhecimento a própria felicidade (TB 13.8.16).

«Viva feliz!» (TB 8.7.16). Eis como um princípio estético é transformado em um imperativo ético. Tal como na contemplação estética, em que a vontade deixa de dominar o objeto de arte e se harmoniza com ele, assim também ocorre com a vontade boa frente ao mundo. «E para viver feliz, devo estar em harmonia com o mundo. E isto *quer dizer* “ser feliz”» (TB 8.7.16). No feliz, ocorre a afirmação da vontade boa que se harmoniza com o mundo, em relação à qual o mundo adquire sentido e se torna transparente. Viver feliz é viver eticamente (TB 30.7.16).

«Parece que não se pode dizer mais do que isso: viva feliz!» (TB 29.7.16). Quem vive eticamente é feliz, pois vive em conformidade com o imperativo categórico, «tu deves...», cuja consequência se faz presente na própria ação, em que a recompensa ética é vivenciada como algo agradável. Viver feliz é viver em harmonia com a consciência, com o dever, com o mundo, em resumo, é viver em harmonia com a voz de Deus, com aquela vontade estranha que escapa ao controle humano, em relação à qual a vontade humana parece ser dependente (TB 8.7.16).

Entretanto enquanto a pessoa ética é feliz, a pessoa imoral é infeliz, pois ela vive a mercê dos desejos e como estes nem sempre são concretizados, o seu mundo é infeliz (TB 29.7.16). O infeliz quer afirmar absolutamente a sua vontade e rejeita o mundo assim como ele é. Vivendo a reboque dos fatos, diante dos quais a vontade é impotente e não pode controlá-los, a pessoa acaba perdendo sua própria liberdade. Como ela não consegue conduzir os eventos do mundo segundo a sua vontade, vive infeliz e em

eterno conflito consigo mesma, perdendo o próprio equilíbrio interior (TB 11.6.16).

O desequilíbrio é sinal de que a vida não está em harmonia com o mundo, ou, mais claramente, a vida não está em harmonia com a vontade de Deus, diante da qual a vontade humana é impotente e dependente. «Se minha consciência me faz perder o equilíbrio, então eu não estou em harmonia com algo. Mas o que é isto? É o mundo? Com certeza, é correto dizer: a consciência é a voz de Deus» (TB 8.7.16).

A pessoa feliz tem uma vontade boa, ao passo que a vontade do infeliz é má, motivo porque o sentido do seu mundo decai como um todo (TLP 6.43). Ao romper com a moralidade, vivendo de modo indecente, o infeliz sofre as conseqüências dessa escolha na sua própria ação, em que a punição ética se apresenta como algo desagradável (TLP 6.422; TB 30.7.16).

A solução para recompor a decência e o próprio equilíbrio a fim de viver de forma feliz consiste em fazer-se independente do mundo, renunciando a influenciar sobre os eventos, mostrando total liberdade frente a eles (TB 11.6.16). Ou, ainda, dominar a própria vontade, renunciando aos prazeres do mundo e nada desejar (TB 13.8.16). «E, no entanto, em um certo sentido o não desejar parecer ser o único bem. Aqui, faço ainda erros grosseiros! Sem nenhuma dúvida!» (TB 29.7.16).

Além do sentimento estético diante do mundo, a ética se apresenta como uma atitude religiosa, de modo que o ético pôde ser formulado como «fazer a vontade de Deus» (TB 8.7.16). Neste caso, a moralidade consiste na própria aceitação da vontade de Deus, vivendo em concordância com o mundo, acolhendo os fatos sem rebelião, harmonizando-se com eles (TB 8.7.16).

A concepção da ética como «fazer a vontade» de Deus reaparece, em 1929-1930, em uma das conversações de Wittgenstein com Moritz Schlick sobre ética, anotadas por Friedrich Waismann (NTW 12-16). Nas anotações de Waismann de 17/dezembro/1930, ao comentar a obra de Moritz Schlick, *Fragen*

der Ethik (1930), Wittgenstein analisa as duas concepções do bem, que segundo Schlick, existem em ética teológica. Segundo a explicação superficial, o bem é bem, porque Deus o quer; segundo a explicação mais profunda, Deus quer o bem porque é bem. Wittgenstein aprova a primeira explicação, considerando-a mais profunda. De acordo com o seu ponto de vista, o bem é aquilo que Deus quer, o bem é aquilo que Deus ordena.

A partir dessa definição do bem, percebe-se que longe de inculcar a passividade diante do mundo, Wittgenstein pretende rejeitar qualquer explicação ou fundação teórica do valor moral, sugerindo que o valor moral é absoluto, insistindo que a ética é independente dos fatos (Cf. NTW 13). Moralmente, o valor determina absolutamente a vontade humana sem necessidade de justificação teórica. O senso do dever moral se impõe categoricamente, não realizá-lo é comprometer o próprio sentido da vida, é ir contra a vontade de Deus, diante da qual a vontade humana se sente vinculada (TB 8.7.16, 30.7.16). O «fazer a vontade de Deus» não implica nenhuma heteronomia. Pelo contrário, a consciência de agir segundo a vontade de Deus mostra a autonomia da vontade que não se deixar condicionar pelo fato, pelos moventes empíricos e regula a si mesma guiando-se por uma lei absoluta.

À guisa de conclusão

Essas últimas características da ética de Wittgenstein têm alguma influência estoíca. Nela, o ideal para o sábio se apresenta na vida do conhecimento, na imparcialidade diante do mundo, não desejando nada (TB 8.7.16; 29.7.16; 13.8.16). Ao mesmo tempo, com o ascetismo, Wittgenstein oferece uma versão da proposta ética schopenhaueriana da negação da vontade como ponto de partida para uma vida feliz. A liberação da vontade de viver se encontra na ascese. O asceta se subtrai à afirmação da vontade, renuncia à sua própria vida, não se apega a nada e vive na máxima indiferença (Schopenhauer, 770-811).

Por outro lado, Wittgenstein reúne elementos da moral kantiana em que o dever se impõe de modo categórico «tu

deves...». Da conformidade ou não da vontade com o imperativo categórico, derivam as conseqüências éticas que são vivenciadas na própria ação. Na moralidade, o homem encontra a sua realização; rompendo com a moralidade, o homem encontra a sua condenação (TB 30.7.16; TLP 6.422). Ainda, em alguns aspectos, a sua ética se aproxima da moral evangélica da submissão da vontade humana à vontade de Deus. Ser feliz significa fazer a vontade de Deus. «Eu estou, então, por assim dizer, em harmonia com aquela vontade estranha, da qual pareço dependente. Quer dizer: “eu faço a vontade de Deus”» (TB 8.7.16). Alguém é feliz, quando aceita a própria condição de ser finito, exposto a todas as vicissitudes da vida, ao sofrimento, à morte e, apesar de tudo isso, não se rebela ao Criador, mas aceita humildemente a sua condição de criatura. Não tenta Deus, deixa Deus ser Deus e não um ídolo submetido à sua própria vontade.

Ao ligar o valor absoluto ao sujeito metafísico, o *eu portador do ético*, Wittgenstein aponta para a liberdade e a responsabilidade do sujeito da ação (TB 2.8.16; TLP 6.422). A ética tem validade para todos os que são portadores de uma *vontade*, que são capazes de introduzir o bem ou o mal no mundo (TB 21.7.16). Aquela mesma conexão com o sujeito metafísico que dá sentido ao mundo mostra também a dimensão ética da linguagem: o ato de falar algo sobre a realidade caracteriza uma atitude moral, uma tomada de posição do sujeito frente ao mundo e ao outro (Huber, 2001, 125-126). Sendo a linguagem uma ação humana, ao falar algo o falante se responsabiliza com aquilo que diz. Deduz-se daí, que no ato de falar o sujeito se *autoconstitui* como pessoa livre, responsabilizando-se jurídica e moralmente não somente frente ao seu interlocutor, mas frente à realidade, com aquilo que diz (Huber, 2001, 143-151).

A conexão do valor ao sujeito metafísico permitiu que a ética fosse confinada ao campo do inefável. Isso decorreu também da visão tractatiana uniforme da linguagem, em que as proposições das ciências naturais abarcam todo o dizível (TLP 6.53; 4.001, 4003, 4.01, 4.031). Com o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, poder-se-ia argumentar contra o Wittgenstein do

Tractatus de que as proposições fatuais não esgotam a riqueza da linguagem. Com a linguagem, as pessoas fazem muitas coisas e não somente descrevem fatos. A pluralidade dos jogos lingüísticos mostra que as proposições científicas é um jogo, entre outros, no interior de uma determinada forma de vida (IF § 23). Inútil, portanto, como reconhece o Segundo Wittgenstein, querer determinar a essência da linguagem, a forma geral da proposição, que habilita uma expressão a entrar no âmbito daquilo que pode ser dito (IF § 65). A forma de dizer algo nem sempre é a mesma, a linguagem é constituída por uma variedade de jogos lingüísticos não regulados por uma essência comum, mas aparentados por semelhanças de família (IF § 66).

Apoiando-se no próprio fato de que, na Conferência de 1929, Wittgenstein usa a análise lingüística para descrever a característica essencial das proposições da ética (LE 3-12), é possível refutar a postura que impõe o silêncio em ética. Se as proposições sobre o valor absoluto puderam ser descritas, implica que o discurso ético tem a sua própria lógica cuja característica é a de ir além dos limites da linguagem (NTW 12-16; WVC 68-69.115-117). Aceitando que a ética tem uma gramática própria, desde que as suas proposições não transgridam essa gramática, as proposições da ética podem ser validadas ou não a partir do seu próprio sistema de valores. A partir de uma visão multiforme da linguagem, estas disciplinas podem entrar no âmbito do dizível. Conseqüentemente, em ética, não se estaria condenado ao silêncio total, cujo único modo de exprimir o valor absoluto seria através da atitude de um *eu solipsista* frente ao mundo.

É oportuno ainda observar que a ética em Wittgenstein não se resume apenas à sua fase tractatiana, marcada pelo solipsismo transcendental. A partir de 1929, ele começa a sua fase de transição, esclarecendo antigos pontos de vista a partir de novas categorias e, muitas vezes, distanciando-se completamente deles a partir de sua nova concepção da linguagem, da análise lingüística e da própria tarefa filosófica. Não seria possível, aqui, acompanhar as conseqüências que o seu segundo modo de filosofar traz para a ética, pois alargaria demais o campo dessa investigação. A

concepção de ética de Wittgenstein evolui, transforma-se e, em alguns aspectos, é radicalmente diferente da posição sustentada por ele na época do *Tractatus logico-philosophicus*. Não obstante a evolução do seu pensamento, Wittgenstein não se libera da idéia da inefabilidade da ética que continua presente sob a forma do seu caráter antifundacionista, implicando que um sistema de valores é em si mesmo injustificado.

Isso implica que a ética é incomensurável, não seria possível, portanto, equiparar dois sistemas de valores diferentes e julgar as asserções de um a partir das asserções do outro e vice versa, pois eles são autônomos e possuem os seus próprios padrões de justificação. Essa constatação não significa, porém, uma concessão ao relativismo ético extremado, pois o valor moral é absoluto, caso contrário perder-se-ia a sua imperatividade moral. A tentativa de Wittgenstein é salientar que o sistema de valores, em relação ao qual alguém orienta a sua própria conduta, é em si mesmo injustificável, decorrendo daí a idéia antifundacionista da ética.

Essa posição de Wittgenstein dá concessão a uma forma moderada de relativismo ético, mas não ao relativismo absoluto, pois não implica que juízos divergentes sejam igualmente corretos a partir do interior do seu próprio sistema. O relativismo manifesta-se quando se trata de julgar ações que são partes de uma cultura diferente da nossa ou são partes de éticas diferentes, tornando problemática a formulação de uma ética, do valor absoluto, com validade universal. Na impossibilidade de estabelecer a superioridade moral do próprio sistema, não haveria uma justificativa para interferir nas ações de outras éticas que, a partir do sistema do qual se participa, são julgadas transgressoras, embora uma ética com validade universal forçaria tal intervenção (Glock, 1996, 110). Na impossibilidade de um sistema de valores com validade universal, conviver-se-ia com uma pluralidade de ideais éticos, sem que um ideal queira violentar o outro. A inter-relação entre ideais éticos diferentes ocorreria através do diálogo. Isso daria lugar a uma ética do respeito que não exclui o confronto crítico, mas alimenta um tipo de confronto que se instaura não mediante a correção do «erro», mas através de uma via (consenso, diálogo,

argumentação) que possa superar o «erro» através do acesso à verdade. A passagem seria sempre problemática, essa se daria através da persuasão, do convencimento ou da conversão².

Referências bibliográficas

1. Siglas da citação das obras e escritos de Ludwig Wittgenstein

BLF - *Briefe an Ludwig von Ficker*. Citação da tradução italiana: *Lettere a Ludwig von Ficker*. Roma: Armando, 1989.

IF - *Investigações Filosóficas*. Tradução brasileira do original alemão *Philosophische Untersuchungen* e complementada com a edição inglesa *Philosophical Investigations*. Petrópolis: Vozes, 1994.

LE - «A Lecture on Ethics» (1929). *The Philosophical Review* 74 (1965) 3-12.

LP - *Letters from L. Wittgenstein*. Paul Engelmann (ed.). Oxford: Blackwell 1967.

NTW - «Notes on Talks with Wittgenstein» de Friedrich Waismann. *The Philosophical Review* 74 (1965) 12-16.

TB - *Tagebücher* 1914-1916. Werkausgabe, Band 1. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1995.

TLP - *Tractatus Logico-philosophicus*. Introdução de Bertrand Russel. Tradução brasileira - texto bilingue: alemão-português. São Paulo: Edusp, 1994.

WVC - *Wittgenstein und der Wiener Kreis. Aus dem Nachlass, herausgegeben von B. F. McGuinness*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

² Textos de Wittgenstein que sugerem este tipo de interpretação: «Remarks on Frazer's 'The Golden Bough'». Rush Rhees (ed.), *Synthese*, 17 (1967) 233-253; *Über Gewißheit* §§ 90, 262, 608-612.

2. Fontes citadas no texto

ANTISERI, Dario. «Introduzione». In: PARAK, Franz. *Wittgenstein prigioniero a Cassino*. Roma: Armando Armando, 1978, pp. 7-40.

CHAUVIRÉ, C. *Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.

ENGELMANN, Paul. *Lettere di Ludwig Wittgenstein con ridordi*. Firenze: La Nuova Italia, 1979

GLOCK, Hans-Johann. *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1996.

HUBER, C. *E questo tutti chiamano «Dio»*. Roma: PUG, 1993.

_____, *e la parola si fece carne: filosofia del linguaggio*. Roma: EPUG, 2001.

JANIK, A.; TOULMIN, S. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

MCGUINNESS, B.F. «Presentazione». In: WAISMANN, Friedrich. *Ludwig Wittgenstein e il Circolo di Viena*. Firenze: La Nuova Italia, 1975.

NEURATH, Otto. *Il circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*. Roma, 1977.

PEARS, David. *As idéias de Wittgenstein*. São Paulo, 1971.

RHEES Rush «Some Developments in Wittgenstein's View of Ethics». *Philosophical Review* 74 (1965), 17-26.

SCHLICK, Moritz. *Fragen der Ethik*. Viena, 1930.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Parte I e II, com os complementos. In: *Philosophie von Platon bis Nietzsche*. Berlim: Digitale Bibliothek, Directmedia, 1998. Vol. 2, S. 63049-65421 (1-2373).

**Prof. Dr. Pe. João Santos Cardoso*

Doutor em Filosofia pela PUG-Roma, Prof. na UESB, FTC-VC e JTS, Diretor do Instituto de Filosofia Nossa Senhora das Vitórias.
E-mail: sancard@superig.com.br.