

### Considerações preliminares



A distinção entre mostrar e dizer é uma das mais importantes idéias do *Tractatus* (1993). Porém, é uma das mais enigmáticas e tem gerado inúmeras discussões nos últimos anos. A partir dela, Wittgenstein acaba por decidir o que pode ser dito e o que simplesmente pode ser mostrado. Somente as proposições que figuram o mundo podem ser ditas com pretensões de validade. As proposições que ultrapassam os limites do dizível são, para Wittgenstein, contra-sensos ou absurdas. O grande problema que, como dissemos acima, vem gerando enorme discussão é que o próprio *Tractatus* faz uso de proposições que não têm sentido, de acordo com a própria definição de sentido deste livro<sup>2</sup>.

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

O que provoca hesitação é o fato de que o Sr. Wittgenstein, no final das contas, consegue dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito, sugerindo assim a um leitor cético que possivelmente haja escapatória através de uma hierarquia de linguagens ou alguma outra saída (Russell, 1993, p. 127).

A sugestão de Russell de uma possível hierarquia de linguagens é prontamente recusada por Wittgenstein. Não seria possível uma metalinguagem, pois teríamos que sair da própria armação lógica do mundo e da linguagem, teríamos que usar uma linguagem que está para além da própria linguagem. Por outro lado, Wittgenstein dá a entender que o próprio Russell não entendeu uma de suas mais importantes descobertas tractarianas, a saber, a separação entre o que pode ser dito e o que se mostra. Wittgenstein parece tentar solucionar este impasse no final do livro. A saída para o possível paradoxo do *Tractatus* é encarar suas proposições como *unsinnig*<sup>3</sup>. Assim ele afirma na proposição 6.54:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhece-las como *unsinnig*, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.) Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente (Wittgenstein, 1993, p. 280).

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

A interpretação de Diamond, a qual chamaremos revisionista, defende que todas as proposições do *Tractatus* são meramente absurdas e, portanto, nada dizem nem mostram. Deter-nos-emos brevemente nesta discussão, abordando a interpretação de Hacker e Diamond, já que ambos os autores têm produzido muito material sobre tal discussão. No final da apresentação de seus argumentos, tentaremos tomar uma posição e avaliar as conseqüências disso para a ética tractariana. Começemos, então, elucidando a compreensão que Peter Hacker tem do *Tractatus*.

### **Hacker e os absurdos esclarecedores**

Hacker (1972), em seu livro *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, faz uma interessante distinção entre proposições sem sentido (*senseless*) e proposições absurdas (*nonsense*). As tautologias e contradições são sem sentido (usando o termo alemão *sinnlos*), ou seja, desprovidas de sentido. Elas não são bipolares, portanto, são *a priori* verdadeiras, no caso das tautologias, e falsas, no caso das contradições. Hacker dirá que a elas falta sentido, mas elas são sintaticamente bem compostas. “Elas não violam qualquer princípio da sintaxe lógica, mas elas não são figurações da realidade” (Hacker, 1972, p. 18). Elas nada dizem, mas mostram a estrutura da linguagem e do mundo. A tais proposições, dirá Hacker, falta um sentido, mas elas não são absurdas.

Por outro lado, há as proposições absurdas (*unsinnig* utilizando-se o termo alemão), ou seja, proposições às quais falta sentido, como às proposições sem sentido (*sinnlos*), mas que têm mais um agravante, a saber: enquanto as proposições *sinnlos* nada dizem, mas mostram a estrutura do mundo e da linguagem, as proposições *unsinnig* nada dizem e nada mostram sobre a estrutura do mundo e da linguagem. Dentro das proposições absurdas, Hacker faz uma divisão entre absurdos manifestos (*overt nonsense*) e absurdos dissimulados (*covert nonsense*) (Hacker, 1972, p. 18). Absurdos manifestos são, por exemplo, expressões do tipo “mesa cadeira por pé futebol”, ou o absurdo filosófico “é o bom mais ou menos idêntico ao belo?”. Tais expressões são intuitivamente apreendidas por nós como sendo absurdas. Já os absurdos dissimulados não são facilmente aprendidos por nós como absurdos. Para Hacker, nem todo absurdo filosófico é manifesto como o acima citado.

As teorias filosóficas nada dizem, nem mostram sobre a estrutura do mundo e da linguagem. Mas não é tão simples assim tomá-las como absurdas. O próprio Hacker nos alerta: “...muito da filosofia não é intuitivamente perceptível como absurdo. Ela é um absurdo dissimulado, pois viola os princípios da sintaxe lógica da linguagem em um modo que não é óbvio à mente não instruída da linguagem ordinária” (Hacker, 1972, p. 18). A filosofia nada diz e nada mostra sobre os fatos do mundo e faz isso através de absurdos dissimulados. Porém, Hacker não condena a filosofia à morte eterna, por assim dizer. Para ele, dentro do campo da filosofia, os absurdos dissimulados podem ser divididos em dois novos grupos: absurdos esclarecedores (*illuminating nonsense*) e absurdos enganadores (*misleading nonsense*) (Hacker, 1972, p. 18). Os absurdos esclarecedores guiam o ouvinte ou leitor a apreender o que é mostrado por outras proposições que não fazem sentido. Porém, nesse guiar, elas acabam por mostrar sua própria ilegitimidade. As proposições do *Tractatus*, para Hacker, estão neste último grupo de absurdos. Elas levam o leitor atencioso a perceber os limites da linguagem e do mundo.

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

De fato, Wittgenstein não usa a frase “illuminating nonsense”. O que ele diz é que as proposições do *Tractatus* elucidam, conduzindo quem entende seu autor a reconhecê-las como absurdas. Elas não são elucidações no sentido de análise das proposições “científicas”. Estas pseudo-proposições são o meio pelo qual alguém pode ascender para além delas (Hacker, 1972, p. 19).

Assim, para Hacker, as proposições do *Tractatus* são absurdos que nos fazem ver os limites da linguagem e, ao mesmo tempo, nos fazem perceber que elas são absurdas. Dessa forma, tal intérprete supõe resolver o possível paradoxo sinalizado pela proposição 6.54.

### **Diamond e os absurdos austeros**

Nos últimos anos, um grupo de estudiosos liderados por Diamond vem criticando ferozmente a interpretação de Hacker. Na interpretação de Diamond, as proposições do *Tractatus* são simplesmente absurdas e não existe, como Hacker supõe, absurdos bons ou ruins (Diamond, 2000, p. 153). Tentar defender dois tipos de absurdos é não levar a sério a asserção proferida, pelo próprio *Tractatus*, na proposição 6.54. É, segundo Diamond, acovardar-se e “jogar a escada fora enquanto se permanece firmemente nela” (Diamond, 1995, p. 194). Para ela, a interpretação de Hacker é um exemplo de tal covardia. “Ele atribui a Wittgenstein o que se pode chamar um realismo de possibilidade. Cada coisa tem, internamente a si e independentemente da linguagem, possibilidades fixadas de ocorrência em classes de fatos, possibilidades compartilhadas por todos os membros da categoria à qual pertencem” (Diamond, 1995, p. 194).

Além disso, Diamond reforça sua idéia de que o *Tractatus* deve ser tomado como absurdo, dizendo que o que deve ser entendido não são as proposições do livro, mas o próprio autor dele. Segundo ela, no aforismo 6.54, fica claro que Wittgenstein (1993) diz “quem *me entende* (grifo nosso) toma minhas proposições como absurdas”, então, não devemos tentar entender o que está escrito no livro, mas a intenção do autor. Como a totalidade do livro (com exceção das proposições que formam a moldura) é um absurdo, nós devemos entender o autor do livro. O próprio Wittgenstein diz que não devemos ler seu livro como se ele fosse um manual, e o método de sua filosofia não é teórico, mas elucidativo. Mas como entender o autor do *Tractatus*? Diamond responderá que através de uma atividade imaginativa que está intimamente relacionada com a idéia de entender uma pessoa que profere algo com sentido. Ora, dirá Diamond, quando você entende uma pessoa que fala com sentido você está entendendo o que ela diz, você entende a que as palavras que ela usa se referem. Assim, nós entendemos que uma sentença que uma pessoa usa refere-se a um fato no mundo.

Em resumo, então: quando você entende alguém que produz sentido, você entende o que a pessoa diz e o que é mostrado, colocando o que ele ou ela diz em uma sentença de nossa linguagem, i. e., uma sentença que está logicamente relacionada à outra sentença de nossa linguagem e à sua possibilidade de ser verdadeira ou falsa (Diamond, 2000, p. 156).

A atividade imaginativa, proposta por Diamond, não tem nada a ver com um entendimento psicológico do sujeito, não é fazer uma psicologia empírica. Não estaríamos interessados em entender os processos mentais que se processam na mente de uma pessoa. Entender imaginativamente uma pessoa não é entrar em seus pensamentos, mas compreender, do ponto de vista lógico, o que ela está falando. Quando alguém profere um absurdo, suas sentenças não possuem um sentido determinado. Dessa forma, para entender o que a pessoa está falando é preciso tomar o absurdo como uma sentença com sentido, preenchendo de sentido aquilo que não tem sentido algum, relacionando tal absurdo com a forma com que nós entendemos o que tem sentido. Entender uma pessoa que fala sem sentido é, portanto, tomar imaginativamente o absurdo por algo que faz sentido. Mas o detalhe, aqui, é que esta imaginação é consciente. Diamond diz: “O aspecto que quero destacar então é que o *Tractatus* [...] supõe uma classe de atividade imaginativa, um exercício da capacidade de compreender absurdo por sentido, da capacidade de compartilhar imaginativamente a inclinação para pensar que alguém está pensando algo no absurdo” (Diamond, 2000, p. 157). O *Tractatus* não possui sentido. Entendê-lo com sentido é uma ilusão que só pode existir se compartilharmos de sua linguagem, tomando absurdo por algo com sentido.

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

O *Tractatus* almeja mostrar que (como Wittgenstein mais tarde apontou) “Não posso usar a linguagem para me colocar fora da linguagem”. Ele realiza esse objetivo primeiramente encorajando-me a supor que posso usar a linguagem desse modo, e, então, capacitando-me a percorrer as (aparentes) conseqüências dessa (pseudo)suposição, até que eu chegue ao ponto no qual minha

impressão de haver uma determinada suposição (cujas conseqüências eu estava todo tempo explorando) dissolve-se em mim (Conant, 2000, p. 196).

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

Alexandre Noronha Machado (2002), em seu artigo *A terapia metafísica do Tractatus*, descreve o resumo do que Conant acredita ser a leitura correta do *Tractatus*. Para Machado, Conant diz, então, que nessa leitura, primeiramente, apreendo que há algo que deve ser, mas não pode ser dito, se não pode ser dito não pode ser pensado e, então, alcanço o topo da escada e vejo que não apreendi nada e devo jogar a escada fora. “Todos esses passos constituem um processo de elucidação, onde o objetivo não é defender uma teoria [...] mas mostrar que nossas inclinações teóricas (metafísicas) em filosofia são equivocadas” (Machado, 2002, p. 9). Diamond acredita que no *Tractatus* não há teorias, apenas doutrinas aparentes, as quais são absurdas, mas servem para elucidar como procedemos em filosofia (Diamond, 1995, p. 180).

De certa forma, Wittgenstein estaria se usando de uma ironia do tipo kiekeergardiana, na qual estaria, através de seus argumentos, levando o leitor, propositadamente, a achar que o que ele está dizendo é verdade. Depois disso, faria com que o leitor percebesse que tudo aquilo é uma ilusão. Dessa forma, seria possível fazer uma aproximação entre o *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas* (2004). Já no *Tractatus*, haveria, na concepção de Diamond e seus seguidores, uma função terapêutica que nos livraria das ilusões de entendimento provocadas pelo mau uso de nossa linguagem.

Um dos grandes problemas que se poderia encontrar nessa interpretação é de que, se todas as proposições do livro são absurdas, a própria proposição 6.54 poderia ser tomada como um absurdo. Porém, a teoria revisionista não deixa que esta falha venha a acontecer. Segundo essa teoria, há uma certa moldura do livro, que faz com que se possa entendê-lo. A moldura é composta, segundo Conant, pelo Prefácio, os aforismos 3.32 - 3.326, 4 - 4.003, 4.111 - 4.112, 6.53 - 6.54 (Conant, 2000, p. 216). Estas proposições não seriam absurdas, mas comporiam a essência do livro. Elas devem ser tomadas ao pé da letra para que a terapia tractariana funcione, pois elas mostram como ela deve ser feita.

Resumindo a teoria revisionista, podemos dizer que ela defende a idéia de que todas as proposições do *Tractatus* (excetuando a moldura do livro que torna possível entender o livro) são absurdos austeros, ou seja, são absurdos mesmo como nos diz Diamond e não há absurdos bons ou ruins, absurdo é absurdo e pronto; que a separação entre absurdos esclarecedores e absurdos enganadores, proposta por Hacker, não existe no *Tractatus* e não pode ser levada a sério; as proposições do livro são uma ilusão que, via um método lógico, nos faz ver que são uma ilusão e entender que não podemos usá-los, subindo a escada proposta por Wittgenstein. Conseqüentemente, quando subirmos a escada, devemos jogá-la fora. Ainda, mais do que entender as proposições da obra, devemos entender a intenção do autor que a escreveu, através de uma atividade imaginativa, compartilhando da ilusão de que suas sentenças possuem sentido.

### **Os questionamentos de Hacker à interpretação revisionista**

Hacker, nos últimos anos, vem respondendo às críticas da corrente revisionista, e um intenso debate vem sendo feito. Em seus artigos *Was He Trying to Whistle It?*(2000), presente no livro *The New Wittgenstein*, organizado por Cray e Read (2000) e *Philosophy* (2001) presente no livro *Wittgenstein a Critical Reader* organizado por Hans-Joham Glock (2001), Hacker faz duras críticas ao que ele chama uma interpretação pós-moderna do *Tractatus*. No primeiro artigo citado, ele organiza, de forma sistemática, aspectos internos à própria obra e externos a ela que provariam que a teoria revisionista está equivocada. As críticas feitas por Hacker são contundentes e, segundo nossa concepção, nos mostram claramente alguns equívocos da interpretação de Diamond.

Entre as evidências internas do *Tractatus* destaca-se a idéia presente também em seu artigo *Philosophy* (2001), segundo a qual a interpretação de Diamond é metodologicamente inconsistente. Para ele, a razão pela qual uma sentença no *Tractatus* é considerada absurda é que elas empregam conceitos formais como se fossem conceitos genuínos, como resultado elas não são bipolares, pois não denotam possíveis estados de coisas do mundo. Elas não são sem sentido como as tautologias, mas mal formadas. Assim, dizer que as proposições do *Tractatus* são absurdos também não satisfaz as condições de verdade e falsidade; então, esta idéia não pode ser legitimamente invocada por Diamond (Hacker, 2000, p. 361-362). Assim, para Hacker, Diamond estaria serrando o galho em que ela mesma está sentada. Nesse sentido, concordamos com Hacker e achamos que sua interpretação dos *absurdos esclarecedores* pode superar isso. Já que uma proposição do tipo: *há absurdos esclarecedores*, mesmo que não satisfaça as condições da linguagem com sentido, ela mesma pode ser um absurdo esclarecedor que leva à compreensão de algo que se mostra.

Ainda, no âmbito interno ao *Tractatus*, Hacker faz duras críticas à idéia revisionista de que não há uma diferença entre dizer e mostrar nesta obra. Segundo esta idéia, nenhuma proposição é ilegitimamente construída, basta apenas atribuímos um significado a determinado nome. Esta idéia está baseada na proposição 3.326 e 5.4733 do *Tractatus*, onde Wittgenstein trabalha a questão de uso e proposições legitimamente construídas. Hacker dirá que toda vez que tentarmos utilizar proposições do tipo *azul é um nome* ou *há nomes*, o *Tractatus* deixa bem claro que estaremos usando pseudoconceitos que ferem o sentido da linguagem. Que azul seja um nome ou que existam nomes se mostra na proposição (Hacker, 2000, p. 362-363). Quando Wittgenstein diz que toda a proposição é legitimamente formada (basta atentarmos para o uso da proposição), ele não quer dizer que uma proposição sem sentido falhou em não dar determinado significado a alguma de suas partes, como sustenta Conant. Mas, ao contrário, quando um nome é usado de diferentes formas, produzem-se absurdos (Wittgenstein, 1993, p. 1885), como na conceitografia de Frege e Russel.

Além das críticas internas, Hacker busca fazer algumas críticas externas ao *Tractatus*. No artigo *Was He Trying to Whistle It?*, Hacker (2000) defende que nos escritos anteriores, posteriores e do tempo do *Tractatus*, além das discussões com amigos e colegas, Wittgenstein não se refere à sua obra como sendo meramente um absurdo. Além disso, Hacker faz uma dura crítica à idéia de que tal obra é uma ilusão argumentativa, pois, segundo ele, em muitos escritos pré-tractarianos, como cartas e os *Notebooks*, por exemplo, levam muito a sério a idéia de dizer e mostrar, e não há vestígios de que esta idéia seja uma ilusão. Cita-se, como exemplo, uma carta enviada a Russell em que Wittgenstein afirma que a distinção entre dizer e mostrar é um dos problemas cardinais da filosofia (Hacker, 2000, p. 373). Hacker pergunta, ironicamente, a Conant se Wittgenstein estaria brincando com Russell nas discussões pré-tractarianas, ou com Engelmann nas discussões ao tempo do *Tractatus*. Reforçamos esta idéia e nos perguntamos se Wittgenstein estaria brincando com ele mesmo, em seus diários, onde estão expressas a maioria das idéias do *Tractatus*. Lembre-se, aqui, que estes diários não tinham como objetivo primeiro a publicação. Wittgenstein estaria desenvolvendo um método de argumentação em seus diários? Estaria tentando convencer-se a si mesmo de que não há uma diferença entre dizer e mostrar? E fazia isso ironicamente? Além disso, Hacker nos faz pensar por que Wittgenstein, posteriormente ao *Tractatus*, não mencionou nada sobre ele ser um absurdo. Ao contrário, utilizou muitas de suas idéias na *Conferência sobre ética* (Wittgenstein, 1995), por exemplo.

Essas são algumas das críticas apresentadas por Hacker à teoria revisionista. Entendemos que elas procedem, mas buscaremos fazer algumas reflexões a mais, justamente no que tange às discussões que Diamond vem fazendo sobre a ética do *Tractatus*.

**A ética tractariana: o que se mostra precisa ser imaginado?**

Diamond busca entender o *Tractatus* sem a separação entre dizer e mostrar, entre místico e ciência. Para ela todas as questões do livro podem ser resolvidas sem cairmos num campo chamado místico (Diamond, 2000, p. 170-171). Como vimos, o que interessa é entendermos imaginativamente o autor como proferidor de absurdos. Ora, basta entendermos imaginativamente, lançando mão de signos com sentido no lugar dos absurdos, para percebermos o que uma sentença absoluta quer dizer. Não há, assim, algo de inefável e intocável que seja a esfera do místico.

Nessa mesma perspectiva e com o intuito de mostrar que há semelhanças entre a filosofia do *Tractatus* e a das *Investigações*, Diamond entende que as sentenças éticas e religiosas, possuidoras de valor absoluto, têm algumas semelhanças com o que Wittgenstein (2004) mais tarde, nas *Investigações Filosóficas*, chamou o uso secundário de uma expressão. Em seu livro *The Realistic Spirit*, no capítulo intitulado, *Secondary Sense* (Diamond, 1995), ela declara: “Eu preciso sugerir que o que Wittgenstein chamou o uso de certas expressões em um sentido absoluto nos discursos éticos e religiosos tem certas semelhanças lógicas com o que ele mais tarde chamou o uso de uma expressão em um sentido secundário” (Diamond, 1995, p. 225). Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein diz que uma mesma expressão pode ser usada em um sentido totalmente diferente e não ter nenhuma similaridade com o que foi proferido no primeiro sentido. No parágrafo 282 das *Investigações*, ao citar a idéia de que em contos de fadas até mesmo potes são capazes de sentir dor, ele afirma:

Sim; dizemos de seres inanimados que eles têm dor: brincando com bonecas, por exemplo. Mas este emprego do conceito de dor é secundário. Imaginemos o caso em que se dissesse apenas de seres inanimados que eles têm dor; e que nos compadecêssemos apenas de bonecas! (Quando crianças brincam de trenzinho, sua brincadeira está ligada ao conhecimento que têm de trem. Poderia, porém, haver crianças de um povo que não conhece trem, que tivessem aprendido a brincadeira com outras crianças, e que brincassem sem saber que com isto se imita alguma coisa. Poderíamos dizer que a brincadeira não tem para elas o mesmo sentido que para nós) (Wittgenstein, 2004, p. 133).

Para o segundo Wittgenstein, o uso secundário de uma expressão não precisa ter ligação alguma com aquilo que foi expresso num sentido primeiro. Assim, uma expressão em segundo sentido não é uma paráfrase do uso feito no primeiro sentido, nem mesmo é uma metáfora daquele primeiro sentido, mas é algo diferente, algo que possui outro sentido, que precisa ser aprendido dentro de um jogo de linguagem. O problema é que muitas dessas expressões confundem-se com o uso primário que delas se faz (Diamond, 1995, p. 236). Mas o que devemos fazer é aprender a entender o que está sendo dito, entender a intenção daquilo que se diz. Diante disso, não buscamos por fatos, mas buscamos entender o que determinada pessoa quer dizer. Assim, se algo é bom no sentido ético, não buscaríamos um fato correspondente a isso, mas buscaríamos saber o que se intenciona dizer com isso. Isso leva Wittgenstein a dizer nas *Investigações*:

Para a verdade de uma confissão de que teria pensado nisto e naquilo, os critérios não são os de uma *descrição* adequada à verdade de um processo. E a importância da verdadeira confissão não reside no fato de que ela, com segurança, reproduz corretamente um processo. Reside muito mais nas conseqüências especiais que são tiradas de uma confissão, cuja verdade está garantida pelos critérios especiais de *veracidade* (Wittgenstein, 2004, p. 200).

Diamond faz uma ponte entre esse entendimento de expressões em segundo sentido e as expressões absolutas da ética e da religião. Segundo essa interpretação, as expressões absolutas da ética e da religião poderiam estar ligadas a um uso secundário de expressões como, por exemplo, o bom absoluto, que não teria nada a ver com o uso trivial que fazemos dele, mas seria a expressão intencional de alguém. O uso de uma expressão em sentido secundário não carrega as mesmas implicações que o uso em sentido primário. Assim, há uma distância entre falar

no poder de Deus, no sentido absoluto da palavra “poder” e no sentido trivial da palavra “poder”. Mantém-se entre elas uma certa distância.

Assim, Diamond afirma:

Isto não quer dizer que o uso absoluto de dever possa sobrepor-se sobre si próprio [...] Considere o argumento de Anscombe sobre Kant: a idéia de “legislar para si” é sem sentido porque “o conceito de legislação requer um poder superior no legislador”. Agora, “legislar para si” é, eu penso, um uso secundário de legislar; e não é em geral verdadeiro que o uso secundário carregue as mesmas implicações como um uso primário (Diamond, 1995, p. 237).

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

Discordamos de Diamond que o uso que Wittgenstein faz dessas expressões no *Tractatus* e na *Conferência sobre ética* possa ser entendido em um sentido secundário. Em primeiro lugar, porque Wittgenstein não está preocupado com vários tipos de sentido no *Tractatus*. Para ele, o único sentido que realmente importa, nessa obra, é o de caráter lógico, aquele que necessita de uma possibilidade de verdade e falsidade. Em segundo lugar, parece-nos que o entendimento das proposições em segundo sentido seria um entendimento factual daquilo que tem valor, entenderíamos a pessoa que profere tais expressões, mas não alcançaríamos nenhum sentido absoluto para tais expressões. Nosso pensamento não consegue ultrapassar o mundo dos fatos; então, tentar relacionar tais conceitos com fatos similares parece ser da nossa própria natureza humana, a qual Wittgenstein respeita profundamente (Wittgenstein, 1995, p. 221). Em terceiro lugar, parece que Wittgenstein rejeitaria a idéia de Diamond, e ela mesma diz no início de seu artigo que não está empenhada em mostrar os pensamentos de Wittgenstein sobre isso (Diamond, 1995, p. 225). Para justificar essa nossa posição, citamos o que o próprio Wittgenstein diz na *Conferência sobre ética*:

Sempre que me salta isto aos olhos, de repente vejo com clareza, como se se tratasse de um lampejo, não somente que nenhuma descrição que se possa imaginar seria apta para descrever o que entendo por valor absoluto, mas que rechaçaria *ab initio* qualquer descrição significativa que alguém pudesse possivelmente sugerir em razão de sua significação. Em outras palavras, vejo agora que estas expressões carentes de sentido não careciam de sentido por não ter ainda encontrado as expressões corretas, mas sua falta de sentido constituía sua própria essência. Isto porque a única coisa que eu pretendia com elas era, precisamente, ir *além do mundo*, o que é o mesmo que ir além da linguagem significativa (Wittgenstein, 1995, p. 220).

Assim, podemos ver que Wittgenstein rejeitaria essa interpretação de Diamond sobre as expressões a respeito do absoluto. Elas são simplesmente sem sentido, e não podemos pensar sobre elas como a ciência pensa sobre os fatos. Mas qual seria então a natureza dos juízos morais no *Tractatus*? Seriam eles absurdos austeros? Precisaríamos de uma atividade imaginativa? Em nossa concepção, podemos entender os juízos morais a partir do *Tractatus* sem nos apegarmos a uma idéia de atividade imaginativa como quer Diamond.

Em primeiro lugar, é preciso frisar que Wittgenstein não admitiria que os juízos morais fundamentassem a moral. Eles não têm um caráter científico e não deveriam ser usados pela filosofia para fundamentar uma moralidade. Os juízos morais precisam tomar, a nosso ver, depois do *Tractatus*, um novo caminho. Eles não devem buscar fundamentar a moralidade, mas simplesmente incitar nas pessoas a busca por uma vida feliz, por uma vida boa. Eles não dirão o que seja o bom em tal e tal ocasião, mas tentarão iluminar o caminho de quem busca a boa

vida. Não descreverão como essa vida precisa ser, apenas indicarão que há uma vida feliz, que há a boa vida. Cabe ao sujeito a decisão final sobre se ele segue ou não o que está sendo mostrado. Aqui, podemos citar o exemplo que Diamond dá sobre os contos de Dickens:

Dickens não diz: “Olhem para isto crianças, façam isto e isto, veja assim e assim, sintam tal e tal, e este fato deve ser tomado como meramente relevante.” Antes suas descrições (não somente o que é descrito, mas a linguagem na qual é) mostram uma atenção, a qual engaja-nos – se ela é bem sucedida e não falha, ganhando o tom emocional, totalmente sentimental. Onde ele é bem-sucedido, a descrição não é somente agradável mas pode contribuir para perseverar no sentido da vida humana, o que é interessante e importante (Diamond, 1995, p. 300).

Se nossa leitura está certa, o *Tractatus* e os juízos morais teriam a mesma função dos contos de Dickens, a saber, despertar no sujeito a reflexão sobre sua vontade boa ou má. Refletir sobre suas ações. E isto se mostraria nas sentenças morais. Diamond acha que, nos contos de Dickens como nos diálogos de Platão, o leitor faz uma atividade imaginativa para ver ali algo que tenha sentido para ele. Discordamos disso; entendemos que o bem se mostra aí não como algo imaginativo que precisa ser transformado. Mas como algo que simplesmente se mostra a um sujeito portador de uma vontade. O que se mostra, então, não precisaria ser imaginado. Não é algo de “outro mundo” mas algo que já está no sujeito portador da vontade.

Da mesma forma que o assentimento do interlocutor do *Tractatus* sobre as proposições tractarianas não pode ser obtido por meio de um assentimento racional (Pinto, 1998, p. 281), de uma concordância diante de argumentos, os juízos morais não serão argumentos probatórios, apenas uma forma de mostrar a moralidade, de induzir o leitor a ver o mundo corretamente. Mas isso não pode ser feito através de um discurso teórico nem científico. Mas poderia ser feito através da poesia, da arte, de uma forma de argumentação que mostrasse a absolutidade do agir bem, da boa vida. O bem moral não precisa passar por uma atividade imaginativa, pois ele se mostra nas próprias ações do sujeito moral. Da mesma forma, que na frente de uma obra de arte não precisamos imaginar a beleza, mas ela se mostra aí, presente na obra, a vida moral se mostra nas ações dos sujeitos e em nós mesmos como sujeitos volitivos.

Tais sentenças morais não seriam transformadas em proposições com sentido lingüístico como quer Diamond. Não haveria uma transformação dos signos que compõem essas sentenças, não há uma atividade imaginativa que toma as sentenças morais como se elas fossem veritativas. Tais sentenças mostrariam o bom, o belo, a vida boa como tautológica e ideal. Assim, tais sentenças se aproximariam mais de absurdos esclarecedores do que de sentenças que precisariam ser tomadas em um segundo sentido. Não há nelas segundo sentido algum. Mesmo que não mostrem nada do mundo factual, elas mostram a vida moral, mostram a necessidade de se viver bem, mostram que há o bom e o mau. Assim, após a leitura do *Tractatus*, o leitor sabe que tais sentenças não têm nenhuma referência a um objeto no mundo. Seu único sentido é incitar o leitor à moralidade. O leitor não vai mais ao encontro dessas sentenças procurando nelas uma referência factual, mas vendo nelas o que elas sempre mostraram, a saber, que somos seres portadores de uma vontade boa ou má, que somos seres éticos<sup>4</sup> e que precisamos optar entre uma vida boa ou má, entre a felicidade e a infelicidade, que tais sentenças indicam alguns caminhos a serem seguidos, sendo eles mesmos manifestações de nossa vida ética.

Uma expressão do tipo “valorizar a vida é bom” é a manifestação de uma vida boa, de uma vida ética que tenta expressar toda a sua vivência moral. Tal expressão apenas mostra como é a moralidade do sujeito volitivo e incita outros a seguir o mesmo caminho. Incita porque ela sempre vem acompanhada de um exemplo de vida feliz. A vida boa se mostra como a única que vale a pena ser vivida nas ações do sujeito volitivo e nas expressões lingüísticas que este profere. Em seus contos e histórias. Tais expressões não dizem nada, mas iluminam a vida moral do sujeito volitivo. Nos próprios contos de Dickens, não há a necessidade da criança imaginar o bem e o mal. Eles se mostram aí nas



ações dos personagens das histórias. Então, mais do que imaginar é preciso estar atento ao que se mostra. E talvez essa seja a verdadeira atividade do filósofo diante da moral: estar atento ao que se mostra, deixando de imaginar conceitos e teorias para justificar aquilo que está diante de nossos olhos. Essa é, talvez, a cura para a infelicidade da filosofia.

### **Notas conclusivas**

Em primeiro lugar, é preciso frisar que nosso trabalho tentou debater com a interpretação revisionista de Diamond e Conant. Tal interpretação alega que as sentenças do *Tractatus* são absurdos austeros, ou seja, nada dizem e nada mostram. Ao final deste trabalho, gostaríamos de deixar claro que, em nossa concepção, tal interpretação não procede. As sentenças da obra de Wittgenstein, apesar de nada dizerem, a nosso ver, mostram algo. Entre as coisas que percebemos que elas mostram está o limite da linguagem e, por consequência, da ciência que se mostra na própria linguagem significativa, sem apelo algum a qualquer tipo de atividade imaginativa. Além disso, as sentenças tractarianas buscam mostrar uma forma correta de ver o mundo e a vida, o que faz com que tal obra tenha um forte apelo ético. Ainda, o primeiro livro de Wittgenstein busca mostrar a necessidade da separação entre ética e ciência. O mostrar tractariano se dá pela utilização de sentenças que não possuem sentido lingüístico, mas que, por si só, mostram a necessidade humana de tentar romper com os limites da linguagem. Isso faz com que tais sentenças mostrem que para além da ciência há o místico.

Nessa mesma perspectiva, não concordamos com a interpretação de Diamond que caracterizaria as sentenças morais como de segundo sentido ou que precisariam ser preenchidas de sentido via atividade imaginativa. Entendemos que essa forma de interpretar as sentenças morais pode atentar contra a principal busca do *Tractatus*, a saber, o limite e o respeito aos limites da linguagem. Isso ocorreria porque, se tentarmos tomar uma sentença unsinnig como tendo sentido, poderíamos estar tentando tomar uma sentença moral como se ela fosse mais um fato do mundo, como uma sentença científica, tirando dela todo e qualquer valor que se mostra nela. Essa idéia da interpretação revisionista não seria aceita por Wittgenstein, já que, como sabemos, o *Tractatus* condena a filosofia tradicional justamente por tentar tomar pseudoconceitos como se fossem conceitos científicos. A principal mudança de vida que o *Tractatus* sugere é, justamente, a de abandonar as tentativas de tomar sentenças que não são científicas como se elas fossem científicas. A sugestão de Diamond, parece, a nosso ver, ser totalmente contrária. Ela apóia boa parte de sua teoria numa idéia de que todos os signos têm uma referência se dermos tal referência a ele. Como esclarecemos, o significado de uso, sugerido pelo *Tractatus* nas proposições 3.326 e 5.4733, não tem nada a ver com um conceito de uso das *Investigações*, obra com a qual Diamond tenta aproximar o *Tractatus*.

Contrariando as interpretações da corrente revisionista, entendemos que há sim, no *Tractatus*, uma separação entre dizer e mostrar e que tal separação é de fundamental importância para o entendimento da obra. Mais do que isso, a percepção do limite do dizer nos impele a uma atitude ética perante a vida e o mundo. A obra *Tractatus Logico-philosophicus* (1993) é por si mesma um exercício que torna o leitor consciente dos limites da linguagem significativa. Como uma escada, o *Tractatus* faz com que subamos degrau a degrau até a correta visão da linguagem, percebendo sua forma lógica e, por consequência, seus limites. Porém, Wittgenstein não pára no limite e tenta mostrar aquilo que se mostra, fazendo-nos perceber que ele mesmo ultrapassou os limites da linguagem e que isso é uma tendência humana que nos faz perceber que o sujeito volitivo não se contenta somente com o mundo factual. Mostra, assim, a existência do que ele designa místico e solidifica o valor da moralidade para além da contingência científica.

### **NOTAS**

<sup>1</sup> Doutorando em ética e filosofia política na Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação do Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol.

<sup>2</sup> Este artigo é resultado de um trabalho maior sobre as possíveis relações entre ética e ciência no *Tractatus* (1993) de Wittgenstein. Muito das reflexões aqui expostas se deve a discussões com o Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol, a quem vai meu agradecimento.

<sup>3</sup> A tradução para o português de Luiz Henrique Lopes dos Santos do termo *unsinnig* é contra-senso. Dadas as controvérsias que se mostraram nas interpretações de Diamond e Hacker, preferimos utilizar o termo alemão para evitarmos confusões.

<sup>4</sup> Quando usamos, aqui, a expressão “somos seres éticos”, não estamos nos referindo a uma idéia de que somos bons por natureza, apenas que a boa ou má vontade faz parte do sujeito.

## REFERÊNCIAS

CONANT, J. 2000. Elucidation and Nonsense in Frege and Early Wittgenstein. In: A. CRAY e R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*. London, Routledge, p. 174-217.

CRAY, A. e READ, R. (eds.). 2000. *The New Wittgenstein*. London, Routledge, 374 p.

DIAMOND, C. 1995. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge/Massachusetts, The MIT Press, 395 p.

DIAMOND, C. 2000. Ethics, Imagination and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*. In: A. CRAY e R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*. London, Routledge, p. 149-173.

GLOCK, H. 2001. *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford/Massachusetts, Blackwell Publishers, 381 p.

HACKER, P.M.S. 1972. *Insight and Illusion: Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford, Clarendon Press, 374 p.

HACKER, P.M.S. 2000. Was he Trying to Whistle it? In: A. CRAY e R. READ (eds.), *The New Wittgenstein*. London, Routledge, p. 353-389.

HACKER, P.M.S. 2001. Philosophy. In: H. GLOCK, *Wittgenstein: A Critical Reader*. Oxford/Massachusetts, Blackwell Publishers, p. 322-347.

MACHADO, A.N. 2002. A terapia metafísica do *Tractatus*. *Cadernos Wittgenstein*, 2:5-57.

PINTO, P.R.M. 1998. *Iniciação ao silêncio: uma análise do Tractatus de Wittgenstein como forma de argumentação*. São Paulo, Loyola, 366 p.

RUSSELL, B. 1993. Introdução. In: WITTGENSTEIN, L. 1993. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo, Edusp, p. 113-128.

WITTGENSTEIN, L. 1993. *Tractatus Logico-philosophicus*. São Paulo, Edusp, 280 p.

WITTGENSTEIN, L. 1995. Conferência sobre ética. In: D. DALL'AGNOL, *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*, Florianópolis, Editora da UFSC/São Leopoldo, Editora Unisinos, p. 213-224.

WITTGENSTEIN, L. 2004. *Investigações filosóficas*. Bragança Paulista, Editora Universitária São Francisco/Petrópolis, Editora Vozes, 350 p.