

GERSON FRANCISCO DE ARRUDA JÚNIOR

**SOLIPSISMO E REALISMO NO *TRACTATUS*  
DE LUDWIG WITTGENSTEIN**

"O solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo"

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Área do conhecimento: Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Raul Neto.

Co-Orientador: Prof. Dr. Érico Andrade.

**Arruda Júnior, Gerson Francisco de**  
**Solipsismo e realismo no Tractatus de Ludwig Wittgenstein:**  
**“O Solipsismo, levado às ultimas conseqüências, coincide com o**  
**puro realismo”. / Gerson Francisco de Arruda Júnior. - Recife : O**  
**Autor, 2008.**  
**167 folhas.**

**Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de**  
**Pernambuco. CFCH. História, 2008.**

**Inclui: Bibliografia.**

**1. Filosofia. 2. Realismo. 3. Solipsismo (Filosofia). 4. Sujeto**  
**(Filosofia). 5. Wittgenstein. I. Título.**

**1**  
**100**

**CDU (2. ed.)**  
**CDD (22. ed.)**

**UFPE**  
**BCFCH2009/67**

## TERMO DE APROVAÇÃO

GERSON FRANCISCO DE ARRUDA JÚNIOR

Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada com distinção**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. ÉRICO ANDRADE MARQUES DE OLIVEIRA

Érico Andrade M. de Oliveira  
ORIENTADOR

Dr. ANDRÉ LECLERC

André Leclerc  
1º EXAMINADOR

Dr. JOÃO CARLOS SALLES PIRES DA SILVA

João Carlos Salles Pires da Silva  
2º EXAMINADOR

RECIFE/2008

## RESUMO

Esta dissertação analisa a abordagem que Wittgenstein faz ao problema do solipsismo na obra *Tractatus Logico-Philosophicus*. Toda a investigação aqui envolvida tem como objetivo principal entender o aparente paradoxo expresso na frase inicial do aforismo tractatiano 5.64: "o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo". Para cumprir essa tarefa, apresenta-se, inicialmente, uma caracterização geral do *Tractatus* com vistas a situar o grupo de aforismos que compõem a seção do solipsismo na estrutura argumentativa dessa obra. Num segundo momento, trata-se dos limites da linguagem e do mundo e do que, para Wittgenstein, é a verdade do solipsismo. Nessa ocasião, a ênfase é dada à teoria pictórica da proposição e à doutrina da distinção entre o *dizer* e o *mostrar*, que está no cerne da análise wittgensteiniana da questão do solipsismo. Em seguida, examina-se a noção tractatiana de sujeito. Destacam-se aqui: (1) os argumentos utilizados por Wittgenstein para negar a existência de sujeitos empíricos capazes de fazer representações do mundo; e (2) a existência de um sujeito metafísico como limite do mundo e, portanto, como condição de possibilidade para que as proposições da linguagem adquiram seu sentido na projeção lingüística do mundo. Por fim, mostra-se como foi possível a Wittgenstein afirmar o aparente paradoxo que conduziu toda essa pesquisa. Ressalta-se que essa afirmação nada mais é do que uma consequência necessária de toda a proposta filosófica do *Tractatus*.

**Palavras-chave:** Solipsismo, Realismo, Wittgenstein, *Tractatus*, Sujeito.

## ABSTRACT

This thesis carries out an analysis of Wittgenstein's approach to the problem of solipsism in his book *Tractatus Logico-Philosophicus*. In fact, the entire enquiry undertaken here has as its main goal to come to grips with the apparent paradox expressed in the initial statement of the tractarian aphorism 5.64, where one reads that "solipsism strictly carried out coincides with pure realism." In order to perform this task, I initially present a general overview of the *Tractatus*, so that one may integrate into the argumentative strategy of the *Tractatus* the group of aphorisms making up the section devoted to solipsism in that book. Secondly, I take up the limits of language and world and also what Wittgenstein regards as the truth of solipsism. In doing so, emphasis is laid on the pictorial theory of the proposition and on the doctrine expounding the distinction between *saying* and *showing*, which is at the core of Wittgenstein's analysis of solipsism. Subsequently, I examine the tractarian notion of the subject. Of special relevance here are (1) the arguments used by Wittgenstein to deny the existence of empirical subjects capable of making representations of the world; and (2) the existence of the metaphysical subject as the world's limit and, therefore, as a condition of possibility for the propositions of language to acquire their meaningfulness in the linguistic projection of the world. Finally, I show how it was possible for Wittgenstein to state the apparent paradox which gave rise to this enquiry. In the case at hand, stress is laid on the fact that his statement is nothing more than a necessary consequence of the whole philosophical view contained in the Wittgenstein's *Tractatus*.

**Key words:** Solipsism, Realism, Wittgenstein, *Tractatus*, Subject.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Gerson Arruda e Sandra Arruda, por acreditarem em mim e sempre me incentivarem, desde a infância, ao estudo. A eles minha eterna gratidão.

Aos meus irmãos, Solange Arruda, Gedaías Arruda e Sílvio Arruda, pelos incentivos. A eles minha admiração.

À minha esposa, Klívia Arruda, por suportar os momentos de ausência. A ela o meu amor.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro que possibilitou a realização desta pesquisa.

Ao professor Dr. Fernando Raul Neto, pela paciência nas orientações, correções e sugestões realizadas durante o desenvolvimento dessa pesquisa. A ele o reconhecimento por seu trabalho.

Ao prof. Dr. Érico Andrade, por ter aceitado o desafio da co-orientação.

Aos professores: Dr. Alfredo Moraes e Dr. Rodrigo Jungmann, pelas críticas e sugestões na ocasião da qualificação dessa dissertação.

Aos professores: Dr. João Carlos Salles Pires da Silva e Dr. André Leclerc, pela participação como examinadores na defesa da dissertação.

Ao prof. Rildo Barbosa, pelas inúmeras correções ortográficas.

Ao grupo de estudo de lógica e filosofia da linguagem da UFPE, pelo apoio, companhia, sugestões bibliográficas e discussões filosóficas intermináveis.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFPE, pela dedicação e compreensão.

Aos funcionários de Departamento de Filosofia da UFPE, pela competência e amizade.

Aos Professores do INSAF, onde fiz minha graduação, por ter me iniciado nos estudos filosóficos, especialmente aos professores: Dr. Marcos Costa e Ms. Evandro Costa, pelo exemplo que me deram como verdadeiros pesquisadores em filosofia.

Aos amigos, pelos momentos de seriedade e atenção. A eles meu respeito.

E, por fim, mas que na verdade é a mola mestra de tudo isso, a Deus, a quem tudo pertence e que a todos dá todas essas coisas. A ele, pois, a glória, eternamente.

## DEDICATÓRIA

*A todos que padeceram  
pela fé reformada.*

## EPÍGRAFES

*"O solipsismo é o coração do Tractatus".*

(John Cook, comentador de Wittgenstein).

*"Eis o caminho que percorri: o idealismo separa os homens do mundo como se fossem únicos, o solipsismo separa apenas a mim; no final, vejo que eu também faço parte do resto do mundo, de modo que, de um lado, nada resta; e, de outro, como único, o mundo. Assim, o idealismo, se concebido com rigor, leva ao realismo".*

(Wittgenstein, Notebooks, em 15/10/1916).

*"A natureza do sujeito está completamente encoberta".*

(Wittgenstein, Notebooks, em 02/08/1916).

*"O Eu, o Eu é o profundamente misterioso".*

(Wittgenstein, Notebooks, em 05/08/1916).

*"Estou consciente da plena obscuridade de todas essas proposições".*

(Wittgenstein, ao comentar sobre o sujeito como limite do mundo, Notebooks, 02/08/1916).

*"Eu não tenho nada a dizer, mas posso dizer até que ponto não tenho nada a dizer".*

(Samuel Beckett).

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	10
1 O LUGAR DO SOLIPSISMO NO <i>TRACTATUS</i> .....	15
1.1 O <i>Tractatus</i> : seu objetivo e sua filosofia.....	16
1.1.1 A presunção e o objetivo do <i>Tractatus</i> .....	18
1.1.2 Análise crítica da linguagem: a filosofia do <i>Tractatus</i> .....	19
1.2 O estilo aforístico e a estrutura técnico-argumentativa do <i>Tractatus</i> .....	23
1.2.1 O estilo aforístico do <i>Tractatus</i> e suas singularidades .....	24
1.2.2 A estrutura técnico-argumentativa do <i>Tractatus</i> .....	28
1.3 Entre o <i>Dizer</i> e o <i>Mostrar</i> : o local técnico do solipsismo na estrutura do <i>Tractatus</i> .....	30
2 "OS LIMITES DE MINHA LINGUAGEM SIGNIFICAM OS LIMITES DE MEU MUNDO": a chave tractatiana para compreender a inefável verdade do solipsismo.....	38
2.1 A relação isomórfica entre o mundo e a linguagem: a teoria pictórica .....	39
2.1.1 "O mundo é tudo o que é o caso": a estrutura ontológica do mundo no <i>Tractatus</i> .....	40
2.1.2 A estrutura da linguagem no <i>Tractatus</i> .....	50
2.1.3 A teoria pictórica da linguagem .....	55
2.1.4 <i>Dizer</i> e <i>Mostrar</i> .....	61
2.2 "Os limites de minha linguagem significam os limites do meu mundo": a chave para se decidir a verdade do solipsismo.....	69
2.3 "Que o mundo seja <i>meu mundo</i> ": a verdade inefável do solipsismo.....	72
2.3.1 A verdade do solipsismo .....	75
2.3.2 A verdade que não pode ser <i>dita</i> .....	76
3 "O SUJEITO NÃO PERTENCE AO MUNDO": o sujeito metafísico do <i>Tractatus</i> como limite do mundo.....	88
3.1 A natureza das relações afigurantes e o sujeito da afiguração .....	89
3.1.1 "Figuramos os fatos": a necessidade de um sujeito afigurador .....	94

3.2 "O sujeito que pensa, representa, não existe": a inexistência de um sujeito empírico pensante no mundo .....	99
3.2.1 A "virada lingüística" e o sentido das proposições .....	100
3.2.2 " <i>p</i> ' diz <i>p</i> ": a inexistência de um sujeito composto .....	103
3.2.3 "O sujeito que pensa, representa, não existe" .....	114
3.3 "O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo": o sujeito metafísico do <i>Tractatus</i> .....	118
3.3.1 A analogia do olho e do campo visual: o sujeito não pertence ao Mundo .....	118
3.3.2 O sujeito metafísico como limite do mundo.....	122
4 "O SOLIPSISMO, LEVADO ÀS ÚLTIMAS CONSEQÜÊNCIAS, COINCIDE COM O PURO REALISMO": o sujeito metafísico reduz-se a um ponto sem extensão, restando a realidade coordenada a ele.....	134
4.1 "O mundo é meu mundo": a via de entrada do "eu" na filosofia .....	135
4.2 "Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo".....	139
4.2.1 Solipsismo e Realismo: "o eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele" .....	147
CONCLUSÃO .....	154
REFERÊNCIAS.....	159

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como objetivo geral realizar uma análise da abordagem wittgensteiniana ao problema do solipsismo na obra *Tractatus Logico-Philosophicus*<sup>1</sup>.

No *Tractatus*, Wittgenstein apresenta sua discussão sobre o solipsismo na seção dos aforismos 5.6 - 5.641. Salientamos, inicialmente, que o nosso trabalho não se constituirá de uma mera descrição dos conteúdos desses aforismos (o que já exigiria um significativo esforço), mas a tarefa específica a que ele se propõe, de fato, é a de entender o aparente paradoxo expresso na frase inicial do aforismo 5.64, onde nos é dito que: "o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo". Se conseguirmos realizar o que pretendemos, mostraremos que esse aparente paradoxo é: (1) uma consequência necessária da proposta filosófica de Wittgenstein no *Tractatus*, especialmente no que diz respeito à compreensão da real função da linguagem; e (2) que esse entendimento é por demais relevante não somente para a compreensão dessa proposta, mas, especificamente, para a discussão e compreensão dos temas filosóficos que posteriormente são apresentados neste livro e que, segundo o seu próprio autor, são os mais importantes, a saber: a ética, a estética, a vida, o sentido e o valor do mundo e da existência, e o místico.

Sabe-se que realismo e solipsismo são teorias filosóficas que se propõem dizer a essência do mundo e de que maneira ele é constituído. Porém, durante todo o desenvolvimento do pensamento ocidental essas concepções de mundo sempre foram entendidas como visões filosóficas antagônicas. De modo geral, temos, por um lado, o realismo, cujo cerne é a afirmação de que toda a realidade exterior (o mundo) é totalmente independente de qualquer "eu" existente; e, de forma oposta a isso, por outro lado, encontramos o solipsismo que, de maneira variada, afirma que só o "eu" existe e que todas as outras coisas são apenas idéias suas. Diante disso, ao afirmar que o solipsismo bem entendido desemboca no realismo, Wittgenstein suscita muitas questões filosóficas

---

<sup>1</sup> O texto do *Tractatus* utilizado e citado em toda essa pesquisa é a edição brasileira traduzida por Luiz Henrique Lopes dos Santos (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. 3. ed. Trad., apres., e ensaio introd. de Luiz Henrique Lopes dos Santos; e Introd. de Bertrand Russell. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001). Com relação às citações dos aforismos do *Tractatus*, utilizaremos, neste trabalho, a forma: *TLP*, acompanhada do(s) número(s) do(s) aforismo(s) citado(s).

fundamentalmente relevantes. Contudo, a pesquisa que propomos fazer não responderá essa ou aquela pergunta específica decorrente dessa afirmação. A questão para a qual ela pretende oferecer uma resposta é de caráter mais abrangente e consiste em saber como Wittgenstein conseguiu unir e fazer andar de mãos dadas essas teses que na história da filosofia geralmente estiveram separadas. Contudo, acreditamos que ao tratar dessa questão abrangente estaremos abordando, simultaneamente, as principais questões envolvidas nesse paradoxo.

Apesar da tese tractatiana da coincidência do solipsismo com o realismo é importante ressaltarmos que nesse livro a atenção de Wittgenstein é dada exclusivamente ao problema do solipsismo, e o realismo expresso por ele no *Tractatus* nada mais é do que uma consequência do seu entendimento sobre o problema filosófico do solipsismo. Saber disso é indiscutivelmente relevante para o que nos propomos aqui, porque se constitui como uma informação norteadora para o desenvolvimento da presente pesquisa.

O solipsismo é um tema tradicional da filosofia moderna que inquieta muitos pensadores ainda hoje. O termo é geralmente usado para caracterizar a doutrina filosófica que atribui importância fundamental ao "eu". O solipsismo, como já se escreveu<sup>2</sup>, pretende dizer algo sobre a essência do mundo: pretende declarar que só existe um sujeito, o "eu", e tudo aquilo que essencialmente resume-se às suas representações. Contudo, essa concepção é, na verdade, o que podemos chamar de núcleo central do solipsismo<sup>3</sup>, e é para ela que Wittgenstein se direcionará ao discutir esse problema filosófico.

Que o solipsismo atraiu e instigou Wittgenstein durante todo o seu itinerário intelectual, não é nenhuma novidade. Percorrendo as suas obras, verificaremos que esse problema é apresentado e/ou discutido por ele em muitos

---

<sup>2</sup> Cf. SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, 2001, p. 103.

<sup>3</sup> Falamos de "núcleo central" porque há divergências no grau de importância atribuída ao "eu" e, por isso, diferentes formas de solipsismo nos são apresentadas. Entretanto, todas essas diversas formas podem ser classificadas em dois tipos específicos de solipsismo: (1) o chamado solipsismo metafísico, que concebe o "eu" como pressuposto absoluto da existência, ou seja, afirma a existência de um "eu" único, e a existência das outras coisas depende desse "eu" da mesma maneira que nossas idéias são dependentes de nossas mentes. Entendido assim, esse tipo de solipsismo aparece como uma clara versão individual e extrema do idealismo; e (2) o solipsismo epistemológico, cuja proposta pode ser talvez melhor entendida no contexto do projeto cartesiano, que concebe o "eu" como a origem de todo nosso conhecimento da existência de todas as coisas. Como o conhecimento sobre a existência de todas as coisas externas origina-se em nossas próprias experiências imediatas (que já são as nossas próprias idéias), nem o mundo, nem qualquer que seja o objeto de nossas experiências, são independentes de nós.

de seus escritos que foram publicados. Todavia, é no *Tractatus Logico-Philosophicus* e nas *Investigações Filosóficas* onde ele dá considerável relevância a esse problema filosófico; e, por serem obras que marcam e delimitam as duas fases distintas de seu pensamento, a maneira como Wittgenstein aborda esse tema nessas obras é bastante diferente. Apesar de ser um tema tradicional da filosofia, a maneira como o autor do *Tractatus* trata das questões relacionadas ao solipsismo nesses livros não tem nada de convencional. O principal aspecto dessa diferença se encontra no fato de que, para Wittgenstein, o solipsismo sempre se apresenta (tanto no *Tractatus* como nas *Investigações*) como um problema de ordem lógica e lingüística e, neste caso, compreender seu conteúdo é extremamente relevante para o entendimento das propostas filosóficas da primeira e segunda fases de seu pensamento. Corrobora isso o fato de que, especificamente no *Tractatus* (livro central da nossa pesquisa), a abordagem de Wittgenstein ao problema do solipsismo, bem como a todos os demais temas filosóficos nele apresentados, é feita a partir do aparato lógico-lingüístico estabelecido por ele nesse livro, e a prova disso é que o seu autor inicia a discussão sobre esse assunto com a seguinte frase: "Os *limites da minha linguagem* significam os limites de meu mundo"<sup>4</sup>. Além disso, "essa consideração", diz ele, "fornecce a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade"<sup>5</sup>.

Apesar de muitos negarem veementemente qualquer enredo argumentativo no *Tractatus*, quem analisa com certa atenção a seção do solipsismo nesse livro constata que existe uma estrutura argumentativa nos aforismos que a compõem. Essa estrutura está dividida em quatro subseções, que podem ser resumidas da seguinte maneira: (1) A primeira delas, aforismos 5.6 e 5.61, discorre sobre quais são os limites lógicos que cercam o mundo e a linguagem; (2) Estabelecidos esses limites, o autor do *Tractatus* continua sua exposição e apresenta, nos aforismos 5.62 a 5.621, a verdade inefável do solipsismo; (3) Depois disso, na terceira subseção (5.63 a 5.634), Wittgenstein trata da questão do sujeito; e, por fim, (4) termina a seção por identificar o solipsismo com o realismo (5.64 - 5.641). Devido aos vários percursos de leitura que o texto tractatiano permite, é evidente que podemos seguir uma ordem de

---

<sup>4</sup> *TLP*, 5.6.

<sup>5</sup> *TLP*, 5.62.

exposição e argumentação diferente dessa apresentada na seção do solipsismo e que acabamos de observar. Porém, por motivos que serão revelados no decorrer da nossa exposição, optamos por seguir essa mesma estrutura no desenvolvimento do presente trabalho e, sendo assim, dividimos nossa dissertação em quatro capítulos.

Com o **primeiro capítulo**, pretende-se, a partir de uma caracterização geral da obra, situar o grupo dos aforismos que versam sobre o solipsismo dentro da estrutura técnico-argumentativa com a qual o *Tractatus* fora escrito. O objetivo principal é tentar mostrar que a localização desses aforismos faz parte de uma estratégia argumentativa de Wittgenstein, com vistas a atingir propósitos específicos na sua proposta filosófica.

Contudo, essa caracterização desempenhará, apenas, uma função propedêutica indispensável para o desenvolvido dessa pesquisa. Assim, é somente no **segundo capítulo** que, de fato, começaremos a investigação propriamente dita do conteúdo dos aforismos tractatianos que versam sobre o problema do solipsismo. Nesse capítulo, o nosso objetivo específico será o de explicitar o porquê de "Os *limites da minha linguagem* significam os limites de meu mundo" ser a chave tractatiana para "decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade". A pretensão de fato é mostrar que, baseado no isomorfismo existente entre o mundo e a linguagem apregoado pela teoria pictórica da proposição, esses limites são os mesmos e, a partir deles, Wittgenstein traça os limites para o que logicamente pode existir e que, consequentemente, é o que pode ser *dito*. Compreender isso é compreender a consideração que "fornece a chave para saber em que medida o solipsismo é uma verdade". É nesse momento também onde tentaremos verificar, com maior clareza, a maneira como Wittgenstein liga o problema do solipsismo à sua investigação sobre a linguagem, fazendo com que a sua concepção desse problema se revista de uma perspectiva completamente diferente dos demais tratamentos filosóficos dado a esse tema na história do pensamento ocidental.

Na seqüência, seguindo o esquema argumentativo que julgamos ter na seção do solipsismo, no **terceiro capítulo** temos o propósito de expor a concepção tractatiana de sujeito. Esta concepção se encontra, sobretudo, nos aforismos 5.63 a 5.641, e é de suma importância para a nossa pesquisa. Contudo, apesar de fazermos, inicialmente, uma incursão sobre a necessidade

que a teoria da linguagem apresentada no *Tractatus* tem de um sujeito afigurador que participe do processo de significação lingüística, a atenção desse capítulo estará totalmente voltada para análise dos argumentos utilizados por Wittgenstein para: (1) negar a existência de sujeitos empíricos capazes de fazer representações do mundo; e (2) afirmar a existência de um sujeito metafísico como limite do mundo.

Por fim, no **quarto capítulo** nos ocuparemos mais diretamente na nossa proposta inicial, a saber: compreender que "o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo". Esse capítulo seria um tipo de arremate final, demonstrando que esta afirmação é uma consequência direta da compreensão que Wittgenstein tem do que seja o solipsismo. Destacaremos, sobretudo, que é a maneira de entender o "eu" que diferenciará o solipsismo exposto por Wittgenstein no *Tractatus* das demais concepções solipsistas existentes. Verificaremos, ainda, que esse modo de entender o "eu" é relevante para a discussão e compreensão dos temas filosóficos tratados posteriores no *Tractatus*, tais como a ética, a estética, a vida e o Místico.

Assim, tendo em vista o modo como esses quatro capítulos estão esboçados e estruturados, julgamos ter sido possível alcançar o objetivo primaz dessa pesquisa.

## 1 O LUGAR DO SOLIPSISMO NO *TRACTATUS*

O que se pretende neste capítulo é imprescindível para o desenvolvimento da presente pesquisa. Ele trata da tarefa de situar o grupo dos aforismos que versam sobre o solipsismo dentro da estrutura técnico-argumentativa com a qual o *Tractatus Logico-Philosophicus* foi escrito. O objetivo é mostrar que a localização desses aforismos faz parte de uma estratégia argumentativa de Wittgenstein, com vistas a atingir propósitos específicos no desenvolvimento de sua proposta filosófica.

Se bem feito, esse empreendimento servirá, também, como uma chave hermenêutica para a compreensão de todo o *Tractatus*. O motivo disso é que a discussão sobre o solipsismo nesse livro desempenha, como veremos, um papel importante no discorrer das idéias de seu autor, uma vez que é nela onde ele concentra e o fulgor de sua pretensão filosófica, na primeira fase de seu pensamento.

Diante disso, para cumprir o que se pretende aqui, consideramos necessária, em primeiro lugar, uma apresentação geral do que é o *Tractatus*, destacando, sobretudo, o objetivo principal do projeto filosófico nele contido. Não seremos específicos, nem minuciosos, pois tal procedimento fugiria ao propósito aqui estabelecido. Compete-nos apenas, nessa ocasião, introduzir, a partir dessas considerações iniciais, alguns conceitos tractatianos que irão permear toda a nossa pesquisa. Em seguida, apreciaremos, de forma abrangente, mas suficiente, a estrutura resultante da maneira como o jovem Wittgenstein distribuiu e ordenou o conteúdo desta obra. Neste caso, a atenção será dada ao estilo aforístico utilizado por ele e à organização hierárquico-numérica desses aforismos. Por fim, num momento que julgamos ser de maior interesse para o nosso trabalho, discorreremos sobre a localização técnica da seção do solipsismo nessa estrutura, mostrando que ela está situada de forma tal que cumpre uma função essencial e específica no desenvolvimento argumentativo do autor do *Tractatus*.

### 1.1 O Tractatus: seu Objetivo e sua Filosofia

Escrito entre 1912 e 1918<sup>1</sup>, e publicado, inicialmente, em 1921<sup>2</sup>, na revista alemã *Annalen der Naturphilosophie*, sob o título *Logisch-Philosophische Abhandlung*, o *Tractatus*, como é mundialmente conhecido, é um dos três únicos escritos wittgensteinianos publicados enquanto seu autor ainda vivia<sup>3</sup>. O livro é uma obra singular na história da filosofia ocidental e, ninguém que se preze negará, como bem disseira Bertrand Russell, que "o *Tractatus Logico-Philosophicus* do Sr. Wittgenstein, comprove-se ou não que apresenta a verdade definitiva sobre os assuntos de que trata, certamente merece, por sua largueza de visão, alcance e profundidade, ser considerado um evento importante no mundo filosófico"<sup>4</sup>.

Concorde-se ou não com essa apreciação russelliana, esta singularidade do *Tractatus* pode ser muito bem atestada e justificada até mesmo por alguém que tenha um mínimo de conhecimento da história da filosofia. O motivo disso é que este livro é a versão mais bem elaborada da confluência de duas das mais significativas tradições filosóficas ocidentais: a tradição crítica e a tradição lógica. Essa peculiaridade é ainda mais destacada porque, como nos diz Luiz H. L. dos Santos, esta obra "articula organicamente essas duas vertentes,

<sup>1</sup> Em carta, datada de 13 de março de 1919, Wittgenstein diz a Russell que o *Tractatus* foi concluído em Agosto de 1918 e continha todo o seu trabalho dos últimos seis anos. (Cf. CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. **Wittgenstein**: linguagem e mundo. São Paulo: ANNABLUME Editora, 1998. p. 41).

<sup>2</sup> Essa primeira edição do *Tractatus* "era precária com muitos erros" (Cf. SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. Apresentação. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-philosophicus*. 3. ed. Trad., apres. e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001. p. 9). Wittgenstein, que em nenhuma etapa dessa publicação foi consultado, considerou essa edição como sendo uma "edição pirata" do seu livro (Cf. MONK, Ray. **Wittgenstein**: o dever de um gênio. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia de Letras, 1995. p. 193). O mesmo não aconteceu com a edição bilíngüe (Inglês/Alemão), preparada no inverno de 1921 e publicada em 1922. Tendo como tradutor Frank Ramsey, essa edição inglesa, que recebera o título que hoje possui: *Tractatus Logico-philosophicus*, foi acompanhada e corrigida por Wittgenstein, que a considerou como a publicação adequada do seu livro (Cf. *Ibidem*, p. 193). Importante também é que, em 1961, houve uma reedição desse texto bilíngüe cujo texto em alemão serviu de base para a primeira edição brasileira do *Tractatus*, feita em 1968, pelo prof. José Arthur Gianotti (Cf. SANTOS, *op. cit.*, p. 9 - 10). Depois, em 1993, o prof. Luiz H. L. dos Santos, além de revisar a tradução dessa edição brasileira, apresentou o livro e expôs um recomendado ensaio introdutório sobre o *Tractatus*. É essa tradução revisada que será citada e usada na presente pesquisa.

<sup>3</sup> Segundo a biografia sobre Wittgenstein escrita por Ray Monk, além do *Tractatus*, Wittgenstein publicou, em vida, mais dois textos. Um foi o dicionário de ortografia para uso em escolas primárias, chamado *Wörterbuch für Volksschulen* que, segundo Ray Monk, foi uma considerável contribuição de Wittgenstein para a reforma educacional na Áustria (Cf. MONK, *op. cit.*, p. 210, 211). O outro foi o artigo intitulado "*Some remarks on logical form*", publicado nas atas da sessão anual conjunta da *Aristotelian Society* e da *Mind Association*, à época, o simpósio de filósofos mais importante da Grã-Bretanha, realizado em Nottingham, entre 12 e 15 de julho, de 1929 (Cf. *Ibidem*, p. 250).

<sup>4</sup> RUSSELL, Bertrand. Introdução. In: WITTGENSTEIN, *op. cit.*, p. 113.

revitalizando-as e, com elas, um grande número das questões filosóficas mais fundamentais<sup>5</sup>.

Tanto a tradição crítica como a tradição lógica remontam à antiguidade. Esta, que desde Aristóteles vem sendo investigada por muitos filósofos, é caracterizada por situar, no centro de sua reflexão filosófica, o tema da estrutura lógico-lingüística dos discursos sobre a realidade; aquela, ainda mais ousada, caracteriza-se pela investigação da natureza dos instrumentos do conhecimento, com o fim de avaliar se é legítima a possibilidade da pretensão filosófica de conhecer seus objetos mais significativos, tais como: o necessário, a totalidade, o absoluto, o universal etc. No entanto, apesar disso, é na modernidade que essas vertentes são investigadas como vetor principal da filosofia. São nas reflexões realizadas por Kant, sobretudo na Crítica da Razão Pura, que a tradição crítica rebece seu destaque. Já no caso da tradição lógica, o seu auge é estabelecido com o surgimento da lógica simbólica moderna e da análise lógica das proposições, cujos desdobramentos marcam uma evolução radical no desenvolvimento teórico dessa tradição<sup>6</sup>.

É importante destacarmos esses fatos históricos porque, como veremos, o *Tractatus* tem suas raízes fundadas nesses dois terrenos filosóficos: no criticismo de estirpe kantiana e na lógica simbólica moderna. Contudo, o modo como este pequeno opúsculo, de aproximadamente oitenta páginas, se apropria dos conteúdos de cada um desses ramos filosóficos, bem como executa a interação entre eles, não tem precedentes na história: se, por um lado, o *Tractatus* se utiliza dos resultados obtidos do projeto lógico moderno, contidos e herdados, sobretudo, das pesquisas filosóficas que desde a metade do século XIX vinham sendo foco das investigações intelectuais de Gottlob Frege e Bertrand Russell, por outro, ele também se apropria dos postulados teóricos do criticismo delimitador kantiano e os incorpora à análise lógico-lingüística das proposições, realizada a partir dessa nova forma de conceber a lógica.

Uma exposição mais detalhada dessas heranças, agora, fugiria ao propósito aqui pretendido. Por ora, basta-nos ressaltar, somente, que a maneira como o *Tractatus* realiza a interação entre o criticismo kantiano e a lógica

---

<sup>5</sup> SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, 2001, p. 13.

<sup>6</sup> Sobre o desenvolvimento histórico da lógica, (Cf. KNEALE, William; KNEALE, Marta. **O desenvolvimento da lógica**. Trad. de M. S. Lourenço. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991).

moderna já é suficiente para o tornar um marco na história do pensamento ocidental.

### 1.1.1 O Objetivo do *Tractatus*

Tendo em vista as considerações feitas acima, pode-se concluir que o *Tractatus* é o resultado de uma "miscigenação" filosófica entre criticismo e lógica. A consequência imediata disso, como não poderia ser diferente, é um texto complexo e de audaciosa pretensão, já claramente anunciados em seu prefácio.

Segundo o próprio autor, o *Tractatus* não trata de *algum* problema específico da filosofia. Pelo contrário, o livro trata, diz ele, "dos problemas filosóficos", mostrando "que a formulação desses problemas repousa sobre o mau entendimento da lógica da nossa linguagem"<sup>7</sup>. Essa afirmação é importante porque destaca não somente os problemas que se pretendem solucionar com o livro, como também identifica a raiz causadora desses problemas.

Para Wittgenstein, a maioria (para não dizer todas) das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos, apesar de não serem falsas, apresenta-se como contra-sensos lingüísticos, ou seja, como algo sem sentido<sup>8</sup>. Segundo ele, o motivo disto é porque na construção dessas proposições não se leva em conta o correto funcionamento da lógica da linguagem. Por serem assim, não podemos, de modo algum, responder a esse tipo de questões, mas, só e simplesmente, estabelecer seu caráter de contra-senso<sup>9</sup>. Dessa maneira, a filosofia sempre errou em sua missão quando quis resolver problemas, - das mais diversas ordens: epistemológicos, ontológico-metafísicos, éticos etc. -, que no fundo não são problemas, elaborando respostas para perguntas que nem sequer poderiam ser formuladas. Essa compreensão possibilitou a Wittgenstein constatar que esses "problemas mais profundos", isto é, os filosóficos, "não são propriamente problemas"<sup>10</sup>, mas se constituem "pseudoproblemas".

Contudo, ele entende que é possível dar um basta nisso e liquidar, "de vez", todos estes "pseudoproblemas". É exatamente nisto que consiste o objetivo

<sup>7</sup> WITTGENSTEIN, 2001, p. 131. (destaque nosso).

<sup>8</sup> Sobre a natureza dos problemas filosóficos em Wittgenstein, (Cf. ARISO, José Maria. *El error de preguntar por la naturaleza de los problemas filosóficos. Logos*. Espanha, v. 36, p. 245 - 257, 2003).

<sup>9</sup> Para Wittgenstein, as questões filosóficas são da mesma espécie de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo. (Cf. *TLP*, 4.003).

<sup>10</sup> *TLP*, 4.003.

do seu livro: demonstrar que *todos* os problemas filosóficos podem ser resolvidos e dissipados, quando se comprehende, adequadamente, o correto funcionamento da lógica da linguagem. No entanto, esse objetivo filosófico só será alcançado, se os caminhos para atingi-lo tiverem como base o que para Wittgenstein é a verdadeira função da filosofia, a saber: realizar uma análise crítica da linguagem.

### 1.1.2 Análise Crítica da Linguagem: a filosofia do *Tractatus*

Para o autor do *Tractatus*, "a filosofia não é uma teoria", como sempre foi concebida, mas é "uma atividade". Essa atividade filosófica<sup>11</sup> tem como finalidade dar "o esclarecimento lógico dos pensamentos", através de um processo de clarificação do conteúdo das proposições. Nessa perspectiva, uma obra filosófica ao invés de elaborar "proposições filosóficas", na tentativa de exprimir um conjunto de doutrinas que contenha verdades absolutas, consiste, essencialmente, em elucidações, pois "cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos"<sup>12</sup>. Diante disso, entretanto, Wittgenstein nos adverte sobre o fato de que se pretendêssemos delimitar os pensamentos teríamos uma série de dificuldades ou mesmo uma impossibilidade, uma vez que deveríamos poder pensar os dois lados desse limite, ou seja, deveríamos, nessa tarefa, poder pensar o que pode e o que não pode ser pensado. Por esse motivo, diz ele, o limite só poderá ser traçado na expressão do pensamento, isto é, na linguagem, e o que estiver além desse limite será simplesmente contra-senso<sup>13</sup>.

É exatamente a partir dessa pretensão de traçar um limite na linguagem que o autor do *Tractatus* extrairá o fundamento para sua definição de filosofia. Para ele, "toda a filosofia é 'crítica da linguagem'"<sup>14</sup>. Essa definição tem como característica principal a utilização da análise crítica da linguagem como ferramenta para o exame das questões filosóficas. Embora inovadora em suas matizes, essa forma de conceber a filosofia não foi originada em Wittgenstein.

---

<sup>11</sup> Sobre a filosofia como atividade, (Cf. MORENO, Arley R. **Introdução a uma pragmática filosófica:** de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005. p. 228 - 264).

<sup>12</sup> *TLP*, 4.112.

<sup>13</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 2001, p. 131.

<sup>14</sup> *TLP*, 4.0031.

Segundo Rudolf Haller<sup>15</sup>, existe, na história da filosofia, uma tradição quase ininterrupta de crítica da linguagem. Para ele, esta tradição, apenas escondidas de tempos em tempos pela mudança nos interesses públicos e acadêmicos, remonta-nos, ao menos, ao nominalismo escolástico e ao empirismo lógico moderno. Uma investigação detalhada desse itinerário filosófico na história não atenderia aos propósitos aqui estabelecidos. No entanto, é importante salientarmos que, à época de Wittgenstein, essa tradição de utilizar a crítica da linguagem como instrumento para a análise filosófica já tinha sido revigorada por Fritz Mauthner<sup>16</sup>.

A crítica empreendida por Mauthner era completamente pessimista quanto à possibilidade de a linguagem representar ou descrever o mundo<sup>17</sup>. Ela estava radicada em sua concepção cética do conhecimento do mundo e em seu nominalismo radical. Para ele, à semelhança do autor do *Tractatus*, todos os problemas filosóficos são problemas acerca da linguagem e a análise crítica da linguagem seria o único caminho capaz de fornecer a solução para esses problemas. Para Mauthner, porém, a realidade está sempre um passo à frente da linguagem; e esta, apesar de lutar desesperadamente para expressar aquela, jamais terá sucesso nessa tarefa. Diante disso, a conclusão, então, é que a linguagem não tem a capacidade de descrever nada, absolutamente. Essa radicalização da impossibilidade da linguagem expressar o mundo levou Mauthner ao "suicídio da linguagem", ou seja, diante de tamanha impossibilidade de mediar qualquer conhecimento do mundo, só resta uma única solução possível: o silêncio total e obrigatório.

Ao que tudo indica, Wittgenstein conhecia essa radical posição mauthneriana quanto à impossibilidade da linguagem descrever o mundo e, sendo um pouco mais otimista que ele, o autor do *Tractatus* afirma que a sua crítica à linguagem não deve ser entendida no mesmo sentido da crítica de

<sup>15</sup> Cf. HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a filosofia austríaca:** questões. Trad. de Norberto de Abreu e Silva Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990. p. 68.

<sup>16</sup> Sobre o contexto intelectual vivido por Fritz Mauthner, bem como síntese de sua crítica da linguagem, (Cf. *Ibidem*, p. 67-73; JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991. p. 133 - 147; CONDÉ, 1998, p. 30-31; PINTO, Paulo Roberto Margutti. **Iniciação ao silêncio:** análise do *Tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 107-118. (Coleção Filosofia); e: *Idem*. Crítica da linguagem e misticismo no *Tractatus*. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, v. 58, t. LVIII, fasc. 3, p. 499 - 500, jul./set. 2002. Trimestral).

<sup>17</sup> A exposição mais completa das idéias de Mauthner sobre a linguagem está nos três volumes das suas *Contribuições para a Crítica da Linguagem*, publicados, inicialmente, em 1901/1902. (Cf. MAUTHNER, Fritz. **Contribuciones a una crítica del lenguaje**. México: Juan Pablos Editor, 1976).

Mauthner<sup>18</sup>. Como visto, a crítica wittgensteiniana é o resultado da interação entre as heranças provenientes de duas importantes tradições filosóficas, já faladas anteriormente. A herança da tradição da análise lógica da linguagem contemporânea ao *Tractatus* advém, especialmente, das propostas filosóficas desenvolvidas por Gottlob Frege e Bertrand Russell. O próprio Wittgenstein assume que tem dívidas consideráveis com eles, ao afirmar que "deve às grandiosas obras de Frege e aos trabalhos de meu amigo Bertrand Russell, uma boa parte do estímulo às suas idéias"<sup>19</sup>.

Entre as contribuições que estes lógicos deram ao pensamento do autor do *Tractatus*, talvez a maior e a mais importante delas seja a constatação de que "a forma lógica *aparente* da proposição pode não ser sua forma lógica real"<sup>20</sup>. Isto implica dizer que, muitas vezes, a forma gramatical de uma proposição não reflete, de maneira adequada, sua forma lógica, gerando assim, várias algaravias lingüísticas e a má compreensão de muitas proposições. Tanto Frege, como Russell, a quem Wittgenstein atribuiu o mérito de ter mostrado essa verdade, perceberam que a linguagem natural camufla a forma lógica real das proposições. Diante disso, a postura desses autores, então, foi a de buscar, com o auxílio de um instrumental técnico lógico-analítico, a forma lógica existente nas proposições<sup>21</sup>. Eles julgavam que, analisando a estrutura lógico-formal da linguagem, existente em todas as proposições com sentido, alcançariam a real forma lógica das proposições. Os resultados dessas investigações estão registrados em alguns textos desses pensadores. Os principais são: *Begriffsschrift* e *Über Sinn und Bedeutung*, de Frege; e *On Denoting*, de Russell.

Da mesma maneira que esses pensadores, Wittgenstein acreditava, também, que "a linguagem é um traje que disfarça o pensamento, de modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado"<sup>22</sup>. A partir disso ele conclui que é humanamente impossível, *de modo*

<sup>18</sup> Cf. *TLP*, 4.0031.

<sup>19</sup> WITTGENSTEIN, 2001, p. 131.

<sup>20</sup> Cf. *TLP*, 4.0031. (destaque nosso)

<sup>21</sup> Para ler um resumo objetivo e esclarecedor das propostas fregiana e russelliana quanto à análise das proposições, (Cf. MARCONDES, Danilo. A contribuição de Frege à filosofia analítica. In: *Idem. Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 18-26. (Filosofia Passo-a-Passo, 45); e: *Idem. A teoria das descrições de Bertrand Russell*. In: *Ibidem*, p. 26-30). E ainda, quanto à proposta de Frege, (Cf. LOUZADO, Gerson Luiz. Frege: lógica e linguagem. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 197-221, jul./dez. 1998. Semestral).

<sup>22</sup> *TLP*, 4.002.

imediatamente, extrair da linguagem natural a forma lógica das proposições. A causa disso é porque a linguagem natural "foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma lógica" e "os acordos tácitos que permitem o entendimento dela são enormemente complicados"<sup>23</sup>. Desse modo, seguindo Frege e Russell, Wittgenstein julga necessário uma análise lógica das proposições, cujo fim é o de descobrir a forma lógica nelas existente. Para isso, ele se utiliza de boa parte do aparato lógico moderno estabelecido por esses pensadores. Contudo, a análise da linguagem realizada pelo autor do *Tractatus* não se limita a essa herança da tradição lógica, mas também reflete e ressalta a sua herança da tradição crítica de estirpe kantiana.

Como é sabido, o criticismo kantiano tinha o caráter de delinear os limites do conhecimento humano. Essa demarcação epistemológica se alicerça no fato de que não devemos ocupar-nos com as coisas em si mesmas, mas com a maneira como nós as conhecemos. É com esse entendimento que Kant pretende estabelecer, sobretudo na *Critica da Razão Pura*, as condições transcendentais de possibilidade do conhecimento humano. Contudo, é importante mencionarmos aqui que, apesar de sabermos que Wittgenstein leu toda a *Critica*, é difícil acreditarmos que o seu criticismo apresentado no *Tractatus* seja fruto da apropriação direta do pensamento kantiano. A razão disso é que ele lê esse texto kantiano no final do ano de 1918 (quando dava aulas de lógica para prisioneiros no campo de guerra em Como) e, nessa ocasião, o *Tractatus* já estava escrito<sup>24</sup>. Esses dados nos sugerem afirmar que o criticismo herdado por Wittgenstein foi mediado e, ao que tudo indica, essa herança crítica foi mediada pelas influências dos escritos de Schopenhauer sobre o jovem Wittgenstein.

Todavia, apesar de relevantes, essas informações não são determinantes para o que pretendemos expor. O que importa de fato é que, da mesma forma que Kant (mas preservando as óbvias diferenças)<sup>25</sup>, o caráter crítico wittgensteiniano também procura estabelecer limites. Contudo, esses

---

<sup>23</sup> *TLP*, 4.002.

<sup>24</sup> Cf. MONK, 1995, p. 151 - 152. Sobre Wittgenstein como leitor de Kant, (Cf. VILLANUEVA, Luis M. Valdés. Wittgenstein como lector de Kant. **Daimon Revista de Filosofia**. Espanha, n. 33, p. 49 - 63, 2004)

<sup>25</sup> Para uma reflexão sobre as similaridades e diferenças entre o transcendentalismo epistemológico kantiano e o transcendentalismo lingüístico wittgensteiniano, (Cf. LEINFELLNER, Werner. *Is Wittgenstein a transcendental philosopher?* **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, Tomo XXXVIII, fasc. 1, p. 13-27, jan./mar. 1982. Trimestral; e : PANова, Elena. Kant's influence on the *Tractatus Logico-Philosophicus*. In: HALLER, Rudolf.; GRASSL, Wolfgang. (Eds.). **Language, logic, and philosophy**: proceedings of the 4º international Wittgenstein Symposium. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1980. p. 272 – 274).

limites não são mais limites epistemológicos. Os limites estabelecidos por Wittgenstein se caracterizam como limites lingüísticos. Nesse caso, a pretensão do autor do *Tractatus* era, com o estabelecimento desses limites, demarcar aquilo que pode, com sentido, ser *dito*<sup>26</sup> pela linguagem. Essa demarcação lingüística é fundamentada no estabelecimento das condições lógico-transcendentais de possibilidade da própria linguagem e o limite, então, será traçado quando estiverem estabelecidas todas essas condições. Isso, para Christiane Chauviré<sup>27</sup>, mostra que a questão da transcendentalidade sofreu um grande deslocamento de Kant a Wittgenstein, "passando a dizer respeito não mais à possibilidade da experiência ou da objetividade em geral, mas à da representatividade" lingüística.

Esse empreendimento lingüístico-transcendental realizado por Wittgenstein, que constitui a base na qual está construída toda a teoria pictórica da linguagem<sup>28</sup>, equivale, usando as palavras de Margutti Pinto, "a buscar pela *forma lógica profunda*, comum a todas as linguagens"<sup>29</sup>. Assim, é com a determinação da forma lógica das proposições, por meio de uma crítica lógico-transcendental da linguagem, que Wittgenstein acredita ser possível apontar, com segurança, os limites daquilo que, com sentido, pode ser *dito* e expresso pela linguagem. É nisso que consiste a análise lógica e a crítica da linguagem realizadas pelo autor do *Tractatus*. O seu intento, então, é demarcar as condições lógico-transcendentais de possibilidade da própria linguagem, delimitando, através da busca pela forma lógica comum a todas as proposições que a constituem, o campo do que pode ser *dito* com sentido, ou seja, aquilo que de fato pode ser exprimível por meio da linguagem. Contudo, não menos complexa do que esta pretensão é a maneira como Wittgenstein expôs suas idéias nesse livro.

## 1.2 O Estilo Aforístico e a Estrutura Técnico-Argumentativa do Tractatus

Os passos utilizados por Wittgenstein para a execução de sua crítica à linguagem estão definidos e, segundo ele, logicamente conduzidos no *Tractatus*.

<sup>26</sup> A ênfase aqui é proposital e retrata a diferença existente entre o *Dizer* e o *Mostrar*, que é, como veremos, uma das doutrinas fundamentais do *Tractatus* e está no cerne da discussão sobre o solipsismo.

<sup>27</sup> CHAUVIRÉ, Christiane. **Wittgenstein**. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991. p. 62 - 63.

<sup>28</sup> Essa teoria consiste no fato de que a linguagem é uma figura (modelo) do mundo. Reservamos parte do segundo capítulo dessa dissertação para tratarmos desse assunto.

<sup>29</sup> PINTO, 2002, p. 504. (destaque nosso).

Esse fato faz com que cada tema tratado no livro se encontre disposto estrategicamente na obra, gerando uma estrutura técnico-argumentativa propositalmente elaborada pelo seu autor. É exatamente essa estruturação interna tractatiana que consideraremos nesse momento, ressaltando, sobretudo, o estilo aforístico utilizado na exposição do conteúdo do livro e à maneira como eles estão organizados em toda a obra. Diante disso, porém, somos inteiramente conscientes da complexidade desse assunto e, abordá-lo, nada mais é do que desencadear uma série de discussões interminável. Poderíamos até, sem risco de comprometer o enredo argumentativo do nosso trabalho, omitir boa parte do que será aqui considerado. Contudo, para melhor compreensão do que será posteriormente afirmado, julgamos que as observações sobre o sistema aforístico do *Tractatus* feitas aqui, apesar de limitadas, são de grande valia, principalmente para os leitores que não estejam tão bem familiarizados com essas discussões. Isso justifica, ao nosso ver, essa parte do nosso trabalho.

### 1.2.1 O Estilo Aforístico do *Tractatus* e suas singularidades

Basta um primeiro e simples contato com suas páginas iniciais e logo perceberemos a excentricidade do *Tractatus*, se comparado com as obras filosóficas da tradição ocidental. O leitor que pensar encontrar nessa obra a estrutura de um livro que segue os padrões tradicionais, com introdução, desenvolvimento e conclusão, ficará, sem dúvida, frustrado. Quanto a isso, o próprio Wittgenstein já havia nos advertido que a sua obra "não é, pois, um manual", e que seu livro "teria alcançado o seu fim se desse prazer a alguém que o *lesse e entendesse*"<sup>30</sup>. Essas afirmações deixam-nos, no mínimo, cientes de que a leitura do *Tractatus* não é simples e, portanto, não será realizada sem grandes esforços.

Essas dificuldades aumentam ainda mais quando consideramos que, com exceção de seu prefácio, todo o conteúdo do livro foi escrito em aforismos. O estilo aforístico é um gênero literário que tem como característica principal a apresentação de idéias de modo conciso, compacto e concentrado. Ele é constituído de frases que expressam, sinteticamente, idéias e pensamentos, mas

---

<sup>30</sup> WITTGENSTEIN, 2001, p. 131. (destaques nossos).

que não se dá ao luxo de fornecer maiores explicações, ou mesmo demonstrações do que é afirmado. Além disso, esse recurso lingüístico-literário é constituído da parataxe, uma forma argumentativa de expressar pensamentos que renuncia qualquer ligação precisa entre as partes da argumentação.

Porque na filosofia exige-se um rigor argumentativo, esse recurso literário é pouco usado entre os filósofos. Segundo Margutti Pinto, "de modo geral, o emprego de aforismos é mais freqüente em textos que tratam de filosofia moral, como acontece, por exemplo, com os moralistas franceses dos séculos XVII e XVIII, com Schopenhauer e com Nietzsche"<sup>31</sup>. A causa disso talvez seja o forte tom dogmático que esse estilo produz, ao se eximir de dar explicações sobre o que se está afirmando<sup>32</sup>.

O que levou Wittgenstein a escrever seu livro com este gênero literário, não sabemos, absolutamente. Pode ser insinuado o fato de ele, desde a sua juventude, ter sido um leitor de Schopenhauer e, além de herdar o tesouro filosófico desse pensador, poderia, também, ter herdado seu estilo de exposição. Pode-se sugerir ainda, e com maior probabilidade de acerto, que o motivo da utilização de aforismos por Wittgenstein se justifica por sua preocupação ética, uma vez que este estilo tem grandes vantagens em apresentar pensamentos éticos<sup>33</sup>. Essa suposição é fortemente corroborada pelo fato de que, apesar de não parecer e em contraste com o que ocorre nas obras de muitos outros filósofos da linguagem, é mais do que evidente que a ética ocupa um lugar especial na filosofia de Wittgenstein, sobretudo na primeira fase de seu pensamento. Uma prova disto está na carta que ele escreve para o editor do *Tractatus*, Ludwig von Ficker, quando da sua publicação:

Na realidade, porém, o livro não lhe será estranho, dado que a sua temática é ética. Eu pretendia incluir algumas palavras a respeito no prefácio que não foram incluídas, mas que transcrevo em seguida porque talvez possam lhe fornecer uma chave. Eu pretendia esclarecer que a obra consiste em duas partes: a que está aqui e tudo aquilo que eu *não* escrevi. E a parte mais importante é precisamente a segunda. Pois a ética é delimitada internamente, por assim dizer, em meu livro; e estou convencido de que, *estritamente* falando, ela só pode ser delimitada dessa

<sup>31</sup> Sobre esse assunto, (Cf. PINTO, 1998, p. 281-286).

<sup>32</sup> Quanto a esse possível dogmatismo do estilo aforístico, Russell, por exemplo, chegou a afirmar que cada proposição do *Tractatus* era "como se fosse um ucasse do czar". (Cf. RUSSELL, *apud* MONK, 1995, p. 150).

<sup>33</sup> Cf. PINTO, *op. cit.*, p. 285, 286.

maneira. Em resumo, penso que tudo aquilo sobre o que *muitos* hoje estão discorrendo a *esmo* eu defini em meu livro simplesmente calando-me a respeito.<sup>34</sup>

Todavia, diferentemente de muitos textos escritos em estilo paratático, o *Tractatus* é guiado por uma organização interna, de peculiaridade e complexidade extremas. Todo o seu conteúdo exposto é regido por um sistema numérico hierarquicamente ordenado, criado por seu próprio autor. Com essa hierarquia, Wittgenstein pretendeu dispor esses aforismos de tal maneira que determinassem o peso lógico-argumentativo de seus enunciados na estrutura geral da obra e, ciente disso, ele mesmo mostra, em nota explicativa no início do livro, a maneira pela qual o seu sistema de numeração deve ser entendido. Diz ele:

Os decimais que numeram as proposições destacadas indicam o peso lógico dessas proposições, a importância que têm em minha exposição. As proposições n.1, n.2, n.3, etc. são observações relativas à proposição n° n; as proposições n.m.1, n.m.2, etc. são observações relativas à proposição n° n.m; e assim por diante<sup>35</sup>.

Apesar dessas informações, é questionável que Wittgenstein tenha sido de todo consistente com essa sua sugestão sobre a maneira de ler o *Tractatus*, e esse fato faz com que o entendimento do roteiro de leitura pretendido por ele ainda permaneça obscuro. Duas são as razões que nos levam a essas conclusões. A primeira dela é que, se considerarmos rigorosamente essa nota explicativa, torna-se difícil aceitar certas afirmações centrais do *Tractatus*. Nesse caso, por exemplo, teríamos que acreditar que o *Grundgedanke* tractatiano, a despeito de toda a relevância que Wittgenstein lhe atribui, ocupa, por causa da sua numeração (4.0312), uma posição hierarquicamente inferior a muitos outros aforismos de menor importância e, portanto, não é tão fundamental assim.

Em segundo lugar, e muito mais nítida do que a primeira razão, está o fato de que a nota explicativa acima não nos fornece dados suficientes para darmos conta da numeração de todos os grupos de aforismos do *Tractatus*. Uma prova disso é que não demora muito e o autor do livro desrespeita a sua própria convenção numérica, inserindo elementos não contemplados na sua sugestão de leitura. Esse flagrante é imediatamente constatado logo na primeira página do

---

<sup>34</sup> Cf. MONK, 1995, p. 170 - 171.

<sup>35</sup> WITTGENSTEIN, 2001, p. 135.

livro, quando, sem dizer o motivo, Wittgenstein introduz, de forma inesperada e variada, o algarismo zero (0) no seu sistema de numeração<sup>36</sup>.

Sem dúvida alguma, essas inconsistências oriundas do próprio texto do *Tractatus* constituem-se numa barreira e aumentam ainda mais as dificuldades para a compreensão do livro. Porém, quanto a isso, o professor Margutti Pinto<sup>37</sup> ressalta que "é conveniente lembrar que a nota relativa ao sistema de enumeração é mais esclarecedora no *Proto-Tractatus*". Nesse livro, Wittgenstein afirma que "os números indicam a ordem e a importância das proposições. Assim, 5.04101 segue 5.041 e é seguida por 5.0411, cuja proposição é mais importante que 5.04101"<sup>38</sup>. Baseado nisso, Margutti Pinto conclui que as proposições de forma, por exemplo, 2.0X constituem explicações do conteúdo apresentado em 2. Já as de forma 2.X, em vez de explicarem algo, avançam a argumentação no sentido de articulá-la com o próximo aforismo, o seu sucessor. Mesmo assim, embora seja uma possível explicação, o enigma quanto ao sistema de numeração tractatiano permanece velado.

Essas obscuridades quanto ao sistema de numeração do *Tractatus* tornam impossível termos um único e definido caminho de leitura da obra<sup>39</sup>. Contudo, não podemos negar que, embora enigmática, a sugestão de Wittgenstein é, pelo menos, orientadora. Segundo ele, "As proposições n.1, n.2, n.3, etc. são observações relativas à proposição nº n". Dessa forma, as proposições de numeração decimal são observações referentes às proposições principais (1 - 7), respectivamente. Obviamente, porém, é indispensável compreender que estas "observações" não estabelecem nem implicam em qualquer relação de premissa/conclusão entre as proposições. A certeza disso decorre do fato de que, como é dito pelo próprio autor, os decimais apenas indicam o peso lógico das proposições e, portanto, a ordem e a importância que elas têm em sua exposição. Em sendo assim, levando em conta a proposta da nota explicativa no início do livro, não teremos muitas dificuldades de indicar, pelo

<sup>36</sup> Como exemplo, temos os aforismos: 2.01; 2.0201; 3.001; 4.0031; 5.101; 6.1201.

<sup>37</sup> Cf. PINTO, 1998, p. 289-293.

<sup>38</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. *Prototracatus: an early version of Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de D. Pears e Brian McGuinness. Ithaca, N. Y: Cornell University Press, 1971. p. 35.

<sup>39</sup> A informação da nota explicativa possibilita mais de um percurso de leitura da obra. Se distribuirmos, por exemplo, os aforismos numa hierarquia de níveis, como faz Granger, poderíamos ler, primeiro, somente o 1º nível, que são os aforismos principais (1 - 7); ou então, leríamos o aforismo 1, seguido do 2º nível desse mesmo aforismo, seguido do 3º nível, e assim por diante. Maiores detalhes sobre esses percursos de leitura, (Cf. GRANGER, apud PINTO, 1998, p. 287).

menos, quais aforismos são mais importantes do que outros. Além disso, julgamos que, apesar das sérias implicações, esses dados já nos oferecem uma determinada maneira de ler toda a obra, inclusive a seção que trata do solipsismo. Mais adiante, voltaremos a tratar disso. Por ora, basta perceber que essas informações já nos fornecem um conhecimento mínimo suficiente para tentarmos esboçar e reconstruir a estrutura técnico-argumentativa resultante da organização hierárquico-numérica dos aforismos tractatianos.

### 1.2.2 A Estrutura Técnico-Argumentativa do *Tractatus*

Por estrutura técnico-argumentativa queremos dizer a estrutura resultante da maneira como Wittgenstein dispôs, distribuiu e ordenou o conteúdo do seu primeiro texto filosófico. Essa organização técnica teve como consequência a formação de uma concisa cadeia argumentativa, através da qual pode-se constatar que os temas abordados nesse livro foram precisa e estrategicamente situados. Essa precisão permite que cada um dos assuntos ali tratados desempenhe um papel técnico dentro do livro e se tornem peças chaves para a compreensão da obra como um todo. Além disso, essa arrumação foi arquitetada de tal forma que ainda nos é permitido estabelecer uma intrínseca relação entre esses temas, ligando-os uns aos outros como os elos de uma corrente e tornando coeso todo este conjunto.

Essa estrutura, como vimos, é apenas superficialmente clara, e seu autor raramente se dá o trabalho de justificar as suas afirmações, ou mesmo de explicitar os laços que subjazem ao encadeamento dos aforismos. Sendo assim, as correlações desses aforismos são muito mais complicadas do que se poderia imaginar ter em mente com a simples numeração existente. Porém, as teses principais do livro nos dão claras indicações para um possível primeiro esboço da estrutura do *Tractatus*. Baseado nas diretrizes fornecidas pela nota explicativa, o *Tractatus* é constituído de sete teses fundamentais. Essas proposições são numeradas com um único algarismo que vai de 1 - 7. Em sendo assim, todo o restante do livro, como bem observa Urbano Zilles<sup>40</sup>, seria simplesmente

---

<sup>40</sup> Cf. ZILLES, Urbano. **O racional e o místico em Wittgenstein**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. p. 33-34. (Coleção filosofia, 11).

constituído de "explicações" dadas para elucidar as idéias contidas nessas proposições principais. Essas teses são:

1. O mundo é tudo que é o caso;
2. O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas;
3. A figuração lógica dos fatos é o pensamento;
4. O pensamento é a proposição com sentido;
5. A proposição é uma função de verdade das proposições elementares. (A proposição elementar é uma função de verdade de si mesma);
6. A forma geral da função de verdade é:  $[\rho, \xi, N(\xi)]$ . Isso é a forma geral da proposição;
7. Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.

A maioria dos intérpretes das obras de Wittgenstein concorda que estas proposições podem ser divididas em quatro subgrupos. O primeiro, contendo as duas primeiras teses, trata do que os comentadores wittgensteinianos chamam de ontologia do *Tractatus*. Nelas estariam expressos os fundamentos ontológicos e lógicos que irão alicerçar toda a proposta filosófica do livro, bem como toda a estrutura que constitui o mundo. O cerne desta ontologia se concentra nos conceitos de fato (*Tatsache*), estado de coisas (*Sachverhalt*), e objetos (*Gegenständen*).

No segundo subgrupo, constituído unicamente da terceira tese, Wittgenstein apresenta o caminho pelo qual, segundo ele, se realiza a passagem da ontologia para as discussões epistemológicas. É nessa parte do *Tractatus* que ele expõe seu entendimento sobre o que é o pensamento. Neste caso, o destaque é dado à relação entre o mundo e os pensamentos sobre ele, bem como ao percurso por meio do qual essa relação se estabelece.

Da quarta à sexta proposições, formando assim o terceiro subgrupo, encontramos o local onde é tratado, com mais propriedade, a estrutura da linguagem. Na primeira delas, Wittgenstein inicia sua investigação sobre a linguagem analisando e apresentando como se dá a passagem das discussões epistemológicas para as discussões sobre a linguagem. Nela, vemos ainda, como as proposições tornam-se veículos de expressão dos pensamentos, cuja base constitui o núcleo da teoria pictórica da linguagem. Nas outras duas proposições,

5 e 6, o autor aborda a estrutura interna da linguagem. No desenvolvimento desses aforismos, ele trata de como devem estar estruturadas todas as proposições elementares da linguagem com sentido, demarcando, com isso, a distinção entre o *Dizer* e o *Mostrar*, ou seja: o limite do que pode ser claramente *dito* por meio de proposições, e aquilo que, por não poder ser *dito*, só deverá ser *mostrado*.

Na última tese fundamental, Wittgenstein expressa o resultado de sua crítica à linguagem a partir da perspectiva filosófico-transcendental desenvolvida em todos os aforismos anteriores. Esse desfecho, declarado já no prefácio do livro, exprime todo o sentido da obra e se resume nas seguintes palavras: "o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar"<sup>41</sup>. Assim, o que pode ser *dito*, pode ser *dito* claramente pela linguagem; e, no caso daquilo de que não se pode falar, o melhor é ficar calado, pois, qualquer tentativa de *dizê-lo* desembocará num contra-senso manifesto. É a tentativa de traçar o limite entre o que pode ser *dito* pela linguagem e o que só deve ser *mostrado*, que dirige a exposição do conteúdo de todo o *Tractatus* e, como veremos, no desenvolvimento do enredo argumentativo para se alcançar esse objetivo, a seção sobre o solipsismo desempenha um papel importante.

### 1.3 Entre o Dizer e o Mostrar: o local técnico do solipsismo na estrutura do *Tractatus*

Estabelecida esta divisão geral das principais teses tractatianas, podemos, agora, situar tecnicamente o grupo de aforismos que versam sobre o solipsismo no *Tractatus*, mostrando que ela está situada de tal forma que cumpre uma função específica no desenvolvimento argumentativo desse livro.

Wittgenstein trata do tema do solipsismo na seção aforística numerada de 5.6 à 5.641 e, levando em consideração as informações contidas na nota explicativa no início do livro, todas as afirmações dessa seção fazem parte do desenvolvimento da idéia contida na tese 5. Essa proposição, como vimos, encontra-se no subgrupo que trata da estrutura interna da linguagem e,

---

<sup>41</sup> WITTGENSTEIN, 2001, p. 131.

juntamente com o aforismo 6, constitui a parte final da desenvolução do arcabouço teórico pelo qual Wittgenstein espera alcançar o clímax de toda a sua proposta filosófica tractatiana, a saber: "sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar"<sup>42</sup>. Desde o prefácio do livro, onde essa frase também é enunciada, Wittgenstein, de maneira sutil e engenhosa, já nos fornece vários indícios de que sua exposição desembocaria nessa conclusão. Porém, talvez por estarem muito próximas do aforismo 7 e, consequentemente, do final do livro, é com as proposições 5 e 6 que essa ilação do que pode ser *dito* e o que deve ser *mostrado* ganha maior clareza e vigor. A prova disto está no fato de que é com a exposição dessas teses que o que outrora parecia "um gigantesco quebra-cabeça lógico, formado pelo entrecruzamento de inúmeros entimemas"<sup>43</sup>, agora começa a ganhar sentido diante das conclusões que nos são apresentadas pela aplicação, à linguagem, dos resultados obtidos de toda o arcabouço teórico desenvolvido anteriormente no livro.

A tese 5, juntamente com todas as proposições que a explica, constituem o maior bloco de aforismos no *Tractatus*. O enunciado fundamental desse aforismo é que toda "proposição é uma função de verdade das proposições elementares"<sup>44</sup>, e o seu cerne é *delimitar* as estruturas lógicas que deverão, internamente, compor toda e qualquer proposição com sentido. Delimitar as estruturas lógicas internas de todas as proposições com sentido é o mesmo que determinar como essas proposições deverão ser construídas, para que possam *dizer* algo com sentido; e, qualquer tentativa de *dizer* algo fora dessa estrutura, tornar-se-á contra-senso.

Por outro lado, no grupo de aforismo 6, que se inicia logo após a seção do solipsismo, temos o que podemos chamar da aplicação prática dos resultados obtidos de toda a elaboração teórica do *Tractatus*. Nela, Wittgenstein, depois de traçar os limites do que pode ser *dito*, conforme exposição da tese 5, irá apresentar, de maneira prática, alguns exemplos daquilo que só poderá ser

---

<sup>42</sup> *TLP*, 7.

<sup>43</sup> É assim que o prof. Margutti Pinto define, em dado momento, o *Tractatus*. (Cf. PINTO, 1998, p. 311).

<sup>44</sup> *TLP*, 5. (destaque nosso). Essa idéia de utilizar o conceito de função na análise das proposições já tinha sido revigorada por Frege e Russell. Porém, muitas das considerações teóricas desses pensadores sobre o assunto estavam, segundo Wittgenstein, cheias de equívocos. Alguns desses equívocos são claramente apontados no *Tractatus* (Cf. *TLP*, 5.02; 5.13 - 5.132; 5.4 - 5.42; 5.473 - 5.4733; 5.52 - 5.525; 5.53 - 5.5302; 5.54 - 5.5422; 5.55 - 5.553).

mostrado. Esses exemplos são claramente expostos na compreensão wittgensteiniana das proposição da lógica, da matemática, da ética e da mística.

A primeira aplicação prática dessas conclusões é apresentada no entendimento das próprias proposições da lógica. Para o autor do *Tractatus*, pelo fato de serem tautologias, as proposições da lógica não *dizem* absolutamente nada, mas apenas *mostram* as propriedades formais que as constituem<sup>45</sup>. Depois disso, Wittgenstein estende sua análise para as proposições da matemática<sup>46</sup>. Essas, segundo ele, não exprimem pensamentos; e, portanto, não podem ser expressas pela linguagem. Pelo fato de a matemática ser um método da lógica<sup>47</sup>, suas proposições, juntamente com as proposições da lógica, têm a finalidade de *mostrar* a lógica existente no mundo: essas, pelas tautologias; aquelas, pelas equações<sup>48</sup>. Porém, ambas não *dizem* nada sobre o mundo.

Posteriormente, avançando na sua exemplificação daquilo que não pode ser *dito*, o autor do *Tractatus* apresenta também, como inexprimíveis, as proposições da ética<sup>49</sup>. Para ele, a ética é *transcendental*: condição de possibilidade, tanto quanto a lógica e a estética. Por não se poder falar da vontade enquanto portadora do ético<sup>50</sup>, a ética não se deixa exprimir. Por fim, as considerações tractatianas sobre a vontade como portadora do ético abrem as portas para o que talvez fosse inesperado nesse livro: uma discussão sobre o Místico.

Pelos registros do *Tractatus*, percebe-se que as observações wittgensteinianas sobre o Místico não são simplesmente adendos desarticulados com o restante do livro. Pelo contrário, Wittgenstein dá certa importância a esse

---

<sup>45</sup> Cf. *TLP*, 6.1; 6.11; 6.12. Sobre a lógica e sua aplicação no *Tractatus*, (Cf. ALTMANN, Sílvia. A lógica e sua aplicação: a antecipação das formas das proposições elementares no *Tractatus* de Wittgenstein. *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 109 - 142, jan./jun. 1999).

<sup>46</sup> Cf. *TLP*, 6.2; 6.21.

<sup>47</sup> Cf. *TLP*, 6.234.

<sup>48</sup> Cf. *TLP*, 6.22.

<sup>49</sup> Sobre a ética no *Tractatus*, (Cf. CUTER, João Vergílio Gallerani. A ética no *Tractatus. Analytica*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 43 - 58, jul./dez. 2003. Semestral; MARQUES, Edgar. Observações acerca do ético na filosofia do primeiro Wittgenstein. *Ethica: cadernos acadêmicos*. Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 59 - 68, 2006. Semestral). Para um tratamento mais abrangente desse assunto, (Cf., DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 1995; e ainda, embora muito extenso, o livro: THEMUDO, Marina Ramos. **Ética e sentido**: ensaio de re-interpretarão do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Coimbra: Livraria Almedina, 1989). Além disso, é relevante, também, observar a relação entre as posturas lógica e ética assumidas por Wittgenstein. (Cf. PINTO, Paulo Roberto Margutti. O lógico e a ética. *Revista Cult.* São Paulo, a. VI, p. 60 - 63, ago. 2002. Mensal).

<sup>50</sup> Cf. *TLP*, 6.4 - 6.4321.

assunto porque nele está manifesto o ápice de toda a sua distinção entre *Dizer* e *Mostrar*. "Há por certo o inefável", diz ele, mas "Isso se mostra, é o Místico"<sup>51</sup>.

Entretanto, independente das reações que essa afirmação pode causar entre os leitores do *Tractatus*, como aconteceu inclusive com Russell<sup>52</sup>, percebemos que é falando sobre o Místico que Wittgenstein afirma, categoricamente, a existência do inefável, destacando, como está no texto, que ele deveria apenas ser *mostrado* e, por isso, jamais *dito*. Essa tentativa de estabelecer um limite do interior da própria linguagem para aquilo que pode ser *dito* e, conseqüentemente, o que só deverá ser *mostrado*, é a essência de toda a proposta filosófica do *Tractatus*. Porém, é no mínimo admirável o fato de que a discussão sobre esse limite tenha levado Wittgenstein a ocupar-se sobre o problema filosófico do solipsismo. O próprio Russell reconheceu ser "uma discussão um tanto curiosa"<sup>53</sup> discorrer sobre o solipsismo a partir das considerações feitas sobre os limites da linguagem. É óbvio que não é sem razões que o autor do *Tractatus*, com toda a sua precisão, opta por essa maneira singular de tratar este tema. Como se evidenciará, o motivo principal disso é porque é discutindo o solipsismo que ele concentra, de maneira clara, todo o fulgor de sua proposta filosófica e, por isso, a localização desse tema, na obra, faz parte de sua estratégia argumentativa.

Se seguirmos Granger, ao dividir a hierarquia numérica tractatiana em níveis<sup>54</sup>, a tese 5, é explicada, em seu segundo nível, por seis proposições. Dessas, a última, o aforismo 5.6, é a que mais diretamente nos interessa, pois é ele que abre a discussão do solipsismo no *Tractatus*. Aliás, sua afirmação, "os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo", segundo o próprio Wittgenstein, constitui, como veremos, "a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade"<sup>55</sup>. Sendo assim, a discussão sobre o solipsismo no *Tractatus* se encontra no final da exposição da tese 5 e imediatamente antes da tese 6. Esse fato revela que esse tema está

<sup>51</sup> *TLP*, 6.522. Para uma leitura introdutória sobre a concepção Mística do *Tractatus*, (Cf. ZILLES, 1994). Outros aprofundamentos sobre esse assunto também podem ser dados pela leitura dos seguintes artigos: PINTO, 2002, p. 497 - 518; e *Idem*. O *Tractatus* de Wittgenstein como obra de iniciação. São Leopoldo. *Filosofia Unisinos*, v. 5, n. 8, p. 81 - 104, jan./jun. 2004. Semestral.

<sup>52</sup> Cf. RUSSELL, Introdução. In: WITTGENSTEIN, 2001, p. 127.

<sup>53</sup> Cf. *Ibidem*, p. 123.

<sup>54</sup> Quanto a isso, reler as explicações dadas na nota de rodapé nº 42 da presente pesquisa.

<sup>55</sup> *TLP*, 5.62. (destaque nosso). Obviamente, não daremos aqui maiores detalhes sobre esta questão, pois os mesmos estão reservados para o próximo capítulo.

localizado entre as coisas que podem ser *ditas* e aquelas que só devem ser *mostradas*. Ou seja, o solipsismo se encontra, portanto, precisamente, no clímax da exposição da doutrina do *Dizer e Mostrar*.

Reconhecendo essa verdade, os comentadores tractatianos fazem consideráveis observações acerca do assunto. Para Anscombe, por exemplo, a apresentação do problema do solipsismo no *Tractatus* é a mais notória das coisas que Wittgenstein diz que devem ser *mostradas*<sup>56</sup>. Para ela, a discussão do solipsismo neste livro está no auge dos esforços wittgensteinianos para distinguir as chamadas verdades lógicas, tratadas em todo desenvolvimento da tese 5, e as verdades que devem, apenas, ser *mostradas*, como visto na desenvolução do aforismo 6. Essas considerações de Anscombe parecem ser razoáveis e estão em sintonia com o próprio texto tractatiano. A razão disso se evidencia pelo fato de que podemos constatar que o solipsismo (melhor dizendo, a sua verdade) é utilizado no *Tractatus* como o primeiro exemplo das coisas que devem ser *mostradas*, já mesmo no final da exposição da proposição 5, onde Wittgenstein ainda está tratando daquilo que pode ser *dito*. Em outras palavras, ao inserir a seção do solipsismo o autor do *Tractatus* adianta e prepara seus leitores para o assunto que posteriormente ele irá desenvolver.

Além de Anscombe, uma segunda apreciação sobre a questão é feita por Max Black. Para Black<sup>57</sup>, a discussão sobre o solipsismo no *Tractatus* é usada por Wittgenstein simplesmente para ilustrar o tipo de confusão que pode ser gerada quando não se entende a diferença entre o que pode ser *dito*, e o que deve apenas ser *mostrado*. Neste caso, Wittgenstein estaria usando a complexidade de se entender o solipsismo apenas como um recurso didático, visando exemplificar o que pode ser gerado quando não se comprehende, corretamente, a distinção entre o *Dizer* e o *Mostrar*. Segundo Black, portanto, esta seção tractatiana, afora a sua utilização como exemplo, não possui nenhum conteúdo significativo para o entendimento do corpo teórico do *Tractatus*. Ele mesmo chega a afirmar que, o que Wittgenstein considerou nessa seção é tão irrelevante, que fora rejeitada posteriormente<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Cf. ANSCOMBE, G. E. M. **An introduction to Wittgenstein's Tractatus**: themes in the philosophy of Wittgenstein. London: Hutchinson, 1971. p. 166. (Wittgenstein studies).

<sup>57</sup> Cf. BLACK, Max. **A Companion Wittgenstein's Tractatus**. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. p. 308.

<sup>58</sup> Cf. *Ibidem*, p. 308.

Não menos importante do que essas considerações é a exposição quanto à localização técnica do solipsismo no *Tractatus* defendida por H. O. Mounce<sup>59</sup>. Categoricamente, Mounce não concorda com a opinião de Black, pois acredita que a discussão do solipsismo no *Tractatus* não pode ter sido usada simplesmente como um mero exemplo. A sua justificativa é que Wittgenstein, nesse pequeno grupo de aforismos, destaca inúmeros conceitos chaves utilizados em todo livro e, para Mounce, isso não ocorreria se esses conceitos fossem frutos de uma simples ilustração, como defendeu Black. Conceitos importantes, como os de: mundo, vida, limites do mundo, sujeito e até mesmo a analogia do olho e do campo visual, que são tratados na seção do solipsismo, também são usados por Wittgenstein em seções tractatianas posteriores e estão no cerne do pensamento Místico do autor do *Tractatus*. O exemplo dado pelo próprio Mounce para discordar de Black é o aforismo 6.4311<sup>60</sup>, onde Wittgenstein salienta que a vida não tem fim, mas é única, dada pela *minha linguagem*; e tem um *limite*, que é o mesmo de meu *mundo*. Percebe-se, com esse aforismo, que vários conceitos tractatianos, outrora tratados, foram retomados; e isso acontece, não porque eles são simplesmente exemplos e ilustrações, mas porque eles se constituem como conceitos importantes no pensamento tractatiano. Desse modo, para Mounce, a discussão sobre o solipsismo é estrategicamente apresentada na seção em que ela se encontra porque nela o autor do *Tractatus* estaria adiantando muitos desses termos utilizados no desenvolvimento da sua concepção Mística, imediata e posteriormente apresentada neste livro.

Não iremos aqui discutir os méritos nem os limites envolvidos em cada uma dessas opiniões. Contudo, com essas observações já temos condições de ressaltar o objetivo desse capítulo, isto é: perceber a importância da seção do solipsismo no *Tractatus*. Assim, tendo essas considerações em vista, podemos afirmar que a localização técnica da discussão sobre o solipsismo no *Tractatus* desempenha um papel importante na estrutura argumentativa desse livro por, pelo menos, três motivos intimamente ligados. Primeiro, o grupo de aforismos que trata sobre esse tema filosófico é relevante para o desenvolvimento da

---

<sup>59</sup> Cf. MOUNCE, H. O. **Wittgenstein's Tractatus**: an introduction. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981. p. 89 - 90.

<sup>60</sup> "A morte não é um evento da vida. A morte não se vive. Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente. Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limite".

argumentação de Wittgenstein porque expressa, de maneira prática, o que ele chamou de problema cardinal da filosofia, ou seja, a distinção entre o *Dizer* e o *Mostrar*<sup>61</sup>. Sendo assim, a discussão sobre o solipsismo no *Tractatus* serve como um nítido divisor de águas entre aquilo que pode ser *dito* e aquilo que deve apenas ser *mostrado*. A razão disso é porque é nessa seção onde o autor do *Tractatus* apresenta os limites daquilo que de fato podemos *Dizer* ao estabelecer, com maior clareza, os limites da linguagem. Concomitante e consequentemente a isso, é tratando sobre a verdade do solipsismo onde Wittgenstein aponta o primeiro exemplo de algo filosófico que só deve ser *mostrado*. É nesses termos que o solipsismo se constitui, por assim dizer, um divisor de águas entre o que pode ser *dito* e o que deve ser *mostrado*.

Em segundo lugar, ao mesmo tempo em que serve como esse divisor entre o *Dizer* e *Mostrar*, acreditamos que a seção do solipsismo no *Tractatus*, como bem observa Hans-Johann Glock<sup>62</sup>, assinala o ponto de intersecção entre as duas partes que constituem esse livro: a *Lógica*, que estabelece os limites daquilo que pode ser *dito* pela linguagem; e a *Mística*, onde se situam as coisas que, segundo Wittgenstein, só poderão ser *mostradas*. Nesse caso, a discussão sobre o solipsismo é o ponto de encontro entre essas duas partes e, sendo assim, ela serve como uma ponte entre essas partes por revelar de que maneira elas devem ser entendidas e relacionadas. Em outras palavras, é na discussão do solipsismo onde verificamos mais claramente que não podemos tratar da Lógica do *Tractatus* (o que pode ser *dito*) sem levar em consideração a Mística (o que deve ser *mostrado*) ali envolvida e vice-versa. Isso evidencia que, apesar de distintas, estas partes estão em estreita e intrínseca relação, de modo que o entendimento errado de uma poderá comprometer a compreensão da outra. Assim, ao mostrar, com os aforismos do solipsismo, como essas partes devem ser entendidas e relacionadas, Wittgenstein prepara e alerta seus leitores para o fato de que as coisas que posteriormente são apresentadas no livro, ou seja, aquelas que só devem ser *mostradas*, não podem ser entendidas separadamente da parte lógica anteriormente desenvolvida no livro.

---

<sup>61</sup> Sobre isso falaremos no próximo capítulo.

<sup>62</sup> GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Trad. de Helena Martins; e rev. técnica de Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p. 338. (Dicionário de Filosofia).

Por fim, em terceiro e último lugar, podemos destacar também que é tratando da questão do solipsismo no *Tractatus* que Wittgenstein introduz no seu enredo argumentativo alguns importantes conceitos ainda não abordados em seu livro, mas que servirão para discussão e compreensão de seções aforísticas posteriores. Ou seja, é na seção do solipsismo onde o autor do *Tractatus* apresenta e antecipa alguns conceitos necessários para o entendimento de temas tratados na parte final de seu livro como: a sua concepção de ética, de estética e o que ele chama de Místico, isto é, aquela parte que não pôde ser escrita, simplesmente por não poder ser *dita*.

### **Considerações finais**

Como dito inicialmente, nossa pretensão com esse capítulo era a de situar o grupo dos aforismos que versam sobre o solipsismo dentro da estrutura do *Tractatus*, mostrando que a sua localização faz parte da estratégia argumentativa de seu autor. É óbvio que isso não seria alcançado se não realizássemos, primeiro, uma apresentação geral de todo o projeto filosófico contido no *Tractatus*, bem como uma exposição da maneira como esses conteúdos estão dispostos nesse livro. Diante disso, porém, acreditamos que será só na exposição do seu conteúdo propriamente dito que o real papel técnico do solipsismo e a sua relevância para a compreensão do *Tractatus* virão à tona e ficarão mais evidentes. Começaremos essa tarefa já no próximo capítulo.

## 2 "OS LIMITES DE MINHA LINGUAGEM SIGNIFICAM OS LIMITES DE MEU MUNDO":

### a chave tractatiana para compreender a inefável verdade do solipsismo

Realizamos, no capítulo anterior, uma caracterização geral do primeiro escrito filosófico de Wittgenstein. O cerne da exposição foi a estrutura argumentativa com a qual o *Tractatus* foi elaborado, com vistas a identificar o papel da seção que trata do solipsismo nessa estrutura. Contudo, os resultados até aqui obtidos desempenharam, apenas, uma função propedêutica para o que de agora em diante será desenvolvido na presente pesquisa.

A partir deste capítulo nossos esforços serão destinados à investigação do conteúdo dos aforismos tractatianos que versam sobre o problema do solipsismo. De saída, porém, é importante ressaltarmos, conforme o próprio Russell afirma, que Wittgenstein "sempre repudiou veementemente a exposição das suas doutrinas feitas por outros, mesmo quando esses eram seus ardentes discípulos"<sup>1</sup>. Diante disso, somos conscientes de que ao examinarmos o conteúdo da seção do solipsismo corremos os mesmos riscos todos os intérpretes de Wittgenstein correm, a saber: os de sermos infiéis ao seu pensamento. Contudo, devemos reconhecer que se quisermos cumprir o que propomos nessa pesquisa, temos que de alguma forma encarar o texto tractatiano da seção do solipsismo, e essa é a única justificativa que nos motiva a correr esse risco.

Considerando essas informações, para melhor conduzirmos essa tarefa e, portanto, superarmos as possíveis barreiras que poderão nos impedir de levar a cabo nosso objetivo, será indispensável o auxílio fornecido pelos comentários de alguns dos principais intérpretes de Wittgenstein sobre esse assunto e, sempre que acharmos necessário, recorreremos a esses comentadores para tentar esclarecer muito dos enigmas contidos nos aforismos wittgensteinianos que estamos tratando. Todavia, não deixaremos de reconhecer que, apesar disso, os riscos que corremos não serão eliminados.

Diante de tudo isso, porém, e antes mesmo de nos atermos a esta tarefa, é de grande valia lembrar, para o que se pretende aqui, que a exposição do problema do solipsismo no *Tractatus*, bem como a de todos os demais temas

---

<sup>1</sup> RUSSELL, *apud* PINTO, António Vaz. **Introdução ao Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982. p. 32.

filosóficos nele abordados, é feita a partir do escopo lógico-lingüístico estabelecido por Wittgenstein ao desenvolver e apresentar sua crítica à linguagem nesse livro. A perceptível associação da exposição do solipsismo com todo o arcabouço teórico tractatiano se evidencia pelo fato de que seu autor inicia a discussão sobre este tema com a afirmação de que "os *limites da minha linguagem* significam os limites de meu mundo"<sup>2</sup>. E não somente isso, ele ainda diz que "essa consideração fornece a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade"<sup>3</sup>.

Entender quais são esses limites da linguagem e do mundo, bem como "saber em que medida o solipsismo é uma verdade", são os objetivos desse capítulo.

## 2.1 A relação isomórfica entre o mundo e a linguagem: a teoria pictórica da proposição

Para melhor compreendermos quais são os limites da linguagem e do mundo, devemos remontar à relação existente entre a linguagem e o mundo no pensamento do jovem Wittgenstein. Para ele, tanto o mundo quanto a linguagem têm uma estrutura; e elas estão numa nítida e estreita relação de natureza lógico-isomórfica, que constitui a base de toda a teoria pictórica da proposição. Essa teoria, que consiste basicamente no fato de que a linguagem (considerada como "a totalidade das proposições"<sup>4</sup>) é uma figuração, uma representação do mundo (considerado como "a totalidade dos fatos"<sup>5</sup>), tem como núcleo central o que se denomina *relação projetiva*. Essa relação estabelece uma correspondência entre mundo e linguagem e, nesse caso, os elementos que constituem a estrutura da linguagem são associados de tal maneira aos elementos que constituem a estrutura do mundo que é possível à linguagem afigurá-lo. Mostrar essas estruturas, bem como apresentar a teoria da linguagem resultante da relação entre elas, é o que faremos a partir de agora.

---

<sup>2</sup> *TLP*, 5.6.

<sup>3</sup> *TLP*, 5.62.

<sup>4</sup> *TLP*, 4.001.

<sup>5</sup> *TLP*, 1.1.

### 2.1.1 "O mundo é tudo o que é o caso": a estrutura ontológica do mundo no *Tractatus*

Todos sabemos das inúmeras dificuldades de se tratar da ontologia na filosofia. Segundo Quine, em "On what there is", a simplicidade do problema ontológico é o que o torna complexo<sup>6</sup>. Para ele, a questão fundamental de toda ontologia pode ser expressa por apenas uma pergunta, que em português possui três palavras: "o que há?". E não menos interessante é a resposta que ele dá a essa questão: "tudo"<sup>7</sup>. Com todos os problemas que essas afirmações possam trazer, a combinação dessa pergunta e resposta parece ser um modo razoável de tratar a questão em apreço, e foi exatamente por ele que o autor do *Tractatus*, de modo semelhante, caracterizou toda a sua ontologia.

Ainda que na ordem de investigação a natureza e a estrutura da linguagem tenham prioridades, na ordem de exposição e argumentação do *Tractatus* a estrutura ontológica do mundo vem em primeiro plano<sup>8</sup>. Seu autor abre este livro com um conjunto de observações sobre a estrutura do mundo, seus elementos constituintes, e a maneira como esses elementos se articulam. Porque Wittgenstein nunca declarou os reais motivos que o levaram a iniciar esse texto com a caracterização do mundo, as verdadeiras razões que podem justificar essa ordem nos são desconhecidas. Mesmo assim, vários intérpretes wittgensteinianos fazem algumas interessantes observações sobre o assunto. É o caso, por exemplo, de Robert J. Fogelin, ao sugerir que essa disposição está fundamentada no fato de que a exposição da teoria pictórica da proposição que Wittgenstein quer defender pressupõe a exposição da teoria dos fatos que constituem o mundo, e a real compreensão dessa teoria só será possível se entendermos, primeiro, a estrutura do mundo<sup>9</sup>.

Essa maneira de compreender a questão em foco, apesar de ser coerente com todo o conteúdo do *Tractatus*, poderá nos levar a um problema ainda maior, pois poderemos pensar, pelo que foi afirmado, que Wittgenstein criou

<sup>6</sup> Cf. QUINE, W. V. **Sobre o que há**. Trad. de Luis Henrique Lopes dos Santos. 2. ed. São Paulo: Editora Abril, 1980. p. 217. (Coleção *Os Pensadores*).

<sup>7</sup> *Ibidem*, 217.

<sup>8</sup> Para uma introdução à concepção de mundo apresentada no *Tractatus*, (Cf. BARROSO, Cícero Antônio Cavalcante. O mundo do *Tractatus*. In: IMAGUIRE, Guido; MONTENEGRO, Maria Aparecida P.; PEQUENO, Tarcísio. (Orgs). **Colóquio Wittgenstein**. Fortaleza: Edições UFC, 2006. p. 177 - 186. (Série Filosofia, 3)).

<sup>9</sup> Cf. FOGELIN, Robert J. **Wittgenstein**. 2. ed. New York: USA, Routledge, 1995. p. 3.

arbitrariamente uma estrutura do mundo que pudesse ser de tal maneira relacionada com a estrutura da linguagem proposta por ele. Neste caso, a concepção de mundo no *Tractatus* não passaria de uma invenção wittgensteiniana para satisfazer todos os requisitos necessários à sustentação de sua teoria lingüística. Contudo, pelas informações que nos são dadas pelo próprio Wittgenstein, a concepção de mundo do *Tractatus* não foi uma invenção, nem muito menos uma criação arbitrária de seu autor, mas ela é uma decorrência natural de suas investigações sobre a linguagem.

Ainda que não saibamos absolutamente os porquês que levaram o autor do *Tractatus* a seguir essa ordem de argumentação, começando pela estrutura do mundo, é certo que o caminho de investigação percorrido por ele parte da análise lingüística para o entendimento do que seja o mundo. O próprio Wittgenstein afirmou, em 22/01/1915, que "Todo o seu trabalho consiste em explicar a natureza das proposições"<sup>10</sup>. Explicar a natureza das proposições, como veremos, significa dizer qual a estrutura lógica de toda linguagem com sentido. É, pois, convicto de ter descoberto essa estrutura que o autor do *Tractatus* descreve, a partir dela, a estrutura do mundo. Alguns meses depois, em 02/08/1916, ele mais claramente expressou que o seu "trabalho estendeu-se dos princípios da lógica à natureza do mundo"<sup>11</sup>, o que nos conduz à conclusão de que foi tratando dos fundamentos lógicos da linguagem que Wittgenstein foi levado à estrutura do mundo. Corrobora isso o fato de ele ter afirmado no aforismo 5.4711 que "especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo". Com isso, fica evidente que a essência e a estrutura do mundo foram deduzidas a partir das conclusões extraídas de sua análise da essência e estrutura da linguagem.

Embora apresentem certo grau de incompreensibilidade devido ao estilo elíptico da escrita, as afirmações iniciais do *Tractatus* já anunciam uma maneira diferente de conceber o mundo. Para seu autor, "O mundo é tudo que é o caso"; e "o mundo é a totalidade dos fatos" e não a totalidade "das coisas"<sup>12</sup>. Se tomadas isoladamente, essas breves definições são inegavelmente enigmáticas. Porém, essa maneira inovadora de definir o mundo pouco a pouco vai ganhando

<sup>10</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cadernos 1914 - 1916**. Trad. de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998. p. 60.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>12</sup> *TLP*, 1 - 1.11.

maiores detalhamentos através de um "movimento, que nos leva sempre do mais complexo para o mais simples, do todo para seus elementos"<sup>13</sup>. É isso que se evidencia no início do grupo do aforismo 2, onde se lê: "O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas"<sup>14</sup>, e estes, por sua vez, são "uma ligação de objetos"<sup>15</sup>. Como se verifica, as palavras contidas nessas definições são bastante comuns; e algumas até são utilizadas corriqueiramente. Entretanto, no *Tractatus*, cada uma delas, como também muitos outros termos que cotidianamente usamos, é revestida de um sentido técnico específico determinado pelo próprio Wittgenstein, e que só são revelados no decorrer da leitura dos aforismos subseqüentes.

De acordo com os aforismos acima citados, temos a sensação de que os principais conceitos que compõem a ontologia tractatiana, a saber: fatos, estados de coisas e objetos, são simples em seus traços essenciais. Mesmo assim, saber as distinções entre esses conceitos é fundamental para uma melhor caracterização da concepção wittgensteiniana de mundo.

A primeira distinção que precisa ser ressaltada é a diferença entre o que o autor do *Tractatus* chama, por um lado, fato (*die Tatsache*) e, por outro, coisa/objeto (*das Sach*, *das Ding* / *der Gegenstand*)<sup>16</sup>. Na concepção de Wittgenstein, o mundo não pode ser caracterizado pela simples lista das coisas/objetos que o compõe. Para ele, a enumeração de todos os objetos existentes no mundo não tem condições de definir o que o mundo é. A razão disso é que a mera totalidade das coisas pode constituir uma variedade de mundos possíveis, dependendo apenas de como estas coisas estejam organizadas entre si. Para exemplificar o que acabamos de afirmar, pensemos numa sala que contenha uma mesa, uma cadeira e uma estante. A sala não pode consistir apenas da especificação desses cômodos, pois existe, além disso, a maneira como eles estão relacionados entre si. A cadeira pode estar em baixo da mesa, ou em cima da estante; a mesa pode estar no centro da sala ou no fundo, perto da janela; a estante pode estar entre a mesa e a cadeira, ou depois de

<sup>13</sup> Expressões usadas pelo prof. Arley Moreno, (Cf. MORENO, Arley R. **Wittgenstein**: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório. São Paulo: Moderna, Editora da Universidade de Campinas, 2000. p. 20. (Coleção Logos)).

<sup>14</sup> *TLP*, 2.

<sup>15</sup> *TLP*, 2.01; 2.031

<sup>16</sup> Os termos *Ding*, *Sach* e *Gegenstand* são usados por Wittgenstein como sinônimos (Cf. *TLP*, 2.01; 2.0121; 2.013 - 2.0131; 2.0233 - 2.02331).

ambas; e assim sucessivamente. Sendo assim, são exatamente as relações entre as coisas que Wittgenstein quer destacar quando define o mundo como sendo a totalidade dos *fatos*, e não das *coisas*.

Pelo *Tractatus*, as coisas integram os fatos como seus elementos constituintes, porém, o mundo não é a totalidade das coisas. Segundo seu autor, todos as coisas no mundo estão numa determinada relação, e o mundo, neste caso, sendo considerado como a totalidade dos fatos, são todas as coisas mais o conjunto das relações que elas mantêm entre si. Entretanto, saber disso não é tudo. Pois, além dessa distinção entre fato e objeto, é essencial à compreensão da ontologia tractatiana entender a diferença entre um fato (*die Tatsache*) e um estado de coisas (*der Sachverhalt*).

Muitas são as dificuldades de se entender essa distinção; e os critérios para definir o que é um *Tatsache* e um *Sachverhalt* diferem em alguns intérpretes do *Tractatus*. A falta de clareza no significado desses termos já se torna uma barreira para a compreensão de cada um deles. O próprio Frege, um dos poucos que Wittgenstein esperava que entendesse o seu livro, reconheceu a complexidade em saber o que o autor do *Tractatus* queria dizer com *Tatsache* e *Sachverhalt*, e pede, em carta, alguns exemplos que pudessem esclarecer essa terminologia<sup>17</sup>. O mesmo aconteceu com Russell. Na sua carta à Wittgenstein em 13/06/1919, Russell anexou uma lista de perguntas e dúvidas acerca do *Tractatus* e, à semelhança de Frege, uma das questões que ele queria saber era a diferença entre *Tatsache* e *Sachverhalt*. Wittgenstein, que na época estava detido na prisão de Monte Cassino, deu-lhe, também por carta, a mesma resposta que havia dado a Frege, dizendo que "Sachverhalt é o que corresponde a uma *Elementarsatz* se é verdadeira. *Tatsache* é o que corresponde ao produto lógico de proposições elementares, quando este produto é verdadeiro."<sup>18</sup>. Se Russell compreendeu corretamente essa resposta, não sabemos. Porém, a maneira como ele a entendeu está manifesta na sua introdução ao *Tractatus*. Diz ele:

fatos não compostos de outros fatos são o que o Sr. Wittgenstein chama *Sachverhalte*, enquanto um fato que talvez consista em dois

---

<sup>17</sup> Segundo Ray Monk, o conteúdo dessa carta de Frege, datada em 28/06/1919, "decepção" muito Wittgenstein. Além disso, não há nada na carta que indique que Frege passou da primeira página do *Tractatus*, o que deixou Wittgenstein ainda mais desalentado. (Cf. MONK, 1995, p. 155 - 156, 167).

<sup>18</sup> Cf. *Ibidem*, p. 157. Além disso, nessa mesma carta, Wittgenstein comenta com Russell que Frege não entendeu uma única palavra de seu livro, e a sua única esperança agora era que Russell o entendesse, pois "é muito difícil não ser compreendido por uma única pessoa".

ou mais fatos é chamado de *Tatsache*: assim, por exemplo, "Sócrates é sábio" é um *Sachverhalt*, e também, um *Tatsache*, enquanto "Sócrates é sábio e Platão é seu discípulo" é um *Tatsache*, mas não um *Sachverhalt*.<sup>19</sup>

Como está claro na citação, Russell acreditava que um *Sachverhalt* é um fato atômico; simples; não composto de outros fatos. Já um *Tatsache* é um fato molecular, constituído de fatos atômicos (*Sachverhalte*). Todavia, não obstante a resposta de Wittgenstein e a essa compreensão de Russell, as controvérsias exegéticas sobre a interpretação correta dessas palavras continuam, e alguns intérpretes do *Tractatus* ousaram dar um parecer sobre o assunto.

Embora na sua introdução ao *Tractatus* não trate da questão, para Anscombe<sup>20</sup> as dificuldades interpretativas quanto à diferença entre *Tatsache* e *Sachverhalt* não estão na terminologia utilizada por Wittgenstein (como pensava Frege, e, inicialmente, Russell), e sim na própria dificuldade inerente ao assunto tratado. Entretanto, apesar da convicção de Anscombe, saber dessa informação não nos ajuda muito na compreensão da questão envolvida e a resolução da polêmica exige outros caminhos. Com relação a isso, basicamente, duas são as respostas oferecidas por outros intérpretes wittgensteinianos: a primeira, cujo maior representante é Eric Stenius, propõe que a diferença entre *Tatsache* e *Sachverhalt* está na existência ou não existência dos fatos, ou seja: entre o que é factualmente existente e o que é possível de existir; a outra, totalmente oposta a anterior, defende que essa diferença não estaria na possibilidade de existência, mas sim na própria estrutura que constitui o *Tatsache* e o *Sachverhalt*.

Eric Stenius<sup>21</sup> acreditava haver uma diferença entre *Tatsache* e *Sachverhalt*, e essa distinção era considerada a partir da existência ou não existência dos fatos. Para ele, um *Tatsache* é aquilo que existe factualmente, de maneira atômica ou complexa; é aquilo que realmente é o caso. O fundamento disto, segundo Stenius, está nas afirmações dos aforismos 1 e 1.1 do *Tractatus*: o que é o "caso", em 1, é identificado como os "fatos", em 1.1. Essa interpretação tem certo respaldo e merece ser considerada. Primeiro, porque numa carta à Frege o próprio Wittgenstein atesta que essas expressões tem o mesmo

<sup>19</sup> RUSSELL, Bertrand. Introdução. In: WITTGENSTEIN, 1993, p. 115.

<sup>20</sup> ANSCOMBE, 1971, p. 29 - 30.

<sup>21</sup> STENIUS, Eric. *Wittgenstein's Tractatus: a critical exposition of its main lines of thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964. p. 31 - 36.

sentido<sup>22</sup>; e, segundo, porque a leitura do aforismo 2 do *Tractatus* permite e até confirma tal interpretação, pois: "o que é o caso, o fato (*die Tatsache*), é a existência de estados de coisas". Quanto a um *Sachverhalt*, Stenius o define como aquilo que apenas possui possibilidade de existência factual. Neste caso, enquanto um *Tatsache* existe de fato, um *Sachverhalt* é apenas possível de existir. Se um *Sachverhalt* passar a existir, ele se torna um *Tatsache* atômico positivo<sup>23</sup>; se um grupo de dois ou mais *Sachverhalten* passar a existir, ele se torna um *Tatsache* complexo.

Além disso, dá sustentação à essa argumentação de Stenius o fato de que o *Tractatus* aplica termos como "possível" e "não existente" a *Sachverhalt*, e também a *Sachlage*<sup>24</sup>, porém nunca a *Tatsache*. Nesse caso, um *Sachlage* é, para Stenius, uma variação de *Sachverhalt* e, portanto, algo que apenas possui possibilidade de existência. A diferença é que, enquanto esse é sempre atômico, aquele é uma possibilidade atômica ou complexa. Daí, se um *Sachlage* complexo passar a existir, então ele se torna um *Tatsache* complexo positivo; e se um *Sachlage* atômico passar a existir, então ele se torna um *Tatsache* atômico positivo.

No entanto, entender esses termos dessa maneira não implica necessariamente dizer que a distinção entre *Sachverhalt* e *Tatsache* esteja entre aquilo que é possível de existir e aquilo que de fato existe. É um dado verdadeiro que Wittgenstein usa a expressão "possíveis estados de coisas" (*möglichen Sachverhalte*)<sup>25</sup>. Entretanto, no contexto em que ele apresenta essa frase, não está claro que os *Sachverhalte* sejam apenas possibilidades, pois dizer que um estado de coisa é possível não é o mesmo que dizer que ele nunca existirá de fato. A favor disso, o próprio *Tractatus* diz que os *Sachverhalte* podem existir factualmente<sup>26</sup>. Essas considerações parecem enfraquecer a conclusão de Stenius de que entre os conceitos de *Tatsache* e *Sachverhalt* prevalece a

---

<sup>22</sup> Cf. MONK, 1995, p. 168.

<sup>23</sup> Cf. *TLP*, 2.06.

<sup>24</sup> Cf. *TLP*, 2.012; 2.06; 2.201. Por não ser foco da presente polêmica, não detalharemos sobre isso; pois saber o que é um *Sachlage* exigiria mais espaço do que dispomos aqui para sua discussão. Importante, porém, é ressaltarmos que também há divergências quanto ao entendimento e tradução dessa palavra. Alguns, como Ogden e Anscombe, traduzem-na como "estado de coisas". Outros, à semelhança de David Pears e Brian McGuinness, traduzem *Sachlage* por "situação", como também o fizeram os tradutores das edições brasileiras do *Tractatus*. Quanto a isso, (Cf. MONK, *op. cit.*, p. 156; ANSCOMBE, 1971, p. 29, 30).

<sup>25</sup> Cf. *TLP*, 2.0124.

<sup>26</sup> Cf. *TLP*, 2.04; 2.06

distinção entre o que *possivelmente* é o caso e o que *de fato* é o caso e, diante disso, outras interpretações poderão ser oferecidas.

É o caso, por exemplo, da opinião sugerida por Max Black<sup>27</sup>. Para esse comentador, tanto *Tatsache*, como *Sachverhalt*, podem existir ou não existir e, nesse caso, a distinção entre eles não estaria na possibilidade de existência, mas sim na estrutura que os constitui, como interpretou Russell. Segundo Black, um *Sachverhalt* possui uma estrutura simples, constituída de apenas um único fato e é, por isso, chamado de "fato atômico". Já um *Tatsache* possui estrutura complexa, constituída por mais de um fato e, por isso, é chamado de "fato molecular" ou, simplesmente, "fato". A seu favor, Black tem o argumento de que o próprio Wittgenstein aprovou a expressão "*atomic fact*" como tradução de *Sachverhalt*, conforme utilizada por Russell e também por Ogden e Ramsey, quando da tradução do *Tractatus* para o inglês<sup>28</sup>.

Contra isso, Stenius diz que foi um erro de Wittgenstein aceitar a tradução de *Sachverhalt* como fato atômico, devido à sua incompatibilidade com algumas afirmações do *Tractatus*. Para ele, Wittgenstein nunca fala de "fato não existente". Mas se traduzirmos *Sachverhalt* por fato atômico (e aqui Stenius lembra que um fato atômico é presumidamente um fato, ainda que atômico), temos que aceitar que há fatos que não existem, pois Wittgenstein afirma a não existência de *Sachverhalt*<sup>29</sup>.

Na argumentação de Black, esse problema é imediatamente dissolvido se aceitarmos, como ele propõe, que um *Tatsache* pode não existir, implicando, então, em um fato não existente. Além disso, dá consistência à posição de Black o fato de que, no *Tractatus*, a estrutura de um *Sachverhalt* consiste simplesmente de objetos ligados uns aos outros de uma certa maneira, enquanto que a estrutura de um *Tatsache* consiste nas estruturas dos *Sachverhalte*<sup>30</sup>. Sendo assim, um *Tatsache* é um fato molecular, porque composto dos *Sachverhalte*; e um *Sachverhalt* é um fato simples, porque composto de objetos. Isso coaduna com a interpretação que é sugerida pelo próprio Wittgenstein na carta à Russell acima citada. E, ao dizer que o *Tatsache* corresponde ao produto lógico de

<sup>27</sup> Cf. BLACK, 1971, p. 41 – 44.

<sup>28</sup> Os tradutores de ambas as traduções brasileiras do *Tractatus* traduziram *Sachverhalt* por "estado de coisas" (Cf., por exemplo, *TLP*, 2; 2.01), como também o fizeram David Pears e Brian McGuinness (Cf. MONK, 1995, p. 156). Já Anscombe traduz *Sachverhalt* por "situação" (Cf. ANSCOMBE, 1971, p. 29, 30).

<sup>29</sup> Cf., por exemplo, *TLP*, 2.06.

<sup>30</sup> Cf. *TLP*, 2.034.

proposições elementares, o autor do *Tractatus* já indica que a estrutura do *Tatsache* é uma agregação de *Sachverhalte*. Quanto à *Sachlage*, Black, diferente de Stenius, diz que ele é uma maneira de se referir tanto a *Tatsache* quanto à *Sachverhalt*, ou seja, são fatos simples ou compostos, e não somente uma variação de *Sachverhalt*, como queria Stenius.

Neste trabalho, embora não podendo dar por encerradas as discussões de natureza exegéticas sobre a diferença entre *Tatsache* e *Sachverhalt*, assumiremos a interpretação proposta por Max Black e Russell, por parecer mais acertada do que a de Stenius, inclusive por sua simplicidade. Contudo, a exposição dos elementos que constituem a ontologia tractatiana não finda por aqui, e ainda precisamos tratar do conceito de objetos.

Os *Tatsache* são constituídos de *Sachverhalte*<sup>31</sup> que, por sua vez, são constituídos de ligações de objetos (*Gegenständen*). Os *Gegenständen* constituem a noção mais básica da ontologia tractatiana<sup>32</sup>, pois são essencialmente "simples"<sup>33</sup> e, por isso, não podem ser analisados ou decompostos em outras entidades ontológicas mais simples. Além disso, as suas únicas características são de natureza relacional, restritas, exclusivamente, às possibilidades de combinações com outros objetos. Visto que "é essencial para o objeto poder ser parte constituinte de um estado de coisas"<sup>34</sup>, os *Gegenständen* não podem, jamais, existir isoladamente. Isso implica dizer que eles sempre estarão dentro de um campo de relações e combinações entre si. As possibilidades que os objetos têm de se vincularem uns aos outros são demarcadas por suas propriedades internas<sup>35</sup>; e essa possibilidade de seu aparecimento em estados de coisas é denominada por Wittgenstein "a forma do objeto" (*Form des Gegenstandes*)<sup>36</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. *TLP*, 2.034.

<sup>32</sup> Sobre a noção de objetos no *Tractatus*, (Cf. CUNHA, Rui Daniel. A dedução dos objetos no *Tractatus*. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, Tomo XLV, fasc. 2, p. 225 – 246, abril/jun. 1989. Trimestral; LOMBARDI, Olímpia. Que son los objetos del *Tractatus*? **Revista de Filosofia**. Madrid, vol. XII, n. 21, p. 55 - 76. 1999; e ainda: HINTIKKA, Merrill B. The objects of Wittgenstein's *Tractatus*. In: LEINFELLNER, Werner; KRAEMER, Eric; SCHANK, Jeffrey (Eds.). **Language and ontology**: proceedings of the 6º international Wittgenstein Symposium. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1982. p. 429 – 434).

<sup>33</sup> Cf. *TLP*, 2.02.

<sup>34</sup> *TLP*, 2.0121; 2.011 (destaque nosso).

<sup>35</sup> Cf. *TLP*, 2.0123 - 2.01231.

<sup>36</sup> *TLP*, 2.03 - 2.033; 2.0141; 2.023.

O vínculo entre os objetos, que não é casual, mas lógico<sup>37</sup>, é o que determina a existência e a estrutura de *todos* os estados de coisas<sup>38</sup>. Sendo assim, é por esse motivo que "dados todos os objetos, com isso estão dados também todos os *possíveis* estados de coisas"<sup>39</sup>. A totalidade dos objetos determina todas as possibilidades lógicas entre eles. Esse universo lógico de vinculação dos objetos é denominado, no *Tractatus*, de espaço lógico. Nesse espaço, encontram-se delineadas todas as combinações possíveis entre os objetos. Porém, é importante ressaltarmos que as relações entre os objetos são, por um lado, contingentes; e, por outro, necessárias. São contingentes porque cada um dos objetos pode aparecer em quaisquer estados de coisas que neles estejam prejulgados<sup>40</sup>; e a sua forma é o que determinará em que estados de coisas ele poderá aparecer. Assim, não é, pois, necessário que um objeto esteja no estado de coisas em que ele se encontre. Entretanto, é essencial e necessário que cada um dos objetos esteja sempre numa combinação com outros e, qualquer que seja a vinculação entre eles, ela sempre estará delimitada *a priori* pelas possibilidades estabelecidas pelo espaço lógico.

Essas possibilidades lógicas, determinadas pelas fronteiras e limites do espaço lógico, formam a "armação lógica" com a qual, pela proposição, o mundo é construído, representado<sup>41</sup>. Isso implica dizer que não poderá existir um mundo cuja estrutura esteja fora do espaço lógico: não poderá existir um mundo ilógico<sup>42</sup>. Assim, segundo o *Tractatus*, todo mundo possível é um mundo dado pela combinação lógica de objetos irredutíveis. Ou seja: a existência do mundo nada mais é do que as vinculações lógicas dos objetos. É nesse sentido que "os objetos constituem a substância do mundo"<sup>43</sup>. A substância, define Wittgenstein

---

<sup>37</sup> Cf. *TLP*, 2.012.

<sup>38</sup> Cf. *TLP*, 2.0271 - 2.04.

<sup>39</sup> *TLP*, 2.0124.

<sup>40</sup> Cf. *TLP*, 2.012 - 2.0121.

<sup>41</sup> Cf. *TLP*, 4.023.

<sup>42</sup> Cf. *TLP*, 3.031.

<sup>43</sup> *TLP*, 2.021. Boa parte da filosofia ocidental foi desenvolvida pela motivação em desvendar o conceito de *substância*. Esse conceito foi usado por Wittgenstein ao tratar dos objetos que constituem o mundo. Um dado interessante, porém, é que ele, diferente, por exemplo, de Aristóteles (substâncias: primeira e segunda) e Descartes (substâncias: pensante, extensa e Deus), sempre apresenta o conceito de substância, pelo menos no *Tractatus*, no singular. Para Wittgenstein, então, só há uma única substância que constitui a realidade: a totalidade dos objetos (Cf. *TLP*, 2.021; 2.0211; 2.0231; 2.024; 2.025). Sobre isso, (Cf. PROOPS, Ian. Wittgenstein on the substance of the world. *European Journal of Philosophy*. Oxford, v. 12, n. 1, p. 106-126. 2004; e, FAUSTINO, Sílvia. A **experiência indizível**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 52 - 69).

no *Tractatus*, "é o que subsiste independentemente do que seja o caso"<sup>44</sup>, isto é, aquilo que existe independente de qualquer que seja a configuração dos objetos.

Ao introduzir o conceito de substância do mundo, Wittgenstein traça uma distinção entre a forma *fixa* do mundo e a *variabilidade* das configurações. Tanto a forma fixa como as configurações estão diretamente ligadas ao fato de que a substância, isto é, a totalidade dos objetos, é tanto *forma* como *conteúdo*<sup>45</sup> de qualquer mundo que possa existir. "Só havendo objetos", diz Wittgenstein, "é que pode haver uma forma fixa do mundo"<sup>46</sup>. Nesse caso, a substância é *conteúdo* do mundo na medida em que, quaisquer que sejam os fatos que constituam o mundo, eles sempre possuirão essa substância como seu elemento constitutivo. Em outras palavras, por ser *conteúdo* do mundo, os objetos sempre serão os mesmos em qualquer mundo possível: eles nunca sofrerão qualquer alteração seja quantitativa ou mesmo qualitativa. Além disso, a substância também é *forma*. Segundo o *Tractatus*, "a forma é a possibilidade da estrutura"<sup>47</sup>. Sendo assim, a totalidade dos objetos é *forma* do mundo na medida em que determina, por meio da forma lógica de cada objeto que a compõe, todos os estados de coisas possíveis. Desse modo, a existência dos objetos tractatianos é a condição de possibilidade<sup>48</sup> da própria estrutura do mundo. Assim, enquanto *forma* do mundo, os objetos (a substância) são transcendentais: eles são as próprias condições lógicas de possibilidade da ocorrência de todos os estados de coisas possíveis, que estabelecerão os fatos, que por sua vez irão constituir o mundo.

Se essa conclusão estiver correta, ela nos ajudará a responder uma pergunta que ainda inquieta muitos intérpretes do *Tractatus*. A questão é quanto à natureza desses objetos e pode ser formulada da seguinte maneira: os objetos tractatianos são de natureza puramente lógica ou podemos encontrá-los em alguma parte do mundo? Sendo *forma* do mundo, os objetos são transcendentais e, desse modo, não podem possuir propriedades empíricas, não podem ser confundidos com as coisas no mundo, e nem podem ser encontrados *no mundo*. Quanto à isso, o próprio Wittgenstein se viu incapaz de apresentar um exemplo

---

<sup>44</sup> *TLP*, 2.024.

<sup>45</sup> Cf. *TLP*, 2.025. (Destaque nosso).

<sup>46</sup> *TLP*, 2.023.

<sup>47</sup> *TLP*, 2.033.

<sup>48</sup> Cf. *TLP*, 2.033.

de algum objeto. Em certa ocasião, ao ser indagado por Normam Malcolm<sup>49</sup> sobre se quando escreveu o *Tractatus* alguma vez pensou em algo que servisse como exemplo de um objeto, Wittgenstein respondeu que "nessa altura a sua idéia era que ele era um lógico, e que, como tal, não lhe competia tentar decidir se esta ou aquela coisa era uma coisa complexa ou simples, sendo isso uma questão puramente empírica". Sendo assim, parece que Wittgenstein não acreditava que poderíamos encontrar, no mundo, algo que possuísse as características dos objetos como por ele apresentado. E mesmo que pudéssemos, essa tarefa deveria ficar a cargo dos físicos, e não de um lógico, como era o seu caso.

Diante dessas constatações, parece que os objetos, elementos últimos da ontologia wittgensteiniana, não são entidades físicas reais, e sim, possibilidades lógicas da própria existência do mundo. Sendo assim, os objetos podem, portanto, ser considerados como sendo as próprias condições lógico-transcendentais da existência de todo e qualquer mundo. Tendo isso em mente, podemos apresentar, de modo geral, a estrutura do mundo, segundo o *Tractatus*: o mundo resolve-se em fatos (*Tatsachen*); os fatos (*Tatsachen*) são compostos de estados de coisas (*Sachverhalte*); os estados de coisas (*Sachverhalte*) são vinculações lógicas de objetos irredutíveis (*Gegenstände*); e os objetos são a condição última de possibilidade de todo e qualquer mundo possível. Porém, essa estrutura é apenas aparentemente simples em seus traços essenciais e sua complexidade é manifesta quando sabemos que ela é apresentada para imediatamente ser correlacionada com a estrutura da linguagem.

### 2.1.2 A estrutura da linguagem no *Tractatus*

Por mais que se discuta e investigue sobre a ontologia tractatiana, é certo que ela só será mais bem compreendida se analisarmos a estrutura da linguagem no *Tractatus*. Segundo a concepção wittgensteiniana, a linguagem está

<sup>49</sup> Cf. MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein**: a memoir. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 70. ("I asked Wittgenstein whether, when he wrote the *Tractatus*, he had ever decided upon anything as an example of a 'simple object'. His reply was that at that time his thought had been that he was a logician; and that it was not his business, as a logician, to try to decide whether this thing or that was a simple thing or a complex thing, that being a purely empirical matter!"). (Tradução nossa). Também sobre esse assunto, H. O. Mounce afirma que "no tempo do *Tractatus*, Wittgenstein acreditava que nós poderíamos estar certos que tais objetos existem, mas que nós não podíamos dizer o que eles são". (Cf. MOUNCE, 1981, p. 20). ("At the time of the *Tractatus*, Wittgenstein believed that we could be sure that such objects exists but that we cannot say what they are") (Tradução nossa).

em estreita correlação com a estrutura do mundo. E não somente isso, para ele a análise lógica da linguagem é o único método viável e seguro para a investigação filosófica da estrutura da realidade, pois é somente especificando a essência da linguagem que chegaremos a essência do mundo<sup>50</sup>. Isto talvez justifique o seu caminho de partir das investigações sobre a linguagem para chegar à sua concepção de mundo.

Wittgenstein constrói a sua concepção de linguagem a partir da análise dos elementos que estruturalmente a compõem. Para ele, tal estrutura tem uma correlação isomórfica com o mundo, o que permite à linguagem exercer sua função afiguradora dos fatos. É por isso que, como diz Mauro Condé<sup>51</sup>, a concepção tractatiana de linguagem pode ser considerada a partir de dois aspectos: o primeiro, a partir de sua função, apresentada na teoria pictórica da proposição; o segundo, a partir de sua estrutura, descrita na teoria da função proposicional. A teoria pictórica trata da função descritiva da linguagem e da capacidade que ela tem de afigurar os fatos no mundo. Já a teoria da função proposicional, por sua vez, trata da maneira como a linguagem é estruturada para que seja possível realizar essa afiguração. Para o presente trabalho, é mais relevante o aspecto pictórico da linguagem, pelo simples fato deste estar, como veremos, diretamente ligado ao problema do solipsismo. Contudo, para melhor entendê-lo, faz-se necessário, também, compreendermos a estrutura tractatiana da linguagem. Para Wittgenstein, a linguagem é a totalidade das proposições (*Sätze*)<sup>52</sup>. A proposição é o conceito fundamental na teoria da linguagem tractatiana. Segundo Frege, Wittgenstein considera a proposição como a menor unidade lingüística e, por isso, transforma-a no objeto de sua análise crítica e no ponto de partida de suas investigações sobre a linguagem. Já nos *Notebooks*, em 22/01/1915, ele escreveu que todo o seu trabalho consiste em explicar a natureza das proposições<sup>53</sup>. Explicar a essência das proposições nada mais é do que estabelecer as condições necessárias para a existência da linguagem. Diante disso, percebe-se que o interesse wittgensteiniano não incide sobre as características que algumas linguagens podem possuir, mas seu objetivo é

<sup>50</sup> Cf. *TLP*, 5.4711.

<sup>51</sup> Cf. CONDÉ, 1998, p. 51, 52.

<sup>52</sup> Cf. *TLP*, 4.001.

<sup>53</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 1998. p. 60. O interesse wittgensteiniano pela proposição era tão explícito que não foi à toa que um dos títulos cogitados por ele para nomear o *Tractatus* era *Der Satz (A Proposição)*.

esclarecer as características essenciais que, sob o ponto de vista lógico, toda e qualquer linguagem deve obrigatoriamente possuir.

Para o autor do *Tractatus*, todas as proposições (*Sätze*) são "resultados de operações de verdade com proposições elementares (*Elementarsätzen*)"<sup>54</sup>. Representar uma proposição como resultado de uma operação de verdade é representá-la como função de verdade das proposições que a compõem<sup>55</sup>. A proposição (*Satz*), diz Wittgenstein, "é uma função de verdade das proposições elementares" (*Elementarsätzen*)<sup>56</sup>, sendo essas os argumentos dessas funções<sup>57</sup>. Sendo assim, é através da articulação das condições de verdades das *proposições elementares* por meio de operações lógicas (negação, adição lógica, multiplicação lógica)<sup>58</sup> que as *proposições* (*Sätze*) são formadas. Naturalmente, essa compreensão poderá nos levar a pensar que há dois tipos diferentes de proposições no *Tractatus*: a proposição (*Satz*), e a proposição elementar (*Elementarsatz*). Contudo, essa distinção é apenas aparente, pois todas as proposições (*Sätze*), que são funções de verdade de proposições elementares, podem ser totalmente redutíveis às proposições elementares que as compõem. Isso implica dizer que podemos pensar a linguagem como constituída unicamente de proposições elementares, uma vez que todas as proposições (*Sätze*) da linguagem podem ser analisadas em termos dessas proposições (*Elementarsatz*).

Apesar da noção de *Elementarsatz* ser importante para a compreensão de toda a teoria lingüística tractatiana<sup>59</sup>, Wittgenstein, do mesmo modo que fez com os objetos de sua ontologia, em momento algum de seu livro determina ou mesmo aponta quais proposições são elementares. Contudo, ele, rigorosamente, especifica os requisitos que uma proposição deve preencher para que seja considerada elementar. São eles:

(1) A *Elementarsatz* é uma *figuração* da realidade. "A proposição elementar", diz o *Tractatus*, "assere a existência de um estado de coisas"<sup>60</sup>. Desse modo, todo o trabalho de afigurar a realidade, segundo Wittgenstein, deve

---

<sup>54</sup> *TLP*, 5.3.

<sup>55</sup> Cf. *TLP*, 5.234.

<sup>56</sup> *TLP*, *TLP*, 5.

<sup>57</sup> Cf. *TLP*, 5.01.

<sup>58</sup> Esses são exemplos de operações lógicas dadas pelo próprio Wittgenstein (Cf. *TLP*, 5.2341).

<sup>59</sup> AYER, A. J. The elementary propositions of the *Tractatus*. In: LEINFELLNER; KRAEMER; SCHANK (Eds.), 1982, p. 419 – 428.

<sup>60</sup> *TLP*, 4.21.

poder ser feito apenas através de proposições elementares. Essa tese se expressa na afirmação de que "a especificação de todas as proposições elementares verdadeiras descreve o mundo completamente"<sup>61</sup>. Se a totalidade das proposições elementares verdadeiras descreve o mundo completamente, então não resta nada para alguma outra proposição (do tipo molecular) descrever que já não seja descrito pelas proposições elementares;

(2) Uma *Elementarsatz* deve ser *logicamente independente*. O termo independente é usado aqui apenas para indicar que nenhuma proposição elementar é derivada de outra. Dizer que duas proposições são logicamente independentes, portanto, é dizer que não pode ser o caso que haja uma implicação lógica entre elas, pois "de uma proposição elementar, nenhuma outra se pode deduzir"<sup>62</sup>. Se determinada proposição  $p$  implicar logicamente a proposição  $q$ , isso deve revelar que o sentido de  $p$  já contém o sentido de  $q$ , ou seja, que  $q$  é um dos componentes funcionais de  $p$ ;

(3) A *Elementarsatz* é essencialmente *positiva*. Toda a proposição elementar afigura, verdadeira ou falsamente, um fato: a existência de um estado de coisas, uma determinada combinação de objetos. Assim, as proposições elementares sempre *dizem* que algo é o caso, um fato *positivo*, e não que algo não é o caso;

(4) A *Elementarsatz* só pode ser falseada por uma única maneira, a saber: quando os elementos que ela afigura não correspondem ao que ela diz;

(5) A quinta e mais importante característica de uma *Elementarsatz* é que ela é uma combinação de nomes. Sobre isso o autor do *Tractatus* afirma que a proposição elementar é "a proposição mais simples", e consiste apenas de uma "vinculação, um encadeamento de nomes" (*Namen*)<sup>63</sup>. Sendo assim, ela é uma função de verdade de si mesma, e não admite que a partir dela seja obtida alguma outra proposição elementar<sup>64</sup>. Diante disso, porém, é importante ressaltarmos que esse dado não elimina a possibilidade de que as proposições elementares (*Elementarsätzen*) sejam componentes funcionais das proposições complexas (*Sätze*)<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> *TLP*, 4.26.

<sup>62</sup> Cf. *TLP*, 5.134.

<sup>63</sup> *TLP*, 4.22; 4.221.

<sup>64</sup> Cf. *TLP*, 4.21; 5.

<sup>65</sup> Cf. *TLP*, 5.

A partir dessa última característica que segundo Wittgenstein a proposição elementar deve possuir, chegamos a uma categoria lingüística importante na concepção de linguagem no primeiro Wittgenstein: os nomes. Os nomes constituem a noção lingüística mais simples do *Tractatus*, porque são "os sinais simples empregados na proposição". Por ser simples, nenhum nome pode "mais ser desmembrado por meio de uma definição: é um sinal primitivo"<sup>66</sup>. Sendo assim, diz Wittgenstein, nenhum nome tem significado isoladamente, a menos que seu significado seja explicitado<sup>67</sup>. Por isso, é só no contexto da proposição que um nome tem significado, e ele "aparece na proposição apenas no contexto da proposição elementar"<sup>68</sup>.

Para o autor do *Tractatus*, em sua função descritiva, os nomes que compõem a linguagem representam, linguisticamente, os objetos<sup>69</sup>. Nesse caso, da mesma maneira que os objetos se caracterizam por suas possibilidades de combinação com outros objetos, os nomes, na linguagem, também se caracterizam por suas possibilidades de combinação com outros nomes. São exatamente essas possibilidades de combinação de nomes que constituem a sintaxe lógica da linguagem, pela qual se produzem os encadeamentos significativos de nomes que se denominam proposições (*Sätze*). Na linguagem, os nomes só se apresentam em combinação, e é somente nesses encadeamentos que eles possuem significado (*Bedeutung*)<sup>70</sup>. "O objeto", diz o *Tractatus*, "é o seu significado (*Bedeutung*)<sup>71</sup>. Se o objeto é o significado do nome, a significação lingüística de um nome está necessariamente ligada à existência de um objeto que ele nomeia. Isso implica dizer que, se esse objeto não existir, o nome também não terá significado algum.

Enquanto os nomes possuem significados, as proposições caracterizam-se por possuir sentido (*Sinn*)<sup>72</sup>. O sentido da proposição é o que ela está *dizendo*, e o que ela *diz* é que os objetos, representados pelos nomes que a compõe, estão combinados entre si na realidade. Assim, a proposição expressa a existência de uma combinação de objetos por ser uma combinação de nomes que

<sup>66</sup> Cf. *TLP*, 3.202; 4.24; 3.26.

<sup>67</sup> Cf. *TLP*, 3.261; 4.026.

<sup>68</sup> *TLP*, 3.3; 4.23.

<sup>69</sup> Cf. *TLP*, 3.203.

<sup>70</sup> Cf. *TLP*, 3.3.

<sup>71</sup> *TLP*, 3.203.

<sup>72</sup> Cf. *TLP*, 3.3.

representam esses objetos. Se os objetos representados pelos nomes que compõem a proposição estão efetivamente combinados na realidade, a proposição é verdadeira; caso contrário, ela é falsa. Nesse caso, porém, é importante notarmos que uma proposição tem sentido mesmo quando não exista a combinação efetiva dos objetos que ela *diz* que existe.

Obviamente, se a proposição não tiver sentido não estará *dizendo* nada e não poderá, consequentemente, ser verdadeira ou falsa. Porém, uma proposição só tem sentido se ela determina um lugar específico no espaço lógico<sup>73</sup>. Esse lugar é determinado pela forma lógica que ela possui, a qual é a condição essencial para o sentido. Devido à própria maneira indiferenciada pela qual os fatos atômicos (*Sachverhalte*) se agregam em fatos moleculares (*Tatsachen*), as proposições complexas apresentam a importante característica de que sua verdade ou falsidade depende apenas da verdade ou falsidade das proposições elementares que as compõem como argumentos da função de verdade dessas proposições. Assim, para Wittgenstein, portanto, todas as proposições com sentido são funções de verdade de proposições elementares e estas se caracterizam, por sua vez, por serem simples e independentes. Contudo, como já dissemos, todas essas categorias lingüísticas tractatianas, a saber: de proposições que se desdobram em proposições elementares, que por sua vez são uma vinculação de nomes irredutíveis, possui um forte correlação com a estrutura do mundo, e isso redunda na teoria pictórica da proposição.

### 2.1.3 A teoria pictórica da linguagem

Após discorrer sobre as asserções ontológicas, que se situam principalmente, mas não exclusivamente, entre os aforismos 1 - 2.063 do *Tractatus*, Wittgenstein trata sobre o conceito de figuração (*Bild*), sobretudo nos aforismos 2.1 - 2.225. Nesses aforismos encontramos uma investigação e exposição acerca da "afiguração" (*Abbildung*) lógica do mundo por meio das proposições da linguagem, ou seja, a maneira como os fatos no mundo podem ser figurados. Esse caráter figurativo da proposição é abordado no que se denomina teoria pictórica, que é a característica mais distintiva e original da

---

<sup>73</sup> Cf. *TLP*, 3.4.

abordagem que Wittgenstein faz da linguagem na primeira fase do seu pensamento.

Em contraste com o que costumam pensar, essa teoria não é apenas uma mera analogia entre uma proposição (*Satz*) e uma figuração (*Bild*). Nela, a proposição é considerada como sendo *realmente* um tipo de figuração, onde os elementos da figuração e daquilo que é afigurado se correspondem isomorficamente. De acordo com as anotações dos *Tagebücher*, é possível datar a gênese dessa teoria. Em setembro de 1914, enquanto prestava serviço no regimento de artilharia do exército austro-húngaro, Wittgenstein leu numa revista determinada reportagem sobre um processo judicial em Paris referente a um acidente automobilístico. Nesse ínterim, diante do tribunal, o acidente foi reconstituído por bonecos e carros em miniaturas, os quais se tornaram, naquele momento, um modelo do acidente. Naquela ocasião, esse modelo reconstruído com brinquedos pôde representar, figurar, o acidente ocorrido<sup>74</sup>. Esse fato fez Wittgenstein pensar uma relação semelhante entre linguagem e mundo. Para ele, "Na proposição um mundo é como que formado experimentalmente. (Como no tribunal em Paris, em que um acidente de carro é representado por meio de bonecos etc.)"<sup>75</sup>.

No *Tractatus*, o mundo é uma totalidade composta de fatos e, segundo seu autor, "nós fazemos figuras dos fatos" (*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*)<sup>76</sup>. O pronome "nós" (*Wir*) desta frase já alavanca uma discussão sobre quem é (são) o(s) sujeito(s) dessa figuração. No entanto, sobre isso falaremos mais adiante, no terceiro capítulo desta dissertação. Por ora, é suficiente sabermos que os fatos, para o autor do *Tractatus*, são afigurados; e é somente por meio da proposição que essa "formação experimental" do mundo por meio da figuração, é possível. Sendo assim, apesar de não aparecer a expressão "figuração lingüística" em nenhum dos aforismos tractatianos, nada impede que a figuração do mundo possa ser chamada assim, uma vez que ela é feita por meio da proposição. Entretanto, para que o ato de figuração lingüística do mundo seja realizado, algumas condições devem ser satisfeitas.

<sup>74</sup> Para detalhes desse episódio, (Cf. MONK, 1995, p. 117).

<sup>75</sup> Registrado nos *Notebooks*, em 29/09/1914 (Cf. WITTGENSTEIN, 1998, p. 16).

<sup>76</sup> *TLP*, 2.1. Luiz H. L. dos Santos traduz esta frase simplesmente como: "Figuramos os fatos". Diferentemente dele, porém, preferimos traduzi-la da maneira apresentada acima para facilitar a compreensão do que posteriormente iremos discutir.

A primeira e mais importante delas, é que "deve haver algo de idêntico entre a figuração e o afigurado, a fim de que possa ser, de modo geral, uma figuração do outro"<sup>77</sup>. Como fica evidente, a figuração (proposição) é o que representa o afigurado (fato). O "algo idêntico" entre a figuração e o afigurado é a "forma de afiguração" (*Form der Abbildung*)<sup>78</sup>, que nada mais é do que a "forma lógica" (*logisch Form*)<sup>79</sup>, isto é, a "forma da realidade" (*Form der Wirklichkeit*). É por isso que "a figuração pode afigurar toda realidade cuja forma ela tenha"<sup>80</sup>. Como já visto, o mundo possui uma forma, que é dada pela forma lógica dos objetos que o constituem. E, conforme anuncia a teoria pictórica, a figuração lingüística do mundo só poderá ser efetuada se ela tiver a mesma *forma* (*Form*) do mundo<sup>81</sup>.

Por definição, "a forma de afiguração é a possibilidade de que as coisas estejam umas para as outras tal como os elementos da figuração"<sup>82</sup>. Como exemplo, podemos destacar a forma espacial de afiguração, que é a possibilidade de que os elementos do afigurado estejam em uma relação espacial uns com os outros, tal como os elementos da figuração. Se os elementos da figuração estão numa relação de estar um em cima do outro, então isso expressa a possibilidade de que os elementos do afigurado estejam na mesma relação, pois os elementos da afiguração devem corresponder tal qual aos elementos do afigurado.

Há diferentes formas de afiguração: umas são espaciais; outras, coloridas, etc. Contudo, toda figuração deve ter uma forma *comum* com o afigurado para que a primeira seja uma figuração do último. Essa forma comum entre ambos é a forma *lógica* de afiguração. Uma vez que os fatos são concatenações *lógicas* de estados de coisas e, portanto, de objetos irreduutíveis, a figuração desses fatos, realizada pelas proposições, deve, obrigatoriamente, ser uma figuração *lógica*. Esta conclusão é atestada pelo próprio Wittgenstein, quando ele diz que "Se a forma de afiguração é a forma lógica, a figuração chama-se figuração lógica"<sup>83</sup>. É só em virtude de ter essa forma lógica comum

---

<sup>77</sup> *TLP*, 2.161.

<sup>78</sup> *TLP*, 2.17.

<sup>79</sup> *TLP*, 2.18; 2.2.

<sup>80</sup> *TLP*, 2.171.

<sup>81</sup> Cf. *TLP*, 2.171.

<sup>82</sup> *TLP*, 2.151.

<sup>83</sup> *TLP*, 2.181.

entre linguagem e mundo que torna possível a figuração do mundo por parte da linguagem<sup>84</sup>.

Nessa altura, merece destaque o fato de que a idéia wittgensteiniana de afiguração lingüística envolve a existência de objetos simples. Para ele, uma figuração representa uma combinação de elementos, isto é, uma combinação de objetos<sup>85</sup>. Cada um dos elementos da figuração está, na figuração, no lugar de um dos objetos do afigurado<sup>86</sup>. Essa correlação existente entre os elementos da figuração e os objetos no mundo é exatamente o que se denomina de *relação afiguradora*<sup>87</sup>: aquilo que garante o isomorfismo entre a figura e o afigurado, possibilitando assim que os fatos sejam afigurados pela linguagem. Ou seja, é essa relação que estabelece a estrutura isomórfica da figuração, fazendo com que os elementos da figuração representem os objetos do afigurado. Para que haja essa representação, a multiplicidade lógica dos elementos da figuração deve ser a mesma da combinação de objetos que ela representa<sup>88</sup>. Além disso, a figuração precisa ter elementos simples que correspondam aos objetos do mundo<sup>89</sup> e que os representem na figuração. Esses elementos simples que representam lingüisticamente os objetos são os *nomes*<sup>90</sup>: "o objeto é o significado (*Bedeutung*) do nome"<sup>91</sup>. Sendo assim, é importante ressaltarmos mais uma vez que a significação lingüística de um nome está necessariamente ligada à existência de um objeto que ele nomeia. Portanto, se os objetos não existissem, os nomes não teriam significado algum, e isso tornaria impossível a figuração lingüística do mundo por meio da proposição.

A figuração lógica dos fatos é, para Wittgenstein, o pensamento<sup>92</sup>; e o pensamento é definido por ele como sendo "a proposição com sentido"<sup>93</sup>. A proposição dotada de sentido, portanto, é uma figuração lógica do fato que ela

---

<sup>84</sup> *TLP*, 2.18.

<sup>85</sup> Cf. *TLP*, 2.11.

<sup>86</sup> Cf. *TLP*, 2.13 - 2.131; 2.1514.

<sup>87</sup> Cf. *TLP*, 2.1513.

<sup>88</sup> Cf. *TLP*, 4.04.

<sup>89</sup> Cf. *TLP*, 2.13; 2.1514.

<sup>90</sup> Cf. *TLP*, 3.203.

<sup>91</sup> *TLP*, 3.203.

<sup>92</sup> Cf. *TLP*, 3.

<sup>93</sup> *TLP*, 4. Após a virada lingüística ocorrida na filosofia, o pensamento deixou de ser expresso por "entes privilegiados", os sujeitos do conhecimento, e passou a ser expresso pela proposição. Sobre isso, (Cf. ARAÚJO, Inês Lacerda. A natureza do conhecimento após a virada lingüística. **Revista de filosofia**. Curitiba, v.16, n. 18, p. 103 - 137, jan./jun. 2004. Semestral); e: VALLE, Bortolo. A conexão entre pensamento e realidade: sobre a teoria do conhecimento no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. **Revista de filosofia**. Curitiba, v.16, n. 18, p. 139- 148, jan./jun. 2004. Semestral).

descreve. Todo o pensamento é expresso "sensível e perceptivelmente" na proposição<sup>94</sup>. O sinal por meio do qual o pensamento é expresso é denominado, no *Tractatus*, de "sinal proposicional". Esse sinal consiste em que seus elementos, as palavras, estejam uns para os outros de uma maneira determinada<sup>95</sup>. O que faz de uma proposição a figuração de um fato é que ela obedece a um *método de projeção*. Esse método estabelece a relação projetiva entre os signos proposicionais da linguagem e os fatos do mundo que eles podem e pretendem expressar. Segundo Wittgenstein, "o método de projeção é pensar o sentido da proposição"<sup>96</sup>. O método de projeção, portanto, determina os usos possíveis dos sinais proposicionais, relacionando-os aos seus respectivos objetos e possíveis fatos correspondentes. Sendo o método de projeção o *pensar o sentido da proposição*, é por meio do pensamento que as linhas de projeção vão da proposição ao fato.

O sinal proposicional em sua relação projetiva com o mundo é a proposição<sup>97</sup>; e é exatamente nessa expressividade sensível do pensamento que a proposição torna-se "uma figuração da realidade": "um modelo da realidade tal como *pensamos* que seja"<sup>98</sup>. Assim como no pensamento os elementos da afiguração correspondem aos elementos do afigurado, na proposição, os elementos do sinal proposicional correspondem aos elementos do pensamento<sup>99</sup>. Visto que a "figuração pode afigurar toda realidade cuja forma ela tenha"<sup>100</sup>, a figura proposicional, portanto, pode projetar figurativamente o mundo, a realidade, pois a forma de afiguração, que é a forma lógica, a forma da realidade, também é compartilhada pela linguagem. Assim, toda figuratividade lingüística do mundo repousa sobre esse isomorfismo determinado pela forma lógica da afiguração<sup>101</sup>. Eses traços estruturais comuns entre a linguagem e o mundo possibilitam que "a figuração se enlace com a realidade"<sup>102</sup>.

Os resultados desse enlace ficam evidentes quando relacionamos os elementos que estruturam o mundo e a linguagem, e percebemos o paralelo que

---

<sup>94</sup> *TLP*, 3.1.

<sup>95</sup> Cf. *TLP*, 3.14.

<sup>96</sup> *TLP*, 3.11.

<sup>97</sup> Cf. *TLP*, 3.12.

<sup>98</sup> *TLP*, 4.01; 4.021 (destaque nosso).

<sup>99</sup> Cf. *TLP*, 3.2.

<sup>100</sup> *TLP*, 2.171.

<sup>101</sup> Cf. *TLP*, 4.015.

<sup>102</sup> *TLP*, 2.1511.

existe entre eles. Assim como "o mundo é a totalidade dos fatos", "a linguagem é a totalidade das proposições"<sup>103</sup>. Os fatos, que constituem o mundo, são desmembrados em estados de coisas<sup>104</sup>; já as proposições, que constituem a linguagem, são desmembradas em proposições mais simples, chamadas de proposições elementares<sup>105</sup>. Do mesmo modo que os estados de coisas são uma vinculação lógica de objetos<sup>106</sup>, as proposições elementares são um encadeamento, uma vinculação lógica de nomes<sup>107</sup>. E, por fim, da mesma maneira que os objetos são os elementos simples e irredutíveis que constituem o mundo, os nomes são os sinais simples empregados na proposição<sup>108</sup>; e são também irredutíveis, porque não podem mais ser desmembrados: são sinais primitivos<sup>109</sup>.

Esses isomorfismos entre: mundo/linguagem, fatos/proposições, estados de coisas/proposições elementares, objetos/nomes, são necessários para a linguagem exercer sua função descritiva do mundo através das proposições. A razão disso é porque "a possibilidade da proposição", diz Wittgenstein, "repousa sobre o princípio da substituição de objetos por nomes"<sup>110</sup>, mas isso só é possível se essa estrutura isomórfica entre o mundo e a linguagem existir. Diante disso, percebe-se que a teoria pictórica da linguagem pressupõe uma elaborada ontologia atomista de objetos irredutíveis, que nos leva ao estabelecimento dessas relações pictóricas<sup>111</sup>. Por serem simples, os objetos só podem ser nomeados; e "o nome substitui, na proposição, o objeto"<sup>112</sup>. Como os objetos nunca estão isolados, eles sempre formarão determinados estados de coisas. "Se um estado de coisas é pensável" (lembremo-nos que o pensamento é uma figuração lógica), "significa dizer que ele pode ser afigurado" e, portanto, descrito<sup>113</sup>. Assim, um estado de coisas é descrito pela proposição elementar<sup>114</sup>. Quando o estado de coisas que a figuração representa existe, a figuração é

<sup>103</sup> *TLP*, 1.1; 4.001.

<sup>104</sup> Cf. *TLP*, 2; 2.04.

<sup>105</sup> Cf. *TLP*, 4.21.

<sup>106</sup> Cf. *TLP*, 2.01.

<sup>107</sup> Cf. *TLP*, 4.22; 4.221.

<sup>108</sup> *TLP*, 3.202; 4.24.

<sup>109</sup> Cf. *TLP*, 3.26.

<sup>110</sup> *TLP*, 4.0312.

<sup>111</sup> Sobre isso, (Cf. MARTIRE, Joseph E. The ontological implications of Wittgenstein's "picture theory". In: LEINFELLNER; KRAEMER; SCHANK (Eds.), 1982, p. 449 – 452).

<sup>112</sup> *TLP*, 3.221; 3.22.

<sup>113</sup> *TLP*, 3.001; 3.1.

<sup>114</sup> Cf. *TLP*, 4.023.

correta ou verdadeira, caso contrário, ela é incorreta ou falsa. Mesmo assim, uma figuração será uma figuração e, desse modo, sempre manterá uma relação afiguradora com a realidade: independentemente de que aquilo que ela figura exista, e independentemente de ser correta ou incorreta, verdadeira ou falsa.

Porém, para sabermos se uma figuração é verdadeira, deve-se compará-la com a realidade. Por isso, não se pode saber *a priori* se uma figuração é verdadeira<sup>115</sup>. Por possuírem a mesma forma lógica, a configuração dos nomes nas proposições, formando as proposições elementares, corresponde à configuração dos objetos nos estados de coisas<sup>116</sup>. Assim, dadas as descrições (por meio das proposições elementares) de todos os estados de coisas e, exatamente por isso, de todos os fatos, também estariam dadas todas as proposições que descreveriam esses fatos. Como a totalidade dos fatos é o mundo<sup>117</sup> e todas as proposições que descrevem esses fatos constituem a linguagem<sup>118</sup>, o mundo, portanto, estaria dado pelas descrições de todas as proposições da linguagem<sup>119</sup>. Eis, em tese, toda a teoria pictórica da proposição.

#### 2.1.4 Dizer e Mostrar

Saber, de maneira geral, mas suficiente, a relação entre o mundo e linguagem é apenas um lado da moeda. Como visto, o ponto de partida da teoria tractatiana da linguagem é a proposição. Nesse caso, o trabalho que Wittgenstein se propõe realizar era o de explicar a essência da proposição, revelando a verdadeira natureza da linguagem e, assim, estabelecer a sua perfeita relação com o mundo. Levando em consideração a teoria pictórica, descobrimos que a essência da proposição é ser uma figuração do mundo. Especificar essa essência é especificar a essência de toda a descrição e, também, a essência do mundo<sup>120</sup>. Nesse sentido, conceber a proposição como figura é compreender a função essencial e única da linguagem: a sua capacidade de descrição. Todavia, em sua função descritiva, a linguagem possui limites, cujas demarcações estão definidas na doutrina tractatiana da distinção entre *Dizer* e *Mostrar*.

---

<sup>115</sup> Cf. *TLP*, 2.223 - 2.225.

<sup>116</sup> Cf. *TLP*, 3.21

<sup>117</sup> Cf. *TLP*, 1; 1.1.

<sup>118</sup> Cf. *TLP*, 4.001.

<sup>119</sup> Cf. *TLP*, 5.526.

<sup>120</sup> Cf. *TLP*, 5.4711.

A distinção entre *Dizer* e *Mostrar* é uma consequência natural da teoria pictórica da linguagem. Ela consiste na diferença entre o que pode ser *dito* (descrito) pela linguagem e o que só pode ser *mostrado* (o que está além dos limites da linguagem)<sup>121</sup>. Segundo David Stern<sup>122</sup>, essa distinção é a chave para se entender todo o *Tractatus*, pois é a partir dela que compreendemos a raiz dos problemas filosóficos que o livro pretende resolver. Isso não é novidade porque, para o próprio Wittgenstein, essa teoria é o núcleo central do seu livro; e não somente dele, mas, também, de toda a filosofia. Numa carta para Russell, ele ratifica estas palavras ao fazer um comentário sobre o *Tractatus* dizendo que o seu

ponto principal é a teoria do que pode ser 'dito' (*gesagt*) pelas proposições, isto é, pela linguagem (o que equivale ao que pode ser pensado), e o que não se pode dizer por proposições, mas apenas pode ser 'mostrado' (*gezeigt*); creio que este é o problema cardinal da filosofia<sup>123</sup>.

Com isso, tudo o que pode ser *dito*, só pode ser *dito* pela linguagem. Mas, como já sabemos, a linguagem é a totalidade das proposições que descrevem os fatos no mundo. Portanto, o que pode ser *dito* é o que pode ser descrito por ela. Porém, o que a linguagem pode descrever é o que pode ser afigurado pelo pensamento, ou seja, os fatos no mundo. Assim, confinada à sua função descritiva, a linguagem não pode *dizer* nada além dos fatos afigurados pelo pensamento. O pensamento, sendo figurações lógicas dos fatos, está delimitado pelo espaço lógico, isto é, está delimitado pela totalidade das possibilidades de vinculação lógica dos objetos, que poderão compor os fatos. Sendo assim, não podemos pensar nada que esteja fora dessas combinações lógicas dos objetos que constituem o mundo. A implicação disso é que, pelo fato de não poder existir um mundo ilógico<sup>124</sup>, também "não podemos pensar nada de ilógico, porque, do contrário, deveríamos pensar ilogicamente"<sup>125</sup>. Essa correlação

<sup>121</sup> Wolfgang Stegmüller afirma que a distinção entre o *Dizer* e *Mostrar* é consequência necessária do transcendentalismo lingüístico wittgensteiniano e, além disso, destaca as 3 acepções diferentes da palavra "mostrar" no *Tractatus*: "mostrar externo", "mostrar interno" e "mostrar místico". Sobre isso, (Cf. STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea:** introdução crítica. Trad. de *Hauptströmungen der gegenwärtspolitik*. São Paulo: [s.e ], 1977. p. 423 - 429).

<sup>122</sup> Cf. STERN, David, G. **Wittgenstein's philosophical investigations:** an introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 41. (*Cambridge introduction to key philosophical texts*).

<sup>123</sup> WITTGENSTEIN apud CONDÉ, 1998, p. 60. Mais detalhes sobre o conteúdo dessa carta, (Cf. MONK, Ray. **How to read Wittgenstein**. New York: W. W. Norton & Company, 2005. p. 15 - 33. (How to read)).

<sup>124</sup> Cf. *TLP*, 3.031.

<sup>125</sup> *TLP*, 3.03.

essencial entre pensamento e mundo permite concluir que o que pode existir no mundo é o que se pode pensar. Assim sendo, o mundo pode ser isso ou aquilo, mas seu espaço de manobra, que é o mesmo do pensamento, é limitado pelas fronteiras do espaço lógico.

Da mesma forma que o mundo e o pensamento, a linguagem, por ser a descrição desses fatos afigurados pelo pensamento, também está delimitada por essas fronteiras lógicas, pois os nomes que a compõem e que substituem os objetos na proposição são necessariamente regidos pelas determinações lógicas da "gramática lógica" ou "sintaxe lógica"<sup>126</sup> que compartilha sua forma com o espaço lógico. Neste caso, linguagem, mundo e pensamento possuem os mesmos limites, determinados pelo espaço lógico. Porque não pode haver outros "nomes" além da totalidade dos nomes já existentes, e, por isso, não pode haver outra "linguagem" além da linguagem que é regida pela sintaxe lógica, tudo o que pode ser *dito*, então, só pode ser *dito* por essa única linguagem cujos limites estão traçados por aquilo que pode ser descrito: os fatos afigurados. Em outras palavras, desde que os fatos estão delimitados pelo conjunto de todas as vinculações lógicas dos objetos que os compõem, o *Dizer*, então, está delimitado pelo conjunto de todas as vinculações lógicas dos nomes que substituem, na proposição, esses objetos. Sendo assim, o que pode ser *dito* está estabelecido pelo limite da função descriptiva da linguagem, a saber: pelos limites lógicos de vinculação dos nomes que a constituem e que formam as proposições que descrevem o mundo afigurado pelo pensamento.

A distinção entre o *Dizer* e o *Mostrar* já é prenunciada por Wittgenstein quando ele está tratando da própria possibilidade da afiguração. Como visto, "a figuração pode afigurar toda a realidade cuja forma ela tenha"<sup>127</sup>. Todavia, a estrutura comum entre a figura e o afigurado, "a figuração não pode afigurar; ela a exibe"<sup>128</sup>. Somente a linguagem que figura o mundo *diz* algo. Mas a linguagem que *diz* o mundo não tem a capacidade de *dizer* a própria estrutura que a permite figurar o mundo. Essa estrutura da linguagem *mostra-se* no *dizer* o mundo. Por exemplo, quando dizemos que "a carteira está em cima da mesa", *diz-se* um possível estado de coisas; e, se esta afirmação for verdadeira, *mostra* tal

---

<sup>126</sup> *TLP*, 3.325; 3.344.

<sup>127</sup> *TLP*, 2.171.

<sup>128</sup> *TLP*, 2.172.

situação. Além da proposição com sentido *mostrar* uma situação do mundo, ela também *mostra* a estrutura de toda a linguagem. Esta estrutura, que pelo fato de não poder ser afigurada também não poderá ser descrita pela linguagem, é a forma de afiguração, ou seja, a condição de possibilidade da própria afiguração.

Da mesma maneira, por ser uma figura, a proposição pode descrever toda a realidade cuja forma ela tenha, mas a forma lógica compartilhada entre ela e a realidade, ou seja, sua forma de afiguração, ela não pode descrever: isso não pode ser *dito*. Como já dissemos, toda figuração lingüística do mundo é proporcionada pela relação projetiva entre linguagem e mundo, que consiste nas relações *internas* estabelecidas entre o símbolo proposicional e os objetos simbolizados pelos nomes que compõem esses símbolos. Neste caso, a linguagem descreve o mundo porque a relação projetiva coloca fatos lingüísticos em correspondência com fatos no mundo: a proposição constitui uma figuração porque é um fato (lingüístico) utilizado para representar outro fato. Porém, por não ser um fato no mundo, a projeção em si, que estabelece essas relações internas, não pode ser afigurada e, portanto, não pode ser descrita.

O que constitui uma proposição como tal, não se deixa representar; não se deixa *dizer*. Isso se *mostra* no próprio ato do entendimento da proposição, ou seja, no ato da projeção. Sendo assim, a proposição não pode descrever a maneira como ela descreve a realidade. A forma lógica comum entre a linguagem e a realidade "se espelha na proposição" e, por isso, não pode ser representada por ela.

Para que a linguagem pudesse descrever o modo como ela descreve, a realidade deveria se instalar fora da lógica, quer dizer, fora do mundo<sup>129</sup>. "O que se exprime na linguagem", diz Wittgenstein, "nós não podemos exprimir por meio dela". A proposição, portanto, apenas "mostra a forma lógica da realidade"<sup>130</sup>. Ela, ao descrever um fato no mundo, "mostra como estão as coisas se for verdadeira. E *diz* que estão assim"<sup>131</sup>. Em outras palavras, na sua função descritiva, a linguagem apenas *diz* que as coisas no mundo estão articuladas de uma determinada maneira. No entanto, ela jamais pode *dizer* como essas coisas se articularam, e muito menos como a proposição consegue afigurar os fatos, pois

---

<sup>129</sup> Cf. *TLP*, 4.12.

<sup>130</sup> *TLP*, 4.121.

<sup>131</sup> *TLP*, 4.022.

ela não pode descrever a estrutura lógica comum entre a proposição e o fato afigurado, entre ela e o mundo. Isso apenas se *mostra*. Desse modo, se tentássemos *dizer* a forma lógica da linguagem, cairíamos num contra-senso, pois não há como a linguagem figurar a própria forma da afiguração. Os nomes que utilizariamos para tal figuração não teriam significado, uma vez que não teríamos objetos que correspondessem a esses nomes. Então, se pudéssemos descrever a figuração, teríamos que sair da própria linguagem. Todavia, isso é impossível; pois, não podemos *dizer* nada sem a linguagem ou fora dela. Sendo assim, o que pode ser *dito* está reduzido ao campo da linguagem descriptiva: só *dizem* algo as proposições que representam, que figuram o mundo. No mundo só há fatos; e, na linguagem com sentido, só há proposições que figuram esses fatos.

Todavia, como visto, nem tudo pode ser *dito*. Além da estrutura comum entre a linguagem e o mundo - a forma de afiguração -, há uma série de coisas que, segundo Wittgenstein, só podem ser *mostradas*. Essa distinção, apesar de ser o ponto central da filosofia do primeiro Wittgenstein, não ficou isenta de críticas e de incompREENsões. O próprio Bertrand Russell ficou perplexo ao descobrir "que o Sr. Wittgenstein, no final de contas, consegue dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito"<sup>132</sup>. É importante nós ressaltarmos, porém, que ao asseverar que certas coisas não podem ser *ditas*, Wittgenstein não está afirmando que elas não existem ou mesmo que devam ser deixadas de lado. Pelo contrário, ele está revelando a existência de uma esfera que está além dos fatos no mundo. E o mais interessante em tudo isso, é que o autor do *Tractatus* parece concentrar nesse campo das coisas inefáveis aquilo que, de fato, tem valor e importância para a vida<sup>133</sup>.

"Há por certo o inefável", diz ele; mas "isso se *mostra*, é o Místico"<sup>134</sup>. "O místico não é *como* o mundo é, mas *que* o mundo é"<sup>135</sup>. Os fatos no mundo apenas descrevem *como* (*Wie*) as coisas estão e apontam o caráter contingente das configurações variáveis e instáveis dos objetos; mas não descreve *que* (*Daß*) elas são, ou seja, aquilo que determina as condições essenciais da existência das

<sup>132</sup> Cf. RUSSELL, Bertrand. Introdução. In: WITTGENSTEIN, 2001, p. 127.

<sup>133</sup> Cf. *TLP*, 6.41.

<sup>134</sup> *TLP*, 6.522.

<sup>135</sup> *TLP*, 6.44.

coisas e, consequentemente, de sua representação lingüística<sup>136</sup>. É nesse campo do inefável, do Místico, onde o autor do *Tractatus* situa a Lógica<sup>137</sup>, a Ética<sup>138</sup>, a Estética<sup>139</sup>, a Religião<sup>140</sup>, e também, como veremos adiante, a verdade do solipsismo<sup>141</sup>. Quanto às proposições da lógica, Wittgenstein afirma que elas nada *dizem*, mas somente *mostram* algo. Elas não afiguram o mundo, pois são, *a priori*, verdadeiras ou falsas. Trata-se das tautologias<sup>142</sup> e das contradições<sup>143</sup>. Uma tautologia que afirma, por exemplo, *chove ou não chove*, nada *diz* sobre um estado de coisas do mundo; mas *mostra* os limites do mundo: *mostra* que no mundo algo pode ou não existir. "As proposições lógicas descrevem a armação do mundo, ou melhor representam-na. Não 'tratam' de nada"<sup>144</sup>. Elas *mostram* que a lógica é a essência do mundo; é a condição para que possamos utilizar a linguagem. É por isso que, para o autor do *Tractatus*, a lógica não é uma teoria que explica as relações lingüísticas, mas uma "imagem especular do mundo"<sup>145</sup>. Sendo a superfície refletora do mundo, a lógica é independente de tudo: "ela cuida de si mesma"<sup>146</sup>. É independente porque anterior a todas as coisas: ela é transcendental<sup>147</sup>. Esse caráter *apriorístico* faz com que a lógica anteceda toda experiência; faz com que ela anteceda ao *como* as coisas estão<sup>148</sup>. Neste caso, a lógica é para Wittgenstein um domínio que se basta a si mesmo; um domínio da necessidade e da impossibilidade, ao qual o mundo da experiência não tem acesso, antes é por ela condicionado. Possuindo essas características, "as proposições da lógica, portanto, não *dizem* nada. (São as proposições

<sup>136</sup> Está longe de ser novidade a alegação de que Wittgenstein se apropriou de certos conceitos schopenhauerianos na elaboração e exposição de sua primeira filosofia. Argumenta-se, inclusive, que até mesmo na segunda fase de seu pensamento essa influência é patente (Cf. ENGEL, S. Morris. Schopenhauer's impact on Wittgenstein. *Journal of the history of philosophy*. Inglaterra, v. 7, p. 285 - 302, jul. 1969; e: JANIK, Allan. The opaque self or how Arthur Schopenhauer influenced Ludwig Wittgenstein. Porto, série II, n. 1, p. 53 - 70, dez. 2005). É no *mundo como vontade e representação* (SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Trad. de M. F. de Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001) que Schopenhauer trata da distinção entre o *Wie* e *Was* que, ao que tudo indica, influenciou diretamente a distinção wittgensteiniana do *como* e do *que* o mundo é. Sobre isso, (Cf. FAUSTINO, 2006, p. 69 - 83).

<sup>137</sup> Cf. *TLP*, 6.11; 6.13.

<sup>138</sup> Cf. *TLP*, 6.4 - 6.421.

<sup>139</sup> Cf. *TLP*, 6.421.

<sup>140</sup> Cf. *TLP*, 6.432.

<sup>141</sup> Cf. *TLP*, 5.62.

<sup>142</sup> Cf. *TLP*, 6.12

<sup>143</sup> Cf. *TLP*, 6.1302

<sup>144</sup> *TLP*, 4.461; 6.124.

<sup>145</sup> *TLP*, 6.13.

<sup>146</sup> Cf. *TLP*, 5.473.

<sup>147</sup> Cf. *TLP*, 6.13.

<sup>148</sup> *TLP*, 5.552.

analíticas)"<sup>149</sup>. Proposições analíticas são aquelas que por definição são verdadeiras (tautologias) ou falsas (contradições), necessariamente. São proposições que nada *dizem* de novo sobre a realidade, e que se contrapõem às proposições sintéticas: aquelas oriundas da experiência.

Mesmo assim, devemos frisar que as tautologias e as contradições não são, porém, contra-sensos, ou seja, não ultrapassam os limites da linguagem<sup>150</sup>. Elas apenas não possuem sentido, pois a idéia de sentido no *Tractatus* está ligada à bipolaridade da proposição, isto é: à possibilidade dela ser verdadeira ou falsa. E, para sabermos se uma proposição é verdadeira ou falsa temos que compará-la com a realidade<sup>151</sup>. Se o estado de coisas que ela descreve, existir, é verdadeira; caso contrário, é falsa. Já no caso da tautologia, ela não tem condições de verdade, pois é incondicionalmente verdadeira. O mesmo ocorre com as contradições, que são sempre falsas<sup>152</sup>. As tautologias e as contradições não são figurações, por isso nada *dizem*: nelas não há nenhuma descrição. Porém, essas proposições da lógica *mostram* a essência do mundo. *Mostram*, também, as condições transcendentais da linguagem, ao se apresentarem como casos limites das proposições<sup>153</sup>. Assim, nenhuma proposição pode *dizer* a lógica, porque os nomes de uma possível proposição da lógica não terão objetos a denotar, pois se situariam fora da linguagem, uma vez que a lógica não está no mundo. Portanto é impossível, à linguagem, *dizer* a lógica do mundo. Contudo, a lógica *mostra-se* na linguagem que afigura o mundo.

De maneira semelhante o *Tractatus* comprehende as chamadas proposições da ética e da estética. Segundo Wittgenstein, tanto a ética quanto a estética tratam do que possui valor<sup>154</sup>. Porque no mundo "tudo é como é e tudo acontece como acontece", não pode haver "nele nenhum valor"<sup>155</sup>. Não há *porquês* sobre o mundo que obtenham respostas vindas do próprio mundo; e também não encontramos no mundo respostas à pergunta sobre o sentido da vida e do mundo, pois o que temos nele são fatos, regidos pelas leis lógicas, e isso não contém nada de valor: simplesmente acontece. Dessa maneira, o mundo

<sup>149</sup> *TLP*, 6.11.

<sup>150</sup> *TLP*, 4.4611.

<sup>151</sup> Cf. *TLP*, 2.223.

<sup>152</sup> Cf. *TLP*, 4.461.

<sup>153</sup> Cf. *TLP*, 4.463 - 4.464.

<sup>154</sup> Cf. *TLP*, 6.41 - 6.421.

<sup>155</sup> *TLP*, 6.41.

com seu casualismo e contingentismo não pode fundar nenhum valor. Sendo assim, o valor do mundo deve ter sua origem fora dele, em algo necessário. Confirmam isso as palavras de Wittgenstein: "Se houvesse valor no mundo, não teria nenhum valor. Se há algum valor que tenha valor, este deve estar fora do mundo"<sup>156</sup>. É pelo fato de as proposições serem figuras do mundo e, portanto, retratarem fatos no mundo, "que tampouco pode haver proposições na ética" e na estética. "Proposições não podem exprimir nada de mais alto"<sup>157</sup>: elas só descrevem fatos no mundo. Se elas não figuram o mundo, nada *dizem*. Por isso, a ética e a estética não podem ser *ditas*, apenas *mostradas*. Porém, ao expressar isso o autor do *Tractatus* não está afirmando que elas não existam ou devam ser deixadas de lado. A impossibilidade de se *dizer* proposições éticas e estéticas não equivale a afirmar que tanto a ética como a estética não existam. Wittgenstein não está refutando a existência da moralidade ou mesmo da arte. O que ele está fazendo é apenas atestando a inefabilidade de se falar sobre essas coisas; pois, ao tentarmos falar sobre elas, estariámos nos situando fora dos domínios da lógica, ultrapassando assim os limites da linguagem, ou seja, daquilo que pode ser *dito*.

Além da lógica, da ética e da estética, a religião também entraria no conjunto das coisas que nada *dizem*. Empregamos o termo religião aqui para denotar o discurso sobre Deus. A palavra Deus (*Gott*) aparece apenas em quatro aforismos do *Tractatus*<sup>158</sup>. Desses, o que mais nos interessa nesse momento é o aforismo 6.432: "Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no mundo*". Dizer que Deus não se revela *no mundo*, é negar qualquer relação entre Deus e os fatos no mundo. Pelas palavras de Wittgenstein, Deus não está preocupado com o *como* (*Wie*) as coisas estão no mundo, visto que isso está ligado à contingência dos fatos, à sua mutabilidade e instabilidade. Para ele, porém, Deus está além dos fatos, situado no campo do Místico, que é definido como consistindo no *que* (*Daß*) o mundo é<sup>159</sup>. Assim, nenhum fato *diz* nada sobre Deus. E, como somente fatos podem ser *ditos*, nada podemos falar acerca de Deus: ele apenas se *mostra*. Ao fazer essas considerações, Wittgenstein não está negando a existência de Deus, como muitos

<sup>156</sup> *TLP*, 6.41.

<sup>157</sup> *TLP*, 6.42.

<sup>158</sup> Cf. *TLP*, 3.031; 5.123; 6.372; 6.432.

<sup>159</sup> *TLP*, 6.44.

podem pensar. Pelo contrário, o que ele de fato está ressaltando é a inefabilidade de qualquer discurso sobre Deus; e, segundo o *Tractatus*, qualquer tentativa de fazê-lo desembocaria num contra-senso<sup>160</sup>.

Mediante o exposto acima, percebe-se que a distinção entre o que pode ser *dito* e o que apenas se *mostra* se constitui um ponto de relevância para a interpretação e compreensão de toda filosofia do jovem Wittgenstein. Já no prefácio do *Tractatus* ele nos advertiu para isso, dizendo que "poder-se-ia talvez apanhar todo o sentido do livro com estas palavras: o que se pode em geral *dizer*, pode-se *dizer* claramente"<sup>161</sup>. Como apontamos, só podemos *dizer* os fatos no mundo: somente eles têm esse privilégio. O que se *Mostra*, o místico, não se constitui como fato no mundo e, portanto, é aquilo sobre o que nada podemos falar. "O que *pode* ser mostrado", diz Wittgenstein, "não *pode* ser dito"<sup>162</sup>. Por isso, diante daquilo que se *Mostrar*, a melhor atitude é a de "calar-nos"<sup>163</sup>. Essa remissão ao silêncio obrigatório é necessária simplesmente porque para qualquer tentativa de *dizer* algo sobre aquilo de que nada pode ser *dito*, teríamos que ir além da linguagem enquanto descrição dos fatos no mundo, ou seja, teríamos que ir além da própria capacidade descritiva da linguagem. Isso, segundo Wittgenstein, constituir-se-ia um contra-senso manifesto, pois ultrapassaria os *limites da linguagem* e, portanto, como veremos, os limites da lógica e do mundo.

## 2.2 "Os limites de minha linguagem *significam* os *limites do meu mundo*": a chave para se decidir a verdade do solipsismo

De acordo com a teoria pictórica, o mundo mantém uma relação isomórfica com a linguagem pela qual é expresso. Em comparação com o relato do acidente automobilístico francês, assim como o acidente de Paris foi reconstituído com os bonecos, a proposição reconstitui o mundo com a ajuda de uma armação lógica, cujas fronteiras são estabelecidas pelo espaço lógico<sup>164</sup>. Nessa relação linguagem/mundo, é importante observarmos e destacarmos o fato

<sup>160</sup> Sobre Deus e o discurso teológico em Wittgenstein, (Cf. CYRIL, Barrett. God. In: *Idem. Wittgenstein on ethics and religious belief*. Oxford: Basil Blackwell, 1991. p. 91 - 107; e, ainda: KERR, Fergus. *Theology after Wittgenstein*. Oxford: Basil Blackwell, 1986).

<sup>161</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 2001, p.131. (destaque nosso).

<sup>162</sup> *TLP*, 4.1212.

<sup>163</sup> WITTGENSTEIN, 1993, p.131.

<sup>164</sup> *TLP*, 4.023.

de que o mundo não mantém uma relação interna com *alguma* linguagem específica. Na concepção tractatiana, não há linguagens; mas unicamente a linguagem, a saber: aquela que descreve os fatos, e que é regida pela sintaxe do espaço lógico. Nisso está, como vimos, o âmago da própria possibilidade e noção de proposição.

Por compartilhar a mesma sintaxe lógica do espaço lógico, a linguagem e mundo possuem as mesmas fronteiras e, por isso, os seus limites também são iguais, demarcados pela forma essencial comum a ambos, a saber: a lógica. Corrobora isso o fato de que ao falar sobre os limites da linguagem e do mundo Wittgenstein deu como primeiras explicações uma série de observações sobre a lógica, conforme se verifica no aforismo 5.61. "A lógica", diz ele, "preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites". Pelo fato de os limites da lógica e do mundo coincidirem, "na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não". Se isso ocorresse, teríamos, então, que pressupor que a lógica pudesse ultrapassar os limites do mundo, isto é, seus próprios limites, para observar esses limites também do outro lado e assim dizer o que há e o que não há no mundo. Neste caso, a lógica teria a capacidade de antecipar os conteúdos do mundo e isso aparentemente pressuporia que ela tem o direito de "excluir certas possibilidades" lógicas e também ontológicas, o que não pode ser o caso, como diz o próprio Wittgenstein no aforismo 5.62.

Porque preenche o mundo, os limites do mundo são estabelecidos pelos limites da lógica. Essa ênfase no fato de que os limites da lógica são os mesmos do mundo visa impedir que a lógica conte cole os dois lados desses limites e, assim, possa dizer, também, o que podemos pensar e não pensar sobre o mundo. Como já vimos, o mundo é afigurado logicamente pelo pensamento. Daí, o que pode existir no mundo é o que se pode pensar logicamente<sup>165</sup>, ou seja: aquilo que esteja dentro dos limites da lógica. A lógica só tem condições de determinar o que podemos pensar, pois "o que não podemos pensar, não podemos pensar"<sup>166</sup>. Dessa maneira, os limites do mundo e da lógica são, por conseguinte, os limites do pensamento. Com isso, o mundo pode ser qualquer coisa, mas sempre limitado pelas fronteiras da lógica. Por isso, qualquer mundo possível é necessariamente um mundo lógico. Um mundo ilógico é impossível. E,

---

<sup>165</sup> Cf. *TLP*, 3.03.

<sup>166</sup> *TLP*, 5.62.

se tal mundo existisse, não seríamos capazes de pensá-lo, pois só podemos pensar logicamente. Além disso, também, não seríamos capazes de *dizer* como esse mundo seria, uma vez que "não podemos *dizer* o que não podemos pensar"<sup>167</sup>. Assim, porque a linguagem é a totalidade das proposições que descrevem os fatos afigurados pelo pensamento, só podemos *dizer* o que pode ser pensado. Como as figurações do mundo estão demarcadas pelos limites da lógica, a linguagem que o descreve também tem esses mesmos limites. Sendo assim, são os limites da lógica que determinam os limites de toda e qualquer linguagem existente e, por isso, não pode haver linguagem ilógica<sup>168</sup>. A linguagem tem uma única sintaxe, e essa é demarcada pela forma essencial que a compõe: a forma lógica. Isso implica dizer que as fronteiras da sintaxe lógica da linguagem são as mesmas do espaço lógico, e os limites da lógica, que são os limites do mundo e do pensamento, também se constituem como os *limites da linguagem*. Se são os mesmos, os *limites da linguagem*, portanto, são os limites do mundo; ambos demarcados pelos limites da lógica.

Essas informações já nos abrem as portas para compreendermos a frase: "os *limites da minha linguagem* significam os limites de meu mundo", que encabeça a seção do solipsismo. Dentre outras, a maior dificuldade na interpretação dessa frase talvez esteja em determinar o significado do pronome possessivo *meiner* em "*minha linguagem*". Uma leitura não rigorosa desta frase implicaria dizer que "*minha linguagem*" refere-se a uma linguagem particular falada por algum sujeito empírico existente no mundo. Entendida assim, essa expressão aponta para um claro solipsismo de viés lingüístico: um solipsismo em que determinado sujeito empírico é portador de uma linguagem que lhe pertence de maneira distinta e particular. Contudo, como tentaremos demonstrar, achamos essa uma interpretação equivocada e que não revela, de fato, o que Wittgenstein entendia por solipsismo, por sujeito, e até mesmo por linguagem.

Os pronomes possessivos nas expressões "*minha linguagem*" e "*meu mundo*" só serão mais bem entendidos quando compreendermos a concepção de sujeito no *Tractatus* (o que será feito posteriormente). Por outro lado, porém, se levarmos em conta o que apresentamos até aqui, já temos condições de vislumbrar um caminho correto para a interpretação dessa frase. Visto que não

<sup>167</sup> *TLP*, 5.62.

<sup>168</sup> Cf. *TLP*, 3.032.

podemos ter linguagem ilógica, "*minha linguagem*" para ser linguagem deve ser regida pela única sintaxe lógica existente: aquela estabelecida pelas possibilidades lógicas de agrupamento dos nomes que denotam os objetos do mundo. Com isso, toda linguagem deverá que necessariamente obedecer à essa regência lógica. Sendo assim, a "*minha linguagem*" nada mais é do que a linguagem e, portanto, os limites de *minha linguagem* são os mesmos limites da linguagem, uma vez que ambas compartilham a mesma sintaxe lógica. Se isso for verdade, segue-se a seguinte implicação: como os *limites da linguagem* são os *limites do mundo* e a linguagem é *minha linguagem*, então os limites da *minha linguagem* são os *limites do mundo*. Mas, de acordo com a teoria pictórica, como o mundo é dado pela linguagem e a linguagem é *minha*, então, o mundo dado por ela só pode ser *meu mundo*. Dessa forma, "os *limites de minha linguagem* são os *limites de meu mundo*".

### 2.3 "Que o mundo seja meu mundo": a verdade inefável do solipsismo

Esse caminho que acabamos de percorrer para tentar compreender a frase "os *limites de minha linguagem* são os limites de meu mundo" torna-se mais claro quando recorremos ao final do aforismo 5.62, em que nos são dados maiores informações sobre o que de fato significa a expressão "*minha linguagem*". Mais adiante isso ficará evidente. Por ora, basta sabermos que com a constatação dessa frase chegamos à "consideração" que, segundo Wittgenstein, "fornece a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade"<sup>169</sup>.

É importante ressaltarmos de início que um aparente problema exegético se instaura com essa frase. A questão envolvida é saber a que "consideração" se refere o pronome "essa" (*Diese*) da expressão "Essa consideração", no início do aforismo 5.62. Duas diferentes correntes de interpretação oferecem uma resposta. A primeira delas, defendida por intérpretes como G. E. M. Anscombe, H. O. Mounce e D. Pears<sup>170</sup>, afirma que "essa consideração" se refere ao aforismo 5.6. Já um segundo grupo, representados por

<sup>169</sup> *TLP*, 5.62.

<sup>170</sup> Cf., respectivamente, ANSCOMBE, 1971, p. 167; MOUNCE, 1981, p. 91; PEARS, David. **The false prison**: a study of the development of Wittgenstein's philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1987. vol. 1, p. 163.

Bertrand Russell, Peter Hacker, e Sílvia Faustino<sup>171</sup>, por exemplo, argumenta que o pronome em destaque se reporta à frase imediatamente anterior: "o que não podemos pensar não podemos pensar; tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar", ou seja, o final do aforismo 5.61.

A causa dessa diversidade de interpretação é nítida e consiste no percurso utilizado na leitura dos aforismos dessa seção. Por um lado, temos o primeiro grupo de intérpretes acima citados que preferem seguir, à risca, as orientações de Wittgenstein quanto ao roteiro de leitura da numeração do *Tractatus*. Para eles, portanto, o aforismo 5.62 é uma observação relativa a 5.6 e, neste caso, a consideração que fornece a chave para se decidir a verdade do solipsismo seria o próprio conteúdo do aforismo 5.6, isto é, que os limites da linguagem são os mesmos limites do mundo. Sendo assim, só podemos *dizer* através da linguagem o que existe no mundo. Por outro lado, a segunda corrente de interpretação, por não considerarem literalmente a sugestão de leitura do sistema numérico tractatiano, defende que a seção do solipsismo deve ser lida de maneira corrida e, sendo assim, "essa consideração" do aforismo 5.62 só pode se referir à conclusão do aforismo 5.61. Nesse caso, os limites do pensamento estariam determinados pelos limites da linguagem e só poderíamos pensar o que podemos *dizer*.

Por se tratar de um problema exegético, esse tipo de questão poderia provocar uma discrepância enorme nas conclusões obtidas por essas correntes de interpretação (o que comprometeria o próprio entendimento da passagem do solipsismo no *Tractatus*), e até mesmo revelar a incomprensibilidade do texto em análise. Todavia, não é isso que acontece. Pois, apesar da divergência no caminho trilhado por essas diferentes maneiras de ler o *Tractatus*, os resultados obtidos por ambas as interpretações quanto ao que seja a verdade do solipsismo nesse livro são interessantemente os mesmos. Julgamos que o motivo disso esteja no rigoroso encadeamento dos conteúdos do *Tractatus*, principalmente, na forma como Wittgenstein tratou da questão dos limites do mundo, da linguagem e do pensamento.

---

<sup>171</sup> Cf., respectivamente, RUSSELL, Introdução. In: WITTGENSTEIN, 2001, p. 123, 124; HACKER, P. M. S. *Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986. p. 102; FAUSTINO, 2006. p. 86 - 87.

Já observamos que no aforismo 5.6 Wittgenstein associa os limites da linguagem e do mundo. Em 5.61, essa associação é feita entre os limites do pensamento e da linguagem. Isso implica que linguagem, mundo e pensamento, no *Tractatus*, estão numa estreita relação, que é regida pela lógica, ou melhor, pela forma lógica comum a todas essas esferas. Desse modo, por compartilharem da mesma forma *lógica*, não pode existir, nem podemos pensar, e nem mesmo *dizer*, nada que esteja além dos limites estabelecidos pela lógica. Só podemos pensar logicamente<sup>172</sup>; e tudo o que pode ser pensado é o que pode ser *dito* pela linguagem. Mas, uma vez que a linguagem é concebida como a totalidade das proposições e essas representam os fatos no mundo, o que pode ser *dito* pela linguagem, portanto, é o que pode existir no mundo. Assim, tanto os limites da linguagem como os limites do pensamento são dados pelos limites do mundo, que nada mais são do que os mesmos limites da lógica<sup>173</sup>. Lógica, mundo, linguagem, e pensamento possuem, portanto, os mesmos limites. Se são iguais, determinando quaisquer um desses limites, os outros também estarão imediatamente estabelecidos. Com isso, os limites do mundo podem ser compreendidos quando compreendemos os limites da linguagem, do pensamento, ou mesmo da lógica.

Reconhecer isso é encontrar a justificativa para perceber que a discordância exegética acima apresentada entre essas duas maneiras de ler o *Tractatus* é somente aparente; e sua diferença é em *ênfase*, não em *conteúdo*. No caminho utilizado pelo primeiro grupo, onde o pronome "essa" refere-se ao aforismo 5.6: "Os *limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo", percebemos, no destaque dado à frase pelo próprio Wittgenstein, que a ênfase está sendo dada aos *limites da linguagem*, os quais, consequentemente, estabelecem os limites do mundo e do pensamento. Por possuírem os mesmos limites, só podemos *dizer* através da linguagem o que existe no mundo e o que pode ser pensado. Já na segunda maneira de interpretar, a que propõe que o pronome "essa" se refere ao final do aforismo 5.61, a ênfase é deslocada para os *limites do pensamento*, pois "o que não podemos pensar não podemos pensar". Porém, esses limites estabelecidos determinam, também, os limites do mundo e da linguagem. Não podemos pensar um mundo ilógico, nem mesmo *dizer* o que

---

<sup>172</sup> Cf. *TLP*, 3.03.

<sup>173</sup> Cf. *TLP*, 5.61.

não podemos pensar. Assim, argumentando pelos limites da linguagem como faz a primeira concepção, ou mesmo pelos limites do pensamento, como prefere a segunda, chegar-se-á ao mesmo ponto, a saber: os limites do mundo.

Contudo, já que se trata de uma diferença sutil, que envolve percursos diferentes de leituras, optar por um caminho e justificar tal escolha não somente é importante, como também se torna uma exigência necessária: tanto para nos posicionarmos diante desse problema exegético, quanto para compreendermos melhor a seção do solipsismo. Diante disso, preferimos seguir a orientação dada pelo próprio Wittgenstein quanto ao caminho para se ler o seu livro. Ele afirmou que "os decimais que numeram as proposições destacadas indicam o peso lógico dessas proposições [...]; as proposições n.m.1, n.m.2, etc. são observações relativas à proposição n° n.m; e assim por diante"<sup>174</sup>. Como visto, porém, sabemos que essa sugestão não é suficiente para dar conta da leitura de todos os aforismos do *Tractatus*, em especial aqueles que possuem o número zero (0) em sua numeração. Entretanto, a seção do solipsismo não apresenta essa característica e, por isso, achamos razoável e coerente seguir a orientação de Wittgenstein. Assim, levando essa informação em conta, interpretamos a frase em questão como Anscombe, Mounce e Pears o fizeram, ou seja, que o aforismo 5.62 é uma observação relativa ao 5.6 e, portanto, o "essa consideração" refere-se diretamente a ele.

### 2.3.1 A verdade do solipsismo

Levando isso em consideração, "Os *limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo", portanto, "fornecem a chave para saber em que medida o solipsismo é uma verdade". É essencial observarmos com essas afirmações que Wittgenstein liga o problema do solipsismo à sua investigação sobre a linguagem. A consequência disso é que a concepção de solipsismo no *Tractatus* se reveste de um referencial diferente dos demais tratamentos filosóficos dado a esse tema na história.

Etimologicamente, solipsismo significa "só eu" e, como vimos, o termo é geralmente usado na filosofia para caracterizar a doutrina que atribui

---

<sup>174</sup> WITTGENSTEIN, 2001, p. 135.

importância fundamental ao "eu". Segundo Luis H. L. dos Santos, "o solipsismo pretende dizer algo sobre a essência do mundo: só existe um sujeito, eu, e tudo aquilo cuja essência é ser conteúdo de suas representações"<sup>175</sup>. Pretende, pois, declarar que só o sujeito (eu) é a única realidade existente. Nestes moldes, então, a verdade do solipsismo é que só "eu" existo enquanto sujeito e, portanto, somente "eu" concebo o mundo através de minhas representações. Contudo, para o autor do *Tractatus*, essa verdade do solipsismo é somente em certa medida verdadeira. Para ele, a maneira de concepção do mundo é pela linguagem: ela representa-o. Visto que não há linguagens, mas uma única linguagem, que é *minha*, não há outra concepção de mundo que não seja dada pela *minha* linguagem. Esta *minha* concepção, como meu campo visual, é única: não há outra possibilidade. Sendo assim, o solipsismo é uma verdade na medida em que defende que só há uma única maneira de conceber o mundo. Se o mundo é dado pela linguagem e a linguagem é *minha* linguagem, então o mundo dado pela *minha* linguagem é *meu* mundo. "Que o mundo seja *meu* mundo", é "o que o solipsismo quer significar", diz Wittgenstein; e isso "é inteiramente correto", pois só há uma maneira de conceber o mundo e esta é através da *minha* linguagem.

Assim, para o autor do *Tractatus*, o solipsismo é uma verdade na medida em que denota o fato de "o mundo ser *meu* mundo". Todavia, isso não significa que só eu (um sujeito empírico) sou real, como afirma a abordagem solipsista da tradição filosófica, mas que só há um ponto de vista do mundo que é *meu*, porque dado pela *minha* linguagem. É por meio desse ponto de vista que o mundo torna-se *meu* mundo, ou seja, é a maneira como "eu"<sup>176</sup> concebo o mundo, que é *meu* mundo, pelo fato de ser dado para *mim* através da linguagem, que é *minha* linguagem.

### 2.3.2 A verdade que não pode ser dita

Entendida assim, a verdade do solipsismo está em estreita ligação com a projeção do mundo pela linguagem, pois o único modo de como o mundo é dado para *mim* revela exatamente a maneira de como a linguagem se torna figura

<sup>175</sup> Cf. SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. A essência da proposição e a essência do mundo. In: *Ibidem*, p. 103.

<sup>176</sup> O "eu" entre aspas aqui indica, como veremos no próximo capítulo, o sujeito metafísico tractatiano, e não o sujeito empírico.

do mundo. Perceber isso talvez seja compreender o cerne da questão do solipsismo no *Tractatus*. Entender a verdade do solipsismo é confirmar a existência da projeção lingüística do mundo. O mundo só é concebido porque a linguagem projeta os fatos que o constituem. Mas, como já sabemos, essa projeção não pode ser *dita*, descrita pela linguagem. Ela é algo que a linguagem não é capaz de descrever (*dizer*), pois não se constitui como fato no mundo. Sendo assim, que "o mundo seja meu mundo" só é verdade porque existe essa projeção do mundo pela linguagem. Porém, é exatamente porque não somos capazes de *dizer* como essa projeção se efetua que a verdade do solipsismo "é algo que não se pode *dizer*, mas que se mostra"<sup>177</sup>.

Essa inefabilidade da verdade do solipsismo é tão importante que, como pode ser observado na frase acima, o próprio Wittgenstein dá um destaque ao verbo *dizer*, salientando, assim, a significância de sabermos a impossibilidade de descrição dessa verdade. Talvez seja exatamente esse o motivo que o levou a discutir esse problema filosófico enquanto tratava dos *limites da linguagem*, isto é, daquilo que pode ser *dito*. Anscombe corrobora essa idéia ao afirmar que o solipsismo talvez seja a "mais notória das coisas que Wittgenstein diz que devem ser mostradas", pois é tratando dos *limites da linguagem*, ou seja, daquilo que pode ser *dito*, que, para ela, o autor do *Tractatus* apresenta e discute esse problema filosófico e destaca a sua inefabilidade<sup>178</sup>.

No entanto, o mais interessante e curioso disso tudo é que no final do aforismo 5.62, Wittgenstein, enquanto fala dessa inefabilidade da verdade do solipsismo, retoma, não sabemos se propositadamente, a discussão sobre os limites da linguagem. Como visto, "que o mundo seja *meu mundo*", a verdade do solipsismo, por estar ligado à projeção interna do mundo pela linguagem, apenas se *mostra*. Isso é mais uma vez confirmado por Wittgenstein na própria continuação do aforismo em que essa afirmação aparece. Para ele, essa verdade "é o que se mostra"; e se mostra no fato de que "os limites da linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu mundo*"<sup>179</sup>. Ao lemos essa frase constatamos que há um forte paralelo entre ela e o aforismo que encabeça a discussão do solipsismo. No aforismo 5.6 nos é dito que: "os

---

<sup>177</sup> *TLP*, 5.62.

<sup>178</sup> Cf. ANSCOMBE, 1971, p.166.

<sup>179</sup> *TLP*, 5.62.

*limites da minha linguagem* significam os limites de meu mundo". No final do aforismo 5.62 essa mesma frase é repetida, porém com três alterações significativas e que merecem ser explicadas. A primeira delas é a mudança do pronome *meiner* de "minha linguagem", em 5.6, para o artigo *der* em "da linguagem", no 5.62. Uma outra alteração, e talvez a mais importante, é que em 5.62 é incluído um parêntesis contendo a expressão: "a linguagem que, só ela, eu entendo", cujo entendimento é indispensável para a compreensão do que estamos tratando. A terceira e última modificação é um destaque, não dado em 5.6, ao pronome *meiner* de "meu mundo", no final do 5.62. Uma série de questões é levantada por essas alterações e um bom caminho para se interpretar corretamente toda a afirmação é entender, primeiro, a controversa expressão de tom explicativo inserida entre parêntesis no aforismo 5.62.

A frase em apreço é, em alemão, "der Sprache, die allein ich verstehe"<sup>180</sup>, e os primeiros intérpretes do *Tractatus* se depararam com alguns problemas exegéticos ligados a ela: tanto com relação à sua tradução, quanto à real compreensão do seu conteúdo. Muitas foram as tentativas para se entender essa expressão e, várias opiniões foram apresentadas sobre o assunto. É bem verdade que, como veremos, toda a controvérsia envolvida com essa expressão (pelo menos ao que diz respeito à sua tradução), apesar de ter desencadeado várias discussões intermináveis, teve o seu fim quando foi encontrada uma cópia traduzida da primeira edição do *Tractatus* contendo uma correção na tradução dessa expressão. Essa correção, que foi feita à mão pelo próprio Wittgenstein, indicava qual a tradução correta da frase, apontando, consequentemente, para a melhor maneira de compreendê-la. Levando em conta essa informação, poderíamos até, sem qualquer risco de comprometer a argumentação de nossa pesquisa, omitir boa parte do que consideraremos aqui sobre o assunto. Contudo, para um melhor entendimento do que pretendemos expor, e até mesmo para um melhor acompanhamento dos leitores que porventura não estejam tão familiarizados com os problemas e as discussões envolvidos com essa controvérsia, optamos por colocar a questão e analisá-la a partir das

---

<sup>180</sup> Apesar de sabermos as determinações técnicas da ABNT quanto a esses tipos de citações, preferimos preservar esta expressão na língua original no próprio corpo do texto para melhor expressarmos as considerações que faremos sobre ela. Adiante, outras citações também serão preservadas nas línguas em que foram escritas originalmente, para atenderem ao mesmo propósito aqui anunciado.

considerações e comentários de alguns intérpretes wittgensteinianos sobre a questão<sup>181</sup>.

Toda polêmica envolvida com a tradução e intrepretação da frase em apreço consiste no fato de saber ao que a expressão *allein* (único, só) se refere: se ao substantivo *Sprache*, ou ao pronome *ich*. Essa questão veio à tona logo na primeira tradução do *Tractatus* do alemão para o inglês, feita por C. K. Ogden e Frank Ramsey, em 1922. Esses tradutores interpretaram a expressão *allein* como se referindo não a *Sprache* (linguagem), mas a *ich* (eu). Esse fato fez com que eles traduzissem o texto para o inglês da seguinte maneira: "*the language which only I understand*", ou seja, "a linguagem que só eu entendo"<sup>182</sup>. Não somente eles, mas a própria Anscombe na primeira edição da sua introdução ao *Tractatus* seguiu este caminho e traduziu *allein* como sendo uma referência a *ich*<sup>183</sup>. Essa mesma concepção está também na versão sugerida por Brian McGuinness<sup>184</sup>. Nesse seu texto, McGuinness traduz a frase "*der Sprache, die allein ich verstehe*" por: "*of language which alone I understand*", ou seja, "da linguagem que apenas eu entendo". Foi essa também a interpretação de J. A. Giannotti, quando da primeira tradução brasileira do *Tractatus*, ao traduzir a expressão entre parêntesis como: "da linguagem que somente eu comprehendo".

Compreendida e traduzida das maneiras acima apresentadas, a frase "*der Sprache, die allein ich verstehe*" enfatiza uma radical restrição sobre os possíveis decodificadores de uma linguagem que pertenceria somente a um determinado "eu", dando assim, suportes para a interpretação de que Wittgenstein estaria defendendo uma forma de solipsismo cujo alicerce seria uma linguagem privada que "só esse eu" (*allein ich*) entenderia. Nesse caso, teríamos a realidade de sujeitos empíricos no mundo portadores de uma linguagem específica, que somente eles entenderiam. Foi exatamente essa a conclusão apresentada por Anthony Kenny, ao defender uma linguagem privada no

<sup>181</sup> Nesse ponto, em particular, queremos ressaltar a nossa dívida com o trabalho de Horácio Martinéz (Cf. MARTINÉZ, Horácio Lujan. **Subjetivismo e silêncio no Tractatus de Wittgenstein**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2001. (Série estudos filosóficos, n. 2), e dizer que o percurso utilizado por nós, para a exposição que agora faremos, é, com pequenas diferenças e alguns acréscimos, muito similar ao já realizado por ele. Diante disso, o leitor que já teve acesso ao texto de Horácio Martinéz e estiver, de certa forma, familiarizado com a discussão, poderá, se preferir, adiantar-se em sua leitura.

<sup>182</sup> Cf. MARTINÉZ, Horácio Lujan. **Subjetivismo e silêncio no Tractatus de Wittgenstein**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2001. p. 38. (Série estudos filosóficos, n. 2). (destaque nosso)

<sup>183</sup> Cf. ANSCOMBE, 1971, p. 167.

<sup>184</sup> Cf. MCGUINNESS, Brian F. Solipsism. In: *Idem. Approaches to Wittgenstein*. New York: Routledge, 2002.

*Tractatus*<sup>185</sup>. Contudo, esta maneira de interpretar e traduzir não é unânime, e não são poucos os intérpretes wittgensteinianos que discordam dela.

Para Mounce<sup>186</sup>, por exemplo, traduzir a frase "*der Sprache, die allein ich verstehe*" por "*the language which only I understand*" é cometer um equívoco, porque, para ele, é impossível, segundo a filosofia tractatiana, existir uma linguagem privada que pertença a um único sujeito empírico, isto é, uma linguagem que "só determinado eu" seja capaz de entender. Diante disso, Mounce sugere que a tradução correta da frase em análise é "*the only language which I understand*": "a única linguagem que eu entendo", e não "*the language which only I understand*": "a linguagem que só eu entendo". Neste caso, a restrição não estaria mais sendo dada aos possíveis decodificadores de uma linguagem que pertenceria somente a um determinado "eu", mas destaca o próprio limite lingüístico desse "eu". Assim, como se evidencia, a diferença entre essas duas traduções apresentadas está no fato de que, de acordo com a interpretação proposta por Mounce, a expressão *allein* não se refere a *ich* ("só eu"), mas está ligada ao substantivo *Sprache*, denotando a "única linguagem" que eu entendo: a única linguagem que existe e que é regida pela sintaxe lógica.

Essa tradução, que considera *allein* como se referindo à *Sprache*, foi posteriormente aceita também por Anscombe<sup>187</sup>. Ela mesma assumiu que cometeu um equívoco na primeira edição de seu livro quanto à tradução dessa frase, e retificou o seu erro. Anscombe reconhece que, de acordo com a filosofia do *Tractatus*, só existe uma única linguagem, e isso pode ser claramente demonstrado pelo destaque dado por Wittgenstein ao artigo definido na expressão "der Sprache" do texto em alemão do aforismo 5.62. Para ela, esse destaque é decisivo quanto à questão, pois aponta para "*aquela linguagem*", fazendo uma referência à "*minha linguagem*", em 5.6, a única (allein) linguagem que eu entendo. Sendo assim, Anscombe entende que a linguagem em 5.62, e a *minha linguagem* em 5.6 são a mesma linguagem: a única que existe.

Essa maneira de compreensão está também avalizada pelas considerações que Russell faz na sua introdução ao *Tractatus*. Apesar de não argumentar sobre o assunto (o que parece indicar que Russell concordava com a

<sup>185</sup> Cf. KENNY *apud* MARTINÉZ, 2001, p. 35, 36.

<sup>186</sup> Cf. MOUNCE, 1981, p. 91.

<sup>187</sup> Cf. ANSCOMBE, 1971, p. 167.

idéia de que existe uma única linguagem), ao comentar sobre o solipsismo ele traduz a frase em apreço como "a única linguagem que eu entendo"<sup>188</sup>, ratificando a unicidade da linguagem e, desse modo, confirmando a opinião de que *allein* se refere à *Sprache*. Essa mesma opinião também é apresentada por Jaakko Hintikka em seu consagrado artigo *On Wittgenstein's Solipsism*<sup>189</sup>. Porém, diferentemente de Russell, Hintikka fornece um argumento baseado na análise do termo *allein*. Para ele, o termo *allein* é utilizado em alemão para qualificar a palavra a que ele segue. Neste caso, na expressão "*der Sprache, die allein ich verstehe*", *allein* qualificaria *die*, que se refere, por sua vez, ao substantivo *Sprache*. Para sustentar sua posição, Hintikka se baseia em outros usos da palavra *allein* no *Tractatus*, e cita os aforismos 2.224<sup>190</sup> e 5.631<sup>191</sup> como exemplos "relevantes" desse uso. No entanto, como bem observa Horacio Martinéz, esses exemplos citados pelo comentador finlandês não são pertinentes como tais para provar o que deseja. A razão disso é que tanto em 2.224 como em 5.631 o uso da palavra *allein* é claro e inequívoco, só podendo se referir ao que antecede. Mas este não é o caso do seu uso na expressão entre parêntesis do aforismo 5.62, onde o termo é ambíguo. Assim, embora compartilhemos da mesma conclusão defendida por Hintikka, ou seja, a afirmação de que *allein* se refere à *Sprache*, não podemos concordar com o seu percurso de argumentação para afirmar tal resultado, uma vez que os aforismos citados por Hintikka não demonstram a mesma ambigüidade que pretendemos analisar e, por isso mesmo, não nos servem como exemplo do uso que Wittgenstein faz da palavra *allein* no *Tractatus*.

Por outro lado, mais interessante do que a argumentação de Hintikka é o raciocínio apresentado pelo próprio Horacio Martinéz<sup>192</sup>. Se a maneira como esse intérprete lê os destaques dados por Wittgenstein no aforismo 5.3353 do *Prototracatus* estiver certa, temos um dado relevante para afirmar que *allein* se refere à *Sprache*. O texto prototracatiano<sup>193</sup> é: "*Daß die Welt meine Welt ist das zeigt sich darin daß die Grenzen der Sprache (der Sprache, die allein ich*

<sup>188</sup> Cf. RUSSELL, Bertrand. Introdução. In: WITTGENSTEIN, 2001, p. 124.

<sup>189</sup> Cf. HINTIKKA, Jaakko. On Wittgenstein's Solipsism. *Mind*. Oxford, v. 67, n. 265, p. 88 - 91, jan. 1958.

<sup>190</sup> "Aus dem Bild allein ist nicht zu erkennen, ob es wahr oder falsch ist". "Não é possível reconhecer, a partir da figuração tão-somente, se ela é verdadeira ou falsa".

<sup>191</sup> "Von ihm allein nämlich könnte in diesem Buche nicht die Rede sein": "Só dele não se poderia falar neste livro".

<sup>192</sup> MARTINÉZ, 2001, p. 40.

<sup>193</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 1971, p. 60.

verstehe) die Grenzen meiner Welt bedeuten"<sup>194</sup>. Diante disso, Martinéz argumenta que do mesmo modo que Wittgenstein destaca os possessivos *meine* e *meiner* referentes à *Welt*, ele também destaca *der* e *allein* por se referirem à linguagem. Assim, como o mundo, que é *meu* mundo, é único, a linguagem que concebe este mundo também é a única linguagem existente e que pode ser entendida por *mim*. Esse modo de compreensão nos fornece algumas informações que são fortes indicativos para resolvemos a polêmica discutida. Contudo, essa leitura não se torna um determinante para afirmar que *allein* se refere à *Sprache*. Vale ressaltar, por exemplo, o fato de que, ao escrever o *Tractatus*, Wittgenstein transcreveu *ipsis litteris* cada uma das palavras desse parágrafo prototracatino, conforme o registro do aforismo 5.62, mas curiosamente não manteve o destaque na palavra *allein*.

Diante disso, o que podemos dizer com certeza é que a própria existência da controvérsia envolvida na frase em apreço demonstra não ser tão patente e óbvia qualquer que seja a resposta dada a essa questão. Contudo, não obstante todos esses esforços, acreditamos que a solução desse problema exegético se encontra, de maneira inquestionável, na informação contida numa cópia do *Tractatus* da primeira edição traduzida por Ogden e Ramsey. Nesse documento, à época pertencente a C. Lewy, que foi um dos alunos de Wittgenstein, há uma correção feita à mão pelo próprio autor do *Tractatus* e consiste no fato de que ele "riscou, no parêntesis em questão, a palavra *only* da frase "*the language which only I understand*", e a introduziu entre *the* e *language*, transformando-a em "*the only language which I understand*"<sup>195</sup>, ou seja, "a única linguagem que eu entendo". Por essas informações, Wittgenstein deixa claro, com todas as letras, que ele está falando da *única* linguagem existente, a única que somos capazes de entender, e não de uma linguagem privada que só determinado "eu" entenda. Levando isso em consideração, julgamos que essa informação é, sem dúvida alguma, um fator decisivo (se não, pelo menos é um forte indicativo) para aceitarmos a interpretação proposta por Mounce, Anscombe, Russell e Hintikka, de que *allein* se refere à *Sprache* e, portanto, o texto fala da *única* linguagem existente, aquela que, só ela, podemos entender.

<sup>194</sup> A tradução desse texto é a mesma apresentada no parágrafo final do aforismo 5.62: "Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela, eu entendo) significam os limites de *meu* mundo".

<sup>195</sup> Cf. MARTINÉZ, 2001, p. 39.

É exatamente assim que Luiz H. L dos Santos entende a questão discutida, e a sua tradução do *Tractatus* para o português reproduz bem a sua compreensão do problema envolvido. Já em seu *Estudo Introdutório* ele diz claramente que só há uma linguagem: aquela que mantém uma relação interna com o mundo e que é capaz de representá-lo. Além disso, ele afirma também que essa linguagem é "a única que eu entendo"<sup>196</sup>. Não podemos jamais entender qualquer linguagem ilógica, que não obedeça às regras da sintaxe lógica. Essas mesmas convicções são refletidas na sua versão da expressão do parêntesis inserido no aforismo 5.62, traduzida como: "a linguagem que, só ela, eu entendo". Nesse caso, Luis H. L. dos Santos entende que o termo *allein* é uma clara referência à linguagem: aquela que é *única* e que só ela eu entendo. É importante ressaltar também que essa foi uma das correções efetuadas por esse tradutor quando da revisão da primeira tradução do *Tractatus* para o português, que fora feita em 1961 por J. A. Giannotti<sup>197</sup>. Como visto, Giannotti traduz a expressão entre parêntesis como: "da linguagem que somente eu comprehendo". Essa versão, à semelhança da interpretação de Brian McGuinness, dá suportes para a afirmação de que Wittgenstein estaria expondo uma forma de solipsismo alicerçado numa linguagem privada que "somente eu comprehendesse". Mas, como vimos, esse não é o caso.

Que há somente uma única linguagem não é novidade no pensamento do primeiro Wittgenstein. Já nas anotações dos *Notebooks*<sup>198</sup> podemos enxergar tal posição. Nesse escrito, Wittgenstein reconhece a impossibilidade da existência de qualquer outra linguagem que não seja aquela linguagem regida pela única sintaxe lógica existente e cuja função seja a de descrever todos os fatos no mundo através das proposições. Sendo assim, até mesmo uma metalinguagem é descartada nesse caso. Essa mesma idéia é bem mais exposta na concepção tractatiana de linguagem. Segundo o *Tractatus*, só existe uma única linguagem: aquela regida pela sintaxe lógica e que descreve os fatos do mundo. Essa linguagem não é propriedade exclusiva de nenhuma pessoa - sujeito empírico - existente no mundo. Não há nenhum portador de uma linguagem que seja só sua,

<sup>196</sup> Cf. SANTOS, 2001, p. 104.

<sup>197</sup> Para outras informações sobre as vantagens e desvantagens dessa nova tradução brasileira do *Tractatus* (Cf. MARQUES, José Oscar de Almeida. Resenha. *Manuscrito*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 445-463, out. 1995).

<sup>198</sup> Dentre outros, os registros dos dias 26 - 29/05/1915 (Cf. WITTGENSTEIN, 1998, p. 77 - 78).

que *somente* ele entenda, como sugere a tradução de Ogden, Ramsey, McGuinness, Kenny, e Giannotti.

O fato de existir uma única linguagem reforça e faz ecoar as conclusões tiradas anteriormente de que *minha* linguagem é *a* linguagem. Segundo o *Tractatus*, é impossível haver uma linguagem que não seja regida pela única sintaxe lógica existente. Neste caso, toda e qualquer linguagem tem a capacidade de afigurar os fatos no mundo e sua única função é descrevê-los. Sendo assim, não pode jamais existir uma linguagem que não seja delimitada pelas possibilidades lógicas de encadeamento dos nomes que substituem, na proposição, os objetos do mundo. Desse modo, "*minha* linguagem", para ser linguagem, deve também obedecer à regência da sintaxe lógica da linguagem. E, como os limites *da* linguagem são dados por essa sintaxe e a *minha* linguagem é regida também por ela, os limites da *minha* linguagem são os mesmos limites *da* linguagem. Não há uma linguagem que ultrapasse esses limites lógicos, porque, caso contrário, ela deixaria de ser linguagem. Uma vez que compartilham dos mesmos limites, a "*minha* linguagem" é *a* linguagem, ou melhor, a única linguagem que existe e que através dela podemos representar o mundo. Só existe uma linguagem: a que eu entendo; e, por isso, ela é *minha*. "A única linguagem que eu entendo", portanto, é a *minha* linguagem, e essa *minha* linguagem é *a* linguagem: aquela que atende à sintaxe lógica, e que afigura o mundo. Se a "*minha* linguagem" nada mais é do que a linguagem, porque então Wittgenstein usa e até destaca esse possessivo quando acompanha o substantivo linguagem? Não é difícil responder essa questão; e a razão disso se encontra na própria seção do solipsismo.

No *Tractatus*, o pronome *minha* é aplicado à linguagem somente uma vez, no aforismo 5.6 que, como sabemos, desencadeia as considerações sobre o solipsismo. O pronome *minha*, nesse caso, está em estreita relação com a exposição desse assunto no *Tractatus* e, ao que tudo indica, sua utilização é para ressaltar a verdade do solipsismo, tão cara à proposta filosófica do primeiro Wittgenstein. Porque o mundo é representado pela linguagem, para "que o mundo seja *meu mundo*", a verdade do solipsismo, ele deve ser dado pela *minha* linguagem. Talvez seja essa a única e suficiente razão pela qual Wittgenstein efetua a substituição do pronome *minha* em "Os limites da minha (*meiner*) linguagem" do aforismo 5.6, pelo artigo *da* em "os limites da (*der*) linguagem" no

5.62. Essa permuta é para enfatizar que é com a linguagem - que é *minha* - que o mundo mantém uma relação interna e, portanto, ele é *meu*.

Em outras palavras, porque os limites do mundo são dados pela linguagem e a linguagem é *minha*, então, o mundo dado por ela é *meu* mundo. Essas constatações nos ajudam também a compreender a terceira mudança percebida no paralelo entre os aforismos 5.6 e 5.62, que consiste no destaque dado ao pronome *meiner* de "meu mundo" no final do 5.62. Entendemos que a razão pela qual Wittgenstein faz esse realce é porque ao falar "da linguagem" e não mais de "minha linguagem", como no aforismo 5.6, poderia não ficar claro que o mundo dado pela linguagem não fosse o *meu* mundo. Isso geraria uma má compreensão quanto à verdade do solipsismo. A verdade "que o mundo é meu mundo" só pode ser afirmada se a linguagem for *minha* linguagem. É por isso que tanto "os *limites de minha linguagem*" (5.6) como os "limites *da* linguagem" (5.62) "significam os limites de *meu* mundo". Além disso, o destaque ao pronome *meu* em 5.62 pode ser, também, uma preparação para a ênfase que será dada posteriormente à relação que o sujeito metafísico terá com o mundo, conforme o aforismo 5.3: "eu sou meu mundo". Sobre isso falaremos no próximo capítulo.

Diante de tudo isso, porém, é importante lembrarmos que, como diz Luiz H. L. dos Santos, a frase: "a única linguagem que eu entendo" não está falando de alguma materialização específica da linguagem, tais como: a língua alemã, a língua inglesa, a língua português etc. Segundo ele, tomando por base o fato de que a sintaxe lógica dá conta da pluralidade da linguagem, "para a lógica é irrelevante tudo que concerne à materialização dos símbolos em sinais, só é relevante o que concerne à forma dos símbolos, que se resume na sintaxe lógica". Mas como só há uma sintaxe lógica, aquela que partilha sua forma com o espaço lógico, "todos os sistemas simbólicos que costumamos chamar de linguagens (alemão, inglês, português etc.) são, do ponto de vista lógico, apenas diferentes 'materializações' da linguagem"<sup>199</sup>, ou como bem denominou Mounce, "mera convenção" lingüística<sup>200</sup>.

Além disso, temos que ressaltar também que o fato de que "os limites *da* linguagem, (a única linguagem que eu entendo) são os limites de *meu* mundo" não implica dizer que a linguagem seja *minha* no sentido em que outros não

<sup>199</sup> Cf. SANTOS, 2001, p. 104.

<sup>200</sup> Cf. MOUNCE, 1981, p. 91.

possam entendê-la. Se fosse assim, Wittgenstein estaria tratando da existência de uma linguagem privada, o que não pode ser o caso, pois, como se pode perceber nitidamente, a concepção de linguagem exposta na filosofia do *Tractatus* nega, peremptoriamente, qualquer vestígio de uma linguagem privada. Como visto, a linguagem é considerada como "a totalidade das proposições" e, sendo assim, ela pertence unicamente ao domínio transcendental da lógica. Assim concebida, não pode existir uma linguagem privada, pois ela não pode ser uma propriedade exclusiva de algum sujeito empírico particular. Ao contrário de tudo isso, dizer que a linguagem é *minha* significa, então, afirmar que é *minha* a única linguagem existente com a qual reconheço o mundo nela representado como *meu*, ou seja, o *meu* mundo, que nada mais é do que o mundo. Em outras palavras, "se entendo a linguagem, ela é *minha* e representa *meu* mundo - [posto que], se não o representasse, ela não seria *minha*, pois eu não poderia entendê-la"<sup>201</sup>.

### Considerações finais

Diante de tudo o que até agora vimos, percebemos que para Wittgenstein, apesar de tudo, o solipsismo tem uma verdade, a saber: só há uma maneira de conceber o mundo, que é através da sua projeção pela linguagem que o figura. Essa constatação é fruto da sua investigação sobre a linguagem e é por causa disto que as considerações sobre os limites da linguagem levaram-no a tratar do solipsismo. No entanto, esse é só um lado da moeda, pois ao analisar o tema do solipsismo no *Tractatus* não podemos apenas nos contentar em saber o que ele é, nem somente saber se o que ele *quer significar* é correto ou não. Alcançar essas respostas não dá conta do outro lado da moeda, no qual estão alguns aspectos importantes que envolvem essa questão.

Como exposto acima, a teoria tractatiana da linguagem consiste, resumidamente, da projeção do mundo pela única linguagem existente. Quem consegue pelo menos pensar na complexidade de entender essa teoria se sente atraído por algumas questões centrais e de extrema importância para a compreensão desse assunto, mas que até aqui ainda não foram contempladas. A

---

<sup>201</sup> Cf. FAUSTINO, 2006, p. 87.

principal delas, talvez, esteja na difícil e complexa tarefa de saber quem ou o que é o responsável pela execução e operação dessa única e necessária projeção do mundo realizada pela linguagem. Já que a visão solipsista é única, e dada pela projeção do mundo pela linguagem, quem é o responsável por essa projeção lingüística? Existe algum sujeito "lingüístico", algum "eu" solipsista por meio de quem essa projeção é realizada? É no decorrer da leitura dos aforismos tractatianos que versam sobre o solipsismo onde nos deparamos com a resposta do próprio Wittgenstein a essas questões.

Conforme o autor do *Tractatus* nos apresenta em seu texto, há, de fato, um sujeito, um "eu" por meio de quem essa projeção lingüística do mundo é realizada. Porém essa simples constatação, apesar de ser relevante, é ainda muito ingênuo diante da necessidade que temos de saber quem é esse sujeito. Por isso, compete-nos analisar, agora, quem é esse sujeito afigurador. É ele um sujeito empírico, encontrado no mundo? Ou é ele um sujeito de natureza metafísica? Qual a sua constituição? Quais as suas características? Qual é, de fato, o seu papel e sua função nessa atividade de projeção? São essas algumas perguntas que serão foco de análise e discussão do próximo capítulo.

### 3 "O SUJEITO NÃO PERTENCE AO MUNDO": o sujeito metafísico do *Tractatus* como limite do mundo

As considerações do capítulo anterior sobre a natureza das relações projetivas que, segundo o *Tractatus*, garantem a afiguração lingüística do mundo, nos convocaram à discussão sobre o sujeito dessa figuração. Esse é um tema muito delicado e, devido à escassez nas informações fornecidas por Wittgenstein, torna-se bastante complexo, exigindo de nós uma maior atenção durante a sua investigação e análise. Revelar o conceito de sujeito no pensamento do jovem Wittgenstein é o objetivo desse capítulo.

Desde o surgimento da modernidade, a noção de sujeito tem sido foco de investigação de muitos filósofos. Um exemplo claro desse fato é a filosofia de Descartes, cujo edifício filosófico se constrói, primordialmente, a partir da noção de um "eu" que é capaz de conhecer o mundo. Diante disso, ao tratar desse tema, o autor do *Tractatus* se insere, de certa forma, nessa tradição moderna. Todavia, sua concepção de sujeito é permeada por algumas particularidades próprias de sua maneira de filosofar. Uma maneira saudável de fazer o exame da noção de sujeito no *Tractatus* é sabermos, primeiro, onde estão situados os aforismos que direta ou mesmo indiretamente tratam desse assunto. Essa tarefa não é nada fácil, e a principal dificuldade está no fato de que, como se percebe na leitura do *Tractatus*, muitos dos conceitos utilizados por Wittgenstein são expressos em locais distintos da obra, e a ligação entre essas partes são muitas vezes feitas de modo tênu e sutil. Mesmo assim, é evidente e unânime entre os intérpretes wittgensteinianos que a noção de sujeito no *Tractatus* é abordada principalmente, mas não exclusivamente, no grupo de aforismos que vai de 5.63 a 5.641, o que implica dizer que mais da metade dos aforismos que versam sobre o solipsismo é dedicada à exposição do que Wittgenstein entendia por sujeito.

A expressão sujeito (*Subjekt*) aparece oito vezes em todo *Tractatus*; e, fora da seção do solipsismo, ela é citada em duas ocasiões apenas. Wittgenstein usa esse termo pela primeira vez ao fazer uma referência à estrutura proposicional "sujeito-predicado"<sup>1</sup> e, como fica evidente, essa ocorrência não nos interessa muito nesse momento. A segunda citação aparece quando o autor do

---

<sup>1</sup> Cf. *TLP*, 4.1274.

*Tractatus* faz um exame lógico da forma proposicional de algumas proposições da psicologia<sup>2</sup>. É nessa seção onde ele, pela primeira vez, faz clara referência a um sujeito no sentido que aparece na seção do solipsismo e que pretendemos investigar. Desse modo, para o que tencionamos aqui, é importante o exame dos sete últimos registros dessa palavra, pois julgamos que a análise do conteúdo desses aforismos revelará qual a concepção de sujeito no *Tractatus*.

Todavia, apesar da palavra sujeito só aparecer nas citações acima relacionadas, a existência de um sujeito é indicada, no *Tractatus*, muito antes dessas passagens. Já no início do livro, após mostrar a estrutura do mundo, o seu autor já prenuncia a necessidade que o seu projeto filosófico tem de afirmar a existência de um sujeito. Contudo, para melhor percebermos isso temos que investigar, primeiro, a natureza das relações afiguradoras, pois é ela que apontará a necessidade de tal sujeito. Logo após, é importante tratar da natureza desse sujeito e mostrar que Wittgenstein, em contraste com muitos filósofos da tradição moderna, ao mesmo tempo em que nega qualquer tipo de sujeito empírico capaz de realizar representações, afirma a existência de um sujeito metafísico que é limite do mundo. É sobre isso que versará o presente capítulo.

### 3.1 A natureza das relações afigurantes e o sujeito da afiguração

Imediatamente após as observações sobre a estrutura do mundo, aforismos 1 - 2.063, Wittgenstein inicia sua exposição sobre a teoria da figuração lingüística, registrada, principalmente, nos aforismos 2.1 - 2.225. O cerne dessa seção está nos requisitos exigidos para que uma proposição se torne a afiguração de um fato. No entanto, o que até aqui expomos sobre isso (capítulo 2) ainda não deu conta da natureza das relações afiguradoras e como elas são instituídas. Essas questões serão agora discutidas e examinadas.

Conforme a teria pictórica, a figuração dos fatos só é possível porque existe uma relação isomorficamente estabelecida entre os domínios do mundo e da linguagem. Isso acontece porque esses domínios compartilham da mesma forma lógica, que é a estrutura comum presente no espaço lógico e na sintaxe lógica. Sendo assim, a forma lógica é a estrutura comum aos campos onde o

---

<sup>2</sup> Cf. *TLP*, 5.5421.

mundo e a linguagem são estabelecidos. Contudo, um olhar mais crítico sobre essas afirmações suscita um problema ainda hoje controverso. De maneira simples, a questão consiste em saber se a existência dessa relação isomórfica, que é uma condição necessária da afiguração, é suficiente, por si só, para garantir que a figuração lingüística do mundo seja *imediatamente* estabelecida. Essa, obviamente, não é uma pergunta fácil de responder. Além disso, por detrás dela se esconde outra questão ainda mais complexa, pois perguntar como a figuração lingüística é realizada é uma maneira indireta de perguntar pelos requisitos suficientes e necessários para que seja efetuada a significação lingüística na teoria tractatiana da linguagem.

Como é comum entre os intérpretes do *Tractatus*, não há uma unanimidade quanto às respostas dadas a essas perguntas. Entre eles encontramos, basicamente, duas correntes de interpretação sobre os requisitos suficientes para a concretização da afiguração e, consequentemente, da significação lingüística. Ambas partem do mesmo ponto, e alicerçam suas posições na interpretação do mecanismo de projeção descrito na última frase do aforismo 3.11 do *Tractatus*: "O método de projeção é pensar o sentido da proposição". Para eles, entender o método de projeção é entender esse mecanismo de projeção, que nada mais é, no essencial, do que compreender como os nomes da linguagem adquirem seus significados ao serem associados com os objetos no mundo. Trata-se, portanto, de descobrir como ocorre a passagem do campo sintático ao campo semântico no *Tractatus*.

Como não podia ser diferente, as considerações de Wittgenstein sobre o assunto são fragmentadas e obscuras, o que torna difícil o tratamento satisfatório do problema. Mesmo assim, uma primeira corrente de interpretação, que por sinal é bastante difundida entre os comentadores de Wittgenstein e defendida por estudiosos como G. E. M. Anscombe<sup>3</sup>, James Griffin<sup>4</sup>, Anthony Kenny<sup>5</sup>, e Peter Hacker<sup>6</sup>, sustenta que a relação isomórfica entre o mundo e a linguagem, em si mesma, não é suficiente para o estabelecimento do processo afigurativo. Para eles, portanto, a figuração lingüística do mundo só é realizada

<sup>3</sup> Cf. ANSCOMBE, 1971, p. 68.

<sup>4</sup> Cf. GRIFFIN, James. **O atomismo lógico de Wittgenstein**. Trad. de Marina Ramos Themudo e Vítor Moura. Porto: Porto Editora, 1998, p. 153 - 168. (Coleção Filosofia - Texto, 11).

<sup>5</sup> Cf. KENNY, Anthony. Wittgenstein's Early philosophy of mind. In: BLOCK, I. (org.). **Perspectives on the philosophy of Wittgenstein**. Cambridge: M.T.I, 1981. p. 140 - 147.

<sup>6</sup> Cf. HACKER, 1986, p. 56 - 65.

pelo pensamento, que atua como uma terceira instância responsável pela conexão entre os domínios lingüístico e ontológico, ou seja, entre o signo e o seu significado. Há, por certo, diferenças nas abordagens de cada um desses intérpretes. Contudo, apresentá-las e analisá-las aqui fugiria totalmente dos nossos propósitos. Por ora, julgamos suficiente, para o que aqui pretendemos, apenas apontar o que elas têm em comum na interpretação da questão em foco, isto é, o fato de que todas elas privilegiam e admitem uma instância mental na constituição da significação lingüística. Isso implica dizer que nesse processo todas essas abordagens reclamam, de maneira mais ou menos explícita, a presença de um tipo de sujeito das representações, responsável pela projeção dos signos na realidade, dando com isso o sentido das proposições. Em outras palavras, esse modo de interpretação defende que o processo de significação na figuração lingüística do mundo envolve a participação de sujeitos empíricos particulares. Nesse caso, as relações projetivas se estabelecem pela intervenção de um ato mental desses sujeitos, isto é, como se o pensamento realizasse essa ligação entre as coisas e os signos que lhes servem de nomes.

Apesar de ter grande aceitação, essa maneira de interpretar o método de projeção parece denotar uma má compreensão do mecanismo de projeção lingüística exposto no *Tractatus*, uma vez que introduz uma dimensão psicológica ou intencional no processo em que a proposição adquire sentido. É uma instância mental que atua estabelecendo essa ligação entre nome e objeto, e que transforma um traço, por si mesmo inerte, em um elemento dotado de significado. Esse entendimento apresenta uma série de dificuldades. Sua maior fragilidade está, talvez, no que dá sustentação as suas afirmações: a existência de sujeitos empíricos capazes de promover o sentido das proposições. Como veremos adiante, o anti-psicologismo wittgensteiniano rejeita a existência desse tipo de sujeito representacional. E seria mais do que paradoxal se, diante de tão claras afirmações de sua inexistência, o autor do *Tractatus* necessitasse, agora, do auxílio de tal sujeito para estabelecer as significações lingüísticas. Tentaremos detalhar as críticas wittgensteinianas à noção de tais sujeitos empíricos. Por ora, basta sabermos que ele parece rejeitar qualquer tipo de psicologismo no estabelecimento das significações lingüísticas e, portanto, os sujeitos empíricos são incapazes de promover a efetivação do significado lingüístico.

Mais modesta que a anteriormente apresentada, há, também, uma segunda corrente de interpretação do mecanismo de projeção cujo cerne está, essencialmente, na sua maneira radical de criticar a idéia de um mentalismo envolvido no estabelecimento das relações projetivas entre a linguagem e o mundo. Desse modo, os defensores dessa linha de pensamento, entre eles Rush Rhees<sup>7</sup>, Brian McGuinness<sup>8</sup>, e José Oscar de Almeida Marques<sup>9</sup>, afirmam ser inconcebível a idéia de que essas relações sejam efetuadas pelo pensamento. Eles entendem que a última frase do aforismo 3.11 revela que é precisamente a existência das próprias relações projetivas em si que explica como é possível pensar o sentido da proposição. Para eles, o que está sendo apresentado no aforismo 3.11 é uma espécie de definição do pensamento, ou seja, pensar uma proposição, assim como enunciá-la, é empregá-la como projeção de uma situação possível. Compreendida dessa maneira, o aforismo, portanto, não está tratando de explicar o suposto mecanismo de projeção por meio da atividade mental de pensar para fornecer o sentido da proposição. Pelo contrário, ele está empregando a noção de projeção para explicar a obscura noção de pensamento. Para esses intérpretes, mais do que a explicação do mecanismo de projeção do sentido lingüístico, Wittgenstein está interessado pelo que torna possível essa expressão de sentidos, ou seja, o que possibilita a associação de uma organização de nomes que, mediante as regras sintáticas que governam a projeção, constituam um perfeito espelhamento com o domínio ontológico dos objetos. Segundo eles, e diferentemente dos defensores da primeira posição, o que possibilita essa associação é a própria existência do isomorfismo existente entre linguagem e mundo.

Concebido desta maneira, a natureza das relações projetivas não envolve qualquer associação *a posteriori* entre signo e significado, mas essas relações já estão dadas em virtude, somente, da própria existência do isomorfismo entre os domínios da linguagem e do mundo. Desse modo, o processo de instauração do sentido lingüístico não precisa de qualquer auxílio externo, inclusive mental. Em outras palavras, o que essa concepção defende é

<sup>7</sup> Cf. RHEES, Rush. The philosophy of Wittgenstein. In: *Idem. Discussions of Wittgenstein*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1972.

<sup>8</sup> Cf. MCGUINNESS, Brian. **The so-called realism of the Tractatus**. In: BLOCK, 1981, p. 60 - 73.

<sup>9</sup> Cf. MARQUES, José Oscar de Almeida. Pensar o sentido de uma proposição. **Manuscrito**. v. 18, n. 2, p. 185-197, 1995.

que, em virtude da existência do isomorfismo lógico entre linguagem e mundo, só há uma maneira pela qual se pode estabelecer uma correspondência entre a totalidade das possibilidades combinatórias dos nomes da linguagem e dos objetos no mundo: ao se determinar o lugar preciso do nome no sistema formal, estará determinada, também, a referência precisa dos objetos que estes nomes significam. Porém, por estar localizado no interior do próprio isomorfismo, isso tudo acontece sem a necessidade de recorrer a uma instância externa para criar a ligação entre os nomes e suas referências. Em síntese, pode-se dizer que tudo o que há de relevante para o estabelecimento da significação lingüística "esgota-se totalmente nos aspectos formais que regem a articulação dos nomes, nas regras de sintaxe que os tornam capazes de se associarem e acompanharem as propriedades combinatórias dos objetos"<sup>10</sup>.

Apesar dos detalhes dessas correntes interpretativas não terem sido expostos, esta breve consideração que fizemos já nos possibilita reconhecer, com restrições, os méritos de ambas as interpretações. Obviamente, como se pôde constatar, ambas buscaram responder, mesmo de modo antagônico, como é efetuada a significação lingüística no *Tractatus*. Grosseiramente, podemos resumi-las das seguintes maneiras: a primeira entende que a significação lingüística só pode ser realizada com a presença de um sujeito representacional que conecte a linguagem ao mundo. Ou seja, o isomorfismo lógico entre linguagem e mundo não é capaz de realizar, por si mesmo, as relações projetivas que dão as significações lingüísticas: essas relações são efetuadas por sujeitos empíricos; a segunda concepção, aparentemente simples em sua pretensão, nega completamente a necessidade de qualquer sujeito representacional, ao sustentar que o isomorfismo entre linguagem e mundo em si mesmo é suficiente para estabelecer as significações lingüísticas. Esse antagonismo, sobre o qual é difícil nos situarmos de forma absoluta, nos constrange a procurar uma outra via de acesso à compreensão de como se dá a significação da linguagem segundo o *Tractatus*. A razão disso é porque julgamos que essas correntes de interpretação não levaram em consideração uma das afirmações tractatianas extremamente relevantes para a discussão da questão em foco. Diante disso, se a análise que faremos dessa consideração de Wittgenstein estiver correta, mostraremos que as

---

<sup>10</sup> MARQUES, 1995, p. 196.

concepções acima apresentadas estão em dissonância com o espírito do *Tractatus*, e que uma terceira interpretação, decorrente desse dado ressaltado não somente é possível, como também pode ser mais coerente com a proposta filosófica do jovem Wittgenstein.

### 3.1.1 "Figuramos os fatos": a necessidade de um sujeito afigurador

A primeira afirmação que Wittgenstein faz ao iniciar sua exposição sobre a teoria pictórica da proposição deve chamar a nossa atenção, e, por isso, requer uma análise mais acurada. Diz ele: "*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*"<sup>11</sup>. A edição brasileira do *Tractatus* utilizada nessa pesquisa traduz esse aforismo como: "Figuramos os fatos". No entanto, para facilitar a compreensão do que pretendemos expor, acreditamos que, nesse momento, uma tradução mais literal seria melhor, donde: "nós fazemos figuras dos fatos".

Como já sabemos, é condição necessária para a figuração dos fatos a existência da relação isomórfica entre linguagem e mundo. Contudo, parece-nos, como se tentará demonstrar, que afirmar a existência dessa relação não implica dizer que a figuração já esteja *imediatamente* estabelecida, como defende a segunda corrente interpretativa acima apresentada. É claramente afirmado pelo aforismo 2.1, que a figuração lingüística dos fatos pela linguagem é um produto de uma ação (*machen*) e precisa ser realizada. Quem efetua essa figuração, diz o texto, somos "nós". Se somos "nós" que fazemos as figuras dos fatos, fica evidente que a existência do isomorfismo entre linguagem e mundo, por si mesmo, não é capaz de realizar tal ato, precisando, assim, de algo mais. Essa maneira de entender esse aforismo parece confirmar a proposta de que necessitamos de sujeitos representacionais, "nós", que sejam capazes de realizar a figuração. Entretanto, resta-nos saber se esse "nós", de fato, refere-se a esses sujeitos.

Segundo o *Tractatus*, tanto o mundo quanto a linguagem são constituídos de elementos últimos irredutíveis. Na estrutura da linguagem temos os nomes (*Namen*), "os sinais simples empregados na proposição", que não podem "mais ser desmembrados por meio de uma definição: é um sinal

---

<sup>11</sup> *TLP*, 2.1.

primitivo"<sup>12</sup>. Quanto à estrutura do mundo, encontramos os objetos (*Gegenstände*), que são essencialmente "simples"<sup>13</sup> e, por esse motivo, não podem ser analisados ou decompostos em outras entidades ontológicas mais simples. A constatação desses elementos irredutíveis é importante porque nos abre as portas para entrarmos mais meticulosamente no processo de projeção lingüística do mundo. De acordo com a teoria pictórica da linguagem, na relação projetiva entre linguagem e mundo "o nome substitui, na proposição, o objeto"<sup>14</sup> e, como já visto, do mesmo modo que os objetos sempre estão numa determinada combinação com outros objetos, os nomes, na linguagem, por substituí-los, só se apresentam em combinação. Do mesmo modo que Frege, Wittgenstein defendia que é somente nesses encadeamentos que os nomes passam a ter significado (*Bedeutung*)<sup>15</sup>. Nenhum nome tem significado por si só, isoladamente<sup>16</sup>: "é só no contexto da proposição que um nome tem significado"<sup>17</sup>. Sendo assim, o nome representa, lingüisticamente, um objeto<sup>18</sup>; e o objeto", diz Wittgenstein, "é seu significado" (*Bedeutung*)<sup>19</sup>. Se o objeto é o significado do nome, temos então que a significação de um nome está indispensavelmente ligada à existência de um objeto que ele nomeia.

Porém, essa nomeação não acontece à revelia, aleatoriamente. E, para que a nomeação de determinado objeto seja efetuada, é necessário que a relação projetiva entre esse nome e o objeto aconteça. Essa relação estabelecida entre nome e objeto no ato da nomeação, quando há a projeção daquilo que nomeia sobre aquilo que é nomeado, é chamada, no *Tractatus*, de *relação afiguradora* (*abbildende Beziehung*)<sup>20</sup>. Esta relação é formalmente definida por Wittgenstein como consistindo nas coordenações entre os elementos da figuração (nomes), e as coisas (objetos)<sup>21</sup>. Desse modo, para que haja a figuração dos fatos, não basta apenas existir a mesma multiplicidade lógica entre os elementos que pertencem aos domínios da linguagem e do mundo. Deve-se instituir, além disso, a relação

<sup>12</sup> *TLP*, 3.202; 4.24; 3.26.

<sup>13</sup> *TLP*, 2.02.

<sup>14</sup> *TLP*, 3.22.

<sup>15</sup> Cf. *TLP*, 3.3.

<sup>16</sup> Cf. *TLP*, 3.261; 4.026.

<sup>17</sup> *TLP*, 3.3; 4.23.

<sup>18</sup> Cf. *TLP*, 3.203.

<sup>19</sup> *TLP*, 3.203.

<sup>20</sup> Cf. *TLP*, 2.1513.

<sup>21</sup> *TLP*, 2.1514.

afiguradora, ou seja, a coordenação entre os elementos desses domínios para que os nomes nomeiem seus respectivos objetos e passem a ter significados. No *Tractatus*, essas coordenações são concebidas, também, como as antenas dos elementos da figuração, com as quais, à maneira dos insetos, ela toca a realidade<sup>22</sup>. Essa definição analógica, aparentemente sem relevância, aponta para o importante fato de que esta relação tem um direcionamento assimétrico. Ou seja, do mesmo modo que as antenas dos insetos partem deles para o mundo, a coordenação que se estabelece entre os elementos da linguagem e do mundo parte, sempre, *da linguagem para o mundo*. Isso significa dizer que é o nome na linguagem que deve designar o objeto no mundo, e não o contrário.

A relação afiguradora possui a mesma forma lógica estruturante da linguagem e do mundo. É exatamente por isso que os nomes da linguagem possuem todas as possibilidades e impossibilidades combinatórias dos objetos que poderão ser por eles designados. Essa identidade formal entre nomes e objetos é certamente uma condição necessária para que a nomeação ocorra, mas não suficiente<sup>23</sup>. Sem dúvida alguma, dois objetos que possuam a mesma forma lógica, serão nomeados por dois nomes pertencentes à mesma categoria sintática, ou seja, que tenham a mesma capacidade de combinação sintática. Entretanto, o simples fato de pertencerem à mesma ordem categorial, estabelecida pela sintaxe lógica compartilhada pela linguagem e o mundo, não pode decidir qual desses dois nomes deve nomear esse ou aquele objeto. Tendo isso em vista, pode-se dizer que a sintaxe lógica da figuração apresentada no *Tractatus* seria incapaz de originar, por si mesma, uma semântica para os nomes existentes nesse campo sintático. Corrobora isso o fato de que a sintaxe lógica, que possui a mesma forma do espaço lógico, está limitada pelo estabelecimento das regras que garantam o isomorfismo entre linguagem e mundo, porém isso não tem condições de decidir que nome nomeará os objetos a serem representados na linguagem. Em outras palavras, as regras sintáticas apenas refletem a necessidade de que tenhamos na linguagem um, e somente um nome, para cada objeto a ser nomeado. Entretanto, nada é, por sua própria natureza, nome de coisa alguma. Um outro modo de dizer a mesma coisa é afirmar que a

---

<sup>22</sup> Cf. *TLP*, 2.1515.

<sup>23</sup> Sobre isso, (Cf. CUTER, João Vergílio Gallerani. Subjetividade empírica e transcendental no *Tractatus. Philósofos*. São Paulo, a. 8, v. 1, p. 79 - 81, jan./jun. 2003. Semestral).

relação afiguradora, que se estabelece entre um nome e um objeto no ato da nomeação, não está inscrita na natureza do nome, nem muito menos no objeto. O que é inerente e essencial ao nome é a simples possibilidade de ele nomear um objeto. O que é essencial ao objeto é a sua capacidade de entrar em combinações com outros objetos e ser nomeado por algum nome.

Diante disso, para que a nomeação seja completada precisa-se da medição de um *ato nomeador* que não está estabelecido pela simples condição de isomorfismo. Chamamos de *ato nomeador* o ato que vincula este nome àquele objeto. É certo que antes desse ato, a única coisa que poderíamos garantir é que um determinado nome poderia se vincular a um objeto que pertencesse a uma categoria ontologicamente isomorfa à categoria sintática na qual esse mesmo nome está inserido. Todavia, ainda não está definido a qual objeto dessa categoria aquele nome irá ser vinculado. Isso não está dado imediatamente: tem que ser feito. Neste caso, carecemos de algo para completar a figuração dos fatos e esse algo não pode ser encontrado no mero isomorfismo entre linguagem e mundo. Para João Vergílio G. Cuter<sup>24</sup>, por exemplo, esse dado que falta para completar a figuração parece ser o sentido profundo da expressão: "nós fazemos figuras dos fatos". Para ele, "a figuração é um produto de uma ação, ela é instituída", pois, como visto, ela não está inscrita nos elementos que constituem os fatos, nem nos que eles são representados. De acordo com a teoria pictórica, é só a projeção lingüística, realizada pela relação afiguradora, que pode fazer com que um fato se transforme em figura. Portanto, para que haja a figuração, a relação projetiva deve ser estabelecida; e o objeto que, por si só, não designa coisa alguma, torna-se o significado de algum nome exatamente pela ação dessa relação afigurante. Se o isomorfismo não nos proporciona isso, então, "na base de toda figuração, portanto, tem que existir aquilo que poderíamos chamar de um ato doador de sentido: um ato que institui a relação afigurante entre nome e objeto"<sup>25</sup>.

Essa ação projetiva que estabelece o sentido das proposições através das relações afiguradoras pertence à própria figuração, mas jamais ao fato afigurado. Por fazer parte da figuração e não do fato afigurado, esse ato de

<sup>24</sup> Cf. CUTER, João Vergílio Gallerani. Porque o *Tractatus* necessita de um sujeito transcendental? **DoisPontos**. Curitiba, v. 3, n. 1, p. 177, abr. 2006.

<sup>25</sup> CUTER, 2006, p. 177 - 178.

significar o nome faz parte das condições de possibilidade da própria significação. Desse modo, a projeção se institui como uma *relação interna* e, como toda *relação interna*, conforme apresentada no *Tractatus*, ela está para além de toda possibilidade de descrição<sup>26</sup>, pois não se encontra dentro do mundo: não é fato. Em outras palavras, como todas as condições de possibilidades, a relação afiguradora deve subsistir para que a linguagem possa se dirigir ao mundo para afigurá-lo e, por isso, está fora do âmbito daquilo que pode ser *descrito* pela linguagem. Ela se *mostra* no próprio exercício da linguagem. É por meio da relação afiguradora que um nome ganha significado ao ser associado a um objeto simples. Sendo assim, essa relação é capaz de dotar um nome de significado. Sem ela, nada será nome de coisa alguma. Por isso, sua compreensão é tão importante para o entendimento da semântica tractatiana, uma vez que ela é uma das condições de possibilidade para a constituição do sentido das proposições. Desse modo, mesmo se Wittgenstein não tivesse afirmado que "nós fazemos figuras dos fatos", seríamos capazes de saber que as figuras lingüísticas que representam o mundo pelas proposições devem ser feitas. Logo, a conclusão a que somos levados é a de que, no cerne de sua teoria da linguagem tractatiana, Wittgenstein necessita de algo que realize a projeção dos nomes nos objetos, ou seja: ele precisa de algo que dê significado aos nomes na sua relação isomórfica com os objetos. Esse algo nada mais é do que o sujeito da afiguração que, ao invés de ser um adendo teórico, é essencial à constituição do sentido na teoria tractatiana da linguagem. Porque cumpre um papel importante na semântica tractatiana, esse sujeito possui um lugar específico no interior dos pressupostos estritamente lógicos para que um fato torne-se uma figura lingüística.

Que a teoria da linguagem no *Tractatus* precisa de um sujeito lingüístico, foi o que até agora tentamos demonstrar. Pelo aforismo 2.1, como visto, a figuração dos fatos é feita e feita por "nós" (*Wir*). Mas quem é esse "nós"? Será o conjunto de todos os sujeitos empíricos no mundo, de todos os "eus" existentes? Será mesmo que cada pessoa existente tem condições de realizar o ato que determina os significados na relação entre o nome e o objeto? Se não são esses sujeitos, então o que ou quem é? Essas não são perguntas fáceis de responder, e agora trataremos delas.

---

<sup>26</sup> Cf. *TLP*, 4.122 - 4.124.

### 3.2 "O sujeito que pensa, representa, não existe": a inexistência de um sujeito empírico pensante no Mundo

Como exposto acima, a relação afiguradora responsável pela nomeação dos objetos é uma *relação interna* e, sendo assim, ela está atrelada à própria condição de possibilidade da linguagem. Com isso, podemos entender que o sujeito dessa afiguração não poderá ser nenhum sujeito empírico existente no mundo dos fatos, pois ele não tem o privilégio de adentrar nesse campo transcendental para promover um ato de nomeação. Consciente disso, Wittgenstein nega, veementemente, que algum tipo de sujeito empírico tenha condições de efetuar esse ato nomeador. Entretanto, é interessante ressaltarmos que, quando dizemos que Wittgenstein rejeita ou mesmo nega que os sujeitos empíricos são capazes de efetuar o ato de nomeação, não queremos dizer que, para ele, esses sujeitos não existam de forma alguma. É claro que o autor do *Tractatus* acreditava na existência de sujeitos empíricos, pertencentes ao mundo. Contudo, para ele, esse tipo de sujeito está fortemente marcado por um psicologismo que só interessaria aos "irrelevantes" estudos da psicologia, e nada a mais. Nesse caso, "rejeitar" e "negar" o sujeito das representações denotam apenas a incapacidade desse tipo de sujeito participar do processo de significação lingüística, e isso não significa dizer que eles não existem.

No *Tractatus*, temos dois grupos de aforismos que apresentam argumentos favoráveis a essa posição wittgensteiniana. O primeiro está exposto quando ele faz a análise lógica de certas formas proposicionais da psicologia, tais como: "A crê que *p*", "A pensa *p*", e afirma que elas possuem a mesma forma "*p* diz *p*"<sup>27</sup>. E o segundo se encontra na seção do solipsismo, onde ele discute e apresenta, de maneira menos obscura, a noção de um sujeito capaz de fornecer os sentidos proposicionais que não faz parte do mundo, mas é seu limite<sup>28</sup>. Todavia, antes mesmo de examinarmos cada uma dessas seções, é importante destacarmos que boa parte dos motivos para que o autor do *Tractatus* rejeite qualquer tipo de sujeito empírico capaz de representar o mundo deriva do contexto anti-psicologista em que ele viveu, e uma breve análise desse contexto facilitará a compreensão do que pretendemos expor.

---

<sup>27</sup> Cf. *TLP*, 5.541 - 5.5423.

<sup>28</sup> Cf. *TLP*, 5.631.

### 3.2.1 A "virada lingüística" e o sentido das proposições

Até meados do século XIX predominava a noção de que a teoria do conhecimento era central na filosofia. A ela cabia a missão de desvendar a natureza do conhecimento, elucidar suas fontes, e investigar os processos pelos quais a mente humana pode certificar-se de seus conhecimentos. O problema central dessa concepção era que todos esses processos foram afetados pelo psicologismo vigente nessa época. Esse psicologismo considerava a verdade como uma propriedade da crença, do juízo ou do conhecimento, entendidos como estados psicológicos de um sujeito, cujo pensamento estava atrelado a esses estados. Nesse contexto, era da competência da psicologia, enquanto ramo científico, ser responsável pelo estudo dos "processos de pensar", ou seja, como se instaurava o pensamento nos estados mentais desses sujeitos. O foco de atenção era voltado, sobretudo, para a maneira como essas propriedades psicom mentais eram construídas, gerando conhecimento. Porém, após a virada lingüística ocorrida na filosofia, essas concepções foram inteiramente repensadas; e quem deu grandes contribuições para essa mudança foi o autor do *Tractatus*.

Para Wittgenstein, a psicologia jamais pode pretender este privilégio de estudar como se instaura o pensamento. Seguindo a mesma trilha de Husserl e Frege, para ele, o pensamento humano jamais pode estar condicionado ou mesmo submetido a processos mentais e psicológicos, como queria a psicologia. Para esses autores mencionados, a realidade é totalmente independente e indiferente a quaisquer condicionamentos dessa natureza. Diante disso, Wittgenstein percebe que o psicologismo transforma-se em uma barreira que impede a conexão entre o pensamento e a realidade, e é por esse motivo que ele propõe uma forma diferente de conexão entre esses dois campos. A constatação wittgensteiniana de que a teoria do conhecimento moderna se encontrara permeada pelo psicologismo fez com que o autor do *Tractatus* a relegasse a um outro campo, um campo diferente do da filosofia, a saber: o campo da psicologia e, portanto, das ciências naturais. O curioso diante de tudo isso é que Wittgenstein não descarta a teoria do conhecimento, mas, nesse contexto, a define descrevendo o seu real papel, isto é: como sendo a filosofia da psicologia. Nesses moldes, sendo a psicologia o estudo dos "processos de pensar", a teoria do conhecimento não passaria de uma teoria explicativa dos processos psíquicos,

mentais e cognitivos da mente humana. Em sendo assim, cabe-lhe apenas esclarecer todos esses processos psíquicos da mente humana, mas jamais determinar como podemos construir pensamentos, uma vez que esses não permitem a presença do psicologismo no seio das suas investigações.

É a partir disso que se segue a denúncia do autor do *Tractatus* ao dizer que os filósofos, cuja atenção estava voltada para a teoria do conhecimento, só se "emaranharam em investigações psicológicas irrelevantes"<sup>29</sup>, mas jamais fizeram, de fato, filosofia. Assim, a marginalidade da teoria do conhecimento na filosofia do jovem Wittgenstein se justifica porque, para ele, ela nada acrescentaria à filosofia, assemelhando-se em sua função a outras ciências naturais. Reconhecer, todavia, a teoria do conhecimento enquanto marcada pelo psicologismo como sendo algo de importância secundária, não significa reconhecer que o problema do conhecimento seja igualmente secundário. O que se deve ter em mente, entretanto, é que o projeto filosófico do *Tractatus* pretende livrar o problema do conhecimento dessa psicologização. Para isso, o caminho trilhado por seu autor foi o de reconhecer que no lugar da mente que conhece, no lugar da razão imperial moderna e do entendimento com suas formas puras *a priori*, responsáveis pela síntese das representações do mundo, fora colocada a "proposição dizendo o mundo". O pensamento, então, ao invés de ser uma forma de representação via imaginação, é uma proposição com sentido.

Frege já havia anunciado isso na sua diferença entre pensamento e representação, mostrando que a análise das sensações, das representações e dos juízos, deve ser feita pela análise semântica das expressões lingüísticas, e não pela mente. As representações são de um sujeito a quem são dados objetos; são imagens internas e individuais. Por pensamento, Frege entende não o ato subjetivo de pensar, como se houvesse um sujeito produtor desses pensamentos, mas o próprio conteúdo objetivo de uma proposição assertiva, que expressa o pensamento. As proposições asserem que algo é o caso, os fatos no mundo. Esses fatos são expressos por meio das proposições assertóricas, dotadas de valor de verdade, pelas quais podemos apreender os pensamentos. Para que o pensamento seja ligado a estados de coisas, ele se serve da estrutura proposicional e, portanto, de uma estrutura lingüística. É exatamente por isso que

---

<sup>29</sup> *TLP*, 4.1121.

a estrutura do pensamento pode ser lida na estrutura das proposições e, pelo fato de estas terem uma estrutura gramatical alheia a quaisquer estruturas mentais, os pensamentos não precisam mais ser mediados pela mente. Desse modo, está contestada a necessidade epistemológica de que para haver representações exatas é preciso uma teoria das representações privilegiadas, tanto defendida pela modernidade.

Quanto a isso, Wittgenstein é muito mais contundente. Aliás, logo no prefácio ele afirma que "o livro pretende traçar um limite para o pensar", mas, para traçar um limite para o pensar, deveríamos, diz ele, poder pensar os dois lados desse limite. Neste caso, deveríamos poder pensar o impensável. A conclusão, então, é que o limite só poderá ser traçado na linguagem, que nada mais é do que a expressão do pensamento. Além disso, como já vimos, a definição tractatiana de pensamento é ainda mais objetiva: "Pensamento", diz ele, "é a proposição com sentido"<sup>30</sup>. O entendimento dessas afirmações nos possibilita uma melhor compreensão da teoria pictórica da linguagem. Como é sabido, para o autor do *Tractatus*, o mundo e a linguagem têm uma essência comum, figurável pela gramática lógica. A forma lógica compartilhada pelo mundo e pela linguagem faz com que as proposições combinem nomes, da mesma forma que os estados de coisas combinam objetos. A figuração lógica formada pela representação lingüística dos fatos no mundo é o que Wittgenstein chama de pensamento<sup>31</sup>. Isso nada mais expressa do que uma subordinação da teoria do conhecimento à estrutura lingüística que afigura o mundo. Sendo assim, Wittgenstein não deixa nenhuma margem para que haja algum sentido fora da proposição e essa maneira de conceber a relação isomórfica entre linguagem e mundo, ou seja, a linguagem como figura do mundo, lança fora todos os vestígios do psicologismo e do mentalismo na formação do pensamento. Neste caso, o pensamento se reveste de uma estrutura simbólica, que não é psicológica. Isso faz com que ele saia da consciência (mente) para habitar na linguagem. Diante disso, podemos dizer que, para Wittgenstein, os processos psicológicos, tão defendidos no psicologismo do século XIX, são totalmente excluídos da formação do pensamento. O pensamento nada mais é do que a proposição com sentido e isso acontece sem qualquer mediação da mente.

---

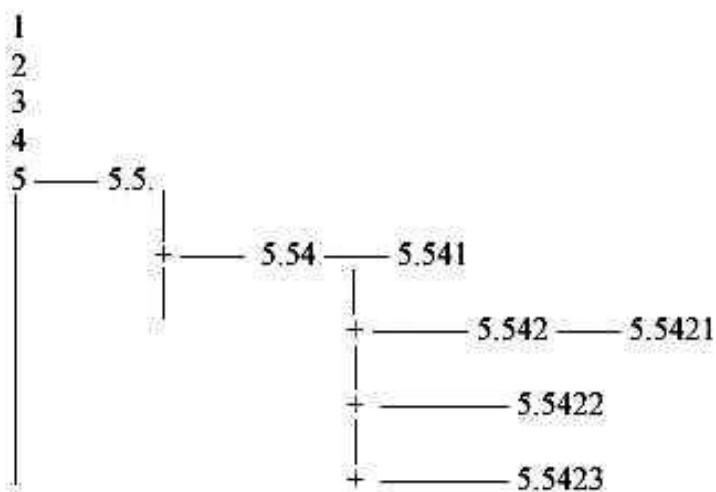
<sup>30</sup> *TLP*, 4.

<sup>31</sup> Cf. *TLP*, 3.

Apesar de resumidas, essas breves considerações sobre o contexto anti-psicologista vivido por Wittgenstein com certeza nos ajudarão no exame e na compreensão dos grupos de aforismos que o autor do *Tractatus* utiliza para negar a participação do sujeito representacional no ato de significação lingüística.

### 3.2.2 "p' diz p": a inexistência de um sujeito composto

Como visto, no *Tractatus* temos duas seções de aforismos em que Wittgenstein apresenta argumentos favoráveis a negação de um sujeito empírico capaz de realizar a significação lingüística. A primeira delas é a série de aforismos que se encontra em 5.54 a 5.5423. Ela é dedicada à análise das orações que expressam alguma atitude epistêmica, isto é, orações que expressam crenças, dúvidas etc. Além de seu conteúdo discutir vários conceitos essenciais para a compreensão da filosofia tractatiana, é nessa seção onde encontramos, pela primeira vez no *Tractatus*, uma discussão direta da noção wittgensteiniana de sujeito. A estrutura argumentativa desse grupo de aforismos pode ser entendida a partir do seguinte esquema:



Como podemos observar no quadro acima, a seção que pretendemos analisar faz parte do desenvolvimento da tese 5 que trata da estrutura e da forma geral da proposição. *Grosso modo*, a forma geral da proposição defende que: (1) todo enunciado complexo é uma função de verdade de enunciados elementares; e (2) toda função de verdade é o resultado de  $n$  aplicações de operações de verdade ao conjunto das proposições elementares. A tese central do aforismo 5,

então, é a idéia de função de verdade na formação das proposições. Nele se discute o valor de verdade de um enunciado, cuja verdade ou falsidade está determinada unicamente pela verdade ou falsidade do enunciado em questão.

Segundo o critério de leitura que adotamos (capítulo 1), a tese 5 é explicada por 6 observações diretas (5.1 - 5.6). A última, 5.6, como já vimos, é a seção que trata do solipsismo a partir das considerações sobre os limites da linguagem. As duas primeiras tratam da estrutura interna das proposições e das suas relações entre si. A partir do 5.3, até as observações relativas do aforismo 5.5, Wittgenstein, numa seqüência crescente, desenvolve a noção de função de verdade das proposições. É nessa seção que ele apresenta a maneira como devem ser utilizados os operadores lógicos para, juntos com os nomes, formarem as proposições. Além disso, por algumas expressões contidas na leitura de alguns aforismos<sup>32</sup>, podemos concluir que o conteúdo dessa seção é, também, uma maneira de criticar e revisar algumas conclusões derivadas do aparato lógico existentes nas análises logicistas de Frege e Russell, sobretudo as contidas no *Principia Mathematica*<sup>33</sup>. A negação<sup>34</sup>, a conjunção<sup>35</sup>, os quantificadores<sup>36</sup>, e a identidade<sup>37</sup> são alguns conceitos analisados e criticados.

Nesse contexto da formação das proposições é que aparece, no aforismo 5.5, a discussão sobre o problema das chamadas orações epistêmicas. Mais particularmente a partir do aforismo 5.54, que é uma observação relativa ao 5.5, e nos fornece o contexto imediato do trecho que pretendemos analisar. As afirmações contidas no 5.54 são bem mais detalhadas por dois importantes aforismos: 5.541 e 5.542, e são essas considerações que tocam mais claramente no nosso tema. Ainda quanto à estrutura, esse último aforismo citado, por sua vez, é comentado pelos aforismos 5.5421, 5.5422 e 5.5423. Desses, o 5.5421 é central para a nossa discussão.

No aforismo 5.54, Wittgenstein apresenta "o princípio da universalidade dos mecanismos verifuncionais de formação sentencial"<sup>38</sup>. "Na forma proposicional geral", diz ele, "a proposição ocorre na proposição apenas como

<sup>32</sup> Cf. 5.02; 5.132; 5.252; 5.4; 5.42; 5.452; 5.4731.

<sup>33</sup> Essa é a visão, por exemplo, de Javier Arias (Cf. ARIAS, Javier Vilanova. *Tractatus 5.54 - 5.5423: una lectura. Contextos*, v. XVII-XVIII, n. 33-36, p. 59 - 83, 1999 - 2000).

<sup>34</sup> Cf. *TLP*, 5.512.

<sup>35</sup> Cf. *TLP*, 5.513.

<sup>36</sup> Cf. *TLP*, 5.52.

<sup>37</sup> Cf. *TLP*, 5.53.

<sup>38</sup> CUTER, João Vergílio G. "'p' diz p". *Cadernos Wittgenstein*. São Paulo, n. 1, 2000, p. 58.

base das operações de verdade"<sup>39</sup>. Na verdade, o que Wittgenstein está apresentando é um dos requisitos para que a noção de função de verdade proposta por ele funcione. Para o autor do *Tractatus*, se uma dada proposição *p* aparece dentro de outra proposição *q*, *p* deve ser base para a operação de verdade de *q*. Se porventura *q* não for uma função de verdade de *p*, então a operação de verdade dessa função não servirá para dar conta da formação da proposição *q*. De maneira retórica, e talvez já adiantando algumas das críticas que poderiam ser feitas a sua afirmação acima, Wittgenstein reconhece que "à primeira vista, parece que uma proposição poderia ocorrer em outra também de outra maneira"<sup>40</sup>. Em outras palavras, o que Wittgenstein está dizendo com isso é que, sem uma análise mais profunda, parece ser possível que uma proposição ocorra em outra, sem que aquela seja base de operações de verdade desta. É exatamente esse o caso que ele irá investigar. Se isso for verdade, todo o seu esforço na formulação do mecanismo verifuncional na formação sentencial estaria, no mínimo, fadado ao fracasso. Mas ele demonstra que não é bem assim.

Para facilitar a compreensão do que pretende defender, o próprio Wittgenstein fornece alguns exemplos de situações em que aparentemente isso acontece: "Particularmente", diz ele, "em certas formas proposicionais da psicologia como 'A acredita que *p* é o caso' ou 'A pensa *p*', etc.", e assim, continua ele, "superficialmente, parece que nesse caso a proposição *p* manteria com um objeto *A* uma espécie de relação"<sup>41</sup>. Se entendida dessa maneira, ou seja, como sendo uma relação dual entre um sujeito *A* e uma proposição, pelo menos as orações epistêmicas não atenderiam à universalização do princípio proposto por Wittgenstein para a formação das proposições, defendido pela forma geral. Isso ocorreria porque nessas "formas proposicionais da psicologia" a proposição *p* ocorre em outra, mas não se constitui como uma base de operação para a formação dessas proposições, pois a verdade ou falsidade de *p* não alteraria, em nada, estas sentenças<sup>42</sup>. Diante disso, fica evidente que se as orações epistêmicas são relações entre um sujeito e uma proposição, a teoria da forma geral da proposição como apresentada no *Tractatus* entraria em colapso.

---

<sup>39</sup> *TLP*, 5.54.

<sup>40</sup> *TLP*, 5.541.

<sup>41</sup> *TLP*, 5.541.

<sup>42</sup> Utilizaremos a palavra "sentença" sem nenhum rigor técnico, mas apenas como sinônimo de "oração".

Mais do que simplesmente confirmar a teoria da forma geral das proposições, a análise wittgensteiniana da formação das orações epistêmicas fez com que ele elaborasse uma denúncia à "moderna teoria do conhecimento". Ao fazer essa crítica, Wittgenstein tem em mente, como ele mesmo indica<sup>43</sup>, as teorias de dois de seus mestres em Cambridge: Moore e Russell. Tanto na teoria do conhecimento de Russell como na de Moore, tais proposições como: "A crê que  $p$ ", "A pensa  $p$ ", eram mesmo entendidas como sendo uma relação dual entre um sujeito epistêmico e uma proposição. Segundo Hacker, ambos "flertaram" com tal concepção desde cedo: Moore, em *Some Main Problems of Philosophy*, onde defendia que a crença era um ato especial da mente direcionada para a proposição considerada uma entidade objetiva; e Russell, certamente influenciado por Moore, em seus três artigos *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions*, publicados na *Mind* XIII (1906)<sup>44</sup>. É bom ressaltarmos também, como fica claro, que não se trata aqui do jovem Russell do *Principia Mathematica*, mas do Russell que a partir de 1905, com o *On Denoting*, tentou elaborar uma teoria do conhecimento que levasse em consideração as questões da linguagem recém descobertas. Mais relevante do que isso, porém, é sabermos que o próprio Russell, posteriormente, percebeu que era insustentável conceber certas formas da psicologia como "A pensa  $p$ " como uma relação entre um sujeito e uma proposição, pois para sustentar esse tipo de compreensão teríamos que admitir a existência de 'falsidades objetivas' (como por exemplo, o atual rei do Brasil), já que é sempre possível que a proposição  $p$  em que  $A$  está pensando, seja falsa<sup>45</sup>. Nestes casos, as proposições falsas, - como  $A$  crê que o atual rei do Brasil é careca -, poderiam ser cridas sem quaisquer restrições e a diferença entre verdade e falsidade se tornaria um estupendo mistério. Mais ainda: não somente as proposições falsas, mas até mesmo as contradições lógicas deveriam ter privilégio de serem cridas, uma vez que  $A$  pode crer também na existência de um círculo-quadrado, por exemplo.

Insatisfeito com tantas incoerências, Russell tentou por várias vezes resolver esses problemas. Contudo, nenhuma de suas propostas chegou a liquidar, de vez, essas questões. Segundo Javier Arias, uma das últimas

---

<sup>43</sup> Cf. *TLP*, 5.541.

<sup>44</sup> Cf. HACKER, 1986, p. 83.

<sup>45</sup> CUTER, 2000, p. 59.

tentativas de Russell foi a de considerar essas proposições psicológicas como sendo uma *relação múltipla* entre o sujeito e as partes que compõem a sentença<sup>46</sup>. Sendo assim, para ele a frase: "B crê que Lula é brasileiro" seria analisada como sendo uma relação entre o sujeito *B*, o objeto Lula, e a qualidade designada pela função proposicional "x é brasileiro". Mas esse modo de análise também não resolve a questão acima apresentada. Pelo contrário, ainda traz consigo uma série de outros problemas que Russell tentou solucioná-los de diferentes modos e formas, sobretudo entre 1910 e 1913.

Segundo David Pears, grande parte desses problemas foram apresentados pelas críticas de Wittgenstein à teoria de Russell<sup>47</sup>. Mesmo citando Moore e Russell, a seqüência do texto dessa seção do *Tractatus* evidencia que a crítica wittgensteiniana é direcionada, especificamente, à "teoria de Russell"<sup>48</sup>. O ponto central que ele sempre destacou era que a teoria de Russell, em suas diversas versões, não fornecia nenhum instrumental que impedissem a viabilização de algumas orações logicamente impossíveis. Em 5.5422, ele diz que "a explicação correta" das formas proposicionais da psicologia, "deve mostrar que é impossível julgar um contra-senso", e para ele, "a teoria de Russell não satisfaz essa condição". Dito de outra forma, se estas formas proposicionais da psicologia são analisadas em termos de uma relação dual entre um sujeito e a proposição, ou mesmo como uma relação múltipla entre um sujeito e os elementos que compõem essa proposição, como propunha Russell, nada nessa teoria teria como inviabilizar orações como "A crê que mortalidade é Kant", ou ainda, "A crê na existência de círculos-quadrados". Sabemos que essas sentenças são logicamente impossíveis. No entanto, a teoria de Russell não tem condições de barrar essas impossibilidades lógicas. Nesse caso, a demarcação entre aquilo que é logicamente possível, como "crer que Kant é mortal", e aquilo que logicamente não é possível, como "crer que existe círculo-quadrado", transformar-se-ia, na teoria de Russell, numa questão em que cada um de nós decidiríamos, arbitrariamente, considerar como uma crença ou não; seria uma questão de gosto<sup>49</sup>. É por isso que Wittgenstein vai propor que "a explicação correta da forma

<sup>46</sup> ARIAS, 1999 - 2000, p. 67.

<sup>47</sup> PEARS, David. The relation between Wittgenstein's picture theory of propositions and Russell's theories of judgement. *Philosophical Review*. New York, v. 86, n. 2, abr. 1977.

<sup>48</sup> TLP, 5.5422.

<sup>49</sup> CUTER, 2000, p. 62.

da proposição 'A julga *p*' deve mostrar que é impossível julgar um contra-senso"<sup>50</sup>. Essa será uma das exigências que a sua análise sobre a forma geral das proposições compromete realizar.

Em princípio é importante destacarmos o fato de que Wittgenstein admite que a raiz de todos esses problemas acima demonstrados está na compreensão da forma lógica dessas proposições. Já nas suas *Notas Sobre Lógica*, ele nos adverte dizendo que "as questões epistemológicas respeitantes à natureza do juízo e da crença não podem ser solucionadas sem uma correta apreensão da forma da proposição"<sup>51</sup>. Para ele, conforme exposto no aforismo 5.542, todas as formas proposicionais da psicologia, como por exemplo: "A acredita que *p*", "A pensa *p*", possuem uma única e mesma forma, a saber: "*p* diz *p*". Entender essa forma é central nessa série aforística, pois nela se expõe o coração da crítica wittgensteiniana à concepção da formação das proposições da psicologia como entendidas por Russell e Moore.

Um dado inicial que precisa ser compreendido é saber a que se refere o uso da letra *p*, com aspas simples ('*p*'), e sem aspas (*p*), na expressão "'*p*' diz *p*'. Obviamente que um caminho seguro e conveniente é seguir o uso que o próprio Wittgenstein faz desses sinais. No *Tractatus*, quase tudo nos leva a crer que a letra *p*, sem aspas, se refere a um fato<sup>52</sup>; e a letra *p*, com aspas ('*p*'), é utilizada para se referir a uma proposição<sup>53</sup>. Falamos "quase tudo" porque temos alguns aforismos que contradizem essa certeza<sup>54</sup>. É o caso do 4.24, onde Wittgenstein diz que indicaria as proposições "por meio das letras *p*, *q*, *r*". Além disso, no próprio aforismo imediatamente anterior à afirmação "'*p*' diz *p*", temos *p* se referindo a uma proposição, e não a um fato<sup>55</sup>, contrariando essa regra geral. Diante disso, julgamos coerente partir do pressuposto de que o contexto em que é aplicada a expressão "'*p*' diz *p*' é quem decidirá a questão. Em "'*p*' diz *p*", é correto afirmar que '*p*' se refere, indubitavelmente, à proposição. Uma das razões, como já citamos, é a grande quantidade de aforismos em que Wittgenstein utiliza esse mesmo sinal para representar proposições. Um outro motivo para se aceitar que '*p*' refere-se à proposição, com certeza mais forte que o anterior, é o uso do

<sup>50</sup> Cf. *TLP*, 5.5422.

<sup>51</sup> Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. Notas Sobre Lógica. In: *Ibidem*, p. 155.

<sup>52</sup> Cf., por exemplo, *TLP*, 5.43.

<sup>53</sup> Cf. *TLP*, 5.12; 5.123; 5.1241; 5.1311; 5.152; 5.44; 5.512; 5.513.

<sup>54</sup> Cf. *TLP*, 4.24; 5.141; 5.541.

<sup>55</sup> Cf. *TLP*, 5.541.

verbo "dizer" na frase "*p* diz *p*". Pela teoria pictórica, o que somente pode *dizer* algo é a proposição. E ela só pode *dizer* fatos no mundo. Com isso, se '*p*' diz *p*, *p* (fato) só pode ser *dito* pela proposição '*p*'. Esse dado nos abre as portas para a compreensão da crítica wittgensteiniana à teoria de Russell.

De acordo com a teoria pictórica, existe um isomorfismo entre os domínios da linguagem (pensamento) e do mundo; e é em virtude desse isomorfismo existente entre a forma lógica dessas estruturas combinatórias que a proposição '*p*' figura<sup>56</sup> o fato *p*. Entretanto, uma das condições necessárias para que essa afiguração seja efetuada é a existência da correlação isomórfica dos elementos de ambos os domínios. Por ser um fato, já sabemos que *p* é, necessariamente, um composto: uma combinação de coisas, de objetos<sup>57</sup>. Isso é importante porque ressalta que qualquer coisa "A" que "creia", "pense", "diga", ou mesmo "julgue" *p*, tem que, necessariamente, por causa da exigência do isomorfismo lógico, também ser um composto. Sendo assim, na forma "*p* diz *p*" a proposição '*p*' que *diz* o fato tem que ser um composto. Que a proposição é um composto, já sabemos, pois, por definição, ela é uma combinação, um encadeamento de nomes<sup>58</sup>. Neste caso, a proposição é um fato lingüístico que afigura um fato no mundo. Por ser um fato lingüístico, talvez seja por isso que em 5.541<sup>59</sup> Wittgenstein chame *p* de proposição e, em 5.542<sup>60</sup>, *p* é chamado de fato.

Com a constatação de que tanto a proposição "*p*" quanto o fato *p* é um composto, podemos entender agora a razão pela qual Wittgenstein afirma que a forma "*p* diz *p*" "não trata de uma coordenação de um fato e um objeto", ou seja, da relação entre uma proposição (fato proposicional) e um sujeito que "pensa" ou "crê" nessa proposição, como defendia Russell em suas várias versões de teoria do conhecimento, mas trata "da coordenação de **fatos** por meio da coordenação de seus objetos"<sup>61</sup>. Como podemos ver, essas informações nos levam a rejeitar o tipo de relação "preposição-objeto" pretendida por Russell. Se de fato existisse um sujeito nessa relação, ele tinha que ser composto, uma vez que deveria

<sup>56</sup> Cf. *TLP*, 4.01; 4.011; 4.021; 4.032; 4.06.

<sup>57</sup> Cf. *TLP*, 2.01; 2.0121; 2.0141; 2.0272; 2.03; 3.21.

<sup>58</sup> Cf. *TLP*, 4.22.

<sup>59</sup> [...] Superficialmente, parece que nesse caso a proposição *p* manteria com um objeto *A* uma espécie de relação".

<sup>60</sup> "É claro, porém, que 'A acredita que *p*', 'A pensa *p*', 'A diz *p*', são da forma "*p* diz *p*". E não se trata aqui de uma coordenação de um fato e um objeto, mas da coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos".

<sup>61</sup> *TLP*, 5.542. (destaques nossos).

possuir o mesmo isomorfismo da proposição para que pudesse "crer", "pensar" ou mesmo "julgar" *p*. Com isso, "*A*", nas frases: "*A* crê que *p*", "*A* pensa *p*", "*A* julga *p*", não pode ser um *objeto*, como expõe a "moderna teoria do conhecimento", pois o *objeto*, como já se sabe, não pode ser composto<sup>62</sup>; ele é simples por natureza<sup>63</sup>. Portanto, se na formação das formas proposicionais da psicologia de fato existisse uma relação entre um sujeito epistêmico e uma proposição, esse sujeito não poderia ser simples, um *objeto*. Pois, se assim o fosse, ele não teria condições de "dizer", "pensar", "julgar" ou "crer" no composto *p*, uma vez que um simples não tem condições de realizar essas atividades epistêmicas. Para que essas atividades fossem efetuadas, teríamos que ter a correlação isomórfica dos elementos de ambas as partes. Neste caso, um *objeto* simples (sujeito) não tem condições de se relacionar isomorficamente com um fato composto. É por isso que, segundo Wittgenstein, essa análise de "'*p*' diz *p*", "mostra também que a alma - o sujeito, etc. - tal como entendida na psicologia superficial de hoje em dia é uma quimera. Uma alma composta não seria mais uma alma"<sup>64</sup>. Conforme essa afirmação, a "psicologia superficial", que, segundo Wittgenstein, infectou toda a teoria do conhecimento moderna, apresenta uma concepção de sujeito composto, que não passa de uma fantasia criada para satisfazer os seus caprichos teóricos.

É bem verdade que Wittgenstein segue a tradição filosófica moderna quando identifica a alma (*Seele*) com o sujeito. Desde Descartes, a noção de alma recebeu vários sinônimos: consciência, sujeito, eu, mente etc. Entendida como *res cogitans*, a alma, por um lado, possui propriedades essenciais como pensamentos, emoções, percepções, e todas aquelas experiências que se relacionam às atividades mental e psicológica; porém, por outro, ela é substância, é *objeto*, é simples. Essa participação da alma nesses dois lados é inconcebível para Wittgenstein. Para ele, a alma não pode participar desses dois campos ao mesmo tempo, pois, como substância, ela é um *objeto*; ela é simples. Porém, concebida como o receptáculo da vida mental, como defendia a psicologia à época do *Tractatus*, ela não pode mais ser simples: passa a ser composta. Podemos exemplificar isso da seguinte maneira. Suponhamos que um determinado sujeito "*A*" pense *p*. Nesse caso, então, "*A*" pensa uma figura '*p*' que

---

<sup>62</sup> Cf. *TLP*, 2.021.

<sup>63</sup> Cf. *TLP*, 2.02.

<sup>64</sup> *TLP*, 5.5421.

representa o fato *p*. Essa figura é o próprio pensamento de *p*. A ocorrência de '*p*' durante esse processo de pensamento já se constitui uma parte de "*A*", fazendo com que "*A*" seja composto. Se acrescentarmos a isso todas as vivências de crenças, dúvidas, sentimentos etc. que "*A*" experiencia, não teremos dúvida de que, de fato, "*A*" é algo composto. Todavia, a apresentação de uma alma (sujeito) composta seria uma "quimera" para Wittgenstein, pois "uma alma (sujeito) composta, não seria mais uma alma", e sim um fato. Portanto, esse sujeito composto da psicologia não pode ser considerado como o verdadeiro sujeito, que é simples. Além disso, como a análise lógica das formas proposicionais da psicologia denota uma relação entre fatos, e, portanto, entre compostos, não há lugar para nenhum sujeito atuando nas atitudes epistêmicas que essas formas exigem: esse sujeito não existe.

Um outro dado que ratifica a inviabilidade da existência de um sujeito epistêmico nessa seção do *Tractatus* está no final do aforismo 5.542. Segundo esse aforismo, a forma "*p* diz *p*" "não trata de uma coordenação de um fato e um objeto, mas da coordenação de fatos **por meio da coordenação de seus objetos**"<sup>65</sup>. Sem dúvida alguma, um termo importante que merece destaque nessa afirmação é o termo "coordenação" (*Zuordnung*), que aparece três vezes nesse pequeno parágrafo. Para Jesús Padilla Gálvez<sup>66</sup>, estamos diante de uma palavra técnica da lógica de relações e é curiosa a constatação de que muitos comentadores não consideram o significado desse termo tão relevante. Na sua análise ele constatou que muitas traduções coincidem em traduzir o termo *Zuordnung* por "coordenações", como faz, inclusive, a tradução brasileira utilizada nesse trabalho.

Todavia a concepção de Jesús Gálvez é que, devido ao conceito de função e de operações que Wittgenstein vem usando em todo o *Tractatus*, é mais preferível traduzir esse termo por "correlação", que segundo ele, traduz melhor a relação pictórica entre a proposição '*p*' e o fato *p*. Confirma isso o fato de que *Zuordnung* também é usado por Wittgenstein para caracterizar a relação afiguradora. Já sabemos que o fato só se torna figura mediante a efetivação da relação afiguradora. Essa, por definição, "consiste nas coordenações

<sup>65</sup> *TLP*, 5.542 (destaque nosso).

<sup>66</sup> Cf. GÁLVEZ, Jesús Padilla. Sobre creencias, la forma general del enunciado y el alma: una relectura de *TLP* 5.54 – 5.5423. *Diálogos*. Porto Rico, v. 86, p. 95 - 128, 2005.

(*Zuordnungen*) entre os elementos da figuração e as coisas<sup>67</sup>. Pela teoria pictórica, a proposição é uma figuração da realidade<sup>68</sup>; e essa figuração é em si mesma um fato<sup>69</sup>. A proposição como um fato lingüístico possui seus "objetos", isto é, os simples que a compõem. Esses objetos lingüísticos, se assim podemos chamar, são os *nomes*, os sinais primitivos empregados na proposição. Contudo, para que "*p*" diga *p*, é necessário que haja uma correlação isomórfica entre os nomes: *n*<sub>1</sub>, *n*<sub>2</sub>, ..., *n*<sub>*n*</sub> do fato lingüístico '*p*', com os objetos: *o*<sub>1</sub>, *o*<sub>2</sub>, ..., *o*<sub>*n*</sub>, do fato *p*. Linguagem e mundo, portanto, precisam ter "a mesma multiplicidade lógica", ou seja, devem conter os mesmos números de elementos, que por sua vez devem possuir a mesma estrutura combinatória entre si. Entretanto, essa relação em si não pode estabelecer a figuração. Para que essa seja estabelecida, a relação afiguradora deve ser efetuada, pois é ela a responsável pelas coordenações (*Zuordnungen*) entre os elementos da figuração e as coisas. Ou seja, a relação afiguradora é responsável pela *correlação* (para usar a tradução de Jesús Gálvez) entre os nomes e os objetos. Sendo assim, uma proposição diz aquilo que diz por causa das relações afiguradoras que projetam cada objeto lingüístico ao seu respectivo objeto no mundo. Caracterizadas desse modo, essas relações fazem parte da condição de possibilidade da própria linguagem, pois a linguagem só cumpre sua finalidade quando as relações afiguradoras, ou seja, as relações internas à própria estrutura da linguagem, instauram-se fazendo a correlação entre os nomes e os objetos. Quando isso acontece, temos, então, a coordenação dos objetos por meio da qual a coordenação dos fatos que contêm esses objetos é efetuada.

Por ser condição de possibilidade, a relação afiguradora não é fato no mundo. Dessa maneira, ela se encontra no campo daquilo que não pode ser *descrito* pela linguagem. Por não ser fato e, portanto, não se encontrar no mundo, essas relações não podem ser executadas por nenhum sujeito empírico existente no mundo. Com isso, se algum sujeito fosse responsável por essa coordenação esse jamais poderia ser o sujeito epistêmico empírico, pois ele é um fato e, como tal, jamais poderá estar relacionado àquilo que possibilita a linguagem afigurar o mundo: as relações afiguradoras. Todos os fatos fazem parte do mundo e não

---

<sup>67</sup> *TLP*, 2.1514.

<sup>68</sup> Cf. *TLP*, 4.01.

<sup>69</sup> Cf. *TLP*, 2.141.

podem jamais estar fora dele. O sujeito empírico é fato e, por causa disso, está exclusivamente limitado à contingência do mundo. Portanto, se há algum sujeito responsável pela coordenação dos objetos por meio da qual a coordenação de fatos que expressam a forma de "*p* diz *p*" acontece, esse sujeito não pode ser o sujeito empírico, fato no mundo, uma vez que essa coordenação ocorre no campo das condições de possibilidade da linguagem.

O entendimento dessa "coordenação dos objetos" que possibilita a coordenação dos fatos justifica a afirmação wittgensteiniana de que todas as formas proposicionais da psicologia possuem a mesma forma<sup>70</sup>, pois todas elas devem, para se estabelecer, ser uma coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos. Afirmar que todas as orações epistêmicas têm a mesma forma é afirmar que elas têm um núcleo em comum, indizível, *mostrado* na expressão "*p* diz *p*". Afora esse núcleo comum, é óbvio que essas orações são diferentes em tudo; e tudo aquilo em que elas diferem são aspectos empíricos que nos permitem distinguir uma dúvida, um julgamento, ou uma crença. Um dado ainda mais importante é percebermos que na análise lógica de "*p* diz *p*" Wittgenstein, ao invés de diferenciar atitudes de um sujeito *A* em relação a um sentido proposicional, reduz todas essas atitudes ("crer", "pensar", "julgar", etc.) ao "dizer". Perceber isso é relevante porque, ao fazê-lo, ele substitui um possível sujeito que "pensa", "crê", ou "julga", por um sinal proposicional '*p*' que serve para "dizer" um fato *p*. Neste caso, todos os resquícios de uma intencionalidade de um sujeito empírico, capaz de promover sentido às proposições, são radicalmente descartados. Em outras palavras, no lugar da referência a um sujeito empírico, identificável no mundo, Wittgenstein coloca um sinal proposicional ('*p*'), que *diz* um fato (*p*). Assim, todo o sentido de qualquer sinal proposicional utilizado para representar um fato seria dado pela coordenação de seus elementos com os elementos do fato.

Essa compreensão elimina, nitidamente, a necessidade da presença de uma atitude mental ou psicológica de algum sujeito epistêmico no ato de significação lingüística. Porém, os argumentos tractatianos para negar a existência de um sujeito empírico capaz de efetuar a significação lingüística do

---

<sup>70</sup> Essa é a mesma concepção de Irving M. Copi, (Cf. COPI, Irving M. "Tractatus" 5.542. In: COPI, Irving M; BEARD, Robert W. (eds.). **Essays on Wittgenstein's Tractatus**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 165).

mundo não se encerram com a exposição dessa seção. Ainda existe outro importante grupo de aforismos que consideraremos a partir de agora.

### 3.2.3 "O sujeito que pensa, representa, não existe"

A segunda passagem do *Tractatus* que analisaremos para constatar a rejeição da noção de um sujeito da representação responsável pela afiguração é o aforismo 5.631, que inicia com a frase colocada na epígrafe desse subtópico. Por se localizar na discussão do solipsismo, esse aforismo faz parte direta de nossa pesquisa. Além disso, em comparação com a seção anterior, ele é menos difícil de ser examinado e compreendido.

A idéia de um sujeito representante no mundo foi o ponto de partida de uma série de certezas filosóficas em toda a modernidade. Porém, essa concepção, desde Hume, vem recebendo severas críticas. Hume considerava que o "eu" cartesiano não passava de um pacote de elementos psicológicos e, dessa maneira, os seres humanos são apenas um corpo com certa história mental, psicológica<sup>71</sup>. É razoável considerar que Wittgenstein trilha pelo mesmo caminho de Hume; e entre os intérpretes do *Tractatus* não faltou quem percebesse isso, a ponto até de considerar o argumento que analisaremos aqui como um "argumento neo-humeano"<sup>72</sup>.

Ao afirmar que tal sujeito não existe, Wittgenstein pretende distanciar-se desses métodos filosóficos modernos que tomam tal sujeito privilegiado, juntamente com seus atos e seus produtos, como objeto de investigação. Desde cedo, Wittgenstein não olhava com bons olhos o sujeito empírico. Já nos *Notebooks*, documento mais importante no período anterior ao *Tractatus*, temos registrado, em 04/08/1916, uma pergunta retórica que expressa a opinião do jovem Wittgenstein sobre esse sujeito representante. "No fim de contas", diz ele, "não será o sujeito representante mera superstição?". Para não deixar dúvidas quanto a sua posição, essa pergunta é respondida, no dia seguinte, num tom categórico e afirmativo: "o sujeito representante é, decerto, uma ilusão vazia"<sup>73</sup>. Essas frases revelam a oposição radical que Wittgenstein tinha ao sujeito das

<sup>71</sup> Cf. HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Trad. de Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

<sup>72</sup> Cf. HACKER, 1986, p. 82; PEARS, 1987, p. 158 - 160, 167, 178.

<sup>73</sup> WITTGENSTEIN, 1998, p. 118.

representações como concebido pela modernidade. Contudo, é no aforismo 5.631 do *Tractatus* onde mais claramente encontramos sua expressão de rejeição de um sujeito epistêmico capaz de fazer representações. Segundo seu autor: "o sujeito que pensa, representa, não existe"<sup>74</sup>. Por essas considerações, percebemos que tanto num como no outro momento, Wittgenstein, com todas as letras, está negando a existência de um sujeito pensante, fonte e portador das representações. Porém, de modo diferente dos *Notebooks*, onde ele não se dá ao luxo de tecer quaisquer explicações para suas afirmações, no *Tractatus* essa frase é complementada com o seguinte parágrafo:

Se eu escrevesse um livro *O Mundo tal como o Encontro*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. - este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar neste livro.<sup>75</sup>

O parágrafo inicia com a evidente idéia de um livro intitulado: *O Mundo tal como o Encontro*, que é escrito por algum "eu", um sujeito das representações. Nesse caso, teríamos, então, uma descrição do mundo concebido pela ação subjetiva desse sujeito. De saída, não podemos esquecer que esse "eu" também faz parte desse mundo que está sendo descrito. Por isso, em sua descrição, ele teria que incluir também um relato sobre seu próprio corpo e, além disso, deveria dizer que membros estariam submetidos a sua vontade meramente psicológica, que exerceria ou não determinada influência sobre eles etc. Essa ação, para Wittgenstein, seria "bem um método para isolar o sujeito", pois ele teria um lugar privilegiado em relação às demais coisas existentes no mundo, uma vez que é a partir dele que todas as coisas seriam descritas. Ao que tudo indica, foi essa a maneira como Wittgenstein interpretou o "eu" concebido na modernidade: um sujeito privilegiado, portador de uma capacidade de fazer representações do mundo em que vive. Contudo, temos que observar um dado importante. Se colocássemos esse sujeito para escrever um livro contendo as descrições desse mundo, o único caminho viável para tal empreendimento seria por intermédio da linguagem. Isso implica dizer que o sujeito utilizaria a linguagem para dar sentido à sua descrição de tudo que compõe o mundo encontrado por ele. Já sabemos

---

<sup>74</sup> *TLP*, 5.631.

<sup>75</sup> *TLP*, 5.631.

que, no *Tractatus*, o mundo é concebido tecnicamente como a totalidade dos fatos. Sendo assim, o máximo que esse sujeito em sua atividade descriptiva pode descrever são os fatos no mundo: as únicas coisas que podem ser descritas pela linguagem.

Que tal sujeito poderia descrever seu corpo, não temos dúvidas. Do mesmo modo suas atividades e processos mentais, por serem fatos, também poderiam ser descritas. Todavia, descrever o corpo e suas atividades mentais não é descrever o sujeito, pois o "eu" responsável pelo ato mesmo da descrição do mundo não pode ser descrito pela simples descrição de seu corpo e de suas atividades mentais. A razão disso é que a linguagem não tem nenhum nome capaz de corresponder-se isomorficamente a esse "eu". Nenhum relato descriptivo seria apto para *dizer* o sujeito que é a condição para a própria descrição do mundo num livro. É por isso que "somente dele *não* se poderia falar nesse livro". Não há nada na linguagem que seja capaz de apontar a existência de tal sujeito. Em outras palavras, é claro que o corpo que escreveu o livro poderia ser descrito, e as ocorrências mentais que acompanharam a elaboração do livro, também. No entanto, o verdadeiro autor do livro, o sujeito que construiu os sentidos ali expressos durante o relato da descrição do mundo encontrado, esse teria que ficar de fora do seu próprio registro, pois nenhum elemento da linguagem teria condições de nomeá-lo. A linguagem não teria condição de descrevê-lo: não é possível descrever o sujeito que é condição de toda a descrição. Por isso, só dele não se poderia falar num livro que apresentasse uma descrição completa de sua vida.

Levar isso em consideração é perceber que, ao invés de ser este "um método para isolar o sujeito", destacando-o num lugar privilegiado para a descrição do mundo, isso mostra que, "num sentido importante, não há sujeito algum". O interessante nisso tudo é sabermos que é por meio desse "sentido importante" que o sujeito, na concepção tractatiana ganha destaque. Esse "sentido importante" está mais claramente demonstrado no aforismo 5.641. Nele Wittgenstein afirma que "há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu. O eu entra na filosofia pela via de que o 'mundo é meu mundo'". Falaremos sobre isso mais adiante. Porém, é relevante sabermos que essa via de entrada nada mais é do que a via da linguagem, pois o mundo, que é meu mundo, só pode ser dado por ela. Assim, esse "sentido importante" de

que fala o aforismo 5.631 está ligado às funções desse sujeito que, ao invés de ser um executor de atividades mentais e psíquicas, como é apresentado o "eu" da psicologia, é o responsável pelo estabelecimento das relações afiguradoras que garantem a efetivação da significação dos nomes no ato da afiguração lingüística do mundo. Nesse "sentido importante", não existe um sujeito empírico, um sujeito das representações, que é um fato no mundo. Pois esse, confinado à sua contingência, é incapaz de estabelecer tais relações. Com isso, não podemos *falar* desse sujeito num sentido importante, pois ele não é fato, não está no mundo. E, nesse sentido, ele se destaca exatamente como aquilo de que não foi possível *falar*.

Tendo isso em vista, pode-se dizer que ao afirmar que "o sujeito que pensa, representa, não existe", Wittgenstein está indicando que o verdadeiro sujeito não se encontra no mundo. Então, por "não existe" quer-se dizer, simplesmente, não está no mundo: não é fato. Por ser assim, não podemos *falar* desse sujeito. Mas ele é sem dúvida algo que pode ser colocado como um pano de fundo do dizível, algo que pode ser posto em evidência, ou, para usar a nomenclatura clássica do *Tractatus*, é algo que, por não poder ser *dito*, só pode ser *mostrado*. Assim, longe de afirmar que a linguagem não tem sujeito, o que Wittgenstein está dizendo de modo patente neste aforismo é não só que ele existe, como ele é também condição de possibilidade de toda representação lingüística do mundo. Por isso mesmo ele não pode *existir* no mundo como fato, pois uma condição de possibilidade para representação de fatos não pode, ela própria, ser um fato. E não pode, por isso, ser representada de forma alguma. Sendo assim, podemos afirmar com exatidão que o sistema de significação lingüística do *Tractatus* exclui qualquer participação de um sujeito das representações, pois se a relação de projeção entre a linguagem e o mundo envolve de algum modo um sujeito, esse não pode ser um sujeito empírico no mundo. Que deve haver um sujeito, foi o que também tentamos mostrar, mas como veremos, esse não pode pertencer ao mundo.

### 3.3 "O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo": o sujeito metafísico do *Tractatus*

Como vimos, apesar de desconsiderar a existência de um sujeito (eu) empírico capaz de realizar a significação lingüística, Wittgenstein não nega a necessidade de um sujeito para seu sistema. É certo, porém, que o sujeito afigurador não pode pertencer ao mundo. Isso está muito claro, inclusive, pelas próprias palavras de Wittgenstein ao dizer que o "o sujeito não pertence ao mundo"<sup>76</sup>. Essa idéia é ainda mais realçada quando o autor do *Tractatus* pergunta: "onde *no mundo* se há de notar um sujeito metafísico?"<sup>77</sup>. Esta é a primeira, das únicas duas vezes que aparece a expressão "sujeito metafísico" no *Tractatus*<sup>78</sup>. E a referência a ele é para, de imediato, estabelecer um contraste com o sujeito empírico que se apresenta como fato no mundo.

É importante considerar o destaque dado por Wittgenstein à proposição "*no*" no aforismo acima citado. Com ela, o autor do *Tractatus* está frisando que, embora como psicológico o sujeito possa, por meio de seu corpo, fazer parte do mundo, como metafísico, em nenhum lugar do mundo é possível encontrar tal sujeito. Não há nada no mundo que seja capaz de representar ou mesmo apontar esse sujeito. Se não se encontra *no mundo*, onde então se localiza o sujeito metafísico? Sabemos que por não ser encontrado *no mundo*, o sujeito metafísico não pode ser *dito* por nenhuma proposição. Contudo, e talvez até mesmo enfatizando essa impossibilidade, para responder essa questão e apresentar a localização do sujeito metafísico em relação ao mundo, Wittgenstein se apropria da força do recurso argumentativo das analogias. A analogia utilizada por ele é a do olho com o seu campo visual, que talvez expressa da melhor maneira a localidade do sujeito metafísico em relação ao mundo.

#### 3.3.1 A analogia do olho e do campo visual: o sujeito não pertence ao mundo

O uso de analogias é comum nos escritos wittgensteinianos. Segundo o prof. Margutti Pinto, a analogia, no *Tractatus*, se constitui como uma forma de

---

<sup>76</sup> *TLP*, 5.632.

<sup>77</sup> *TLP*, 5.633.

<sup>78</sup> A outra citação é também na seção do solipsismo, (Cf. *TLP*, 5.641).

argumentação. Para ele, baseado na obra *Tratado da argumentação* de Perelman e Olbrechts-Tyteca<sup>79</sup>, "a analogia consiste numa semelhança de estruturas, cuja fórmula mais geral seria 'A é para B o que C é para D'. O conjunto formado por A e B é menos conhecido e constitui o *tema*. Já o conjunto formado por C e D é mais conhecido e constitui o *veículo*"<sup>80</sup>. Desse modo, diz Margutti, "o veículo (relação entre C e D) esclarece o tema (relação entre A e B)". Além disso, para que analogia seja instituída, é preciso que o *veículo* e o *tema* pertençam a domínios diferentes, para que o ponto de semelhança entre ambos seja destacado. O objetivo do argumento e o raciocínio por analogia é simplesmente fazer com que o entendimento do *tema* seja justificado pelo *veículo*.

No *Tractatus*, pelo menos dois aspectos relevantes da filosofia do jovem Wittgenstein são fundamentados a partir de raciocínios por analogia. O primeiro é o que estamos tratando, ou seja, a relação entre o sujeito metafísico e o mundo e, como já citado, essa relação é entendida a partir da analogia do olho e do campo visual. Um dado importante nessa analogia é o fato de que apesar de ser apresentada inicialmente nessa discussão, ela tem um alcance muito maior no *Tractatus*, pois Wittgenstein também faz referência a ela quando discorre sobre o sentido de eternidade<sup>81</sup>. Isto implica dizer que, se bem entendida, a referida analogia ajudar-nos-á a esclarecer aspectos importantes da considerada parte mística do *Tractatus* como: a vontade ética, a vida, a morte, e a intuição mística do mundo como totalidade-limitada<sup>82</sup>.

O segundo aspecto fundamentado em analogia no pensamento do jovem Wittgenstein, e que é extremamente complicado, é a chamada autofagia do *Tractatus*. Esse tema está expresso na sua elucidação final que conduz ao silêncio e é compreendida e justificada a partir da famosa analogia da escada. Porém, não nos deteremos nem mesmo ousaremos tecer quaisquer comentários sobre a analogia da escada. Porque a localidade do sujeito em relação ao mundo é o foco dos nossos interesses, somente a primeira analogia citada nos importa nesse momento.

---

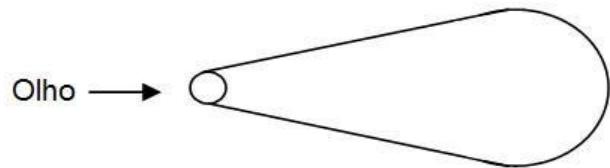
<sup>79</sup> Cf. PINTO, 1998, p. 15 - 16.

<sup>80</sup> PINTO, 1998, p. 323.

<sup>81</sup> Cf. *TLP*, 6.4311.

<sup>82</sup> Cf. *TLP*, 6.423 - 6.45.

Sabe-se que a analogia do olho e do campo visual foi uma herança schopenhauriana<sup>83</sup> e, de modo similar a Schopenhauer, Wittgenstein a usa para apontar a relação entre o sujeito metafísico e o mundo. Como fica evidente, nessa analogia o *tema*, isto é, a relação sujeito-mundo, é explicado por meio de um *veículo*: o olho (sujeito) e o seu campo visual (mundo). Para começar a entendê-la, é preciso destacarmos que, de modo não comum em seus primeiros escritos, Wittgenstein, no *Tractatus*, convida um interlocutor para participar de sua exposição e, curiosamente, a ele é dado o difícil desafio de responder a seguinte pergunta: "onde *no mundo* se há de notar um sujeito metafísico?". Todavia, sem esperar que seu interlocutor responda ou mesmo argumente sobre o que se estava tratando, Wittgenstein, de maneira retórica, denuncia logo a posição de seu convidado ao afirmar: "você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual". Com essa frase, claramente se entende que a posição do interlocutor com respeito à relação entre o sujeito metafísico e o mundo era entendida à semelhança de como ele compreendia a relação do olho com o seu campo visual. E, para não deixar dúvidas, sua idéia é imediatamente colocada em forma de figura, da seguinte maneira:



Nesse caso, o que a figura nitidamente denota é que o olho possui um lugar de destaque, uma vez que encerra em si todo o campo visual. Valendo-se da analogia temos, então, a apresentação do sujeito (olho) com um lugar privilegiado, centro de todo o campo visual (mundo). Se realmente esta figura estiver certa, o sujeito faz parte do mundo, assim como o olho, no desenho, faz parte de seu campo visual. Nesse caso, no livro *O Mundo tal como o encontro* citado acima, o olho (sujeito) se sobressairia, tendo um lugar notável, claramente perceptível, e, portanto, seria um dos elementos da descrição. Todavia, é

<sup>83</sup> Cf. PEARS, 1987, p. 176; e, também as considerações feitas por Richard Brockhaus (Cf., BROCKHAUS, Richard. **Pulling up the ladder:** the metaphysical roots of Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus*. EUA: Open Court, 1991. p. 286).

exatamente essa idéia que Wittgenstein está criticando, ou seja, a idéia que apresenta o campo visual (mundo) como se estivesse coordenado e limitado por um olho (sujeito) que o vê e que pertence a esse campo. Dito de outra maneira, e utilizando as palavras de Sílvia Faustino<sup>84</sup>, essa figura revela duas perspectivas: (1) aquela na qual um olho vê um campo visual; e (2) aquela na qual se vê um olho vendo um campo visual. Nesse caso, é exatamente essa segunda perspectiva que representa o ponto de vista que Wittgenstein quer criticar, a saber: aquele ponto de vista que acredita que o mundo (campo visual) pode ser descrito por um sujeito (olho), que é eixo dessa descrição, mas que também pertence ao mundo, fazendo a si mesmo elemento de sua própria descrição.

Sabendo que a posição de seu convidado não estava correta, imediatamente após apresentar a analogia, o autor do *Tractatus* alça a sua voz contra seu interlocutor e diz que no adequado entendimento do campo visual "o olho você realmente *não* vê". Com essa frase, o que Wittgenstein está destacando é que o olho não faz parte de seu campo visual e, por isso, ele não pode ser encontrado em nenhum lugar desse campo como demonstrado pela figura acima. Em outras palavras, o que ele está querendo apresentar com isso é o fato de que embora o olho seja, obviamente, uma condição para que haja um campo visual, ele em si não pode ser um constituinte deste campo, nem muito menos ter uma posição privilegiada nele. Em nenhum campo visual poderemos ver o olho que o produz. É bem verdade que poderíamos até ver o olho no espelho. Contudo, de qualquer forma, ainda assim não seria possível vermos o olho vendo. Nesse caso, apesar de estarmos certos em afirmar que o olho produz um campo visual, não temos condições de ver onde começa ou mesmo onde termina esse campo visual. Essas considerações revelam o erro da figura acima que, de certa forma, apresenta a teoria da representação da modernidade.

Para Wittgenstein, todo o problema da figura acima representada é que nela o olho aparece e, ainda contra seu interlocutor, ele prossegue dizendo que, além do olho não fazer parte de seu campo, "nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho"<sup>85</sup>. Neste caso, o olho seria como um invisível: necessário apenas para a produção do campo visual, porém, totalmente imperceptível. Com isso, todas as possibilidades para que se possa ver o olho,

<sup>84</sup> Cf. FAUSTINO, 2006, p. 95.

<sup>85</sup> *TLP*, 5.633.

seja por ele mesmo, ou pelo que é visto por ele, são totalmente descartadas; pois, além de não poder ser visto no seu campo visual, o olho também não pode ser inferido do que quer que esteja contido em seu campo que é visto a partir dele. Tendo isso em vista, a força da analogia pode agora vir à tona. Isso faz com que tenhamos melhores condições de entender os dois aspectos criticados por Wittgenstein a partir dela. O primeiro ressalta que assim como o olho não faz parte de seu campo visual e, por isso, não pode ser encontrado em nenhum lugar desse campo, da mesma maneira o sujeito não pode pertencer ao mundo, não pode ser encontrado no mundo. Neste caso, pela analogia, o sujeito jamais poderia ser visto no mundo. O segundo aspecto relevante apontado por Wittgenstein está no fato de que do mesmo modo que "nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho", o sujeito também não pode ser inferido a partir de nada que exista no mundo. Isso implica dizer que assim como o olho vê o campo visual, nada havendo no campo visual que permita concluir que ele é visto a partir do olho, o sujeito percebe o mundo, nada havendo no mundo que permita concluir que ele é percebido a partir do sujeito.

Diante de tudo isso, comprehende-se que é exatamente por isso que Wittgenstein afirma, categoricamente, que "o campo visual **não** tem uma forma como esta"<sup>86</sup>, ou seja, como àquela apresentada pelo seu interlocutor. Essa compreensão nos habilita a entendermos melhor a razão pela qual "O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo".

### 3.3.2 O sujeito metafísico como limite do mundo

Por não fazer parte do mundo e não haver nada fora do mundo, o sujeito metafísico tractatiano é considerado como um conceito-limite, mais especificamente como "um limite do mundo". A concepção de "limite" está presente na primeira fase do pensamento de Wittgenstein, e perpassa todo o *Tractatus*<sup>87</sup>. No entanto, é na seção do solipsismo onde a idéia de "limite" está mais acentuada. Nela são abordados os limites da linguagem, os limites do mundo, os limites da lógica e o sujeito como limite. No capítulo anterior, já

---

<sup>86</sup> *TLP*, 5.6331. (destaque nosso).

<sup>87</sup> Para Anscombe, a idéia de limite é mais uma herança schopenhauriana que fortemente influenciou o jovem Wittgenstein. (Cf. ANSCOMBE, 1971, p. 168).

tratamos dos limites da linguagem, do mundo e da lógica. Eles são os mesmos, pois todos esses domínios compartilham da mesma forma lógica que estabelece esses limites. A linguagem tem uma única sintaxe, que é demarcada pela forma lógica que a compõe. Essas fronteiras da sintaxe lógica da linguagem são as mesmas do espaço lógico, compartilhado pelo mundo e pela própria lógica. Quanto ao sujeito como limite, iremos tratar a partir de agora.

Se entendida corretamente, a exposição wittgensteiniana da analogia do olho e do campo visual já anuncia a concepção de um sujeito considerado como limite, pois, lavando em consideração a força da analogia, da mesma forma que o olho se constitui como limite do campo visual, o sujeito metafísico é limite do mundo. Esse aspecto simples, porém importante, de ser limite do mundo, implica que, necessariamente, o sujeito não pertence ao mundo e de nenhuma forma pode ser notado nele, assim como o olho não pertence ao seu campo visual, e nada nesse campo aponta para um olho. Nada que faça parte do mundo, nenhum fato, pode ser comparado a esse sujeito. Talvez seja por isso que Wittgenstein é também enfático ao descrever o sujeito metafísico do *Tractatus* pela via apofática. Esse sujeito, diz ele, "**não é** o homem, **não é** o corpo humano, **não é** a alma humana"<sup>88</sup>.

Não sabemos as devidas razões das citações de: "homem", "corpo humano", e "alma humana". Uma boa explicação é que talvez Wittgenstein esteja criticando algumas concepções de sujeito vigente em sua época. A referência a "alma humana" é, sobretudo, a mais perceptível dessas concepções, e o anti-psicologismo wittgensteiniano já explica essa citação. Como sabemos, o autor do *Tractatus* era hostil à noção de alma apresentada pela psicologia moderna, que, para ele, não passava de uma quimera. Inclusive, essa aversão é confirmada na própria continuação do aforismo acima citado, onde ele diz que a alma humana só interessa à psicologia. Quanto a esse assunto, Sílvia Faustino fornece uma interpretação que achamos razoável. Ela diz que, para Wittgenstein, o sujeito metafísico "não é o homem, porque não define uma espécie; não é o corpo humano, porque não define um indivíduo particular; não é uma alma psicológica, porque não define um portador de representações"<sup>89</sup>. Entretanto, seja o que for que "homem", "corpo humano", e "alma humana" denotem, o certo é que

<sup>88</sup> *TLP*, 5.641. (destaque nosso).

<sup>89</sup> Cf. FAUSTINO, 2006, p. 94.

Wittgenstein está radicalmente destacando o contraste existente entre a constituição e a localização do sujeito metafísico tractatiano e a maneira de conceber o sujeito a partir de uma dessas definições. Quanto à constituição, o sujeito do *Tractatus* não é físico (homem e corpo humano), nem mesmo psicológico (alma humana). E quanto à localização, tanto o homem, como seu corpo, como sua alma, são considerados como fato e, por isso, fazem parte do mundo. Então, o sujeito tractatiano não sendo o homem (corpo e alma), não sendo um corpo humano, nem uma alma humana, como concebida pela psicologia moderna, não é uma parte do mundo.

Além desse aspecto que chamamos de simples, isto é, de não pertencer ao mundo, a concepção de sujeito como limite nos leva a um outro aspecto importante dentro da proposta filosófica do *Tractatus*, a saber: o fato de o sujeito ser limite do mundo "está ligado a não ser nenhuma parte de nossa experiência também *a priori*"<sup>90</sup>. A evidência disso já pode ser encontrada nos registros dos *Notebooks*. Em 12/08/1916, assim que acabara de falar sobre o sujeito e sobre a analogia do olho e do campo visual, Wittgenstein escreveu que "isso relaciona-se com o fato de nenhuma parte da nossa experiência ser *a priori*"<sup>91</sup>. Nesse livro, o contexto é claro, e certamente a questão do sujeito como limite tem uma ligação direta com o fato de não termos nenhuma experiência *a priori*. Infelizmente, porém, a mesma clareza redacional não é encontrada no *Tractatus*. É bem verdade que, como nos *Notebooks*, imediatamente após o desenho didático utilizado para expressar sua crítica à concepção de um ponto privilegiado na relação entre o sujeito e o mundo, Wittgenstein afirma, no aforismo 5.634, que "isso está ligado a não ser nenhuma parte de nossa experiência também *a priori*"<sup>92</sup>. Porém, tendo em vista a numeração desse aforismo, não nos é permitido associar, de imediato, essa afirmação com as observações sobre o sujeito e o mundo iniciadas em 5.631, como feita nos *Notebooks*. Isso gera um problema exegético que precisa ser dissolvido.

Para David Pears, o problema é instaurado porque "a referência da palavra 'isso' não é óbvia"<sup>93</sup>. Neste caso, a questão é semelhante àquela tratada quando consideramos o aforismo 5.62, e consiste em saber se o "isso" (*Das*) no

<sup>90</sup> *TLP*, 5.634.

<sup>91</sup> WITTGENSTEIN, 1998, p. 119.

<sup>92</sup> *TLP*, 5.634.

<sup>93</sup> Cf. PEARS, 1987, p. 182. ("the reference of the word 'This' is not obvious") (Tradução Minha).

íncio do 5.634 se refere ao conteúdo imediatamente anterior, ou seja, à analogia do olho e do campo visual, ou se o *Das* é uma referência ao conteúdo do aforismo 5.63, conforme sugestão de leitura dada pelo próprio Wittgenstein e que adotamos. O aforismo 5.63 expressa que: "Eu sou meu mundo. (O microcosmos)". Até aqui não consideramos nada sobre esse aforismo e, para cumprirmos o roteiro interpretativo que planejamos, só posteriormente falaremos dele. Porém, isso não comprometerá, nem mesmo atrapalhará, o entendimento do aspecto importante do sujeito como limite que pretendemos agora demonstrar. A razão disso é que temos informações suficientes para realizar tal empreendimento sem necessariamente recorrermos ao conteúdo do aforismo 5.63. Contudo, vale salientar que, como veremos, trilhando um caminho ou outro se chagará aos mesmos resultados. Diante disso, porém, para melhor compreendermos a ligação entre o sujeito como limite e o fato de não ser nenhuma parte de nossa experiência também *a priori* precisamos tratar da concepção de experiência no *Tractatus*.

Dentro do seu sistema filosófico, o *Tractatus* apresenta uma definição, ainda que mínima, do que seja experiência. No aforismo 5.552, é dito que experiência seria a constatação "de que algo está assim e assim". Pelo contexto geral do livro, que "algo está assim e assim" denota *como (Wie)* o mundo é, ou seja, como as coisas estão dispostas nele. Nesse caso, seria uma experiência, na linguagem do *Tractatus*, o fato de que uma caneta está, por exemplo, em cima da mesa, ao lado do caderno. Concebida dessa maneira, a experiência, portanto, está ligada aos fatos no mundo, a como os objetos estão configurados nos estados de coisas. Esse dado já nos fornece a chave para a compreensão da impossibilidade de uma experiência *a priori*. No exemplo citado, porém, não é necessário que a caneta esteja em cima da mesa e ao lado do caderno. Ela poderia estar em cima da cadeira, ao lado da borracha, ou mesmo no meu bolso, ao lado do celular. Não há nada nessas coisas que determinem que elas, necessariamente, se apresentem nos fatos da maneira acima descritas. Visto que não é necessário que as coisas estejam dispostas do jeito que se encontram no mundo, ou mesmo que os fatos constituam o mundo da maneira como o encontramos, a experiência - como as coisas estão - está, portanto, confinada à contingência do mundo. É por isso que Wittgenstein é enfático ao dizer que "tudo

que vemos poderia também ser diferente", e "tudo que podemos em geral descrever poderia também ser diferente"<sup>94</sup>.

Segundo o *Tractatus*, só há necessidade lógica<sup>95</sup>. Isso faz com que a lógica seja *a priori*<sup>96</sup> e, sendo assim, ela "é anterior a toda experiência": é anterior a *como* estão as coisas<sup>97</sup>. A lógica, portanto, está ligada ao *quê* (*Was*) é o mundo, e não ao *como* (*Wie*) ele se encontra<sup>98</sup>. Essas informações já seriam, assim, suficientes para sabermos que não há nada em nossa experiência do mundo que seja *a priori*, necessário. Porém, ao ligar esse assunto à discussão do sujeito metafísico como limite, Wittgenstein apresenta algo a mais. Conforme o autor do *Tractatus*, tudo o que vemos ou mesmo descrevemos são fatos no mundo. Estes são contingentemente constituídos pelas vinculações lógicas dos objetos, conforme as possibilidades combinatórias que se encontram delimitadas na forma lógica existente em cada um deles. A contingência dessas combinações, que poderiam formar diversos mundos possíveis, está ligada ao fato de que cada um dos objetos pode aparecer em quaisquer estados de coisas que neles já estejam prejulgados<sup>99</sup>. A sua forma lógica é o que determinará todas as possibilidades de sua vinculação no espaço lógico, prescrevendo em que estados de coisas esses objetos poderão aparecer. Todavia, não é necessário que determinado objeto esteja no estado de coisas em que se encontre, pois ele, como qualquer outro, poderia aparecer em quaisquer situações prescritas pela sua forma lógica. Diante de tais informações, para que houvesse uma ordem *a priori* das coisas no mundo, ou melhor, para que alguma parte de nossa experiência pudesse ser *a priori*, teríamos que saber, de antemão, como os objetos estariam ligados entre si, e, como consequência, que nomes significariam esses objetos nas proposições que figurariam o mundo.

Dito de maneira mais simples, para que alguma parte de nossa experiência pudesse ser *a priori*, deveríamos ser capazes de determinar, de antemão, todas as maneiras como os objetos ontológicos se configurariam nos estados de coisas; e, devido ao isomorfismo existente entre linguagem e mundo, especificássemos, com isso também, como todos os nomes estariam encadeados

<sup>94</sup> Cf. *TLP*, 5.634.

<sup>95</sup> Cf. *TLP*, 6.37.

<sup>96</sup> Cf. *TLP*, 5.4731.

<sup>97</sup> Cf. *TLP*, 5.552.

<sup>98</sup> Cf. *TLP*, 5.552.

<sup>99</sup> Cf. *TLP*, 2.012 - 2.0121.

nas proposições elementares. Entretanto, para que isso acontecesse, deveríamos estar num ponto de referência privilegiado no mundo (como um sujeito das representações) e ter, de algum modo, o acesso e o conhecimento total da forma lógica dos objetos que constituem o mundo, bem como da sintaxe lógica dos nomes que constituem a linguagem. Além disso, teríamos que ter, também, o controle e a capacidade de estabelecer qual das inúmeras possibilidades lógicas desses objetos seria efetuada para que eles aparecessem nos determinados estados de coisas, os quais comporiam os fatos que constituiriam o mundo.

Ser capaz de determinar e saber todas essas combinações de antemão é possuir o que poderíamos chamar de "onisciência lógica". É óbvio que tal "onisciência" é terminantemente impossível. Principalmente para um mero fato no mundo, como é o caso de qualquer ponto de referência nele existente (sujeito), ainda que privilegiado. O próprio *Tractatus* já havia previsto essa inexecutável tarefa. De acordo com a teoria pictórica, a relação isomórfica e assimétrica existente entre linguagem e mundo proporciona que os fatos sejam afigurados pelas proposições elementares. Já sabemos que essas proposições são constituídas de nomes<sup>100</sup>, os quais, por sua vez, representam, lingüisticamente, os objetos<sup>101</sup>. Pelo isomorfismo lógico entre os domínios lingüístico e ontológico, da mesma maneira que os objetos se caracterizam por suas possibilidades de combinação com outros objetos, os nomes, na linguagem, também se caracterizam por suas possibilidades de combinação com outros nomes. Quem determina essas possibilidades de combinação entre os nomes é a sintaxe lógica da linguagem, que compartilha do mesmo espaço lógico onde estão inseridos os objetos. Sendo assim, uma via para sabermos de antemão as configurações dos objetos seria especificar, *a priori*, os significados dos nomes que representariam esses objetos na proposição elementar. Contudo, segundo a filosofia tractatiana, não podemos especificar, *a priori*, nenhuma composição de qualquer que seja a proposição elementar. Por ser uma composição de nome, só seria possível especificar uma proposição elementar se conseguíssemos especificar a significação de todos os nomes que a compõem. Porém, não podemos especificar *a priori* o significado de qualquer que seja o nome que compõe essas

---

<sup>100</sup> Cf. *TLP*, 4.22.

<sup>101</sup> Cf. *TLP*, 3.203.

proposições<sup>102</sup>. Essas significações acontecem *a posteriori*, pois é só no contexto da proposição, quando os nomes já aparecem numa determinada relação entre si, que eles ganham significados<sup>103</sup>. Especificar um nome de antemão seria saber a que objeto ele estaria correlacionado e a que configuração esse objeto pertenceria. Isso também é impossível, pois apesar de ser essencial para o objeto poder ser parte constituinte de um estado de coisas<sup>104</sup>, seu aparecimento nesses estados de coisas é peremptoriamente contingente. O que implica dizer que nenhum fato pode ser determinado *a priori*.

Assim, fica claro que nada, nem mesmo ninguém, seria capaz de executar essa "onisciência lógica" e, visto que não há "nenhum ponto de referência com respeito ao qual se pudesse delimitar o campo das possibilidades de existência"<sup>105</sup>, como diz Luiz H. L. dos Santos, não há também nada em nossa experiência do mundo que possa ser *a priori*: todas as nossas experiências são contingentes. Como exemplo, uma mancha na camisa tem, obviamente, que possuir uma cor, mas não é *necessário* que ela seja vermelha, ou verde, ou mesmo amarela<sup>106</sup>. A cor da mancha dependerá da configuração dos objetos que a compõem. Se é assim, só podemos concluir, como Wittgenstein, que "não há uma ordem *a priori* das coisas"<sup>107</sup>: "algo pode ser o caso ou não ser o caso e tudo o mais permanecer na mesma"<sup>108</sup>. Sendo assim, é vetada a possibilidade de o mundo ser limitado por uma subjetividade que ordene a realidade de modo privilegiado. A negação de uma ordem *a priori* aponta para a impossibilidade de antecipar qualquer forma de ordenação do mundo. Com isso, o fato de que nenhuma parte de nossa experiência é *a priori* nos leva a considerar, então, um outro aspecto do sujeito como limite do mundo.

Conforme a analogia, sabemos que o olho é o limite de seu campo visual. E, por ser limite, é condição necessária para que haja o campo visual. Do mesmo modo, o sujeito metafísico, concebido como limite do mundo, é condição de possibilidade do próprio mundo. Muito embora não haja nada em nossa experiência do mundo que seja *a priori*, nessas circunstâncias fica evidente que o

---

<sup>102</sup> Cf. *TLP*, 5.55.

<sup>103</sup> Cf. *TLP*, 3.3.

<sup>104</sup> Cf. *TLP*, 2.011.

<sup>105</sup> SANTOS, 2001, p. 105.

<sup>106</sup> Cf. *TLP*, 2.0131.

<sup>107</sup> *TLP*, 5.634.

<sup>108</sup> *TLP*, 1.21.

sujeito metafísico é *a priori*, isto é, condição de possibilidade. Como visto, no *Tractatus* o *a priori* está ligado a "algo puramente lógico"<sup>109</sup> e, sendo assim, refere-se ao *quê* (*Was*) das coisas, e não ao *como* (*Wie*) elas estão. Pelo fato de que toda e qualquer experiência está ligada a *como* as coisas estão, ou seja, aos fatos pelos quais o mundo é constituído, sendo *a priori*, o sujeito metafísico é anterior aos fatos, é condição de possibilidade da própria existência do mundo<sup>110</sup>. Esses dados confirmam e destacam a transcendentalidade do sujeito metafísico. Conscientes disso, muitos intérpretes wittgensteinianos o chamam de "sujeito *Transcendental*", mesmo sabendo que essa expressão não ocorre em nenhum aforismo do *Tractatus*. Nesse livro, o adjetivo "transcendental" é usado somente para a lógica<sup>111</sup> (como era de se esperar por ser ela *a priori*) e para a ética<sup>112</sup>. Porém, ao chamar o sujeito metafísico de transcendental, esses intérpretes querem apenas apontar que, apesar de não ser designado desta maneira, o sujeito tractatiano atende perfeitamente aos requisitos para ser transcendental. Primeiramente, porque se constitui como uma condição absoluta de possibilidade de um determinado âmbito: do mundo enquanto totalidade dos fatos. E, em segundo lugar, por esse sujeito estar absolutamente excluído desse mesmo âmbito, ou seja, ele não se constitui enquanto fato no mundo.

A partir disso, por não ser fato, mas condição de possibilidade do mundo, o sujeito metafísico não pode ser representado proposicionalmente, ou seja, não pode ser *dito*. É devido a isso que no livro *O mundo tal como o encontro*, esse sujeito não apareceria descrito. Nenhum nome da linguagem seria capaz de corresponder-se isomórficamente a ele: "somente dele *não* se poderia falar nesse livro". Essa constatação já nos abre a porta para compreendermos o papel do sujeito metafísico no *Tractatus* com relação à constituição da semântica tractatiana. Como visto, para que haja a afiguração lingüística dos fatos, não basta apenas existir a relação isomórfica entre o mundo e a linguagem. Como tentamos demonstrar, o isomorfismo existente entre linguagem e mundo é condição necessária, mas não suficiente para que o ato nomeador seja realizado. As relações isomórficas aparecem no sistema lingüístico tractatiano para garantir

<sup>109</sup> Cf. *TLP*, 6.3211.

<sup>110</sup> Essa afirmação do sujeito como condição de possibilidade da existência do mundo já aparece nos *Notebooks*, em 02/08/1916. (Cf. WITTGENSTEIN, 1998, p. 118).

<sup>111</sup> Cf. *TLP*, 6.13.

<sup>112</sup> Cf. *TLP*, 6.421.

que os domínios da linguagem e do mundo possuam a mesma multiplicidade lógica entre seus elementos, pois é somente desse modo que eles podem ser correlacionados. Contudo, esse isomorfismo lógico em si é insuficiente para estabelecer o ato nomeador, ou seja, ele é incapaz de ligar os nomes aos seus respectivos objetos. É por isso que deve ser instituída a *relação afiguradora*, ou seja, a coordenação entre os elementos desses domínios para que os nomes passem a ter significados e as proposições que eles compõem ganhem sentido. Sendo assim, é só por meio da relação afiguradora que um nome, através da projeção lingüística do mundo, adquire significado ao ser associado a um objeto simples: só ela é capaz de dotar um nome de significado. Sem a relação afiguradora o isomorfismo entre linguagem e mundo seria inútil e nada seria nome de coisa alguma.

Concebida assim, a relação afiguradora é condição de possibilidade para a constituição dos significados dos nomes que nomeiam os objetos, e, consequentemente, dos sentidos das proposições que afiguram o mundo. Os significados dos nomes só são constituídos quando estiver estabelecido que nomes nomearão os objetos a serem representados, por eles, na linguagem. A sintaxe lógica que rege a linguagem apenas determina as regras que garantam o isomorfismo entre linguagem e mundo, expressando a necessidade de que tenhamos na linguagem um, e somente um nome, para cada objeto a ser nomeado. Entretanto, nenhum nome "a", por exemplo, está, por sua própria natureza, ligado àquele objeto "A". Em outras palavras, a relação afiguradora entre um nome e um objeto não está inscrita na sintaxe do nome, nem muito menos na forma lógica do objeto. Desse modo, a nomeação, ou seja, o ato que vincula este nome àquele objeto, tem que ser realizado, pois não está definido, pela natureza do objeto e do nome, a qual objeto o nome irá ser vinculado. Isso tem que ser feito. Sendo assim, para que haja a figuração e o objeto - que por natureza não designa coisa alguma - torne-se o significado de algum nome, a relação projetiva deve ser estabelecida. Precisamos, então, de um ato que institua a relação afiguradora entre nome e objeto. Algo ou alguém precisa fazer essa projeção dos nomes nos objetos, para que o significado dos nomes seja estabelecido. É exatamente esse o papel do sujeito metafísico no *Tractatus*. Esse sujeito da afiguração, se assim podemos chamá-lo, é o sujeito no "sentido importante", falado anteriormente, o qual não apareceria em nenhum livro que

descrevesse o mundo, pois nenhum nome da linguagem teria condições de nomeá-lo.

É o sujeito metafísico que em seu ato nomeador liga os nomes aos seus respectivos objetos, realizando assim as relações afiguradoras. Nesse caso, o sentido proposicional pressupõe um ator, cuja constituição seja capaz de construir os sentidos da linguagem. Segundo João Cuter, "a função desse ator é, basicamente, uma função de escolha: ele deve determinar a qual objeto tal nome deve ser coordenado"<sup>113</sup>. É bem verdade que o vocábulo "escolha" poderia dar a entender que estamos falando de algum sujeito empírico. Contudo, acreditamos que ao utilizar esse termo João Cuter nada mais quis do que apenas ressaltar a atividade de coordenação entre os objetos e os nomes realizada pelo sujeito metafísico: é ele quem "escolhe" que nome nomeará determinado objeto.

Sendo assim, a transcendentalidade desse sujeito se revela, sobretudo, no fato de ele ser pressuposto absoluto para o estabelecimento do sentido lingüístico. Nesse caso, a capacidade de escolher e determinar que nome nomeará tal objeto é inerente a ele. Isso faz com que o sujeito metafísico seja o verdadeiro autor do livro acima citado, pois é ele quem, através do ato nomeador que liga esse nome àquele objeto, constrói os sentidos expressos durante todo e qualquer relato da descrição do mundo encontrado.

Em outras palavras, por ser essencial à constituição do sentido na teoria tractatiana da linguagem, esse sujeito se encontra no interior dos pressupostos estritamente lógicos, para que um fato torne-se uma figura lingüística. Sendo assim, o âmbito do sujeito metafísico é o da própria condição de possibilidade, para que a linguagem afigure o mundo. É exatamente por isso que ele não pode jamais ser *descrito* por ela. Tanto ele, como a relação afiguradora, como a projeção e o próprio âmbito onde se localizam essas coisas não podem ser *ditos*; apenas se *mostram*.

Reconhecer isso é compreender o real papel exercido pelo sujeito metafísico na constituição do sentido lingüístico de acordo com a proposta filosófica do primeiro Wittgenstein. Contudo, a necessidade de um sujeito nesse processo nos dá, de certa forma, margens para afirmar que existe uma espécie de intencionalidade efetuada por ele durante a nomeação dos objetos. E há até

---

<sup>113</sup> Cf. CUTER, 2000, p. 66.

quem pense que, apesar de não usar essa palavra, a idéia de intencionalidade está presente em quase todo o *Tractatus*<sup>114</sup>. Caso essa concepção esteja certa, essa intencionalidade apresenta-se, portanto, como um ato de um sujeito necessário à constituição do sentido no *Tractatus*. Por outro lado, porém, é importante lembrarmos também que essa intencionalidade não pode estar ligada a nenhum sujeito empírico específico, existente no mundo. Pois, concebida como um ato necessário à constituição do sentido, ela faz parte do processo de nomeação dos objetos e, por isso, deverá estar vinculada à relação afiguradora, que, como vimos, é quem possibilita a ação de significação semântica aos nomes em sua ligação isomórfica com os objetos. Dessa forma, a intencionalidade também não pode ser descrita pela linguagem e, muito menos, ser propriedade de algum fato no mundo, como são os sujeitos empíricos. Diante disso, a única alternativa que nos resta é a certeza de que esse *ato* portador de uma assimetria essencial, que visa um elemento de um fato como nome de um objeto, é apresentado como uma característica inerente do sujeito metafísico tractatiano. E, se apresentado como uma intencionalidade ou não, o seu campo de atuação nas escolhas do que será nome de que está fora do mundo dos fatos, ou melhor dizendo, nos limites desse mundo. É por isso que não temos condições de *dizer* como esse sujeito efetua o ato de nomeação. Nada, além do que já falamos, pode ser *dito* sobre como ele realiza a significação lingüística.

Entretanto, o fato de não podermos *dizer* como isso acontece, não implica afirmar que não podemos constatar a necessidade de um sujeito afigurador, que realize o ato de nomeação através da efetuação das relações afiguradoras, fazendo com que os fatos sejam projetados em figuras lingüísticas. É o sujeito metafísico tractatiano, portanto, quem determina toda a atividade lingüística de descrição do mundo e, nesse caso, ele é aquele "nós" que figura os fatos. Como ocorre a escolha de que nome nomeará determinado objeto é inerente à própria existência do sujeito metafísico e, como tal, isso não se *diz*, *mostra*-se. Quem compreender a idéia central da proposta filosófica do jovem Wittgenstein perceberá que só há espaço, no *Tractatus*, para esse tipo de sujeito. E nenhum leitor, ou mesmo intérprete wittgensteiniano, pode negar a existência necessária dele nesse arcabouço filosófico. Porém, o mais importante disso tudo

---

<sup>114</sup> Cf. CUTER, 2006, p. 174 - 175.

não é nem tanto sabermos que o sujeito tractatiano é constituído dessa maneira. O que mais interessa, de fato, é constatarmos as consequências filosóficas que teremos, quando consideramos a existência desse tipo de sujeito tractatiano. É sobre isso que trataremos no próximo capítulo.

**4 "O SOLIPSISMO, LEVADO ÀS ÚLTIMAS CONSEQÜÊNCIAS, COINCIDE  
COM O PURO REALISMO":**

**o sujeito metafísico reduzido a um ponto sem extensão, restando a  
realidade coordenada a ele**

Diante de tudo que foi considerado no capítulo anterior, somos levados a afirmar que a significação da linguagem segundo o *Tractatus* não se constitui sem a intervenção de um sujeito metafísico. Essa postulação de um sujeito posto no limite do mundo não é um suplemento metafísico na filosofia tractatiana. Pelo contrário, ela diz respeito àquilo que a análise lógica demonstrou ser indizível, mas que é necessário à constituição do sentido daquilo que pode ser *dito* pela linguagem.

Porque é por seu intermédio que a linguagem se projeta no mundo, o sujeito metafísico é a condição necessária e sempre pressuposta para qualquer ato descritivo da linguagem. Além disso, considerando que toda a representação do mundo só poderá ser feita pela linguagem, o sujeito metafísico também se constitui como um pressuposto necessário para qualquer representação do mundo. Nessas condições, ele está situado naquele núcleo indizível da própria condição de possibilidade da linguagem e do mundo: ele é transcendental. Sendo assim, o sujeito responsável pelo sentido proposicional é limite - não uma parte - do mundo e, desse modo, é ele quem realiza a relação afiguradora para o estabelecimento do ato nomeador, que jamais poderia ser feita por algum sujeito empírico localizado em qualquer que seja a parte do mundo.

Segundo a teoria da figuração lingüística do mundo, é exatamente por ser limite do mundo que o sujeito metafísico promove a "coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos", ou seja, é ele que faz com que a proposição "*p*" diga o fato *p*. Essa coordenação, somente esse "eu" - sujeito metafísico - pode fazer: só ele é o produtor de todo e qualquer sentido da linguagem. É por isso que, mesmo negando qualquer intervenção e participação de um "eu" empírico - psicológico - na constituição do significado lingüístico, Wittgenstein afirma que "há realmente um sentido em que se pode, em filosofia, falar não psicologicamente do eu"<sup>1</sup>. Esse sentido filosófico, no qual não somente

---

<sup>1</sup> *TLP*, 5.641.

*podemos*, mas também *devemos*<sup>2</sup> falar do "eu", não se refere a algum "eu" privilegiado no mundo como pensava grande parte das propostas filosóficas da modernidade. Ao invés disso, refere-se àquele "eu" "num sentido importante", já falado anteriormente. Ou seja, o "sentido importante" que podemos e devemos falar do "eu" na filosofia se refere às funções do sujeito metafísico que, ao invés de ser uma máquina que produz atividades mentais e psíquicas, como é apresentado o "eu" da psicologia, é o responsável pela efetivação das relações afiguradoras que garantem o significado dos nomes na afiguração lingüística do mundo.

Dessa maneira, "falar não psicologicamente do eu" é abrir espaço para uma dimensão muito mais importante da compreensão do "eu" na filosofia. É exatamente nessa compreensão da dimensão filosófica do "eu" proposta por Wittgenstein que encontramos a base para a sustentação e para o entendimento do aparente paradoxo tractatiano que essa pesquisa pretende explicitar, a saber: "Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo"<sup>3</sup>. É sobre isso que tratará o presente capítulo.

#### 4.1 "O mundo é meu mundo": a via de entrada do "eu" na filosofia

Porque é no entendimento da dimensão filosófica do "eu" proposta por Wittgenstein onde temos o alicerce para o que desejamos entender, precisamos conhecer em que consiste essa dimensão.

No *Tractatus*, essa dimensão é compreendida a partir da própria via de entrada do "eu" na filosofia. Para seu autor, esse "eu" no sentido importante, o "eu" metafísico, entra na filosofia pela via de que "o mundo é meu mundo". "Que o mundo seja meu mundo" é, para Wittgenstein, "o que o solipsismo quer significar"; e isso, para ele, está "inteiramente correto"; porém, essa verdade é totalmente inefável: ela apenas se *mostra*. O que a verdade do solipsismo *mostra* é o fato de que só há um único meio do mundo ser representado, e é exatamente quando se entende essa única maneira de representação do mundo que a porta para a entrada do "eu" na filosofia é aberta. Como sabemos, essa única e exclusiva maneira de conceber o mundo é pela linguagem: aquela que descreve o mundo; a

<sup>2</sup> Registrado nos *Notebooks*, em 11/08/1916 (Cf. WITTGENSTEIN, 1998, p. 119).

<sup>3</sup> *TLP*, 5.64.

única, aliás, que "eu" posso entender: *minha* linguagem. Por isso, pelo fato de o mundo ser projetado por essa única linguagem, que é *minha*, o mundo só poderá ser *meu* mundo. Esse é, para Wittgenstein, a medida pela qual a verdade do solipsismo pode ser afirmada. Ou seja: o solipsismo só é uma verdade porque existe uma projeção lingüística do mundo e essa projeção, por ser realizada pela *minha* linguagem, torna o mundo projetado *meu* mundo.

Entender isso é entender o modo como o "eu" entra na filosofia. Pois, dizer que o "eu" entra na filosofia pela via de que "o mundo seja meu mundo" nada mais é do que afirmar que o "eu" torna-se objeto de investigação e de análise filosóficas quando se admite a verdade do solipsismo: a inefável via (a única que há) de representação do mundo pela linguagem. Para que essa projeção lingüística do mundo seja realizada necessitamos do sujeito metafísico, o "eu" que é a própria condição de possibilidade para que a única linguagem que há e que ele é capaz de entender, represente (afigure) o mundo. Com isso, afirmar que o "eu" entra na filosofia pela via de "que o mundo é meu mundo", é certificar-se que o solipsismo é verdadeiro e que sua verdade ("que o mundo seja meu mundo") denota o fato de que só há um caminho pelo qual o mundo pode ser representado, a saber: pela afiguração lingüística. Por ser o "eu" a própria condição de possibilidade da representação lingüística do mundo, é justamente por meio dele que o mundo torna *meu* mundo. Sendo assim, é somente nesse sentido - sentido esse que cumpre admitir "que o mundo seja meu mundo" - que podemos falar de um "eu" não psicológico: de um "eu" que verdadeiramente importa à filosofia.

Esse "eu" filosófico, como também é chamado o sujeito metafísico no *Tractatus*, constitui-se como a única fonte de sentido da linguagem. Isso se dá não por qualquer razão de ordem epistemológica, mas simplesmente porque a linguagem que descreve o mundo pertence a ele: é a *minha* linguagem. Isso implica dizer que se esse "eu" não existisse em nenhum sentido, toda a verdade do solipsismo ruiria, unicamente porque o "eu" não seria capaz de afigurar o mundo, uma vez que a linguagem não seria *minha*, nem muito menos o mundo afigurado por ela seria *meu*. Falar filosoficamente do "eu" é, portanto, falar do "eu" que de fato tem relevância. Compreender isso é reconhecer a importante função do sujeito metafísico enquanto sujeito capaz de realizar a relação afiguradora que estabelece as significações lingüísticas dos nomes na projeção do mundo. Como

visto, a relação afiguradora é, segundo o *Tractatus*, indispensável no processo de afiguração lingüística do mundo e, por ser assim, ela deve subsistir para que a linguagem afigure o mundo. Entendida dessa maneira, a relação afiguradora que se constitui entre o mundo e a linguagem é, portanto, uma relação interna, isto é, uma relação essencial<sup>4</sup>; e, como tal, se estabelece transcendentalmente: como condição de possibilidade do próprio processo afigurador. Isso implica dizer que ela, igualmente ao sujeito metafísico, está fora do âmbito daquilo que pode ser *descrito* pela própria linguagem. Desse modo, toda e qualquer tentativa de *dizer* como se efetua essa relação no interior da própria condição de possibilidade tanto do mundo quanto da linguagem estará terminantemente fadada ao fracasso. Sendo assim, a relação afiguradora entre mundo e linguagem, portanto, só poderá ser *mostrada*; e ela se *mostra* através do próprio exercício descriptivo da linguagem: no processo de afiguração que associa fatos a figuras.

Durante esse processo, o "eu" filosófico exerce um papel importante e indispensável, pois é por seu intermédio que a linguagem que representa o mundo adquire significação. Com isso, esse "eu", por meio da linguagem, também mantém uma relação interna com o mundo. Saber que há essa relação entre o mundo e o "eu" filosófico é importante porque ressalta o fato de que só poderemos reconhecer a verdadeira função do "eu" filosófico, na compreensão de que ele também apenas se *mostra* através da relação interna que se estabelece entre o mundo e a sua representação lingüística feita por esse sujeito. Pelo fato de ser dada por esse "eu", a representação lingüística do mundo nada mais é do que a *minha* perspectiva representativa. Por se tratar de uma relação interna, essencial, não é possível, contudo, colocar o sujeito metafísico num local privilegiado, para que ele se confronte com o mundo. Não há como isolar o sujeito no mundo, ou mesmo fora dele. Não há nenhum ponto de referência com respeito ao qual se pudesse delimitar o campo das possibilidades de existência. Se caso houvesse tal ponto de referência, deveríamos ter no mundo uma ordem *a priori* das coisas determinada por este ponto. Isso exigiria, no mínimo, que a relação estabelecida entre esse ponto privilegiado e os outros objetos do mundo fosse uma relação interna, essencial. Entretanto, não há nenhum lugar no mundo, nem mesmo fora dele, onde podemos encontrar o "eu" filosófico, pois ele se constitui

---

<sup>4</sup> Cf. *TLP*, 4.014; 4.123.

como limite e, somente dessa maneira, é que ele pode possuir tal relação interna com o mundo.

Compreendido desse modo e sendo o responsável por fazer com que o mundo seja *meu* mundo, o sujeito metafísico se constitui como uma "propriedade interna"<sup>5</sup> do mundo, ou seja, aquilo sem o qual o mundo não subsistiria: ele é um pressuposto transcendental. Por ser uma propriedade interna, o mundo está condicionado por esse "eu" e, por isso, todo e qualquer mundo representado por ele será necessariamente *meu* mundo. Com isso, fica evidente que o mundo é sempre *meu* mundo: aquele no qual o "eu" está situado como um olho no campo visual e que o representa pela linguagem que também é *minha*. Assim, do mesmo modo que havendo olho, temos o campo visual; e, havendo campo visual, temos o olho, entender essa relação interna entre o mundo e o "eu" é afirmar que não há sujeito, se não há mundo; e não há mundo, se não há sujeito.

Que o mundo é representado por um sujeito foi o que o solipsismo sempre procurou defender e, segundo Wittgenstein, o que isso quer significar é inteiramente verdadeiro. Todavia, essa verdade apenas *mostra*-se na própria existência do mundo e do sujeito portador da capacidade lingüística de representá-lo. Assim, considerando que o sujeito é uma propriedade interna do mundo e que a relação entre ele e o mundo também é uma relação interna, o "eu" filosófico se apresenta como aquilo que se *mostra* nessa própria relação interna com o mundo e faz dela *minha* projeção. Neste caso, o mundo só é para o sujeito que o representa e que se *mostra* nessa própria representação do mundo.

Nessas condições, é importante ressaltarmos que não somente uma relação essencial é estabelecida entre o "eu" e o mundo por ele representado, mas também essa relação é totalmente radicalizada. O que queremos dizer com radicalizar aqui é o fato de que Wittgenstein intensifica de tal maneira essa relação interna entre o mundo e o sujeito metafísico que se *mostra* em sua representação desse mundo, a ponto de identificar o "eu" filosófico com o próprio mundo representado: o único que há e que necessariamente é *meu*. Isso ele expressa muito claramente ao afirmar que "Eu sou meu mundo"<sup>6</sup>. Dessa forma, ao representar o mundo, projetando-o pela linguagem, o sujeito metafísico nada

---

<sup>5</sup> Segundo o *Tractatus*, "uma propriedade é interna se é impensável que seu objeto não a possua". Usamos a expressão nesse sentido, que é um termo intercambiável com "relação interna" (Cf. *TLP*, 4.123).

<sup>6</sup> Cf. *TLP*, 5.63.

mais faz do que *mostrar* a si mesmo: ele é aquilo que se *mostra* quando o mundo é representado. Como o mundo representado é *meu* mundo, o "eu" aparece e se *mostra* no *meu* mundo: "eu sou o meu mundo". Dito de outra forma, por ser limite, o sujeito metafísico é a condição de possibilidade de toda e qualquer representação lingüística do mundo. Ele é o "eu" responsável pela *minha* projeção do mundo, que faz desse mundo *meu* mundo. É exatamente nessa *minha* perspectiva representativa do mundo que o sujeito metafísico se *mostra* e, nesse caso, ele é identificado com o mundo projetado porque somente se *mostra* na sua própria representação do mundo. É dessa mesma maneira que Luiz H. L. dos Santos comprehende a identificação do "eu" com o *meu* mundo, e no seu ensaio introdutório à tradução brasileira do *Tractatus* escreve:

"Na filosofia, o eu é originalmente adjetivo, mostra-se originalmente através do possessivo 'meu', através da relação interna entre o mundo e minha perspectiva representativa sobre o mundo. Nessa relação não se pode, contudo, isolar um sujeito que confrontasse o mundo. O sujeito é o que nela se mostra e faz dela minha projeção. Essa exibição, como apercepção, é a exibição de algo no projetado: sua relação interna com o projetado, sua acessibilidade essencial ao pensamento. O eu é essa propriedade interna do mundo: eu sou meu mundo"<sup>7</sup>.

Considerando o que acabamos de expor, a verdadeira função do "eu" filosófico, portanto, só é reconhecida quando se comprehende que, pelo fato de ser uma propriedade interna do mundo, o sujeito metafísico se *mostra* através da relação interna que se estabelece entre o mundo e a sua representação lingüística. É essa identificação do "eu" filosófico com o *meu* mundo que caracterizará o solipsismo no *Tractatus* e que dará a base para a sustentação e entendimento da afirmação do aforismo 5.64: "Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo".

#### 4.2 "Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo"

Antes mesmo de começarmos a difícil tarefa de tentar entender o conteúdo do aforismo 5.64, é relevante destacarmos que, diferentemente de outros aforismos contidos na seção do solipsismo, esse aforismo não é bem

---

<sup>7</sup> SANTOS, 2001, p. 105.

explorado pelos intérpretes wittgensteinianos. Pelo menos na literatura que tivemos acesso, os comentadores das obras de Wittgenstein ao se depararem com esse aforismo: ou apenas citam-no, sem fornecerem qualquer explicação adicional sobre ele; ou, quando sugerem alguma interpretação, tornam suas explicações mais complicadas e obscuras do que o próprio texto wittgensteiniano.

Essa é a principal justificativa da ausência das citações dos intérpretes do *Tractatus* nesse sub-tópico. Mesmo assim, por concentrar o objetivo primeiro dessa pesquisa, é fundamental e indispensável ousarmos entender o conteúdo desse aforismo. Esse audacioso empreendimento interpretativo talvez seja um dos méritos da presente pesquisa e, apesar de não termos tanto subsídios que nos auxiliem, acreditamos que, se levarmos em consideração tudo o que até aqui expomos, somos capazes de realizar essa tarefa.

Um caminho que julgamos razoável para abrir as portas para a compreensão do aforismo 5.64 é, em primeiro lugar, entender suas três palavras iniciais: "Aqui se vê". Ao considerarmos isso, voltamos àquela interminável discussão sobre o roteiro de leitura dos aforismos tractatianos. Segundo o percurso de leitura que adotamos, essas palavras iniciam a quarta e última observação relativa ao aforismo 5.6. Neste caso, elas se referem diretamente à frase: "Os *limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo". Por ser a última observação sobre esse aforismo, a expressão "Aqui se vê" pode ser entendida como uma conclusão de toda a seção do solipsismo no *Tractatus*. Assim, tudo o que foi dito anteriormente serve como pano de fundo para compreendermos o conteúdo do aforismo que esta frase inicia. Porém, o que até aqui expomos nada mais foi do que a tentativa de entender o aforismo 5.6: "Os *limites de minha linguagem* significam os limites do meu mundo". Como já sabemos, esse aforismo encabeça a seção do solipsismo e todas as quatro subdivisões que essa seção possui são explicações e desdobramentos do conteúdo filosófico dele. Desse modo, embora se refira diretamente ao 5.6, o "Aqui se vê" não está restrito a ele, mas se refere, também, a todas as conclusões e consequências filosóficas que o entendimento desse aforismo requereu. Em outras palavras, tudo o que foi exposto sobre o conteúdo dos aforismos 5.6 até o 5.634 deve ser levado em consideração para a compreensão do aforismo que a expressão "Aqui se vê" inicia. Os limites da linguagem e do mundo, a verdade inefável do solipsismo, a negação do sujeito empírico como sujeito da

representação, a existência de um sujeito metafísico como limite do mundo capaz de realizar o ato de nomeação entre os nomes e os objetos, e o fato de não ser nenhuma parte de nossa experiência *a priori*, são os conteúdos discutidos por esses aforismos. Todos eles decorrem do fato de que "Os *limites de minha linguagem* significam os limites do meu mundo" e, portanto, devem fazer parte desse pano de fundo.

Segundo o autor do *Tractatus*, "Os *limites de minha linguagem* significam os limites de meu mundo" é "a chave para decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade". Por essa última consideração, fica claro que Wittgenstein não abraça por completo a proposta filosófica do solipsismo e, por isso, só aceita em certa medida a sua verdade. Isso implica dizer que ele não pode ser considerado como um solipsista, se esse termo for tomado no sentido comumente usado na filosofia. O solipsismo proposto por Wittgenstein apresenta sérias divergências de todo e qualquer tipo de solipsismo. A primeira e mais evidente delas está na referência e no significado do pronome possessivo *meiner* em "*minha linguagem*" e em "*meu mundo*". O problema que se levanta aqui consiste em saber a quem esses pronomes se referem. Para o solipsista, esses pronomes possessivos se referem a um "eu" empírico, enquanto usuário de algum idioma e, neste caso, ele tentará relacionar a linguagem e o mundo com *meu* sujeito empírico. Dessa maneira, a afirmação: "os *limites de minha linguagem* significam os limites do meu mundo" será entendida enquanto relação de dependência entre um determinado "ego" empírico e o mundo. Sendo assim, a única coisa que existe é o sujeito - o "eu" empírico numa posição privilegiada - e o mundo nada mais é do que o de suas representações.

É fundamentado nessas convicções que a visão filosófica solipsista expressa a sua pretensão de querer traçar um limite para o que pode existir. Essa pretensão, na linguagem do *Tractatus*, nada mais é do que traçar um limite para a totalidade dos objetos, para o espaço lógico. Contudo, ao tentar fazer isto, o solipsismo necessariamente contradiz sua pretensão. Primeiro, porque para delimitar o espaço lógico, ou seja, aquilo que pode existir, o sujeito solipsista teria que se encontrar numa posição privilegiada: ele deveria estar situado fora do espaço lógico para delimitar esse espaço. Nessas condições, ele teria que estar num espaço muito mais abrangente (que neste caso passaria a ser o verdadeiro espaço lógico) e não naquele que ele quer demarcar. Desse modo, querer

demarcar o espaço lógico, portanto, é afirmar que existe algo além de todas as possibilidades de existência determinada pelo espaço lógico. Isso, segundo o *Tractatus*, é logicamente impossível, pois se algo existe ou pode vir a existir é porque sua possibilidade de existência já está prefigurada no único espaço lógico existente, aquele onde estão situados todos os objetos: não há nada além desse espaço. Em segundo lugar, a posição privilegiada que o solipsismo confere ao sujeito diante da totalidade dos objetos seria a realização de uma possibilidade que poderia não se ter realizado. Como um fato no mundo, esse sujeito empírico poderia não existir, pois ele não é necessário. Por não ser necessário, a relação que o mundo manteria com esse sujeito privilegiado não seria mais uma relação essencial e, por ser assim, o mundo não poderia ser definido por essa relação não essencial. Desse modo, a pretensão do solipsismo não se sustenta, uma vez que o sujeito solipsista não consegue limitar determinados fatos como únicos porque ele também não consegue estabelecer-se enquanto sujeito privilegiado: não existem fatos mais importantes ou mais elevados que outros.

São por esses motivos que Wittgenstein afirma que o solipsismo é verdadeiro apenas em certa medida. O solipsismo é uma verdade na medida em que defende que só há uma única maneira de conceber o mundo, e essa, segundo o *Tractatus*, é pela via da linguagem. Todavia, isso só é possível porque seu autor não associa os pronomes *minha/meu* apresentados acima como sendo uma referência a algum sujeito empírico no mundo, a um "eu" empírico. Na versão lingüístico-transcendental do solipsismo tractatiano, esses possessivos se referem ao sujeito metafísico, ao "eu" filosófico, o único capaz de fornecer as significações lingüísticas na representação do mundo pela linguagem: a única fonte de representação lingüística do mundo. Só o "eu" filosófico entende a única linguagem existente e que é capaz de representar o mundo, donde: *minha* linguagem. Por consequência, esse mundo representado pela *minha* linguagem também lhe pertence, donde: *meu* mundo. Desse modo, fica evidente que na seção do solipsismo os pronomes *minha*, *meu* e "eu" são referências diretas ao sujeito metafísico, aquele que é limite – não uma parte - do mundo.

Assim, o sujeito metafísico é aquele que somente ele possui a perspectiva representativa do mundo e, por isso, ela é só sua: a única que há. Contudo, é importante ressaltarmos mais uma vez que isso não implica dizer que só eu sou real, como afirma o solipsismo, mas que eu tenho um ponto de vista do

mundo que é dado pela *minha* linguagem, a única que o "eu" filosófico entende e, por isso, essa perspectiva de mundo é só *minha*. É por meio desse ponto de vista que o mundo torna-se *meu* mundo, ou seja, é a maneira como "eu" (sujeito metafísico) concebo o mundo, que nada mais é do que *meu* mundo, pelo fato de ser dado para *mim* através da linguagem, que é *minha* linguagem. Isso implica dizer que a verdade do solipsismo não está relacionada com o que há, ou seja, com a existência de determinados objetos e a afirmação da dependência destes do meio de representação de algum sujeito solipsista. Pelo contrário, a verdade do solipsismo se relaciona com a isomorfia entre a *minha* linguagem (que é idêntica à linguagem) e o mundo (que, por ser dado pela *minha* linguagem é *meu* mundo). É dessa maneira que a *minha* concepção do mundo está ligada com a *minha* linguagem e, por isso, o mundo é sempre *meu* mundo.

Diante disso, porém, é importante lembrarmos que a relação que o sujeito metafísico tem com o mundo, para que esse possa ser representado linguisticamente, é uma relação interna, essencial. Está claro que o solipsismo defende que há uma relação essencial entre o sujeito e o mundo. Todavia, ele se equivoca quando afirma que essa relação é estabelecida entre um sujeito empírico e o mundo. Porque é limite do mundo, sabemos que somente o sujeito metafísico pode manter essa relação interna com o mundo. Sendo limite, o "eu" filosófico se encontra no âmbito transcendental da linguagem e do mundo, e é nesse âmbito onde ele efetua as relações afiguradoras para que os fatos se tornem figuras. Por ser efetuadas nessas condições, a representação do mundo não pode ser *dita* pela linguagem. Por isso, a relação que faz a projeção lingüística do mundo ser *minha* representação do mundo apenas se *mostra*, e *mostra*-se somente no que o "eu" filosófico *diz* sobre o mundo. Com isso se evidencia outro problema do solipsismo que consiste no fato de que ele quer *dizer* o que não pode ser *dito*: não há uma relação essencial entre sujeitos empíricos e o mundo.

É exatamente essa maneira de entender o "eu" que diferencia o solipsismo lingüístico-transcendental wittgensteiniano de toda e qualquer cosmovisão solipsista. No solipsismo do *Tractatus*, o "eu" filosófico, ao mesmo tempo em que se instaura como condição de possibilidade do mundo e de sua representação lingüística, se *mostra* no próprio mundo representado por ele. Sendo assim, o "eu" filosófico é idêntico ao único mundo que há, seu próprio

mundo: "eu sou meu mundo". Porém, a representação lingüística do mundo é a única maneira do mundo ser representado: não têm outras possibilidades. Se houvesse linguagens, as possibilidades de representação do mundo seriam tantas quantas linguagens tivéssemos. Mas não há linguagens. Só há a linguagem e, portanto, não há outra concepção de mundo que não seja a dada por essa única linguagem existente, a única linguagem que "eu" entendo: *minha* linguagem. Por ser *minha* a linguagem que representa o mundo, essa representação também é *minha*; a única que há, do mesmo modo que meu campo visual é só *meu*.

Diante disso, pois, desejando negar a real independência do mundo e sustentando que apenas o "eu" e suas idéias são reais, o solipsismo tem a concepção do "eu" como um objeto privilegiado no mundo e, segundo essa visão filosófica, somente esse "eu" é capaz de tornar o mundo real por meio de sua representação. Todavia, o "eu", na concepção tractatiana, não é um objeto<sup>8</sup> e nem tem um lugar de destaque no mundo. Ele é limite: condição de possibilidade. Desse modo, o sujeito tractatiano não faz parte do mundo: não é fato. Se o "eu" não é fato no mundo, ele jamais poderá ser também um objeto privilegiado no mundo. Assim, concebido como limite, o sujeito metafísico wittgensteiniano não pode ser esse tal objeto como sustenta o solipsismo. Porém, é importante ressaltarmos que, ao negar o sujeito empírico capaz de representar, Wittgenstein não está negando o solipsismo. Na verdade, ele está apenas rejeitando a exclusividade de um sujeito da representação que exista no mundo e que seja capaz de representá-lo.

Quando se comprehende isso, ratifica-se, mais uma vez, que o sujeito metafísico, enquanto limite, não pode ser representado pela linguagem. É por isso que, segundo Wittgenstein, o "eu" filosófico apenas se *mostra*; e, de acordo com a versão solipsista tractatiana, ele apenas se *mostra* em sua representação do mundo. Sendo assim, o "eu" só se *mostra* ao *dizer* o mundo. Contudo, o "eu" filosófico não *diz* nada sobre o mundo a menos que o mundo *dito* por ele possa ser algo sobre o qual o "eu" possa *dizer* alguma coisa. Em outras palavras, o "eu" só pode representar o mundo e, consequentemente, se *mostrar*, se esse mundo existir. Nesse caso, o mundo aparece como a única realidade na qual o "eu" pode

---

<sup>8</sup> Escrito nos *Notebooks*, em 07/08/1916 (Cf. WITTGENSTEIN, 1998, p. 119).

se manifestar, pois é apenas *dizendo* o mundo, isto é, na sua própria representação lingüística do mundo, que o "eu" se *mostra*.

Visto que é o sujeito metafísico quem realiza o ato de nomeação dos objetos, determinando que objeto tal nome nomeará, é uma condição para a representação do mundo que os nomes da *minha* linguagem refiram-se a objetos independentes desse "eu". Dito de outra forma, o sujeito metafísico do *Tractatus* não subsiste sem o mundo, pois sua função é atribuir, às coisas do mundo, os seus respectivos significados lingüísticos, ou seja: é ele que atribui a cada objeto um nome, que liga tal fato a uma proposição. Contudo, como é somente em *minha* representação do mundo que o "eu" se manifesta (*se mostra*), se os objetos que constituem o mundo forem irreais (como afirmam e defendem os solipsistas), então o "eu" responsável por essa nomeação e, por conseguinte, pela representação lingüística do mundo, também é irreal. Sendo assim, pode-se afirmar que a nomeação dos objetos feita pelo sujeito metafísico não poderá ser realizada se não houver o mundo.

Desse modo, o solipsismo apresentado no *Tractatus* admite a existência de um mundo exterior ao próprio sujeito, e é a partir desse entendimento que Wittgenstein afirma "que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo". Levar algo às últimas consequências é entendê-lo bem, entendê-lo corretamente. Foi isso o que Wittgenstein pretendeu ao expor o tema do solipsismo no *Tractatus*. Na sua concepção, o solipsismo corretamente entendido desemboca no realismo. A razão disso é porque quando entendemos corretamente o solipsismo e reconhecemos que o sujeito não pode ser aquele tal objeto privilegiado, como ele sustenta ser seu "eu", o mundo aparece como a única realidade na qual o verdadeiro "eu" pode se manifestar, se *mostrar*. Isso nada mais é do que a pretensão realista. Para o realismo, o mundo existe independente de qualquer determinação de algum sujeito, ou seja, tudo o que existe é o mundo, e esse é independente de qualquer ação subjetiva. Com isso, vem à tona a primeira coincidência entre o solipsismo e o realismo no *Tractatus*, a saber: o desaparecimento do sujeito privilegiado capaz de determinar o que há no mundo.

O único sujeito que mantém alguma relação com o mundo é o "eu" no sentido importante já comentado, aquele que só se *mostra* na sua própria representação do mundo. Que nenhum "eu" pode determinar algo no mundo é

afirmado por Wittgenstein alguns aforismos depois da seção do solipsismo. Mesmo apresentando a existência do "eu" filosófico que mantém uma relação interna com o mundo, esse "eu" não tem nenhum poder de interferir na existência do mundo. O sujeito metafísico é limite e, como tal, é transcendental. Essa transcendentalidade do sujeito tractatiano implica dizer que o "eu" filosófico não mantém nenhuma relação com aquilo que é fato no mundo.

Que não há nenhum vínculo causal, ou até mesmo lógico entre o "eu" filosófico e o mundo fica evidente pelas próprias palavras de Wittgenstein, ao afirmar que o mundo independe da **vontade** do "eu"<sup>9</sup>. Essa compreensão apresenta o verdadeiro realismo wittgensteiniano, pois, ao declarar que "o mundo é independente de minha vontade", o autor do *Tractatus* está confirmado a tese realista de que o mundo, bem como tudo o que acontece nele, é independente de *mim*. No mundo, diz Wittgenstein, "tudo é como é e tudo acontece como acontece"<sup>10</sup> e, pelo fato de o mundo ser independente, o "eu" filosófico não pode determinar, agir sobre, nem mesmo alterar qualquer que seja o fato no mundo. Se houvesse alguma relação entre o sujeito metafísico e os fatos no mundo, teríamos que admitir certa dependência entre "tudo o que é o caso" e o "eu" filosófico. Ou seja, deveria haver um suposto vínculo causal entre o "eu" e a disposição e configuração dos fatos no mundo. Neste caso, tudo o que esse "eu" desejasse que acontecesse, aconteceria, necessariamente, no mundo. Isso faria com que o caráter contingencial do mundo, tão claramente apresentado e defendido pelo autor do *Tractatus*, fosse automaticamente aniquilado e os fatos do mundo passariam a depender das decisões desse "eu".

No entanto, não podemos nos esquecer que, apesar disso, o "eu" filosófico se constitui como uma condição absoluta de possibilidade de todas as experiências (*como* as coisas estão), ou seja, de todos os fatos que constituem o mundo que nada mais é do que *meu* mundo. Ele é, portanto, anterior a toda e qualquer experiência; é anterior ao *como* estão as coisas; ele é *a priori*. Contudo, ao mesmo tempo em que se instaura como essa condição indispensável de todas as experiências, o "eu" filosófico não se relaciona com o "*como* as coisas estão". É exatamente por isso que ele está absolutamente excluído desse âmbito factual, ou seja, do campo daquilo que pode ser experienciado, daquilo que pode ser *dito*.

<sup>9</sup> Cf. *TLP*, 6.373 - 6.374. (destaque nosso).

<sup>10</sup> *TLP*, 6.41.

O sujeito metafísico é, por natureza, inefável; e apenas se *mostra* na própria relação projetiva do mundo pela linguagem. Isso nada mais é do que uma forma de se compreender a idéia Wittgensteiniana de que o sujeito como limite "está ligado a não ser nenhuma parte de nossas experiências também *a priori*"<sup>11</sup>.

Como já observado, no *Tractatus*, a experiência está ligada aos fatos no mundo e, portanto, à contingência. Se todas as nossas experiências são contingentes, é evidente que não pode haver uma ordem *a priori* das coisas<sup>12</sup>. Nessas condições, o sujeito metafísico não pode antecipar qualquer forma de ordenação das coisas no mundo; ele não pode antecipar nada que seja contingente, nenhuma experiência. Esses dados justificam e corroboram algumas considerações que fizemos anteriormente (sub-tópico 3.3.2). Naquela ocasião, porém, não levamos em consideração nada do que aqui dissemos sobre o aforismo 5.63: "eu sou o meu mundo". Mesmo assim, como visto naquela discussão, apesar de termos mais de um percurso de leitura dos aforismos em questão (ou seja, se o "isso" [Das] no início do aforismo 5.634 se refere ao conteúdo imediatamente anterior, isto é, à analogia do olho e do campo visual, ou se ele é uma referência ao conteúdo do aforismo 5.63, conforme sugestão de leitura dada pelo próprio Wittgenstein), constata-se que os resultados dos diferentes modos de interpretação (se corretamente feitas) são os mesmos. Em outras palavras, o que queremos dizer é que, percorrendo esse ou aquele caminho de interpretação, está confirmado o fato de que nenhuma das nossas experiências é *a priori*. Naquele momento preferimos seguir o caminho apresentado por perceber que por meio dele seria menos difícil a compreensão do que estávamos tentando entender. Mas, como demonstrado está, se preferíssemos seguir o percurso de leitura sugerida por Wittgenstein chegaríamos aos mesmos resultados.

#### 4.2.1 Solipsismo é Realismo: "o eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele"

Contudo, os desdobramentos filosóficos do realismo wittgensteiniano expresso no *Tractatus* não findam por aqui. Considerar que "o mundo é

---

<sup>11</sup> *TLP*, 5.634.

<sup>12</sup> Cf. *TLP*, 5.634.

"independente de minha vontade" é evocar uma discussão sobre a outra face<sup>13</sup> do sujeito tractatiano que não abordaremos aqui, a saber: o sujeito metafísico enquanto portador da vontade ética<sup>14</sup>. No *Tractatus*, Wittgenstein apresenta uma oposição entre duas vontades: a "vontade enquanto portadora do ético" e a "vontade enquanto fenômeno"<sup>15</sup>. A vontade fenomênica, que interessa apenas à psicologia, é a causa de todos os aspectos volitivos do sujeito empírico, que se encontra no mundo. Por serem assim, os atos volitivos que expressam as escolhas feitas por esses sujeitos são fortemente marcados por elementos psicológicos. Essa vontade é um desejo da mente frente a fatos isolados do mundo, e ela própria é um fenômeno do mundo. Dito de outra forma, a vontade fenomênica é a vontade do "eu" psicológico, e está sempre voltada para o mundo dos fatos. É ela que almeja a realização de certos estados de coisas - como usar uma camisa de cor verde, por exemplo -, e a não-realização de outros. Sendo assim, a vontade, enquanto fenômeno, está ligada à contingência do mundo e, exatamente por isso, é sempre direcionada para uma parte específica dele: sempre se dirige a determinados fatos que compõem o mundo.

Uma vez que ela, de certa forma, atua e intervém arbitrariamente nos fatos do mundo, não é dessa vontade fenomênica que o mundo é independente. A vontade da qual o mundo é independente é a vontade que pertence ao sujeito metafísico, a "vontade enquanto portadora do ético". A interpretação rigorosa desta vontade do sujeito metafísico envolveria uma série de considerações que, pelo fato de fugir aos nossos propósitos, não faremos nesse momento. Entretanto, embora não possa ser tratado aqui de maneira satisfatória, é importante pelo menos destacarmos que essa vontade do "eu" filosófico assume um caráter importante no pensamento do jovem Wittgenstein, pois, "Se não existisse a vontade", escreve Wittgenstein nos *Notebooks* em 05/08/1916, "também não existiria aquele centro do mundo que chamamos Eu, e que é o

<sup>13</sup> Nas palavras de Sílvia Faustino, o sujeito tractatiano possui duas faces: lógica e ética. Pela primeira, o sujeito metafísico é a condição de possibilidade para a existência do mundo e da linguagem: condição necessária para que o mundo possa ser representado linguisticamente. Pela segunda, como portador da vontade ética, o sujeito metafísico se dirige ao mundo não para representá-lo, mas para contemplá-lo misticamente, enquanto totalidade-limitada. Sobre isso, (Cf. FAUSTINO, 2006, p. 86).

<sup>14</sup> Sobre isso, (Cf. JANAWAY, Christopher. Wittgenstein on the willing subject and the thinking subject. In: HALLER; GRASSL, 1980, p. 520 – 522).

<sup>15</sup> Cf. TLP, 6.423. Mais detalhes sobre essa oposição entre as vontades tractatianas bem como sua importância para a compreensão da ética no *Tractatus*, (Cf. CUTER, J. V. G. A ética do *Tractatus*. In: ZILHÃO, António (Coord.) **Do círculo de Viena à filosofia analítica contemporânea**. Portugal: Areia Editores, 2007. p. 295 - 305; e, ainda: CUTER, 2003, p. 79 - 81).

portador da ética"<sup>16</sup>. Neste caso, porque existe a vontade, é que existe também o "eu" - centro do mundo - capaz de dar sentido ao mundo e à vida. Sendo assim, tudo o que há ou possa haver se encerra em *mim*, isto é, nesse "eu" que é o centro de tudo e que é capaz de representar linguisticamente o mundo.

É por isso que o "eu do solipsismo", diz Wittgenstein, "reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele". Nesse caso, o "eu" filosófico é o centro de toda a projeção: ele se reduz a um simples ponto geométrico a partir do qual é efetuada a projeção de toda a realidade (*Realität*). É exatamente nessa idéia de que a realidade (*Realität*) se encontra coordenada ao "eu" do solipsismo - no caso concebido como um ponto (centro) sem extensão - que a coincidência entre o solipsismo e o puro realismo tractatianos se explicita mais claramente.

No *Tractatus*, o termo *Realität* aparece apenas em duas ocasiões: a primeira no aforismo 5.5561; e a segunda no aforismo em análise, 5.64. No primeiro caso, esta palavra vem acompanhada do adjetivo *empirische*, e reporta à realidade empírica, aquela "limitada pela totalidade dos objetos"<sup>17</sup>. Porém, como já visto, a totalidade dos objetos constitui a substância do mundo<sup>18</sup>. Concebido dessa maneira, o conceito de realidade empírica no *Tractatus*, portanto, encontra-se diretamente vinculado ao conceito de substância do mundo. A substância do mundo é definida por Wittgenstein como sendo "o que subsiste independentemente do que seja o caso"<sup>19</sup>, isto é, aquilo que existe independente de qualquer que seja a configuração dos objetos. Sendo assim, quaisquer que sejam os fatos que constituirão o mundo, eles sempre possuirão essa substância como seu elemento constitutivo, ou seja, os objetos sempre serão os mesmos em qualquer mundo possível.

A partir disso, podemos concluir que não há nenhuma diferença entre a realidade empírica (*Die empirische Realität*) e a realidade (*Realität*). Se é a totalidade dos objetos, a substância do mundo, que limita a realidade empírica e não existe nada além da realidade limitada por essa totalidade, a realidade empírica (*Die empirische Realität*) nada mais é do que a realidade (*Realität*). As reais razões que poderiam justificar o uso do adjetivo *empirische* no aforismo

<sup>16</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 1998, p. 119.

<sup>17</sup> *TLP*, 5.5561.

<sup>18</sup> Cf. *TLP*, 2.021.

<sup>19</sup> *TLP*, 2.024.

5.5561 nos são desconhecidas. Todavia, tudo indica que Wittgenstein usa esse adjetivo simplesmente para ressaltar a possibilidade de representação da realidade empírica por meio da linguagem, ou melhor, por meio das proposições elementares. Corrobora isso a própria continuação desse aforismo: "o limite volta a evidenciar-se na totalidade das proposições".

Isto posto, há apenas a realidade coordenada ao sujeito, o qual se mostra como o limite dessa *realidade*. Ele é aquele que, mesmo inexistindo empiricamente, que desaparece deixando o espaço aberto apenas à realidade, de certo modo ainda assim "existe" - como limite - na medida em que é o centro ou ponto sem extensão a partir do qual é efetuada toda projeção lingüística da realidade. O "eu" filosófico, portanto, é o limite da realidade, da totalidade dos objetos, ou seja, de todas as possibilidades lógicas, e essa realidade é a realidade dada pela *minha* linguagem, a única que "eu" entendo. Assim, o solipsismo culmina no puro realismo na medida em que toda a realidade (totalidade dos objetos que existem independentes de qualquer sujeito) está coordenada por esse único ponto geométrico, aquele que é limite e que tem condições de efetuar a significação lingüística do mundo. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que Wittgenstein defende a existência do "eu" filosófico capaz de projetar linguisticamente o mundo (momento do solipsismo), ele também afirma que essa representação do mundo depende das possibilidades de combinação dos objetos que formam a substância do mundo e que existem independentemente da sua afiguração lingüística efetuada pelo sujeito metafísico (momento do realismo). Nesse caso, o "eu", centro a partir do qual toda a representação do mundo é efetuada, não pode ser mais nem o sujeito pensante, nem uma entidade intramundana, mas um limite que não pode ser representado. Assim, compreender o sujeito metafísico como limite evidencia o fato de que o solipsismo wittgensteiniano não pode ser entendido fora de sua idéia de transcendentalidade. Isso implica dizer, como bem salienta Christiane Chauviré, que "tal sujeito não passa de um pressuposto da existência do mundo, um simples requisito transcendental"<sup>20</sup>.

Além disso, o entendimento do "eu" como o centro de tudo nos conduz à compreensão de outra obscura expressão tractatiana, a saber: "o mundo e a

---

<sup>20</sup> CHAUVIRÉ, 1991, p. 62 - 63.

vida são um"<sup>21</sup>. Apesar de considerá-la problemática, essa coincidência do mundo com a vida já está presente nos *Notebooks*. Em 11/06/1916, Wittgenstein pergunta: "Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida?". Ao que ele mesmo responde: "Sei que este mundo existe. Que estou nele como o meu olho no seu campo visual. Que algo nele é problemático, a que chamamos sentido. Que este sentido não reside nele, mas fora dele. **Que a vida é o mundo**"<sup>22</sup>. Nesse mesmo ano, em 24/07/1916, novamente ele afirma, agora igualmente ao registro do *Tractatus*, que "o mundo e a vida são um"<sup>23</sup>. Diante disso, porém, é importante ressaltarmos que essa vida, que na concepção wittgensteiniana coincide com o mundo, não é a vida psicológica, fisiológica, ou biológica. Quanto a isso, ele mesmo escreveu que "a vida fisiológica não é, claro está, 'a vida'. E também não o é a vida psicológica. **A vida é o mundo**"<sup>24</sup>. Para Wittgenstein, portanto, essa vida é a vida que, desde sempre, é o mundo. Por isso, esta vida que está inteiramente ligada com o mundo não é a vida factual, mas é vida em sua totalidade<sup>25</sup>. É aquela vida que irrompe do simples fato de *que* o mundo é mundo, *que* ele existe. Sendo assim, essa vida que se identifica com o mundo nada mais é do que a vida que irrompe do sujeito metafísico, aquele que é condição de possibilidade para a existência do mundo e da vida.

É nesse sentido que o sujeito metafísico é a "alma do mundo", a única alma existente, a *minha alma*<sup>26</sup>. Sem essa vida não há o mundo; sem o mundo não há a vida; e, portanto, sem vida e sem mundo não há, também, sujeito. Conforme Peter Hacker<sup>27</sup> entende, essa identificação wittgensteiniana entre o mundo, o "eu" filosófico e vida é o que o solipsismo sempre buscou e procurou defender. Ou seja, para ele, a visão solipsista do mundo nada mais é do que a identificação do mundo com a vida, da vida com o eu, do eu com seu mundo e, assim, do mundo com o mundo do eu. É, pois, no fato de afirmar que o mundo, a vida e o "eu" são idênticos, que podemos chamar Wittgenstein de solipsista.

---

<sup>21</sup> Cf. *TLP*, 5.621.

<sup>22</sup> WITTGENSTEIN, 1998, p. 108. (destaque nosso)

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>24</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 1998, p. 114. (destaques nossos).

<sup>25</sup> O entendimento da vida como um todo, como única, é tão importante para o autor do *Tractatus* que ele mesmo afirmou, em 01/08/1916, que é "unicamente a partir da consciência da unicidade da minha vida que brota a religião – a ciência – e a arte". (Cf., *Ibidem*, p. 117).

<sup>26</sup> Em 23/05/1915, Cf. *Ibidem*, p. 75.

<sup>27</sup> Cf. HACKER, 1986, p. 92.

Além de Hacker, apesar da maneira de expor ser diferente, essa mesma compreensão é defendida por Anscombe<sup>28</sup>. Para ela, o "eu" apresentado por Wittgenstein no *Tractatus* refere-se ao centro da vida, ou ao ponto a partir do qual todas as coisas são vistas. Nesse caso, o "eu" é o portador da única vida existente, ele é a alma do mundo e, consequentemente, seu ponto de vista sobre o mundo é o único que existe. É óbvio que o "eu", olhando por esse prisma, não é algo que pode ser encontrado como uma mente ou alma, um sujeito da consciência. Diante disso, se procurarmos o "eu", "tudo que pode ser encontrado", diz Anscombe, "é o que a consciência é, o conteúdo da consciência". Assim, ao procurar o "eu" encontramos seu conteúdo: o mundo. Porque representado por esse "eu", o mundo nada mais é do que *meu* mundo e, por isso: "eu sou meu mundo".

Essas considerações evidenciam que o entendimento do "eu" filosófico tractatiano e toda a sua perspectiva solipsista transcendental é identificado com o mundo (realismo) que é seu. Se "eu" sou o mundo e o "o mundo e a vida são um só", o mundo, a vida e o "eu" são idênticos. Essa identidade só é percebida quando se concebe o mundo enquanto totalidade-limitada: tudo o que existe é o mundo, o "eu" e a vida, e esses são uma e mesma coisa. É por isso que essa unidade se expressa exatamente nessa consciência do todo, da unicidade do todo: é a totalidade, não uma parte. A consciência aqui não se trata de algo que pertença a algum sujeito empírico. "Esta consciência", diz Wittgenstein, "é a própria vida"<sup>29</sup>: "alma do mundo". Essa vida é, nas palavras de Luiz H. L. dos Santos, o resíduo não objetivável que sobra quando "descrevo tudo que na projeção se pode descrever" e, por isso, ela apenas se *mostra*<sup>30</sup>.

Diante de tudo isso, para além da ilusão de que há uma tese solipsista, toda a verdade do solipsismo, segundo Wittgenstein, está no fato de que o mundo é em sua essência limitado. Limitado não por um fato no espaço lógico - como é o caso de um sujeito empírico privilegiado - mas por uma única perspectiva representativa sem concorrentes. Essa representação se dá pela projeção lingüística do mundo, "que consiste numa propriedade inerente ao (e que pertence ao) espaço lógico, [e] que apenas se *mostra* no próprio ato da

---

<sup>28</sup> Cf. ANSCOMBE, 1971, p. 168.

<sup>29</sup> Cf. WITTGENSTEIN, 1998, p. 117.

<sup>30</sup> Cf. SANTOS, 2001, p. 106.

projeção"<sup>31</sup>. Porém, essa representação lingüística não é algo de que o mundo dependa para existir: o mundo é absolutamente independente. Nesse caso, a verdade do solipsismo desemboca necessariamente na verdade do realismo.

O solipsismo culmina no realismo na medida em que toda a realidade - o mundo e a vida - ao mesmo tempo em que existe independentemente de qualquer coisa, inclusive de qualquer sujeito empírico, está coordenada por aquele único ponto geométrico (sem extensão), o "eu" filosófico, o sujeito metafísico, aquele que tem condições de efetuar a significação lingüística do mundo. Por isso, se por um lado o solipsismo "bem entendido", como propõe Wittgenstein, assume que a estrutura da realidade só pode ser revelada (muito embora não possamos *dizê-la*) pela única e exclusiva via da representação lingüística do mundo, ratificando assim a inefável verdade de que "o mundo é meu mundo", por outro lado, porém, defende que a linguagem que afigura o mundo possui a sintaxe lógica que possui, por causa da natureza ou forma do mundo; forma esta que, nesta concepção, existe totalmente independente da linguagem.

Somente entendido dessa maneira é que foi possível à Wittgenstein coincidir (como um contra-senso significante) o solipsismo com sua doutrina inversa: o realismo. A consequência disso, apesar de não ser imediatamente perceptível, é de extrema importância para a filosofia. A razão disso é porque, se bem entendidos, tanto o solipsismo como o realismo apontam para algo filosoficamente importante, pois pretendem *dizer* algo sobre a essência do mundo. Pretendem, portanto, *dizer* algo sobre a existência do mundo e a sua possibilidade de representação. Todavia, para Wittgenstein, "que o mundo é" e "como a sua representação é realizada" não podem ser *ditos*; são inefáveis. Sendo assim, o que o solipsismo e realismo querem *dizer* é filosoficamente relevante e inteiramente correto. Porém, ao tentarem *dizer* suas pretensões, ambos coincidem-se novamente, pois caem num absurdo e terminam *dizendo* o mesmo, a saber: algo desprovido de sentido, ou seja, acabam *dizendo* absolutamente nada.

---

<sup>31</sup> COSTA, Evandro Fonseca. Solipsismo: realismo e idealismo em Wittgenstein. **Revista Studium**. Recife, a. 6, n. 11, p. 46, jun. 2003. Semestral.

## CONCLUSÃO

O objetivo geral da nossa pesquisa foi o de realizar uma análise da questão do solipsismo no *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein. A tarefa específica a que ela se propôs e que conduziu toda a nossa investigação foi a de entender o aparente paradoxo contido na frase inicial do aforismo 5.64 que compõe essa obra. O caminho por nós percorrido para cumprir tal pretensão revelou algumas questões de extrema obscuridade, que dificultaram o tratamento satisfatório desse tema. Contudo, o exame desse complexo grupo de aforismos propiciou algumas evidentes conclusões que precisam ser reafirmadas e ratificadas ao fim desse trabalho.

(1) Em primeiro lugar, é importante destacarmos que o problema do solipsismo inquietou Wittgenstein durante todo o seu percurso intelectual e, pelo menos na primeira fase de seu pensamento, esse tema filosófico recebe um tratamento especial. Especificamente no *Tractatus*, foi possível perceber que a discussão sobre o solipsismo se reveste de uma importância ímpar para o entendimento da proposta filosófica do jovem Wittgenstein. A razão disso é porque a seção de aforismos que trata desse tema filosófico nessa obra está situada de tal forma no desenvolvimento da argumentação de seu autor que expressa, de maneira prática, o fulgor de toda a sua pretensão filosófica.

(2) Foi possível perceber também, em segundo lugar, que ao tratar do problema do solipsismo o autor do *Tractatus* não está se referindo a esse ou àquele tipo específico de solipsismo. Em momento algum de seu texto encontramos Wittgenstein tecendo algum comentário ou mesmo fazendo qualquer menção à determinada forma específica de solipsismo. Diante disso, e também levando em consideração o que temos registrado nessa obra, pode-se afirmar que o que é relevante para ele, portanto, não é a forma como o solipsismo se apresenta nas suas mais variadas versões, mas a pretensão filosófica que todos os tipos de solipsismo têm em comum, a saber: a proposta de que "o mundo seja meu mundo". Sendo assim, "que o mundo seja meu mundo" é, para Wittgenstein, a verdade encontrada em toda e qualquer proposta filosófica solipsista e, com isso, não nos estranha o fato de que essa verdade seja o cerne dos interesses filosóficos wittgensteinianos ao apresentar, investigar, e discutir essa questão no *Tractatus*.

(3) Ao contrário do que muitos comentadores wittgensteinianos afirmam sobre a ausência de um enredo argumentativo no desenvolvimento das idéias tractatianas, constatamos que, se examinada com cautela, é possível enxergar uma determinada estrutura argumentativa na seção que trata do solipsismo nessa obra. Baseado na análise que foi feita, as partes que compõem e delineiam a argumentação de Wittgenstein (o estabelecimento dos limites lógicos da linguagem, do mundo e do pensamento, a constatação da verdade inefável do solipsismo, a discussão da questão do sujeito tractatiano, e a identificação do solipsismo com o realismo) são tão evidentes, que a disposição em que elas se encontram no *Tractatus* nos serviu de roteiro para o enredo dissertativo da presente pesquisa.

(4) Outro dado interessante, observado durante a nossa investigação, foi o fato de que não nos é possível definir, em absoluto, a maneira como os aforismos do solipsismo devem ser examinados. A razão disso é porque o entendimento do sistema hierárquico-numérico que rege a estrutura interna dos aforismos tractatianos é muito inconsistente para que estabeleçamos, de modo decisivo, o verdadeiro roteiro de leitura pretendido por seu autor. Entretanto, durante a nossa pesquisa verificamos que o percurso de leitura adotado na interpretação dos aforismos da seção do solipsismo no *Tractatus* não é determinante para a sua correta interpretação e as divergências no percurso de leitura adotado nada mais revelam do que o próprio caráter dinâmico da obra estudada. Exemplos evidentes desse fato são as análises dos aforismos 5.62 e 5.634, exposta nesse trabalho. Em cada uma dessas ocasiões, apesar de optarmos por um caminho de exposição diferente de alguns comentadores wittgensteinianos (procuramos seguir as próprias orientações de Wittgenstein), percebemos que os resultados das nossas interpretações coincidiram com os deles. Isso mostra que o problema das divergências interpretativas do conteúdo da seção do solipsismo do *Tractatus* não está tanto no percurso de leitura adotado, mas na própria interpretação de cada aforismo investigado.

(5) Diante do exposto, ficou claro também que, no *Tractatus*, a discussão sobre o solipsismo se reveste de uma perspectiva totalmente diferente daquele apresentado na tradição filosófica. O motivo disso é que, nesse livro, esse tema filosófico é tratado pelo seu autor (e não podia ser diferente) a partir do arcabouço lógico lingüístico elaborado por ele nessa obra. Essa perceptível

associação logo se evidenciou pelo fato de que Wittgenstein inicia sua discussão sobre esse tema filosófico afirmando que "os *limites da minha linguagem* significam os limites de meu mundo" e diz que essa consideração é "a chave para decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade". Esse fato denota que é considerando os limites da linguagem, ou seja, os limites lógicos que demarcam a possibilidade de toda a representação do mundo, que Wittgenstein afirma o solipsismo.

(6) Em decorrência disso, constatou-se que, para ele, apesar de tudo, o solipsismo tem uma verdade. Segundo o *Tractatus*, o solipsismo é uma verdade na medida em que defende que só há uma única maneira do mundo ser representado, e essa exclusiva maneira de representar o mundo é pela via da linguagem. Por ser *minha* a linguagem que representa o mundo, o mundo representado por ela, necessariamente, é *meu*. "Que o mundo seja meu mundo", é o que "o solipsismo quer significar"; e isso, para Wittgenstein, está "inteiramente correto". Todavia, essa verdade não significa que só o "eu" (um sujeito empírico) é real (a única coisa que existe) e o mundo nada mais é do que as suas representações, como afirmam as versões solipsistas da tradição filosófica; mas denota o fato de que só há uma perspectiva representativa do mundo, que é *meu*, porque dado pela *minha* linguagem. É exclusivamente por meio desse ponto de vista que o mundo torna-se *meu* mundo, ou seja, é a maneira como "eu" represento o mundo, que nada mais é do que *meu* mundo, pelo fato de ser dado para *mim* através da *minha* linguagem.

(7) Em sendo assim, a versão solipsista do *Tractatus* defende que a verdade do solipsismo está em estreita ligação com a projeção do mundo pela linguagem. Entretanto, porque dada no domínio transcendental da própria possibilidade da linguagem afigurar o mundo, essa projeção é algo que a única linguagem existente não é capaz de descrever (*dizer*). É exatamente por isso que a verdade do solipsismo não pode ser *dita*: o que o solipsismo quer significar (o fato de que o mundo seja meu mundo) é algo inteiramente correto (pois denota que há apenas uma projeção lingüística do mundo), mas como isso ocorre é algo que não podemos *dizer*, apenas se *mostra*. Sendo assim, para Wittgenstein, ao tentar expressar sua verdade por meio da linguagem, as versões solipsistas proclamadas durante a história da filosofia erram porque transferem, para o domínio contingente das proposições da linguagem, algo que pertence ao

domínio transcendental, e que, por isso mesmo, somente pode ser *mostrado*, a saber: como os fatos são projetados em figuras lingüísticas. Assim, embora seja de extrema importância filosófica, querer *dizer* a verdade do solipsismo nada mais é do que cair num absurdo lingüístico; é tentar *dizer*, por meio de proposições, o que jamais poderá ser *dito*.

(8) Além disso, ao considerar o solipsismo no *Tractatus*, observamos que a significação da linguagem não se constitui sem a intervenção de um sujeito. Nesse caso, a linguagem representacional tem uma pré-condição: o sujeito metafísico posto nos limites da linguagem e do mundo. Em sendo assim, esse sujeito é transcendental e, como tal, se situa naquele núcleo indizível da própria condição de possibilidade da linguagem e do mundo. Essa postulação de um sujeito transcendental posto no limite do mundo diz respeito àquilo que a análise lógica realizada no *Tractatus* demonstrou ser indizível, mas que é necessário à constituição do sentido daquilo que pode ser *dito* pela linguagem. Esse sujeito, para Wittgenstein, é o único sujeito capaz de representar o mundo.

(9) Que o mundo é representado por um sujeito foi o que, para ele, o solipsismo sempre procurou defender. Porém, essa verdade apenas se *mostra* na própria existência do mundo e do sujeito portador da capacidade lingüística de representá-lo. É esse sujeito que de fato interessa à filosofia; ele é o sujeito no "sentido importante": a única fonte de representação lingüística do mundo. Por ser transcendental, o sujeito metafísico é inefável: nenhuma proposição pode descrevê-lo. Por isso, ele apenas se *mostra*, e se *mostra* na sua própria representação do mundo. Porém, na concepção tractatiana, representar o mundo nada mais é do que *dizê-lo* por meio de proposições. Sendo assim, é, pois, *dizendo* o mundo que o sujeito metafísico se *mostra*.

(10) Entretanto, o "eu" filosófico (outro termo utilizado por Wittgenstein para denotar o sujeito metafísico) não *diz* nada sobre o mundo a menos que esse mundo exista independente dele. Com isso, a análise do solipsismo no *Tractatus* também revelou que o solipsismo não pode ser expresso sem reconhecer a independência da realidade do mundo. Nesse caso, o mundo aparece como a única realidade na qual o sujeito metafísico pode se manifestar, pois é apenas *dizendo* o mundo, isto é, na sua própria representação lingüística do mundo, que o "eu" se *mostra*. Assim, ao mesmo tempo em que Wittgenstein defende a existência do "eu" filosófico capaz de projetar linguisticamente o mundo (o que

denota o momento do solipsismo), ele também afirma que esse mundo representado existe independentemente da sua afiguração lingüística efetuada pelo sujeito metafísico (momento do realismo). Desse modo, a coincidência entre solipsismo e realismo nada mais é do que uma consequência necessária da própria proposta filosófica de Wittgenstein no *Tractatus*.

(11) Nesse caso, o sujeito metafísico é concebido como um ponto geométrico a partir do qual é efetuada toda significação lingüística da realidade. Essa compreensão do sujeito metafísico como um ponto sem extensão, restando apenas toda a realidade a ele coordenada, está em estreita ligação com as concepções éticas e místicas expostas por Wittgenstein nesse livro e, por isso, o exame da questão do solipsismo tractatiano também nos abre as portas da compreensão desses temas filosóficos abordados posteriormente no *Tractatus*.

(12) Por fim, julgamos que as verdadeiras conclusões dessa pesquisa só poderão ser de fato definidas pelos seus leitores. No entanto, frisamos (apesar de ser evidente e óbvio) que o presente trabalho não quis ser uma palavra final sobre o assunto de que trata, e seu autor reconhece que há questões que foram aqui abordadas, mas que, por causa da própria delimitação da presente investigação, carecem de melhor investigação e aprofundamento. Diante disso, é certo que essas lacunas deixadas por este trabalho podem se tornar objetos de futuras pesquisas, cujos propósitos sejam o de complementar e alargar os resultados aqui obtidos.

## REFERÊNCIAS

### 1 Obras de Wittgenstein

- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Cadernos 1914 - 1916**. Trad. de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2004. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 34).
- \_\_\_\_\_. **Culture and Value**. Trad. de P. Winch. Oxford: Blackwell, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Investigações filosóficas**. 2. ed. Trad. e pref. de M. S. Lourenço. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Last Writings on the Philosophy of Psychology**. Trad. de C. G. Luckhardt e M. A. E. Aue. Oxford: Blackwell, 1992. vol. 1 e 2.
- \_\_\_\_\_. **Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief**. Oxford: Blackwell, 1966.
- \_\_\_\_\_. Notas Sobre Lógica. In: \_\_\_\_\_. **Cadernos 1914 - 1916**. Trad. de João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 137 - 157. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 34).
- \_\_\_\_\_. **O livro azul**. Trad. de Jorge Marques; e rev. de Carlos Morujão. Lisboa: Edição 70, 1958. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 19).
- \_\_\_\_\_. **O livro castanho**. Trad. de Jorge Marques; e rev. de Carlos Morujão. Lisboa: Edição 70, 1958. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea, 20).
- \_\_\_\_\_. **On Certainty**. Trad. de D. Paul e G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Philosophical Grammar**. Trad. de Anthony Kenny. Oxford: Blackwell, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Philosophical Occasions**. Trad. de J. Klagge e A. Nordmann. Indianápolis: Hackett, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Philosophical Remarks**. Trad. de R. Hargreaves e R. White. Oxford: Blackwell, 1975.
- \_\_\_\_\_. **Proto-Tractatus**: an early version of *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de D. Pears e Brian McGuinness. Ithaca, N. Y: Cornell University Press, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Remarks on Colour**. Trad. de L. L. McAlister e Margarete Schättle. Oxford: Blackwell, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Remarks on the Foundations of Mathematic**. Trad. de G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1978.

- \_\_\_\_\_. **Remarks on the Philosophy of Psychology**. Trad. de G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1980. vol. 1 e 2.
- \_\_\_\_\_. **Tractatus logico-philosophicus**. 3. ed. Trad., apres., e ensaio introd. de Luiz Henrique Lopes dos Santos; e Introd. de Bertrand Russell. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Zettel**. Trad. de G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1967.

## 2 Comentadores das obras de Wittgenstein

ALTMANN, Sílvia. A lógica e sua aplicação: a antecipação das formas das proposições elementares no *Tractatus* de Wittgenstein. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 109-142, jan./jun. 1999.

ANSCOMBE, G. E. M. **An introduction to Wittgenstein's Tractatus**: themes in the philosophy of Wittgenstein. London: Hutchinson, 1971. (Wittgenstein studies).

ARAÚJO, Inês Lacerda. A natureza do conhecimento após a virada lingüística. **Revista de filosofia**. Curitiba, v.16, n. 18, p. 103 - 137, jan./jun. 2004. Semestral.

ARIAS, Javier Vilanova. *Tractatus 5.54 - 5.5423: una lectura*. **Contextos**, v. XVII-XVIII, n. 33-36, p. 59 - 83, 1999 - 2000.

ARISO, José Maria. *El error de preguntar por la naturaleza de los problemas filosóficos*. **Logos**. Espanha, v. 36, p. 245 - 257, 2003.

AYER, A. J. The elementary propositions of the *Tractatus*. In: LEINFELLNER, Werner; KRAEMER, Eric; SCHANK, Jeffrey (Eds.). **Language and ontology**: proceedings of the 6º international Wittgenstein Symposium. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1982. p. 429 – 434).

BARROSO, Cícero Antônio Cavalcante. O mundo do *Tractatus*. In: IMAGUIRE, Guido; MONTENEGRO, Maria Aparecida P.; PEQUENO, Tarcísio. (Orgs). **Colóquio Wittgenstein**. Fortaleza: Edições UFC, 2006. p. 177 - 186. (Série Filosofia, 3).

BERGMANN, Gustav. The glory and the misery of Ludwig Wittgenstein. In: COPI, Irving M; BEARD, Robert W. (eds.). **Essays on Wittgenstein's Tractatus**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 343 - 358.

BLACK, Max. **A companion to Wittgenstein's Tractatus**. Cambridge: University Press, 1971.

BLOCK, I. (org.). **Perspectives on the philosophy of Wittgenstein**. Cambridge: M.T.I, 1981. p. 140 - 147.

- BROCKHAUS, Richard. **Pulling up the ladder**: the metaphysical roots of Wittgenstein's *Tractatus logico-philosophicus*. EUA: Open Court, 1991.
- CANFIELD, John V. "My world and its value". London: Garland Publishing, 1986. vol. 3.
- CHAUVIRÉ, Christiane. **Wittgenstein**. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. **Wittgenstein**: linguagem e mundo. São Paulo: ANNABLUME Editora, 1998.
- COOK, John W. What the solipsism means is quite correct. *In*: COOK, John W. **Wittgenstein's metaphysics**. Cambridge: Cambridge University press, 1994. p. 55 - 68.
- COPI, Irving M. "Tractatus" 5.542. *In*: COPI, Irving M; BEARD, Robert W. (eds.). **Essays on Wittgenstein's Tractatus**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 163 - 165.
- COSTA, Evandro Fonseca. Solipsismo: realismo e idealismo em Wittgenstein. **Revista Studium**. Recife, a. 6, n. 11, p. 39 - 58, jun. 2003. Semestral.
- COYNE, Margaret Urban. Eye, "I", and mine: the self of Wittgenstein's *Tractatus*.
- CUNHA, Rui Daniel. A dedução dos objetos no *Tractatus*. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, Tomo XLV, fasc. 2, p. 225 – 246, abril/jun. 1989. Trimestral.
- CUTER, João Vergílio Gallerani. A ética do *Tractatus*. *In*: ZILHÃO, António (Coord.) **Do círculo de Viena à filosofia analítica contemporânea**. Portugal: Areia Editores, 2007. p. 295 - 305.
- \_\_\_\_\_. A ética no *Tractatus*. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 43-58, jul./dez. 2003. Semestral.
- \_\_\_\_\_. Porque o *Tractatus* necessita de um sujeito transcendental? **DoisPontos**. Curitiba, v. 3, n. 1, p. 171 - 192, abr. 2006.
- \_\_\_\_\_. Subjetividade empírica e transcendental no *Tractatus* de Wittgenstein. **Philósophos**. São Paulo, a. 8, v. 1, p. 79 - 86, jan./jun. 2003. Semestral.
- \_\_\_\_\_. "'p' diz *p*". **Cadernos Wittgenstein**. São Paulo, n. 1, 2000, p. 58.
- CYRIL, Barrett. **Wittgenstein on ethics and religious belief**. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- DALL'AGNOL, D. **Ética e linguagem**: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. Florianópolis: Editora da UFSC/Editora Unisinos, 1995.

DELGADO, P. L. S. M. **Introducción a Wittgenstein: sujeto, mente y conducta.** Barcelona: ed. Herder, 1986.

ENGEL, S. Morris. Schopenhauer's impact on Wittgenstein. **Journal of the history of philosophy.** Inglaterra, v. 7, p. 285 - 302, jul. 1969.

FAUSTINO, Sílvia. **A experiência indizível:** uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

\_\_\_\_\_. **Wittgenstein:** o eu e sua gramática. São Paulo: Editara Ática, 1995.

FLOYD, Juliet. The uncaptive eye: solipsism in Wittgenstein's *Tractatus*. In: ROUNER, Leroy S. **Loneliness.** Notre Dame: University Notre Dame, 1998. p. 79 - 108. (Boston Studies in philosophy of religion).

FOGELIN, Robert J. **Wittgenstein.** 2. ed. New York: USA, Routledge, 1995.

GÁLVEZ, Jesús Padilla. Sobre creencias, la forma general del enunciado y el alma: una relectura de *TLP* 5.54 – 5.5423. **Diálogos.** Porto Rico, v. 86, p. 95 - 128, 2005.

GLEB, Gary. **Solipsism in the Tractatus.** In: TEGRARIAN, Souren; SERAFINI, Anthony; COOK, Edward M. *Wittgenstein: a symposium on the centennial of his birth.* EUA: Hollowbrook Publishing, 1990.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein.** Trad. de Helena Martins; e rev. técnica de Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. (Dicionário de Filosofia).

GRANGER, G. G. **Ludwig Wittgenstein.** Paris: Ed. Seghers, 1969. (Col. *Philosophers de tous les temps*).

GRIFFIN, James. **O atomismo lógico de Wittgenstein.** Trad. de Marina Ramos Themudo e Vítor Moura. Porto: Porto Editora, 1998. (Coleção Filosofia - Texto, 11).

HACKER, P. M. S. **Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein.** Oxford: Clarendon Press, 1986.

HALLER, Rudolf. **Wittgenstein e a filosofia austríaca:** questões. Trad. de Norberto de Abreu e Silva Neto. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

HINTIKKA, Jaakko. On Wittgenstein's Solipsism. **Mind.** Oxford, v. 67, n. 265, p. 88 - 91, jan. 1958.

HINTIKKA, Merrill B. The objects of Wittgenstein's *Tractatus*. In: LEINFELLNER, Werner; KRAEMER, Eric; SCHANK, Jeffrey (Eds.). **Language and ontology:** proceedings of the 6º international Wittgenstein Symposium. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1982. p. 429 – 434.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. Trad. de Débora Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

JANAWAY, Christopher. Wittgenstein on the willing subject and the thinking subject. *In: HALLER, Rudolf; GRASSL, Wolfgang. Language, logic, and philosophy: proceedings of the 4º international Wittgenstein Symposium*. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1980. p. 520 – 522.

JANIK, Allan. The opaque self or how Arthur Schopenhauer influenced Ludwig Wittgenstein. Porto, série II, n. 1, p. 53 - 70, dez. 2005

JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. **A Viena de Wittgenstein**. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

KENNY, Anthony. Wittgenstein's Early philosophy of mind. *In: BLOCK, I. (org.). Perspectives on the philosophy of Wittgenstein*. Cambridge: M.T.I, 1981. p. 140 - 147.

KERR, Fergus. **Theology after Wittgenstein**. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

KING, Daniel. New perspectives on metaphysical solipsism. **Philosophy today**. v. 46, n. 2, p. 131 – 142. 2002.

KNEALE, William; KNEALE, Marta. **O desenvolvimento da lógica**. Trad. de M. S. Lourenço. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

LEINFELLNER, Werner. Is Wittgenstein a transcendental philosopher? **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, Tomo XXXVIII, fasc. 1, p. 13-27, jan./mar. 1982. Trimestral.

LOMBARDI, Olímpia. Que son los objetos del *Tractatus*? **Revista de Filosofia**. Madrid, vol. XII, n. 21, p. 55 - 76. 1999).

LOUZADO, Gerson Luiz. Frege: Lógica e linguagem. **Analytica**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 197-221, jul./dez. 1998. Semestral.

LYCURGO, Tassos. Solipsism and naive realism in Wittgenstein's *Tractatus*. **Princípios**. Natal, a. 8, n. 9, p. 68 – 79, jan./jun. 2001.

MALCOLM, Norman. **Ludwig Wittgenstein**: a memoir. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2007.

MANDIK, Pete. Picturing, showing, and solipsism in Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*.

MARCONDES, Danilo. A contribuição de Frege à filosofia analítica. *In: \_\_\_\_\_*. **Filosofia analítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 18 - 26. (Filosofia Passo-a-Passo, 45).

\_\_\_\_\_. A teoria das descrições de Bertrand Russell. In: \_\_\_\_\_. **Filosofia analítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. p. 26 - 30. (Filosofia Passo-a-Passo, 45).

MARQUES, Edgar. Observações acerca do ético na filosofia do primeiro Wittgenstein. **Ethica: cadernos acadêmicos**. Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 59 - 68, 2006. Semestral.

MARQUES, José Oscar de Almeida. Pensar o sentido de uma proposição. **Manuscrito**. v. 18, n. 2, p. 185-197, 1995.

\_\_\_\_\_. Resenha. **Manuscrito**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 445-463, out. 1995.

MARTÍNEZ, Horácio Luján. **Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein**. Cascavel: EDUNIOESTE, 2001. (Série Estudos Filosóficos, 2).

MARTIRE, Joseph E. The ontological implications of Wittgenstein's "picture theory". In: LEINFELLNER, Werner; KRAEMER, Eric; SCHANK, Jeffrey (Eds.). **Language and ontology: proceedings of the 6º international Wittgenstein Symposium**. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1982. p. 449 – 452.

MASLOW, Alexander. **A study in Wittgenstein's Tractatus**. Los Angeles: University of California Press, 1961.

MAUTHNER, Fritz. **Contribuciones a una crítica del lenguaje**. México: Juan Pablos Editor, 1976.

MCGUINNESS, Brian F. Solipsism. In: *Idem. Approaches to Wittgenstein*. New York: Routledge, 2002.

\_\_\_\_\_. The so-called realism of the *Tractatus*. In: BLOCK, I. (org.). **Perspectives on the philosophy of Wittgenstein**. Cambridge: M.T.I, 1981, p. 60 - 73.

MILLER, Richard W. **Solipsism in the Tractatus**.

MINAR, Edward H. Wittgenstein on the metaphysics of the self: the dialectic of solipsism in *Philosophical Investigations*. **Pacific Philosophical Quarterly**. Oxford, n. 79, 1998, p. 329 - 354.

MONK, Ray. **How to read Wittgenstein**. New York: W. W. Norton & Company, 2005. (How to read).

\_\_\_\_\_. **Wittgenstein**: o dever de um gênio. Tradução de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia de Letras, 1995.

MORENO, Arley R. **Introdução a uma pragmática filosófica**: de uma concepção de filosofia como atividade terapêutica a uma filosofia da linguagem. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005.

- \_\_\_\_\_. Wittgenstein e os valores: do solipsismo à intersubjetividade. **Natureza Humana**. v. 5, n. 2, 2001, p. 233-288.
- \_\_\_\_\_. **Wittgenstein**: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório. São Paulo: Moderna, Editora da Universidade de Campinas, 2000. (Coleção Logos).
- MOUNCE, H. O. Philosophy, solipsism and thought. **The philosophical quarterly**. Oxford, v. 47, n. 186. p. 1 - 18, jan. 1997.
- \_\_\_\_\_. **Wittgenstein's Tractatus**: an introduction. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1981.
- MOURÃO, José Augusto. Para um imanetismo aberto (o reducionismo solipsista). **Cadernos do Noroeste**. v. 12, n. 1 – 2, p. 41 – 60, 1990.
- PANOVA, Elena. Kant's influence on the *Tractatus Logico-Philosophicus*. In: HALLER, Rudolf; GRASSL, Wolfgang. **Language, logic, and philosophy**: proceedings of the 4º international Wittgenstein Symposium. Vienna: Hölder-Pichler-Tempsky, 1980. p. 272 – 274.
- PEARS, David. **The false prison**: a study of the development of Wittgenstein's philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1987. vol. 1.
- \_\_\_\_\_. The relation between Wittgenstein's picture theory of propositions and Russel's theories of judgement. **Philosophical Review**. New York, v. 86, n. 2, abr. 1977.
- \_\_\_\_\_. Wittgenstein's treatment of solipsism in the *Tractatus*.
- PINTO, António Vaz. **Introdução ao Tractatus logico-philosophicus de Ludwig Wittgenstein**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, 1982.
- PINTO, Paulo Roberto Margutti. Crítica da linguagem e misticismo no *Tractatus*. **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, v. 58, t. LVIII, fasc. 3, p. 499 - 500, jul./set. 2002. Trimestral.
- \_\_\_\_\_. **Iniciação ao silêncio**: análise do *Tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Edições Loyola, 1998. (Coleção Filosofia).
- \_\_\_\_\_. O lógico e a ética. **Revista Cult**. São Paulo, a. VI, p. 60-63, ago. 2002. Mensal.
- \_\_\_\_\_. O *Tractatus* de Wittgenstein como obra de iniciação. São Leopoldo. **Filosofia Unisinos**, v. 5, n. 8, p. 81-104, jan./jun. 2004. Semestral.
- PITCHER, George. **The philosophy of Wittgenstein**. EUA: Englewood, 1964.
- PROOPS, Ian. Wittgenstein on the substance of the world. **European Journal of Philosophy**. Oxford, v. 12, n. 1, p. 106–126, 2004.

QUINE, W. V. **Sobre o que há**. Trad. de Luis Henrique Lopes dos Santos. 2. ed. São Paulo: Editora Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).

RHEES, Rush. The philosophy of Wittgenstein. In: *Idem. Discussions of Wittgenstein*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1972.

ROSENBERG, Jay F. Intentionality and self in the *Tractatus*. In: CANFIELD, John V. "My world and its value". London: Garland Publishing, 1986. vol. 3. p. 341 - 357.

RUSSELL, Bertrand. Introdução. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-philosophicus**. 3. ed. Trad., apres. e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001. p. 113 - 128.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. A essência da proposição e a essência do mundo. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-philosophicus**. 3. ed. Trad., apres. e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001. p. 11 - 112.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-philosophicus**. 3. ed. Trad., apres. e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001. p. 9 - 10.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. Trad. de M. F. de Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SCHULTE, Joachim. **Wittgenstein: an introduction**. Translated by Willian H. Brenner and John F. Holley. New York: State University New York Press, 1992.

SLUGA, Hans. Subjectivity in the Tractatus. In: CANFIELD, John V. "My world and its value". London: Garland Publishing, 1986. vol. 3. p. 123 - 139.

STEGMÜLLER, Wolfgang. **A filosofia contemporânea**: introdução crítica. Trad. de *Hauptströmungen der gegenwärtspolosophie*. São Paulo: [s.e ], 1977.

STENIUS, Eric. **Wittgenstein's Tractatus**: a critical exposition of its main lines of thought. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

STERN, David, G. **Wittgenstein's philosophical investigations**: an introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. (Cambridge introduction to key philosophical texts).

THEMUDO, Marina Ramos. **Ética e sentido**: ensaio de re-interpretação do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. Coimbra: Livraria Almedina, 1989.

VALLE, Bortolo. A conexão entre pensamento e realidade: sobre a teoria do conhecimento no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. **Revista de filosofia**. Curitiba, v.16, n. 18, p. 139- 148, jan./jun. 2004. Semestral.

\_\_\_\_\_. **Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra.** Curitiba: Editora universitária Champagnat, 2003. (Coleção Filosofia, 2).

VILLANUEVA, Luis M. Valdés. Wittgenstein como lector de Kant. **Daimon Revista de Filosofía.** Espanha, n. 33, p. 49 - 63, 2004.

ZEMACH, Eddy. Wittgenstein's philosophy of the mystical. *In: COPI, Irving M; BEARD, Robert W. (eds.). Essays on Wittgenstein's Tractatus.* Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 359 - 375.

ZILHÃO, António. **Linguagem da filosofia e filosofia da linguagem:** estudos sobre Wittgenstein. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

ZILLES, Urbano. **O racional e o místico em Wittgenstein.** 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994. (Coleção filosofia, 11).