

CAROLINA VIOLANTE PERES

**“A ESCADA DE WITTGENSTEIN”
AS RELAÇÕES ENTRE MUNDO, LINGUAGEM E MISTICISMO NO
*TRACTATUS***

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Arley Ramos Moreno.

Este exemplar corresponde à redação
final da Dissertação defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora em
17/02/2006

BANCA:

Prof. Dr. (orientador) Arley Ramos Moreno

Prof. Dr. (membro) Darlei D’All Agnol

Prof. Dr. (membro) José Oscar de Almeida Marques

Prof. Dr. (suplente) Luiz Roberto Monzani

Prof. Dr. (suplente) Marcos Severino Nobre

FEVEREIRO/2006

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

Peres, Carolina Violante

**P415e A escada de Wittgenstein : as relações entre mundo,
linguagem e misticismo no *Tractatus* / Carolina Violante Peres. - -
Campinas, SP: [s.n.], 2006.**

**Orientador: Arley Ramos Moreno.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Lógica. 2. Objeto (Filosofia). 3. Todo e partes (Filosofia).
4. Linguagem (Filosofia). 5. Significação (Filosofia).
6. Misticismo. I. Moreno, Arley Ramos, 1943-. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.**

(mfbm/ifch)

**Palavras-chave em inglês (Keywords): Logic
Object (Philosophy)
Totality (Philosophy)
Language, Philosophy of
Meaning (Philosophy)
Mysticism**

Área de concentração: Filosofia da Linguagem

Titulação: Mestrado em Filosofia

**Banca examinadora: Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol
Prof. Dr. José Oscar de Almeida Marques**

Data da defesa: 17/02/2006

Dedicado aos meus pais,
João e Cecília,
e à memória de minha avó,
Irondy Guimael.

Agradecimentos

Ao orientador, Arley R. Moreno, pela oportunidade preciosa de desenvolver essa pesquisa.

Aos professores Luiz Henrique L. dos Santos e Sílvia Faustino, pelas críticas e sugestões na ocasião da qualificação e aos professores Darlei Dall'Agnol e José Oscar de A. Marques, pela participação na defesa.

Aos meus pais, João Noronha Peres Filho e Cecília V. Peres e à minha irmã, Patrícia V. P. Daher, pelo imprescindível apoio durante todos esses anos e pela paciência.

Ao primo e cunhado Elias Daher Filho, pela ajuda nos momentos mais difíceis.

Ao namorado Alain P. A. François, pelo muito que fez por mim, em todos os sentidos.

Ao amigo Antonio Carlos Favaretto, pelos apoio e companhia, sugestões bibliográficas e discussões filosóficas intermináveis.

À Maria Simone Jaquetto, pelos socorros prestados.

Ao Paul Verschure, pelo lap-top.

À Cris (do grupo de estudos), pela atenção.

Ao Victor François, pelo 5.

A Deus, pela Luz na estrada escura.

RESUMO:

Este trabalho é uma tentativa de mostrar que Wittgenstein, no *Tractatus*, endossa um misticismo estrito senso, ou seja, que ele entende o Místico, em última instância, de modo monista, como substância una da realidade. No *Tractatus* Wittgenstein considerava que o indizível, e portanto o Místico, só poderia ser delimitado a partir do interior do dizível. Assim, só a compreensão correta dos limites do mundo e da linguagem que o expressa poderia revelar o aspecto místico da realidade. A estrutura da linguagem e do mundo que ela afigura seria como uma escada e o Místico seria a verdade encontrada por aquele que conseguisse escalar os degraus dessa escada, passando através dela, por ela e para além dela (6.54). Procuraremos, neste trabalho, reconstituir os degraus que Wittgenstein teria galgado, partindo do interior da estrutura da linguagem e do mundo, de modo a atingir a verdade mais elevada sobre a realidade, que seria o Místico.

ABSTRACT:

This work attempts to show that, in the *Tractatus*, Wittgenstein assumes a *stricto sensu* mysticism, i.e., that he understands the Mystic, in the final analysis, in a monist manner or as the one single substance of reality. In the *Tractatus*, Wittgenstein considers that the unsayable, and therefore the Mystic, could only be delimited starting from the interior of the sayable. Thus, only the correct understanding of the limits of the world and of the language that expresses it could reveal the mystic aspect of reality. The structure of language and of the world that it depicts would be like a ladder and the Mystic would be the truth encountered by whoever succeeds in climbing its steps, thus passing through them, on them, over them (6.54). In this work, we seek to retrace the steps that Wittgenstein would have climbed, starting from the interior of the structure of language and of the world, to reach the highest truth about reality, which would be the Mystic.

ÍNDICE:

Introdução	13
1. O Mundo	19
1.1. “Tatsache” e “Sachverhalt”	21
1.2. Totalidade e fatos negativos, mundo e realidade	25
1.3. Dependência e independência, complexidade e simplicidade	31
1.4. Objetos	39
2. A linguagem	57
2.1. A forma da linguagem	61
2.2. A teoria da figuração proposicional	71
2.3. A denotação e o problema da relação entre linguagem e mundo ...	81
2.4. Os diferentes “usos” da linguagem no <i>Tractatus</i>	121
3. O Místico	133
3.1. O misticismo ético.....	133
3.2. A possibilidade do Místico no <i>Tractatus</i>	143
3.3. O conteúdo do Místico	165
Considerações Finais	183
Referências Bibliográficas	191

INTRODUÇÃO:

Este trabalho se insere no contexto da tradição, iniciada com a publicação tardia de manuscritos de Wittgenstein nos quais a ética é enfatizada, como *A lecture on Ethics* (1965), os *Tagebücher* (1961) e a carta a Ludwig von Ficker (década de 60), de pensar o *Tractatus* não apenas como uma obra de epistemologia e lógica, mas também como uma espécie de tratado ético. O papel da ética no *Tractatus*, quando considerado, é basicamente afirmado por dois caminhos diferentes: um que atribui importância não apenas fundamental, mas hierarquicamente fundante à ética no *Tractatus*, no sentido de que seria uma *Weltanschauung* ética o pivô de todas as demais teses de Wittgenstein (Janick e Toulmin, com seu *A Viena de Wittgenstein*, seriam um expoente dessa interpretação); e outro que reconhece uma complementaridade intrínseca entre as concepções lógico-lingüísticas e as concepções éticas do *Tractatus* – e nesse sentido ética e linguagem seriam *aspectos* de um mesmo mundo, não situados, um ou outro, em planos fundantes hierarquicamente superiores (Eddy Zemach, com seu artigo “Wittgenstein’s philosophy of the mystical”, se coloca, ao menos aparentemente, como representante dessa linha interpretativa¹).

A ética, no *Tractatus*, estaria ligada a uma visão mística do mundo. O problema ético seria o problema do valor da vida e ver o mundo misticamente seria também vivenciar o valor da vida. O valor da vida seria a própria vida, vista corretamente pelo sujeito e o Místico, como procuraremos mostrar, seria a substância primeira e última da vida e por isto consistiria no próprio sentido ou valor da vida. O Místico seria, assim, o parâmetro ético (indizível) por excelência e ocuparia, em relação às tentativas de formular “imperativos categóricos” éticos, o mesmo lugar que o Espírito, no Cristianismo, ocupa em relação à lei mosaica. Nosso trabalho consiste em uma tentativa de esclarecer o que é o Místico de que Wittgenstein fala no *Tractatus*, para isto pensando como o Místico se mostra na estrutura do mundo e da linguagem, conforme apresentada no *Tractatus*. Não

¹ “The philosophy of “the mystical” is an integral part of the *Tractatus*, and thus it presupposes a detailed and thorough understanding of the preceedings parts of the work.” (ZEMACH, p.359, apud. COPI & BEARD, 1973).

abordaremos, aqui, o tema das relações entre o Místico e a ética no *Tractatus*. O que tentaremos mostrar em nosso trabalho é que no plano da “ordem das razões” o misticismo não é hierarquicamente fundante, mas se mostra paralelamente à investigação sobre a linguagem e o mundo. Desse modo, Wittgenstein só teria falado diretamente algumas coisas sobre o Místico no fim do *Tractatus* porque o Místico já teria sido delimitado nas investigações sobre o mundo e a linguagem. Contudo, tentaremos defender que no plano da “ordem das matérias” o Místico se mostra como constitutivo da substância primeira da realidade, embora, paradoxalmente, Wittgenstein só aborde o Místico diretamente nos últimos aforismos do *Tractatus*.

A hipótese de que o Místico é delimitado paralelamente às investigações sobre o mundo e a linguagem pode ser entendida por uma correlação com a idéia schopenhauriana de “pensamento único”, a qual, segundo Schopenhauer afirma na introdução de *O mundo como vontade e representação*, fornece a chave para a compreensão do sistema de filosofia apresentado nesta obra. A obra mencionada é dividida em quatro livros, os quais expressariam diferentes aspectos (o epistemológico, o científico ou natural, o ético e o estético) de um mesmo mundo, aspectos estes que só poderiam ser compreendidos em sua singularidade mediante a compreensão da totalidade dos aspectos. A divisão do Mundo, afirma Schopenhauer, se dá para fins de exposição, mas um “pensamento único” estaria sendo expresso nesses diferentes modos de pensar o mundo, o qual também seria um único mundo. Pensar o mundo filosoficamente seria, portanto, visualizar todas as suas facetas em uma totalidade, e pensar filosoficamente cada faceta do mundo seria necessariamente pensar, de algum modo, todas elas.

O objetivo de nossa pesquisa é pensar a natureza do misticismo no *Tractatus*. Visando atingir tal objetivo, esse trabalho consiste em uma tentativa de apresentar a concepção de misticismo do *Tractatus* a partir da adoção da segunda hipótese interpretativa mencionada acima, a qual entendemos por correlação à hipótese do “pensamento único” de Schopenhauer. Assim, como dissemos, procuraremos definir o Místico vinculando-o diretamente às concepções de linguagem e de mundo do *Tractatus*, para isto atribuindo peso igual à investigação dos conceitos de mundo, linguagem e misticismo. Se essa

definição for alcançada, a própria hipótese interpretativa do “pensamento único” ou da relação não hierárquica, no plano da ordem das razões, entre mundo, linguagem e misticismo, a qual tomamos como ponto de partida do nosso trabalho, terá sido corroborada e a questão capital de nossa pesquisa, sobre a natureza do Místico no *Tractatus*, terá sido respondida. Um forte indício da presença de um pensamento único no *Tractatus* é que o próprio Wittgenstein pretende, nessa obra, delimitar o ético (e portanto o Místico) a partir do interior da linguagem e do mundo, uma vez que assume ser, este, o único método possível para abordar o indizível.

O *sistema* de filosofia do *Tractatus*, segundo metáfora do próprio Wittgenstein (6.54)² - metáfora esta que, significativamente, encontramos no *Banquete* de Platão (PLATÃO, 2004, p.150) - é como uma escada, composta de degraus que levam uns aos outros e a uma finalidade. A finalidade é jogar a escada fora, ou seja, aprender a se manter no alto, *livre* da dependência de objetos exteriores. Diríamos, numa metáfora elucidativa, que a finalidade é aprender a voar como um anjo, o que significa aprender a leveza da felicidade, pois para Wittgenstein, assim como para Platão, a quem Wittgenstein considerava sua “alma gêmea” por sua poesia e sua mística (BAUM, 1988, p.156), a verdade, o bem e a beleza são aspectos de uma mesma realidade, que é o Místico. O fim da escada é o esclarecimento total do filósofo, obtido quando ele consegue unir todas as partes de seu sistema em um pensamento único. Para aqueles que ainda não atingiram tal esclarecimento, que estão presos a dúvidas e questões metafísicas absurdas, as quais, em Wittgenstein, assumem a forma do auto-engano, o *Tractatus* deveria ser utilizado como uma escada que, uma vez galgada, poderia levar à “verdade plena” sobre o mundo. O último degrau dessa escada leva à vivência mística do mundo, a qual só pode ser alcançada individualmente, sem o auxílio de coisas exteriores. Só cada um, por si próprio, pode subir a escada ou, desatar um a um os nós do auto-engano, de modo a alcançar a liberdade e a felicidade da vida verdadeira.

Wittgenstein afirma no primeiro parágrafo do prefácio ao *Tractatus*: “Este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si

² Sempre que nos referirmos aos aforismos do *Tractatus* utilizaremos apenas o sistema numérico. Referências bibliográficas no final.

próprio o que nele vem expresso – ou, pelo menos, algo semelhante” (WITTGENSTEIN, 1994, p.131). O que procuraremos mostrar em nosso trabalho é que o Místico foi deixado silenciado no *Tractatus* por Wittgenstein, para aqueles que pudessem vê-lo, e para isto mostraremos como o Místico está presente silenciosamente no *Tractatus*. Só poderia ver o Místico no *Tractatus* quem alguma vez já tivesse por si próprio pensado nele. Contudo, julgamos que a investigação profunda dos aforismos do *Tractatus* necessariamente conduz à visão da *possibilidade* do Místico, como o entendemos em nosso trabalho, a saber, como a substância monista da realidade³. Aqueles que nunca pensaram o Místico não teriam motivos para investigar a fundo a possibilidade de Wittgenstein estar se referindo a ele no *Tractatus*. Mas mesmo um sujeito que nega a possibilidade de Wittgenstein estar se referindo ao Místico estrito senso no *Tractatus*, deve desempenhar com honestidade sua tarefa de compreensão dos aforismos do *Tractatus*. Nossa hipótese é que, uma vez desempenhada com honestidade essa tarefa, ela necessariamente conduz, ao menos, à visão da possibilidade do Místico nas teses do *Tractatus*. Contudo, mesmo que um sujeito que nunca vivenciou o Místico descubra a possibilidade dele nos aforismos do *Tractatus*, o *Tractatus* não fornecerá a ele a vivência mística, a qual só pode ser obtida individualmente, através do exercício ético do silêncio. Nesse caso continua valendo a afirmação do prefácio do *Tractatus*, segundo a qual só compreende essa obra aquele que pensa por si próprio o que nela vem expresso.

A vivência mística do mundo é o tipo de vivência que se espera do verdadeiro filósofo. Uma vez alcançado este patamar de esclarecimento, a escada torna-se desnecessária e o filósofo pode passar a agir corretamente (e

³ Em nosso trabalho falaremos da experiência mística em seu sentido mais elevado, como consistindo na experiência da identificação com a substância primeira e última da realidade. Contudo, vários tipos de experiência enquadram-se na denominação de “experiências místicas”, como por exemplo, a contemplação da beleza de um objeto, a contemplação do caráter único de um objeto, e mesmo a experiência da singularidade de um objeto científico, como uma espécie de planta. Como diz Wittgenstein nos *Notebooks*: “Only from the consciousness of the *uniqueness of my life* arises religion – science – and art. And this consciousness is life itself.” (WITTGENSTEIN, 1969, p.79e). O Místico é a essência da vida, e a consciência do Místico seria o modo mais elevado – mas não o único modo - de obter a consciência “do caráter único da minha vida” e portanto obter uma subjetividade ou individualidade. Ver Weininger (“El problema del Yo y la genialidad”, in: *Sexo y carácter*, 1942, pp.164-182), para um tratamento dos diversos modos pelos quais o eu pode *advir*. Aproveitamos a menção a Weininger para sugerir enfaticamente que aqueles que pretendem estudar Wittgenstein estudem também a obra de Weininger. Este autor era considerado um gênio por Wittgenstein, e escreveu justamente sobre as coisas que, no

importa ao filósofo agir corretamente, *ser* um iluminado, e não teorizar sobre o “inteorizável”), guiado pela *visão* ou pela *luz* da verdade plena, sem sombras e única, que é dada, a ele se mostra e é indizível. O Místico seria a verdade que se revela ao filósofo (se não em seu conteúdo, ao menos em sua possibilidade) no patamar mais alto de seu esclarecimento, e constituiria, assim, o ponto mais alto do *Tractatus*. O objetivo de nosso trabalho é reconstruir a escada que Wittgenstein constrói no *Tractatus*, de modo a obtermos, a partir desses degraus, as coordenadas para pensarmos a concepção mística à qual eles levam. Nosso trabalho descreverá, assim, um movimento ascendente, como supomos ser o movimento do *Tractatus*, movimento este que leva à verdade mais simples sobre o mundo, a qual também é, paradoxalmente, a verdade mais abarcante. Como dissemos, não pensaremos, aqui, o movimento descendente, de retorno do Místico ao mundo, ou seja, não desenvolveremos o tema das relações entre misticismo e ética no *Tractatus*.

Os degraus da nossa escada, a qual se propõe um modelo da escada de Wittgenstein, são divididos em três níveis básicos: o mundo, a linguagem e o Místico. Abordamos cada um desses níveis em cada um dos três capítulos que compõem nosso trabalho, sendo o último capítulo aquele que trata do degrau que leva à verdade mais elevada sobre o mundo. O “pensamento único” que guiaria o *Tractatus*, a nosso ver, estaria exposto nessa obra a partir de uma tripartição ou, segundo três aspectos. Esses aspectos são o fatural, o lógico-lingüístico e o místico (ético-estético), e teríamos neles uma espécie de “chave” para pensar a filosofia do *Tractatus* como um todo. Tal chave teria sido fornecida pelo próprio Wittgenstein, na citação que serve de *motto* ao *Tractatus*: “... e tudo que se sabe, e não se ouviu como mero rumor ou ruído, pode-se dizer em três palavras. (Kürnberger)”. Consideramos essa citação não apenas em seu sentido metafórico, segundo o qual a verdade é algo simples e também, supomos, segundo o qual nosso conhecimento é muito pequeno, mas também em seu sentido literal, segundo o qual tudo o que sabemos pode ser sistematizado em três esferas básicas de conhecimento, as quais versariam sobre três aspectos básicos de uma mesma realidade. Os três capítulos nos quais dividimos nosso trabalho, os quais tratam do mundo, da linguagem e do Místico, corresponderiam

Tractatus, ficaram silenciadas. De modo que estudar Weininger ajuda a entender melhor o vasto

aos três aspectos da realidade, como ela é apresentada no *Tractatus*. Na medida em que se trata de uma mesma realidade (e portanto um mesmo pensamento) sendo expressa a partir de três perspectivas, entender de modo completo cada uma dessas perspectivas é, a rigor, entender todas as demais. Assim, podemos dizer que cada perspectiva, por sua vez, contém em si um triplo aspecto, de modo que ainda que expostos em capítulos diferentes, todos os aspectos (e todos os capítulos) estariam contidos uns nos outros. Saber como esses aspectos se *relacionam* é alcançar o pensamento único que os expressa. Ao fim de nosso trabalho esperamos atingir esse *pensamento único*, o qual define a filosofia do *Tractatus*.

1. O MUNDO

Cronologicamente as teses tractarianas sobre o mundo supõem aquelas sobre a lógica e a linguagem. Contudo, o primeiro grupo e parte do segundo grupo de proposições do *Tractatus* tratam justamente daquilo que Wittgenstein só desenvolveu mais tardiamente, ou seja, dos conceitos propriamente ontológicos⁴. Stenius (1964) pensa uma tal inversão considerando que a ordem epistemológica de uma investigação é geralmente o inverso de sua ordem sistemática, o que é ilustrado na afirmação “O que é primeiro para Deus é último para o homem”. Para Stenius, as formulações das sentenças sobre o mundo seriam elípticas e as definições de mundo persuasivas. Já Max Black (1971) afirma que Wittgenstein, com tais definições, pretenderia expressar verdades necessárias sobre o universo. Ambos, Stenius e Black, concordam que esses primeiros aforismos do *Tractatus* devem ser entendidos em suas inter-relações com as demais teses do *Tractatus*, o que nos permite inferir que, mesmo sendo elípticos os aforismos sobre o mundo, eles não deixam, por isso, de poderem estar expressando verdades ontológicas necessárias. Acontece apenas que, sendo elípticos, esses aforismos remetem seu sentido a outros aforismos, necessários à compreensão completa dos primeiros. A Deus (o macrocosmo) bastaria a leitura do primeiro aforismo do *Tractatus* para compreender todo o seu sentido. Porém, cabe àquele que quer compreender as teses iniciais do *Tractatus* fazer de si mesmo um pequeno deus (um microcosmo), galgando passo a passo os degraus que compõem a escada que é o *Tractatus*, de modo a apreender o sentido total dessas teses ou, uma “visão correta do mundo”.

⁴ No presente capítulo falaremos de ontologia como referindo-se aos conceitos *propriamente* ontológicos, como fatos e estados de coisas ou fatos atômicos. Contudo, de acordo com a hipótese interpretativa que adotamos (do “pensamento único”), os aspectos *propriamente* ontológicos não seriam os únicos aspectos da ontologia do *Tractatus*. De modo que no decorrer de nosso trabalho usaremos o conceito de ontologia de modo mais amplo, para nos referirmos à *visão de mundo* total do *Tractatus*. Segundo a interpretação proposta, não apenas o aspecto fático, mas também os aspectos lógico-lingüístico e ético-estético-místico caracterizam a ontologia tractariana. Do mesmo modo com os demais conceitos do *Tractatus*, os quais não devem ser lidos de modo unilateral. Nosso trabalho supõe, assim, um leitor “que não tem medo de contradições” e, supomos, é este o tipo de leitor requerido pelo *Tractatus*.

Entenderemos a ontologia do *Tractatus* de dois modos: a- considerando como articulam-se os conceitos que a compõem, ou seja, os conceitos propriamente ontológicos, e b- considerando qual é a natureza do que é esclarecido através desses conceitos, ou seja, a que tipo de mundo (empírico, ideal, lógico, monista, pluralista) Wittgenstein se refere no *Tractatus*. No presente capítulo trataremos apenas das articulações e de certos problemas de interpretação relativos aos conceitos propriamente ontológicos do *Tractatus*. Quanto à natureza específica dessa ontologia, trata-se de um problema que só poderá ser solucionado, de acordo com a hipótese interpretativa que assumimos em nosso trabalho, tomando a obra em conjunto. Assim, à medida que progredirmos na exploração dos conceitos do *Tractatus* (nos capítulos sobre a linguagem e o Místico), realizaremos saltos elípticos retroativos, de modo a esclarecer a natureza total da sua ontologia.

Os principais conceitos que compõem a ontologia do *Tractatus*, e que aqui denominamos de conceitos propriamente ontológicos, são, segundo Black (BLACK, 1971, p.35), fato (*Tatsache*), fato atômico (*Sachverhalt*), objeto (*Gegenstand*) e forma. Começaremos nossa análise do mundo pela caracterização dos conceitos de fato e fato atômico. Por fim falaremos dos objetos, os quais, uma vez definidos, nos permitirão esclarecer porque o mundo é uma totalidade de fatos e não de objetos, e como o conceito de forma participa da ontologia do *Tractatus* (o que veremos melhor no segundo capítulo).

1.1. “Tatsache” e “Sachverhalt”

Um dos problemas que surge na interpretação dos aforismos ontológicos do *Tractatus* diz respeito àquilo que definem propriamente *Tatsache* e *Sachverhalt*, conceitos estes centrais para a caracterização tractariana do mundo. No aforismo 1 o mundo é dito ser “tudo que é o caso”. Segundo Stenius podemos seguir à risca o sistema de numeração do *Tractatus* para esse primeiro grupo de aforismos e então afirmar que 1.1 comenta 1, de modo que o que “é o caso”, em 1, pode ser identificado aos “fatos” em 1.1. O próprio Wittgenstein, em carta a Frege, afirma que o sentido de ambas as proposições é o mesmo, embora não sejam as mesmas as idéias que ele associou a essas proposições quando as escreveu (apud. MONK, 1995, p.168). Esses aforismos, somados ao aforismo 2, segundo Stenius, nos levariam a concluir que o fato, ou aquilo que é o caso, é sempre algo existente. Ocorre que, para Stenius, não apenas uma *Tatsache*, segundo o aforismo 2, é *algo existente*, como também uma *Tatsache* é *que algo existe*, a saber, os *Sachverhalte*. Assim, Stenius (1964, p.36) reescreve o aforismo 2 do seguinte modo: “O que é o caso, o fato, é que estados de coisas atômicos existem”. Note-se que Stenius traduz *Sachverhalt* por “estado de coisas atômico” e não, como na tradução inglesa, por “atomic fact”. Stenius rejeita tal tradução por considerar que ela sugere erroneamente que o *Sachverhalt* seja um tipo de fato ou de existente, quando na verdade, segundo Stenius, o *Sachverhalt* seria uma possibilidade – o que a tradução “estado de coisas” demarcaria.

Para Stenius uma *Tatsache* é sempre uma existência, atômica ou complexa. Uma *Tatsache* atômica é traduzida por Stenius como “fato atômico”. Já um *Sachverhalt* é atômico e é uma possibilidade de existência ou não existência, mas não é propriamente uma existência, ou seja, uma *Tatsache*. Se um *Sachverhalt* existe, ele é uma *Tatsache* atômica (fato atômico) positiva. Se um grupo de dois *Sachverhalte* existe, então ele é uma *Tatsache* complexa positiva. Já uma *Sachlage* seria, como um *Sachverhalt*, também uma possibilidade, mas uma possibilidade simples ou complexa, e não apenas simples como é o

Sachverhalt. Assim, se uma *Sachlage* complexa existe, então ela é uma *Tatsache* complexa positiva e se uma *Sachlage* atômica existe, então ela é uma *Tatsache* atômica positiva.

Black (1971) difere de Stenius em sua interpretação dos conceitos de *Tatsache* e *Sachverhalt* no sentido de que considera um erro povoar o universo do *Tractatus* com três entidades ontológicas, a saber, fatos (*Tatsache*), objetos e possibilidades (*Sachverhalt*). Utiliza um argumento semântico, afirmando que uma interpretação como a de Stenius leva à postulação de um requisito para o sentido das proposições que não estaria presente nas teorias de Wittgenstein, a saber, a exigência de que a proposição de fato corresponda a algo para possuir um sentido determinado⁵. Como vimos, a distinção fundamental, para Stenius, entre *Tatsache* e *Sachverhalt* é uma distinção entre existente e possível. Já para Black tal distinção seria feita em termos de simples e complexo, sendo o *Sachverhalt* um “fato atômico” (existente ou não existente, positivo ou negativo) e a *Tatsache* um “fato molecular”, ou simplesmente “fato” (também existente ou não existente, positivo ou negativo). Segundo a interpretação de Black é errôneo lermos o aforismo 2 como faz Stenius. Correto, a seu ver, seria lê-lo justamente do modo rejeitado por Stenius, ou seja, como “O fato é a existência de... fatos”. Uma tal leitura escapa à acusação de absurdo feita por Stenius; a sentença acima não seria um pleonismo, dado que os primeiros fatos mencionados são fatos moleculares e os últimos, fatos atômicos. Assim, afirmar que “o fato é a existência de fatos atômicos” seria afirmar que o fato é *composto* por fatos atômicos os quais, sendo existentes (ou inexistentes), compõem também a existência (ou inexistência) do fato por eles constituído. Também *Sachlage*, segundo a interpretação de Black, seria vista não como uma possibilidade, mas como uma existência simples ou complexa, ou seja, como um modo genérico de se referir a ambos, *Tatsache* e *Sachverhalt*.

A interpretação de Black nos parece mais acertada, inclusive por sua simplicidade, e também pelos argumentos mencionados acima e outros que Black (1971, págs. 41-44) apresenta a favor do que ele denomina “F-theory” (teoria dos *Sachverhalt* como sendo fatos e não possibilidades) e contra a “P-theory” (a qual

⁵ A questão do sentido da proposição como independente dos fatos será discutida mais adiante, no capítulo sobre a Linguagem.

defende que os *Sachverhalt* são possibilidades e da qual Stenius é um representante). Entre esses argumentos estão os seguintes: a- a tradução “atomic fact” foi utilizada por Russel e aceita por Wittgenstein; b- Wittgenstein fala em “*möglicher Sachverhalt*” e essa expressão seria um absurdo se os *Sachverhalte* fossem entendidos como possibilidades; c- os *Sachverhalte* são configurações de objetos; as possibilidades são o que é fixo, imutável, determinado pela substância do mundo; as configurações de objetos não são determinadas pela substância do mundo; logo, os *Sachverhalte* são fatos e não possibilidades; d- quando falamos de um fato isso implica que é logicamente *possível* que exista tal fato, mas “fato possível” não é uma boa expressão; falar que um fato *pode* existir não é o mesmo que falar que esse fato é uma possibilidade. Falar que um fato pode existir é falar que ele só *existe* (ou *realiza*, *atualiza* uma possibilidade) porque é possível que ele *exista*. Um fato é existente ou inexistente (ou está chovendo ou não está chovendo), e em ambos os casos o fato é uma *atualidade* e não uma possibilidade. O *fato* de que não chove não é uma possibilidade, mas uma *atualidade*, um fato, ainda que negativo⁶; se “Não chove” é uma proposição verdadeira, então é um fato - e não uma possibilidade - que não chove. Ocorre ainda que se algo é um fato, necessariamente esse algo possui uma forma lógica, ou seja, é uma possibilidade (contudo, uma possibilidade realizada, atualizada), de modo que nada explicamos acerca da natureza propriamente fatural (atual) de um fato ao dizermos que um fato é um possível. Um fato, uma atualidade, não é apenas uma possibilidade, e se fosse, não seria um fato, mas apenas uma forma lógica.

Na discussão subsequente utilizaremos a tradução de Black, referindo-nos a *Tatsache* por “fato”, *Sachverhalt* por “fato atômico” e *Sachlage* por “situação”.

⁶ Na discussão subsequente utilizaremos o conceito de “atualidade” para expressar tanto a existência como a inexistência e de modo a deixar clara nossa posição quanto à natureza dos fatos negativos (inexistência), os quais, julgamos, *não são puras possibilidades, mas atualidades*. Poderíamos usar o conceito de existência negativa para falar dos fatos negativos, na medida em que se um fato é a existência de estados de coisas (2), então um *fato* negativo é a *existência* (de *estados de coisas*) negativa. Falar em *existência* negativa seria um modo de deixar mais claro que o fato negativo ou a *inexistência* de estados de coisas é uma *atualidade* e não uma possibilidade (em que consistiria essa atualidade, explicaremos mais adiante). Contudo, na medida em que Wittgenstein não fala em existência negativa e caracteriza a existência de estados de coisas como um fato *positivo* e a *inexistência* de estados de coisas como um fato negativo (2.06), falaremos em *atualidade negativa* - embora pudéssemos falar em existência negativa, estipulando que esta deveria ser entendida como inexistência. Inclusive o modo como entendemos o conceito tractariano de “inexistência” – como veremos logo adiante – justificaria o uso do conceito de existência negativa.

Tatsache deverá ser entendido como fato composto, complexo ou molecular, existente ou não existente (e não apenas existente), *Sachverhalte* como fato atômico existente ou não existente e *Sachlage* como fato atômico ou fato composto existente ou não existente. Uma vez fixada uma tradução e estabelecida a distinção entre *Sachverhalt* e *Tatsache* em termos de simples e composto, vejamos então como eles se articulam entre si e com outros conceitos que os definem (como os de totalidade, dependência, independência) e como o próprio mundo deve ser pensado a partir dessa rede conceitual.

1.2. Totalidade e fatos negativos, mundo e realidade

Um dos conceitos associados aos fatos é o de totalidade⁷. O mundo, segundo o *Tractatus*, é “tudo que é o caso” ou, é a “totalidade dos fatos” nos quais ele se divide. “Tudo” e “totalidade”, aqui, devem ser entendidos não como algo que seja acrescentado aos fatos e que Black (1971) denomina de “super-fato”. A totalidade consiste nos próprios fatos, ou seja, em cada um de todos os fatos a compor um certo mundo existente, os que tenham existido e os que venham a existir, bem como no fato, expresso por esses próprios fatos, de que *não há* outros fatos além deles mesmos (BLACK, 1971, p.36). Também os fatos em relação aos fatos atômicos que os compõem não são algo que a eles se acrescente, mas consistem justamente na totalidade de fatos atômicos, ou seja, em cada um de todos os fatos atômicos que compõem um certo fato, bem como em todos os fatos que, além desses fatos atômicos, não existem. Entenderemos melhor porque a *totalidade* dos fatos não é algo que se acrescente aos fatos ao considerarmos a idéia, a ser discutida mais adiante, de que as constantes lógicas que utilizamos para expressar a forma lógica dos fatos em uma linguagem formal nada afiguram. Mas ainda que a totalidade dos fatos não seja algo que a eles se acrescenta, ela não pode ser pensada como algo empírico. Não podemos ter acesso à totalidade dos fatos empíricos, ou seja, não podemos descrever as propriedades materiais de cada fato que compõe, compõe e comporá o mundo. A totalidade dos fatos pode ser pensada apenas como o esquema (forma) de todos os fatos possíveis (STENIUS, 1964, p.83). Nesse sentido o mundo, visto como “totalidade dos fatos”, deverá ser entendido por referência ao conceito de forma lógica; o mundo é a *totalidade* dos fatos porque o mundo são fatos *no espaço lógico* de possibilidades (1.13), porque se *algo* é mundo, então esse algo

⁷ O conceito de totalidade, assim como o conceito de ontologia, neste ponto do nosso trabalho, só pode ser definido de um modo limitado a alguns de seus aspectos. Mas assim como o conceito de ontologia, o conceito de totalidade terá sua significação ampliada no decorrer de nosso trabalho. Como veremos (no capítulo três), o conceito de totalidade pode ser visto também sob o aspecto místico, de modo que a presença do conceito de totalidade já no primeiro aforismo do *Tractatus* marcaria a presença silenciosa do Místico em toda a obra.

necessariamente divide-se ou é analisável em fatos ou concatenações de objetos, e essa é a forma lógica de todos os mundos possíveis ou, a totalidade do mundo.

Outra noção importante para a compreensão do conceito de totalidade dos fatos - particularmente no que diz respeito ao fato da totalidade, apesar de não ser um “super-fato”, também determinar a não existência de fatos adicionais àqueles que constituem partes dessa totalidade - é a noção de fato negativo. Essa idéia aparece no *Tractatus* já no aforismo 1.12, no qual é dito que “a totalidade dos fatos determina o que é o caso e também tudo que não é o caso”. Em 2.06 aquilo que não é o caso é também denominado fato negativo e aquilo que é o caso, fato positivo. Segundo a interpretação que adotamos, os fatos devem ser entendidos como atualidades e não como possibilidades (entendendo-se que toda atualidade só se realiza porque essa realização é possível). Mas o aforismo 1.21 define os fatos não apenas como aquilo que é o caso (existe), mas também como aquilo que não é o caso (não existe). Desse modo a atualidade dos fatos deve ser entendida em dois sentidos: atualidade positiva (existência) e atualidade negativa (não existência ou inexistência). Mas o que caracteriza propriamente os fatos positivos e os fatos negativos ou, o que diferencia a existência da não existência, e como podemos entender que ambos sejam atualidades?

Só os fatos positivos são partes do mundo. Se divido o mundo em partes, não encontro entre elas uma parte negativa. Um fato negativo é, por definição, algo que não é parte do mundo. Partes negativas não são partes, pois, como argumenta Black (1971), em um fato negativo os objetos não estão concatenados de um certo modo, e só uma concatenação de objetos constitui uma parte do mundo. Poderíamos ser levados a pensar então que, não sendo partes do mundo, os fatos negativos são possibilidades. Mas um fato, mesmo que não existente, não pode ser reduzido a uma pura possibilidade. Pois os fatos negativos são determinados pelos fatos positivos, ao passo que uma possibilidade pura é algo tautológico, verdadeiro para todos os mundos possíveis, e portanto não determinável por qualquer existência particular. Mas se um fato negativo não é uma pura possibilidade, em que consiste a inexistência de estados de coisas?

O aforismo 2.05 diz que “A totalidade dos fatos atômicos existentes também determina que fatos atômicos não existem”, o que significa que bastam

os fatos positivos para determinarmos quais fatos são negativos. Entre os fatos devemos incluir, como veremos no segundo capítulo, também as proposições, as quais consistem em fatos do mundo. É só mediante a noção de proposição como fato que podemos entender porque um fato negativo é uma atualidade, ainda que negativa (ou, como poderíamos também dizer, uma existência negativa). Um fato negativo pode ser expresso por uma proposição elementar precedida de uma negação: $\sim p$. Proposições nas quais aparecem conectivos lógicos são proposições complexas, compostas de duas ou mais proposições elementares. Sendo $\sim p$ uma proposição verdadeira que exprime o fato de que não chove, temos então que o fato de que não chove é um fato complexo. Sendo um fato, o fato negativo de que não chove é uma atualidade. Julgamos que devemos entender a atualidade desse fato negativo como a conjunção de um fato-proposição (que é um fato positivo), que é a afiguração do fato de que chove (em um dado lugar e em um dado instante do tempo), com outro fato (por exemplo, o fato de que faz seca, ou o fato de que está geando), este último preenchendo aquele mesmo lugar e mesmo instante do tempo *figurados* no fato-proposição. É a conjunção *atual* desses dois fatos positivos (o fato-proposição e o fato-fato) que corresponde à *atualidade* do fato negativo, bem como justifica o uso da expressão “existência negativa” para falar de fatos negativos. Podemos denominar a conjunção atual dos dois fatos positivos em questão de existência negativa na medida em que, por exemplo, a *existência* da seca é o que seria *negativo* (existência negativa) em relação à existência do fato-proposição de que chove. O que temos aqui é uma noção de não-ser, inexistência, ou vazio, como algo relativo, como uma relação entre seres, e não como uma realidade ou ser em si⁸ – daí considerarmos lícito o uso do termo “existência negativa”, o qual dá ênfase a que o fato negativo deva ser analisado em termos de seres, existências ou atualidades, e não como *pura* possibilidade.

A noção de espaço lógico é central na caracterização dos fatos negativos e de como estes são determinados pelos fatos positivos. No aforismo 1.13 – “Os fatos no espaço lógico são o mundo” - os fatos são definidos em relação ao espaço lógico. Os fatos estão no espaço lógico porque, como veremos adiante, os fatos são concatenações de objetos, objetos estes que, em sua

⁸ Podemos dizer que para Wittgenstein, no *Tractatus*, “a proposição nadifica”, assim como para Sartre “a consciência nadifica”. No capítulo três falaremos um pouco mais sobre a distinção entre vazio absoluto e vazio relativo.

simplicidade mais geral, constituem o espaço lógico de todas as possibilidades de configurações de objetos. Se pensamos o espaço lógico apenas a partir dos objetos, então pensamos a totalidade desse espaço ou, todos os mundos *possíveis*⁹, ou seja, as *propriedades internas* de qualquer mundo que possa existir. Tautologia e contradição são os limites desse espaço, e simbolizam, respectivamente, todo o possível e o impossível. Em termos desse espaço puramente lógico, a contradição ou falsidade absoluta é uma *impossibilidade absoluta*, a qual remete àquilo que definitivamente não pode ser mundo.

Mas se pensamos o espaço lógico em termos da totalidade das possibilidades *materiais* (afigurações, as quais também são fatos) e em relação a um dado mundo no qual algumas dessas possibilidades materiais se realizaram e outras não, aquilo que aparece como falso nesse espaço lógico (as possibilidades materiais que não se realizaram nesse mundo - mas que, enquanto afigurações, são fatos) consiste apenas em *impossibilidades relativas*. Uma impossibilidade relativa é algo impossível em relação a um mundo singular ou material atual ou possível, mas não é impossível em relação a todos os mundos possíveis. É aí que entram os fatos negativos: um fato negativo pode ser entendido também como um fato positivo possível em algum mundo, mas que é impossível em relação a um certo mundo fatual existente (e em relação a esse certo mundo fatual existente, ele é um fato negativo), ou seja, uma possibilidade material do espaço lógico que não existe *neste* mundo fatual, mas que pode vir a existir em um outro mundo e que enquanto possibilidade material, existe ou é um fato – diferentemente de uma contradição lógica, a qual simboliza uma impossibilidade absoluta, válida para todos os mundos fatuais possíveis. É possível falar da não existência de fatos porque os fatos podem ser entendidos como possibilidades *materiais* (as quais são fatos) do espaço lógico de todas as possibilidades de existência. Se subtraímos das possibilidades de existência (das possibilidades materiais, e não puramente lógicas - e essas possibilidades materiais aparecem em proposições, as quais são fatos ou atualidades e não *puras* possibilidades formais) as possibilidades realizadas, o que resta, as possibilidades não realizadas, são os fatos negativos, os quais são também fatos positivos, cuja existência, contudo, é possível em outros mundos atuais mas não em um dado mundo. É desse modo –

⁹ O itálico, aqui, indica que a expressão “mundo *possível*” se refere tão somente a possibilidades

subtraindo de todos os fatos materialmente possíveis os fatos materialmente existentes – que os fatos positivos determinam quais fatos são negativos. Contudo, como dissemos, que um fato seja possível não significa que ele seja uma pura possibilidade. Quando falamos em “fato possível” nos situamos no plano das possibilidades materiais ou probabilidades, ou seja, das relações entre fatos ou atualidades.

À parte o problema da natureza própria dos fatos negativos, aos fatos negativos está associado outro problema na interpretação dos conceitos ontológicos do *Tractatus*. Vários intérpretes acusam Wittgenstein de ter utilizado uma terminologia inconsistente no *Tractatus*. Uma suposta inconsistência estaria presente na caracterização do conceito de mundo (*Welt*) em relação ao de realidade (*Wirklichkeit*). Os aforismos 2.04, 2.06 e 2.063 pareceriam incompatíveis na medida em que identificariam o conjunto dos fatos atômicos existentes (o mundo) com o conjunto dos fatos atômicos existentes e inexistentes (a realidade). Consideramos, com Black, que tal incompatibilidade é apenas aparente e que mundo e realidade são expressões sinônimas. Para que mundo seja um sinônimo de realidade, o mundo deve consistir tanto em fatos positivos quanto negativos. 2.05 complementa 2.04 no sentido de afirmar que o mundo, entendido como totalidade dos estados existentes de coisas, também determina que estados de coisas não existem. No aforismo 1.1 é dito que o mundo é a “totalidade dos fatos” e em 1.12 que “a totalidade dos fatos determina o que é o caso e também tudo que não é o caso”. Concluimos então que o mundo é a totalidade, em 1.1, de fatos positivos e negativos, e não apenas de fatos positivos. O aforismo 1.13, se tomado como uma observação relativa a 1.1, também confirma essa interpretação, pois se os fatos no espaço lógico são a totalidade dos fatos, então os fatos no espaço lógico (o mundo) são o mesmo que a totalidade dos fatos positivos e negativos.

1.3. Dependência e independência, complexidade e simplicidade

Outra noção relevante para a compreensão dos fatos é a de dependência. Um fato é um composto de fatos atômicos, ou seja, ele é uma função dos fatos mais simples que o compõem. Que o fato é uma função dos fatos atômicos significa que um fato, para ser o que é, *depende* daquilo que são seus fatos componentes. Em outros termos: um fato, composto por fatos atômicos, possui uma estrutura que consiste justamente nas estruturas combinadas de seus fatos atômicos componentes. Assim, se um fato atômico que compõe um fato deixa de ser o caso ou passa a ocupar um outro lugar na combinação de fatos atômicos que compunha aquele fato, então esse fato (e outros fatos dele dependentes) já não é mais o mesmo fato, não possui mais a mesma estrutura, não é mais o caso. Se seguimos essa idéia à risca temos que, por exemplo, se $p \vee q$ não é o caso, então $p \cdot q$ tampouco o é. Black (1974, p.37) sugere a possibilidade de podermos suavizar um pouco a idéia de dependência associada aos fatos, se entendermos os fatos como Wittgenstein originalmente entendia, ou seja, como uma conjunção de fatos atômicos. Nesse caso $p \cdot q$ poderia ser ou não ser o caso e $q \vee r$ permanecer na mesma. Isto significa que um fato seria dependente apenas dos fatos atômicos que o compõem e de outros fatos que contivessem os mesmos fatos atômicos que ele, mas não seria dependente de fatos atômicos que não fossem seus componentes e nem de outros fatos que não tivessem como componentes fatos atômicos idênticos aos seus. Mas Stenius (1964, p.36) afirma que apenas os fatos atômicos são independentes, independência, nesse caso, sendo entendida como *total* indeterminação da existência ou não existência de um fato pela existência ou não existência de outro fato. Optamos pela interpretação de Black, na medida em que não apenas um fato complexo poderia ser visto como uma conjunção de fatos atômicos, mas também, como argumentaremos na seqüência, uma conjunção de fatos atômicos pode ser vista como uma simples concatenação de objetos, sem intermediários lógicos, ou um único fato atômico.

A distinção entre fatos e fatos atômicos parece desaparecer ao reduzirmos os fatos aos fatos atômicos, o que também está associado à idéia de que os conectivos lógicos nada representam. Em um fato os fatos atômicos estão *combinados de um certo modo*, ou seja, compõem uma certa estrutura complexa, determinada pelo próprio modo como esses fatos atômicos, com suas estruturas particulares, se combinam. Se o mundo é analisado em termos de fatos, os fatos atômicos aparecem como combinados uns com os outros de uma forma *necessária* para a existência dos fatos em questão. Porém, se a análise é levada até o fim, esclarecemos que essa necessidade possui apenas a forma da necessidade, ou seja, que nada conecta *a priori* ou *necessariamente* os fatos atômicos uns aos outros do modo como eles estão conectados *atualmente*, e que um fato (complexo) consiste em uma concatenação *contingente e a posteriori* de fatos atômicos entre si. Em outras palavras, o que a análise mostra é que a complexidade *dos fatos não atômicos* (*complexidade* esta caracterizada pela presença, na descrição desses fatos, de *conectivos lógicos*, os quais, segundo mostra a análise, nada afiguram) não é uma característica essencial, mas apenas aparente, deles e que, *substancialmente*, os fatos são concatenações de objetos ou, são fatos atômicos. Ocorre ainda que os fatos atômicos que constituem um fato são concatenados entre si através de seus objetos componentes, o que nos leva a entender um fato como um grande fato atômico (não composto de outros fatos, mas apenas de objetos (“átomos”) combinados entre si) ou concatenação de objetos¹⁰. O que a análise mostra, então, é que um fato complexo (ou seja, um fato em cuja descrição aparecem conectivos lógicos) é simplesmente um grande fato atômico ou uma concatenação de objetos simples (concatenação esta, por sua vez, também *complexa*, mas não complexa no sentido de ser descrita a partir da utilização de conectivos lógicos, mas complexa no sentido de ser composta por uma *multiplicidade* de objetos simples concatenados). Um argumento a favor dessa interpretação é que, como veremos no segundo capítulo, a forma lógica da totalidade dos fatos ou de todas as diferentes concatenações de objetos pode ser

¹⁰ Se, por exemplo, uma laranja é um fato complexo, reduzi-la aos seus fatos atômicos não é reduzi-la aos seus gomos. Pois a casca da laranja também é um dos fatos atômicos componentes do fato complexo que é a laranja. Supor que reduzir a laranja a seus fatos atômicos é reduzir a laranja aos seus gomos, é supor que a casca da laranja seja um “super-fato”, um fato de outra natureza, diferente da natureza dos fatos atômicos, acrescentado aos fatos atômicos para servir de “cimento” para ligar os fatos atômicos em uma totalidade, o que, segundo o *Tractatus*, é um absurdo.

reduzida à forma de um único fato elementar, forma esta expressa, por exemplo, pela proposição lógica elementar p , na qual já estariam contidas todas as formas lógicas dos fatos. Se a forma lógica de toda a realidade pode ser reduzida a p , então podemos pensar o mundo como uma grande concatenação de objetos: p .

Segundo a interpretação aqui proposta, os fatos poderiam ser chamados de fatos atômicos, o que nos permite entender aforismos como o 4.023, no qual é dito que a proposição é a descrição de um fato atômico e não, como seria de se esperar, de um fato, e ver que a terminologia de Wittgenstein no *Tractatus* não seria tão inconsistente como sugerem muitos comentadores¹¹. Também segundo essa interpretação, a tradução mais adequada para *Sachverhalt* seria “estado de coisas”, pois ela remete diretamente a que os fatos atômicos consistam em coisas (contingentemente) concatenadas de um certo modo, bem como não sugere, como a tradução “fato atômico”, que os *Sachverhalten* sejam partes ontologicamente separadas umas das outras. Na seqüência nos concederemos a liberdade de utilizar ambas as traduções, na medida em que, entendemos, ambas expressam a mesma coisa, ainda que cada uma enfatize aspectos diferentes: a tradução “fato atômico” tem a vantagem de sugerir que uma *Tatsache* pode ser entendida tão somente a partir de seus “átomos” componentes, os *Sachverhalten*, os quais não consistem em fatos complexos (descritíveis com o auxílio de constantes lógicas), mas são simples ou atômicos e portanto independentes; e a tradução “estado de coisas” tem a vantagem de não sugerir que os fatos atômicos sejam desconexos ou isolados entre si.

Poderia objetar-se que um fato complexo não pode ser entendido como um grande fato atômico, para isto argumentado-se que fatos atômicos não se concatenariam entre si, mas seriam “isolados” ou “justapostos”, de modo que não

¹¹ A aparente inconsistência da terminologia do *Tractatus* se deve, julgamos, a um mau entendimento do método de exposição filosófica adotado por Wittgenstein, e da própria filosofia do *Tractatus*. Esse método seria semelhante ao de Schopenhauer no “Mundo como...”, e consistiria em expor um pensamento único a partir de diversas perspectivas, as quais deveriam ser entendidas, todas elas, pela remissão de umas às outras (saltos elípticos retroativos). De modo que deveríamos buscar complementaridade naquilo que aparenta contradição, ou seja, deveríamos buscar ver paradoxos naquilo que aparenta contradição. Ver a filosofia do *Tractatus* como essencialmente paradoxal seria necessário para compreendermos os aforismos que a expressam e dissolvermos as aparentes contradições. Assim, por exemplo, se o Mundo é entendido, nos primeiros aforismos, como o espaço da queda (*der Fall*), é esse mesmo Mundo que é entendido, no final do *Tractatus*, como o “espaço” do mais alto (*das Höheres*), da ascensão. Sobre como é possível que o *mesmo* Mundo seja visto desses dois modos falaremos mais especificamente no capítulo três.

haveria uma “unidade ontológica” composta por eles. Tal argumento parece comportar um erro categorial, que consiste na confusão entre as categorias lingüística e ontológica. Do ponto de vista da linguagem, e portanto do pensamento, *justapomos* afigurações de fatos para afigurar um fato maior, na medida em que não podemos *saber a priori* que fatos ocorrerão juntos ou não, o que só a experiência *a posteriori* nos mostra. Nossa hipótese é que há unidade ontológica ou fatual, mas que o pensamento estrito senso não consegue apreender essa unidade *a priori*, de modo que *para o pensamento* ou *para a linguagem* os fatos só podem ser *descritos* como justapostos. Os estados de coisas são independentes entre si, mas isso não significa que eles sejam desconexos e sim apenas que eles se concatenam, para compor fatos, de modo contingente, de modo que “Da existência ou inexistência de um estado de coisas não se pode concluir a existência ou inexistência de um outro” (2.062) [grifo nosso]. Um argumento contra a objeção segundo a qual fatos atômicos são desconexos, é que a suposição de que há fatos não concatenados entre si, ou seja, desconexos, nos leva a concluir que haveria objetos fora da “liga do estado de coisas”, o que, segundo o *Tractatus*, é um absurdo. Se os fatos fossem desconexos entre si, então necessariamente um objeto que compõe um fato, ao desconectar-se desse fato para ir conectar-se em outro fato, por ao menos um instante (o tempo desse objeto sair de um estado de coisas para ir conectar-se a outro) existiria fora de qualquer liga de estados de coisas¹². Mas segundo o *Tractatus* (2.0121) não há objetos desconcatenados, de modo que é absurdo supormos que os fatos sejam desconexos entre si. A contingência dos fatos nos obriga a justapormos *nossas afigurações dos fatos*, mas *na realidade* os fatos são concatenados entre si (ainda que *sob o modo da contingência*) através dos objetos que os compõem, os quais *são todos necessariamente* concatenados entre si¹³. Ocorre ainda que se supomos que os fatos são desconcatenados entre si, então temos que supor que o sujeito seja um “terceiro elemento” acrescentado entre, por exemplo, dois fatos, elemento este que funcionaria como uma espécie

¹² A afirmação de que fatos são desconexos também nos levaria a supor que o mundo de Wittgenstein comporta o vazio absoluto (o vazio que um objeto deveria percorrer antes de voltar a se concatenar em outro fato), o que a interpretação dos fatos negativos que aqui propomos - segundo a qual o vazio é relativo - exclui.

¹³ Como dissemos, pensamos que os conceitos do *Tractatus* não devem ser lidos de modo unilateral. Assim com o conceito de concatenação, o qual deve ser entendido tanto do ponto de

de “cimento lógico” que concatenaria os fatos entre si, o que contradiz a idéia de sujeito *transcendental* (no caso, sujeito transcendental-lógico) do *Tractatus* (sobre a qual falaremos no segundo capítulo, ao tratarmos da natureza do sujeito no contexto do problema do solipsismo do *Tractatus*), idéia esta relacionada à concepção de que proposições lógicas nada afiguram. A forma lógica, a qual se mostra enquanto forma do sujeito da linguagem, não seria forma *do mundo* se o mundo fosse desconexo. Em um mundo composto de fatos desconcatenados teríamos que supor que a forma lógica seria subjetiva não em um sentido transcendental, mas em um sentido empírico, ou seja, seria algo que só existe “na cabeça” de um sujeito empírico, o qual seria o responsável por ligar os fatos entre si. Nesse tipo de mundo também teríamos que supor a existência de uma realidade “em si”, *totalmente exterior* à realidade lógico-subjetiva, o que nos parece impossível no *Tractatus*, na medida em que, perguntamos: mesmo que a forma lógica, segundo a qual os fatos só podem ser pensados como concatenados, fosse subjetiva em um sentido empírico, de onde esse sujeito, que *só pode* pensar os fatos de modo concatenado, obteria a idéia ou o pensamento de que, além da sua forma de pensamento, haveria uma realidade diferente, desconcatenada? Se a forma de pensamento do sujeito é a forma da concatenação, como ele pode pensar em algo que não seja, em sua substância, concatenado? Nesse caso teríamos que admitir que Wittgenstein faz metafísica em sentido tradicional no *Tractatus* (na medida em que postularia a existência de entidades – os objetos desconcatenados – sem qualquer apoio na análise lógica da linguagem), o que, julgamos, não é o caso aqui. Ocorre ainda que se admitíssemos a existência de fatos desconcatenados, nada garantiria o caráter necessário da lógica, pois os fatos poderiam obedecer ou não à compulsão do sujeito em concatená-los.

Voltando à noção de fato atômico, este, como indica a própria tradução, é um tipo mais simples de fato. Que os fatos atômicos são simples quer dizer que eles não são compostos de outros fatos. Esse caráter simples dos fatos atômicos é um pressuposto para aquilo que denominamos sua *independência* (Stenius, 1964, p.33). Só os fatos atômicos são, *estritamente falando*, independentes, ou seja, não analisáveis como uma função de outros fatos – pois um fato complexo,

vista da necessidade como do ponto de vista da contingência, o que nos permite entender como

ainda que seja independente de outro fato complexo que não contenha em si qualquer elemento em comum com o primeiro, é dependente dos seus fatos atômicos componentes. Que um fato atômico é independente significa que o ser o caso ou não de um fato atômico não depende ou, não é determinado, pelo ser o caso ou não de outros fatos, bem como que, seja um fato atômico o caso ou não, todos os *demais* fatos atômicos permanecem os mesmos. Mesmo sendo o tipo mais simples de fatos, os fatos atômicos são também complexos, ainda que em um sentido diferente dos fatos. A complexidade dos fatos atômicos consiste em serem eles compostos, não de outros fatos, mas de objetos em concatenação. Que os fatos atômicos são concatenações de objetos significa que a estrutura de um fato atômico consiste no modo como os objetos se concatenam para formá-lo. A independência dos fatos atômicos deriva diretamente deles se constituírem de concatenações de objetos. Pois os objetos não se concatenam *atualmente* para formar fatos atômicos de acordo com padrões de concatenação necessários estabelecidos *a priori* (“Não há uma ordem *a priori* das coisas” - 5.634(4)), mas sob o modo da contingência. Só há necessidade lógica, e a lógica determina *todas as possibilidades* de concatenação entre os objetos. Mas essas possibilidades são as mesmas para qualquer objeto. Portanto, dizer que a totalidade das combinações possíveis de objetos está determinada *a priori* não contradiz a afirmação de que as concatenações *atuais* de objetos não obedecem padrões *a priori* de concatenação. A lógica, cujas proposições podem ser demonstradas a partir de um “método zero” (6.121) - o qual consiste em demonstrar as propriedades lógicas das proposições ligando-as em proposições que nada dizem, cuja verdade ou falsidade não dependem do mundo e portanto que não afiguram fatos ou, são vazias de sentido - nada pode determinar no interior do mundo ou quanto aos fatos. Os objetos são auto-suficientes, ou seja, podem aparecer em todas as situações possíveis, o que é o mesmo que dizer que eles devem aparecer em alguma situação, *qualquer que seja* ela, mas não precisam aparecer em qualquer situação *específica* pré-determinada.

A caracterização de fato atômico como uma concatenação de objetos envolve necessariamente a consideração de mais um dos componentes da ontologia tractariana: os objetos, unidades *fundadoras* (em um sentido não

também os fatos são necessariamente concatenados entre si.

hierárquico da palavra - em termos da ordem das razões, mas *ontologicamente* hierárquico) dessa ontologia. No próximo tópico discutiremos o estatuto dessas entidades ontológicas mais simples e o modo como elas participam na construção da totalidade dos fatos que é o mundo. Consideramos os objetos, e não os fatos, as unidades *ontologicamente* fundadoras da ontologia do *Tractatus*. Quanto à ordem das razões, os conceitos fundamentais do *Tractatus* são os conceitos correspondentes de proposição e fato. O método filosófico do *Tractatus* consiste em, entendendo que a linguagem seja o único meio que temos de acesso à realidade, tomar como ponto de partida da análise o elemento constitutivo da linguagem, a proposição, para então esclarecer como, *na* proposição, se *mostram* as propriedades da própria proposição, da linguagem e do mundo que a linguagem expressa. Contudo, embora a proposição, ou seja, o dizível, e, de modo correspondente, o fato, sejam os pontos de partida dos esclarecimentos filosóficos, o que se mostra no dizível é que ele apresenta uma estrutura indizível. O indizível, que se mostra nas proposições e nos fatos, só se revela no decorrer do processo de esclarecimento filosófico e se mostra como aquilo que é fundamental na linguagem e no mundo, embora só apareça ao longo e no final do processo de esclarecimento. A forma aparente das proposições e dos fatos pode ocultar sua forma real, de modo que Wittgenstein parte do dizível, daquilo que é mais aparente, para chegar ao indizível, o qual é revelado como o “fundamento” do dizível. Assim, como ponto de partida temos, revelado, um primeiro aspecto do mundo, que é o ser ele composto de fatos e não de objetos. Contudo, os fatos são compostos de *concatenações* de objetos, e os objetos são a substância do mundo, ou seja, aquilo que há de mais essencial (substancial) no mundo ou, o “fundamento” do mundo. Essas considerações implicam em que devemos ver o mundo, ou seja, a ontologia do *Tractatus*, não apenas como definido pelo dizível, pelos fatos, mas também pelo indizível, em cuja esfera estariam, entre outras coisas, os objetos; como dissemos anteriormente, os aforismos do *Tractatus* devem ser entendidos remetendo-se uns aos outros. Os fatos e proposições são o *explanandum*, o ponto de partida, o qual só se revela a partir de seus *explanans*, os quais, apesar de só se revelarem por último na ordem das razões, se mostram como o que é primeiro na ordem das matérias. Seria errado, portanto, entender o conceito de ontologia como restringindo-se apenas ao dizível, aos fatos. A ontologia do *Tractatus*, mais do que fatos, é a sua “visão de

mundo” como um todo. Ocorre ainda que o *Tractatus* começa com uma definição de mundo que remete ao conceito bíblico da “queda” (*der Fall*), e é por remissão ao “estado de queda” que os fatos são definidos. A “verdade plena” sobre os fatos só apareceria, assim, no final do *Tractatus*, quando da ascensão ao “mais alto” (*das Höheres*), na medida em que no estado de queda a revelação da verdade só pode ser, no máximo, parcial, de modo que os fatos não podem ser a noção mais fundamental da ontologia. A definição de mundo como totalidade *dos fatos* ainda oculta a verdade plena sobre o mundo, embora uma vez de posse dessa verdade plena, possamos ver *nos próprios fatos*, os quais nesse nível “decaído” definem o mundo, a sua natureza plena. É preciso ir mais a fundo (além da primeira aparência disponível, do ponto de partida da investigação, que são as proposições e os fatos – o *explanandum*) para ver o que é fundamentalmente o mundo segundo o *Tractatus*. Como veremos, são os objetos e, em última instância, os objetos vistos como substância mística do mundo, o fundamento “oculto” do mundo que a filosofia esclarece¹⁴. A própria participação do conceito de forma lógica na ontologia do *Tractatus*, o qual já aparece nos primeiros aforismos do *Tractatus*, nos conceitos de “tudo” e “totalidade”, mostra a presença de aspectos indizíveis e irreduzíveis a aspectos estritamente fatuais dessa ontologia.

¹⁴ Usamos as aspas na palavra “oculto” porque, segundo o *Tractatus*, a realidade se mostra, e não existe qualquer coisa por detrás daquilo que se mostra. Tudo o que há para ser visto se mostra. A realidade apenas oculta aspectos seus *para aqueles que não conseguem vê-los* – daí termos dito, em nossa introdução, que os problemas filosóficos assumem a forma do auto-engano segundo Wittgenstein. A tarefa da filosofia é esclarecer aquilo que é dado, que se mostra, ou seja, é nos auxiliar a ver aquilo que já está diante de nossos olhos, mas que *cada um de nós* não consegue ver.

1.4. Objetos

Segundo Black (1971) a ontologia de Wittgenstein possui dois aspectos opostos e complementares: um aspecto atômico e um aspecto orgânico. O aspecto atômico da ontologia é constituído por tudo aquilo que é contingentemente o caso. O aspecto orgânico é constituído pelos aspectos necessários do mundo. Os fatos atômicos, caracterizados sobretudo por sua independência, e por conseguinte os fatos compostos de fatos atômicos, consistem naquilo que é contingentemente o caso. Os fatos atômicos são contingentes porque são complexos (compostos de objetos), e poderíamos dizer que, para Wittgenstein, tudo que é complexo (mundo, fatos, fatos atômicos) é contingente. Os complexos são contingentes porque, como vimos acima, os objetos que os compõem não se concatenam *atualmente* para formar fatos atômicos de acordo com padrões de concatenação necessários estabelecidos *a priori*. Os padrões de concatenação *a priori* ou a forma lógica dos objetos trata apenas das possibilidades de concatenação dos objetos, mas segundo o *Tractatus* não determinam as concatenações atuais de objetos. Não há concatenações atuais de objetos necessárias *a priori*, ou seja, concatenações cuja possibilidade exija sua ocorrência efetiva no mundo¹⁵. Os objetos que constituem os fatos atômicos podem aparecer em todas as situações possíveis e não precisam aparecer em qualquer situação determinada. Esse aspecto contingente da concatenação dos objetos aparece nos fatos atômicos como a propriedade da independência dos fatos atômicos. Se os objetos não se concatenassem de modo contingente para compor fatos, então poderíamos inferir, de um fato atômico existente ou não existente, a *existência* ou *não existência* de outros fatos atômicos, o que seria contraditório com afirmações de Wittgenstein como aquelas sobre a independência das proposições elementares, a liberdade da vontade e a causalidade (5.1362).

¹⁵ Trata-se, aqui, de uma paráfrase do aforismo 3.04, segundo o qual “Um pensamento correto *a priori* seria aquele cuja possibilidade exigisse sua verdade”.

Mas nem tudo é o resultado da combinação e separação de unidades constituintes. Há um conjunto de entidades nas quais todas as contingências estão não contingentemente baseadas. Essas entidades são os próprios objetos, pensados não em suas concatenações com outros objetos, ou seja, em suas propriedades externas, mas em sua simplicidade. Os objetos são simples porque constituem os componentes últimos dos fatos. Os objetos simples, diferentemente das concatenações de objetos, existem necessariamente e nesse sentido constituem a substância do mundo. Pensar um objeto *simples* é pensar em todas as suas *possibilidades* de concatenação com outros objetos, ou seja, em sua forma lógica ou em suas propriedades internas, de modo que um objeto nunca pode ser pensado isoladamente. Assim, a contingência das concatenações de objetos - ou seja, o dado de que os objetos não precisam necessariamente estar concatenados neste ou naquele fato -, se consideramos as propriedades internas desses objetos, é também uma forma de não-contingência ou necessidade, na medida em que, segundo essas propriedades internas, os objetos *devem* estar em concatenação com outros objetos, *quaisquer que sejam estes*, e eles não podem existir fora de suas concatenações com outros objetos (2.01-2.021). Os objetos, constituintes mais simples do mundo tractariano, só podem ser pensados (em sua simplicidade) enquanto determinando uma forma lógica, uma rede necessária de conexões formais entre elementos, e é isto que nos permite falar em um aspecto orgânico da ontologia do *Tractatus*.

Os objetos são a base para pensarmos, pois, os dois aspectos fundamentais da ontologia do *Tractatus*, o atômico e o orgânico. O aspecto atômico, determinado pelas associações indeterminadas dos objetos entre si, caracteriza a contingência, a separação, o acidente, a pluralidade. Tais atributos são opostos (mas complementares) àqueles que caracterizam o aspecto orgânico da ontologia: a regularidade, coerência e conexão necessária. Os objetos concatenados em fatos atômicos compõem os átomos do mundo, ao passo que os objetos considerados em sua simplicidade compõem a forma lógica ou a totalidade do mundo. Essa distinção entre atômico e orgânico também pode ser pensada a partir da distinção entre propriedades materiais e propriedades formais dos objetos. As propriedades formais ou propriedades internas dos objetos consistem na própria forma lógica dos objetos. Elas são a possibilidade que um

objeto tem de se combinar com todos os demais objetos para compor fatos atômicos; e um objeto *simples* é a totalidade das possibilidades de combinação de todos os objetos entre si. Assim, pensar as propriedades internas de um objeto é pensar a forma lógica de todos os objetos. Esta forma é a mesma para todos os objetos simples, os quais, se desconsideramos suas propriedades externas, “diferenciam-se um do outro apenas por serem diferentes” (2.0233). Com a forma lógica esclarecemos aquilo que é idêntico em todos os mundos possíveis (mundo, aqui, entendido em seu aspecto *fatual*). O idêntico a todos os mundos possíveis é *que* todos os mundos possíveis são compostos de fatos ou concatenações de objetos determinantes de propriedades materiais. *Que* todos os mundos possíveis são o que são (e não *como* são), isso é determinado pela forma lógica dos objetos simples.

Já as propriedades materiais dos objetos só podem ser pensadas se consideramos os objetos *como* eles aparecem em concatenação com outros objetos. Um objeto adquire propriedades materiais quando se combina com outros objetos para formar fatos atômicos. Se esta mancha é vermelha, ou seja, se ela aparece em um contexto de propriedades materiais que a fazem ser (*existir* como) uma mancha vermelha, isto se deve a que esta mancha *atualiza* uma forma, a forma das cores¹⁶, ou atualiza uma possibilidade (ser vermelho) de um espaço, o espaço das cores - espaço este que consiste nas *possibilidades* de concatenação de objetos sob o modo da coloridade. Essa forma (das cores), podemos “pensá-la” *a priori*, mas não podemos pensar *a priori* as concatenações atuais de objetos; “pensamento *a priori*” é uma contradição em termos pois, como veremos no capítulo sobre a linguagem, o pensamento é a *figuração* lógica dos

¹⁶ Até então nos referimos à forma como forma lógica. Mas em 2.0251 Wittgenstein se refere às formas de um modo “materializado” (forma espacial (espaço), forma temporal (tempo), forma colorida (cor ou “ser colorido”)), ou seja, como formas qualitativas. Estas, como veremos no segundo capítulo, assim como a forma lógica, podem ser pensadas *a priori*. A referência de Wittgenstein às formas qualitativas deve ser entendida considerando-se o fato de que a forma lógica não consiste em uma realidade separada do mundo dos fatos, mas sim na forma *dos* fatos e portanto, na própria forma das formas espacial, temporal, colorida, etc. São os próprios espaço, tempo, cor, etc., que estão sendo mostrados quando expressamos a forma da linguagem e do mundo por meio de um simbolismo lógico abstrato e geral. Uma forma espacial, temporal, colorida, seria expressa, por exemplo, no formalismo lógico $p \supset q$, sendo $p \supset q$ a possibilidade de espaços, tempos, cores, etc. Todo objeto, então, pode ser colorido, espacial, temporal, mas uma vez concatenados em fatos os objetos não precisam necessariamente possuir todas as propriedades materiais e nem manifestar todas as formas qualitativas possibilitadas pela forma lógica mais geral, que seria a forma de todas as formas qualitativas particulares, e a qual é compartilhada por todos esses objetos.

fatos, ou seja, daquilo que só existe *a posteriori* e é composto de propriedades materiais e não apenas de propriedades formais. O modo como os objetos estão atualmente combinados é definido por propriedades materiais (no caso, o modo de *ser* ou *existir* como uma mancha vermelha). As propriedades materiais são propriedades externas aos objetos simples (os quais só podem ser pensados, em sua simplicidade pura, como um espaço puramente lógico de possibilidades), acrescidas a eles *a posteriori*. As propriedades materiais não se mostram somente a partir dos objetos puramente simples, mas dependem, para isto, de um contexto externo aos objetos, a saber, dos demais objetos que *atualmente* com eles se concatenam de modo a compor uma certa estrutura. É por isto que as propriedades materiais são também denominadas propriedades externas. São tais propriedades que fazem um mundo ser diferente de outros mundos possíveis, um fato ser diferente de outros fatos. ‘Caneta’ pode ser uma variedade de canetas, mas ‘A caneta Bic azul que estava na bolsa preta de Pedro no dia 10 de abril de 2005’ é uma caneta diferente de muitas outras, uma vez que concatena-se com outros objetos (supondo-se que caneta, azul, bolsa etc. sejam objetos), de modo a ganhar propriedades materiais que a diferenciam de outras canetas possíveis. O “pensamento” *a priori* só determina o que é *idêntico* em todos os mundos possíveis, mas não o que faz um mundo ser *diferente* de outro. Só o pensamento aplicado, o pensamento *a posteriori*, ou, na terminologia de Wittgenstein, a “figuração lógica dos fatos” (3), pode refletir as cores, os sons, as temporalidades, os espaços, etc., específicos de um certo mundo, ou seja, as propriedades materiais que diferenciam um mundo de outro.

Como vimos, mesmo sendo os objetos que constituem os fatos, só a partir dos objetos simples, sem pensar suas concatenações atuais ou os fatos por elas compostos, não podemos pensar o mundo. Os objetos, pensados apenas por si próprios, ou seja, apenas a partir da sua simplicidade, podem determinar somente uma forma lógica, mas não as propriedades materiais do mundo, as quais são constituídas apenas pelas concatenações *a posteriori* e contingentes de objetos. A lógica não explica a contingência porque é possibilidade e não algo que ocorre. É por isso que segundo o *Tractatus* o mundo é a totalidade dos fatos e não das coisas (1.1). Fatos e coisas são os dois “elementos” fundamentais da ontologia do *Tractatus*, os quais apontam para uma distinção (ou paradoxo) fundamental para

Wittgenstein nessa obra entre as esferas (opostas, mas complementares e por isso paradoxais) da necessidade e da contingência. Embora os próprios objetos componham os fatos, só a partir dos objetos simples não podemos pensar os fatos e as propriedades externas dos objetos. Por outro lado, central para pensarmos em que consistem os objetos é considerá-los em sua simplicidade, ou seja, quanto à forma lógica determinada por suas propriedades internas.

Determinamos o que são os objetos no *Tractatus* levando em conta dois requisitos: primeiro, que todo objeto só existe concatenado, só existe em um contexto; e em segundo lugar, que a natureza do contexto de todos os objetos deve ser determinável formalmente (MORENO, 1995, p.204) – embora, como veremos, o contexto formal não seja o único tipo de contexto em que um objeto pode aparecer. As concatenações ou contextos nos quais os objetos aparecem podem assumir diversas formas, como a espacialidade, a temporalidade, a coloridade. Nesses contextos formais poderiam existir então, respectivamente, objetos espaciais, objetos temporais, objetos coloridos. No *Tractatus*, entretanto, na medida em que sua proposta era investigar *a ordem a priori* do mundo e da linguagem (5.4541), Wittgenstein não se ocupou de explorar os diversos espaços lógicos das cores, dos sons, etc., mas apenas a natureza única e *puramente lógica e formal* das diversas formas qualitativas dos objetos. Essa exploração do espaço lógico dos objetos é feita em termos puramente *a priori* no *Tractatus*, na medida em que este parte da idéia de que a lógica, “enquanto domínio transcendental, independe de qualquer experiência dos fatos” (MORENO, 1995, p.208). Desse modo, a única objetividade que encontramos caracterizada *diretamente* no *Tractatus* é a *objetividade em geral*. No *Tractatus* fica apenas expresso que as diversas formas *particulares* dos objetos, como as formas espacial, colorida e temporal, deveriam ser exploradas em termos totalmente *a priori* e formais.

O *Tractatus* quase não fornece exemplos de objetos simples¹⁷, por uma razão que o próprio Wittgenstein expressa em conversa com Malcolm e segundo a qual seria tarefa do cientista, e não do lógico, decidir se isto ou aquilo é um exemplo de objeto (MALCOLM, 1966, p.85)¹⁸. Wittgenstein estava convencido da existência de objetos simples por prova e não por exemplos (KEYT, 1965, p.230)¹⁹. Objeto, no *Tractatus*, é sobretudo um conceito puramente formal, que expressa algo por assim dizer “incolor”, ou seja, sem propriedades descritíveis. A noção de objeto, por si só, remete a algo incompleto. Mas Wittgenstein dá dicas no *Tractatus* de como “pensar” um objeto ao dizer que o objeto, que é incompleto (insaturado) se pensado em isolado e portanto em seu contexto puramente formal, está necessariamente concatenado (completado) com outros objetos, e pode estar concatenado com outros objetos sob a forma das diferentes propriedades materiais. No contexto das concatenações materiais ou fatuais dos objetos, um objeto se torna saturado, ou seja, visível, ou audível, ou palpável, etc. Temos assim, no *Tractatus*, a idéia de que há objetos da audição, da visão, do tato, etc., e que podemos ter acesso a esses objetos, ainda que por meio de sua concatenação com outros objetos, seja em fatos (concatenações *a posteriori*), seja, também, nas formas lógicas *qualitativas* (concatenações *a priori*). Um objeto colorido (ou, um objeto-cor, ou, uma cor singular), por exemplo, deve ter (ou

¹⁷ No aforismo 2.0131 Wittgenstein parece falar, por exemplo, de uma mancha de cor no campo visual como sendo um objeto, bem como de sons e objetos do tato. Também em 4.123 Wittgenstein fala do azul claro e do azul escuro, ou seja, das tonalidades de cores, como objetos. Muitos intérpretes do *Tractatus* rejeitam a mancha de cor como um exemplo de objeto simples, afirmando que uma mancha cor é algo complexo, pois envolve também a forma do espaço (pois toda mancha possui limites espaciais demarcados). Mas na medida em que assumimos que os objetos só ganham propriedades materiais no contexto das suas concatenações com outros objetos, então não vemos problema em ser necessário considerações sobre a forma do espaço para delimitar um objeto colorido. A complexidade do contexto que delimita um objeto não compromete a simplicidade do objeto. Julgamos que o *Tractatus* fornece, sim, exemplos de objetos, mas que seria a má compreensão do conceito de objeto que levaria muitos intérpretes a afirmar que no *Tractatus* não haveria um exemplo sequer de objeto simples.

¹⁸ O modo como Wittgenstein fala dos objetos nessa conversa parece corroborar nossa interpretação, segundo a qual, como ficará mais claro no capítulo 3, os objetos não são substâncias em um sentido tradicional (como os átomos de Demócrito), mas se substancializam de diferentes modos, dependendo do contexto em que esses objetos aparecem. Wittgenstein, nessa conversa com Malcolm, diz que o cientista deve decidir ou determinar o que ele chamará de objeto. Assim, para um marceneiro, um pé de mesa poderia ser um objeto simples, ao passo que para um físico um pé de mesa seria um objeto complexo composto de átomos, os quais seriam os objetos simples.

¹⁹ Contudo, a questão acerca do que seria um exemplo de objeto simples no *Tractatus*, segundo Keyt (ibid.) também pode ser respondida indiretamente, a partir de inferências sobre o que Wittgenstein diz acerca dos objetos, nos *Notebooks* e no *Tractatus*. No capítulo seguinte, ao tratarmos da relação entre linguagem e mundo, buscaremos uma definição mais satisfatória do

melhor, *ser*) *uma* cor, e uma cor seria um objeto; mas ele só tem/é *uma* cor (particular ou singular) porque ocupa um lugar no espaço lógico das cores (2.0131) ou no espaço material das cores. Nesse sentido uma mancha de cor, a qual é um ponto do campo visual (6.3751), é um objeto, mas só aparece ou só é pensada, enquanto objeto simples, no contraste com outros objetos, ou seja, no contexto do espaço lógico qualitativo *a priori* das cores ou no contexto de algum fato *a posteriori*. Ao assumir isto Wittgenstein assumiria também que proposições como “Isto é o vermelho” não são proposições elementares nem proposições complexas, na medida em que proposições como esta contradizem necessariamente outras proposições: “(Esta cor azul e aquela estão na relação interna do mais claro ao mais escuro *eo ipso*. É impensável que *estes* dois objetos não estejam nessa relação.)”. A pseudo proposição “Isto é o (objeto) vermelho” diria respeito à forma lógica das cores, pois a ela se contradizem *necessariamente* várias outras proposições, como “Isto é o verde”, “Isto é o azul”, etc., e só proposições lógicas mantêm entre si conexões *necessárias*. As proposições que contradizem uma proposição como “Isto é o vermelho”, a qual apresenta um objeto fixo e necessário, exibem a forma lógica (qualitativa) dessa proposição e portanto ajudam a apresentar o objeto que ela introduz, ao apresentarem esse objeto como excluindo de si tudo aquilo que ele não é. Um objeto *aparece* como aquilo que ele é (por exemplo, um objeto de cor) por ser também algo diferente daquilo que ele não é, e é só na relação de oposição com aquilo que o objeto não é (ou seja, em seu contexto formal qualitativo ou mesmo em seu contexto puramente formal, e em seu contexto fático) que o objeto aparece como sendo aquilo que ele é.

A dualidade é sempre a condição para observar e compreender.
(...) Se existisse somente um cinza uniforme estaríamos muito longe do conceito de cor; a uniformidade de um ruído nos faz dormir. (WEININGER, 1942, p.115).

conceito objeto e para isto citaremos algumas passagens dos Notebooks, onde Wittgenstein, ao nosso ver, fornece exemplos de objetos.

Já a uma proposição como “Isto é vermelho” (a qual atribui a algo, seja um fato, seja um objeto, a propriedade de ser vermelho), sendo esta proposição verdadeira ou falsa - na medida em que descreve um fato -, não necessariamente se opõem, *a priori*, proposições como “Isto é verde” ou “Isto é azul”, pois o “isto” em questão, sendo verdadeiro ou falso, *pode* ser vermelho, ou verde, ou azul, etc.. Nada decide *a priori* se uma ou outra dessas proposições *ocorrerá ou não*, de modo que nenhuma delas pode contradizer *a priori* a *possibilidade de verdade* da outra. Contudo, uma proposição que afirmasse conjuntamente as proposições “Isto é vermelho” e “Isto é verde”, não constituiria uma proposição com sentido, mas expressaria um limite lógico (a contradição) das proposições em questão. No aforismo 6.375 Wittgenstein fala que há impossibilidade lógica, e em 6.3751 começa afirmando que a estrutura lógica das cores exclui o enunciado de que “duas cores estejam ao mesmo tempo num lugar do campo visual”, o qual seria logicamente impossível. Mas segundo Wittgenstein no *Tractatus*, uma proposição como “Isto é vermelho”, na medida em que contradiz necessariamente “Isto é verde” na proposição “Isto é vermelho e isto é verde”, não poderia ser considerada uma proposição elementar (6.3751). A afirmação de que “Isto é vermelho” não seria uma proposição elementar se deveria a limitações do simbolismo ou, às exigências lógicas do *Tractatus*. Wittgenstein admite isto no artigo de 1929, “Some remarks on logical form”, e prefere reformular o simbolismo a abandonar proposições como “Isto é vermelho” como sendo exemplos de proposições elementares – mesmo porque, neste caso, talvez nada pudesse exemplificar, no domínio das proposições que exprimem propriedades materiais, uma proposição elementar.

Note que com as considerações acima já estamos no domínio da exploração das formas lógicas *qualitativas* dos objetos (espacial, colorida, etc.) ou de suas formas *particulares*, bem como no domínio da aplicação da lógica ao plano das propriedades materiais, e não no domínio da forma lógica pura. É quando Wittgenstein passa à exploração dessas múltiplas formas dos objetos, ou seja, à aplicação do modelo puramente lógico de significação do *Tractatus*, o que começa a ser feito no artigo “Some remarks on logical form”, que esse modelo começa a mostrar suas insuficiências. Nesse artigo, contrariamente ao *Tractatus*,

Wittgenstein afirma, por exemplo, que: “An atomic form cannot be foreseen. And it would be surprising if the actual phenomena had nothing more to teach us about their structure” (WITTGENSTEIN, 1931, p.32). Isso significa que a partir desse artigo a forma lógica deixa de ser pensada em termos puramente *a priori* e formais. Tem início então a exploração das formas *particulares* dos objetos, as quais no *Tractatus* não eram consideradas, sendo afirmado, a respeito delas, apenas que deveriam ser exploradas em termos totalmente *a priori*, ou seja, que poderiam ser pensadas apenas a partir da redução delas aos princípios da lógica, conforme o *Tractatus* concebia esses princípios.

Os objetos simples, por serem necessários a todos os mundos possíveis, constituem a substância do mundo. A substância do mundo é forma e conteúdo (2.025). A forma da substância é determinada pelos próprios objetos. Ela é, como vimos anteriormente, a possibilidade que os objetos têm de combinarem-se uns com os outros para formar fatos atômicos (2.0141) ou, a dependência lógica dos objetos entre si. Mas se não houvesse os objetos enquanto conteúdo, o que tornaria necessário que a eles, depois, se acoplassem uma forma? Seria necessário, no caso, postular um intermediador entre a forma e os objetos. Mas então seria necessário postular também um intermediador entre o intermediador e a forma e entre o intermediador e o objeto, *ad infinitum*. Por outro lado, se os objetos enquanto conteúdo não existissem²⁰ junto com sua forma, a forma não necessariamente seria forma *dos* objetos, não expressaria as possíveis concatenações *de* objetos. Os objetos, além de juntos constituírem a forma do mundo, são também o material do qual os fatos (com suas propriedades materiais) são feitos, são um conteúdo, de modo que a forma lógica é forma de um conteúdo. Segundo o *Tractatus* não há um dualismo de substâncias, e a afirmação filosófica de um tal dualismo derivaria da confusão lingüística de tratar signos utilizados para *mostrar* algo como signos que diriam algo. A forma lógica mostra as propriedades internas *dos* objetos, e não se refere a um outro reino, além do reino dos objetos e dos fatos, composto de entidades lógicas; inclusive a

²⁰ É importante notar que dizer que “objetos existem” é diferente de dizer que um certo fato existe. No segundo caso efetivamente *dizemos* algo, já no primeiro caso apenas *mostramos* algo por meio de uma proposição filosófica sem sentido e absurda. Como o próprio Wittgenstein quis esclarecer no *Tractatus*, há diferentes “usos” dos signos, aos quais devemos atentar se não queremos cair em confusões ou contra-sensos filosóficos (3.323 e 4.003).

forma lógica só pode ser “vista” nas proposições, que são fatos ou concatenações atuais de objetos.

Rush Rhees (RHEES, 1969, p.8), a respeito da questão da indissociação entre forma e conteúdo, cita o significativo aforismo 5.5521: “(...) se houvesse uma lógica ainda que não houvesse um mundo, como poderia então haver uma lógica, já que há um mundo?”. A forma lógica determinada a partir dos objetos é a forma dos fatos, das concatenações de objetos. A possibilidade dos fatos (a forma lógica) é pensada porque existem os fatos. É absurdo supor a existência da forma lógica, *pensada enquanto forma dos diferentes fatos*, em um “mundo” que não seja o mundo dos fatos²¹. Além disso, não faz sentido a *questão* de se os objetos podem existir isolados ou não-concatenados, em uma outra realidade à qual não teríamos acesso, em uma realidade exterior à do mundo dos fatos e da linguagem que os afigura (supor tal isolamento ou mesmo perguntar por ele é cair em especulações metafísicas absurdas, sobre as quais devemos silenciar²²). Tudo a que temos acesso são as concatenações de objetos, e é nas concatenações de objetos que está o limite de nosso mundo-linguagem – e é esse mesmo limite que, como veremos no capítulo três, se revela como o Místico e mostra a verdade plena sobre o mundo. Se toda possibilidade ontológica e lingüística é necessariamente lógica, então é impossível existirem objetos não concatenados, pois uma possibilidade lógica é necessariamente uma possibilidade de *concatenação* de objetos. É, ainda, somente ao considerarmos a forma lógica como um aspecto necessário *do mundo* que se torna compreensível a idéia wittgensteiniana de que a forma lógica nada representa, mas apenas espelha uma estrutura que, em termos aproximados, é “interna” aos fatos. A forma lógica

²¹ Contudo, como veremos no capítulo três, a forma lógica é não apenas forma do mundo pensado enquanto um mundo de fatos diferentes, mas também é forma desse mesmo mundo, este porém vivenciado como o Místico - e aqui a forma lógica não se mostra como forma dos diferentes e *múltiplos* fatos, mas em seu aspecto de forma de uma substância *una* e contínua. Nossa hipótese é que, por alusão ao evangelho de São João (Jo, 1), a forma lógica, o Verbo, no princípio *estava com* e *era* Deus ou o Místico. Com a “Queda”, ou seja, com o advento daquilo que é o caso ou do mundo da pluralidade, da cisão (aforismo 1 do *Tractatus*), o Verbo se mostraria como a forma lógica da multiplicidade. Contudo, uma vez atingido o esclarecimento filosófico pleno, o Verbo, entendido como forma lógica da multiplicidade, seria re-elevado à sua condição de forma da unidade e não da pluralidade e portanto à sua condição de símbolo de Deus ou do Místico.

²² Como veremos no capítulo três, o silêncio sobre essas pseudo questões metafísicas não deixa o filósofo na ignorância, mas é justamente o que leva à solução do enigma. A solução do enigma é que não existe enigma, ou seja, que não pode haver uma questão legítima quanto à substância do Ser, na medida em que essa substância é dada, necessária, e se mostra. Assim, quando o filósofo aceita que o enigma não existe, isso implica que a ele já se mostrou o “sentido da vida”.

não é o que faz as coisas se encaixarem, mas se mostra no recíproco encaixe imediato das coisas (BLACK, 1971, p.66). A idéia de que a substância é forma e conteúdo, conforme veremos no capítulo sobre a filosofia da linguagem do *Tractatus*, não pode ser pensada no *Tractatus* independentemente da teoria semântica dessa obra. Adiantamos apenas que, segundo essa teoria, a existência de um solo objetivo no qual a linguagem se espelhe é condição para o sentido das proposições da linguagem. O que liga a linguagem a esse solo objetivo é a forma lógica, compartilhada por ambos. A proposição só *pode* afigurar um sentido, passível de ser verificado ou falsificado no mundo, se possuir a mesma forma lógica que possuem os fatos do mundo. A forma lógica é a forma dos objetos, portanto, como veremos melhor no próximo capítulo, a linguagem só pode afigurar o mundo se compartilhar com ele dos mesmos objetos ou, da mesma substância. É somente porque a proposição compartilha com o mundo os mesmos objetos que a forma lógica determinada pelos objetos da linguagem (a forma da representação) é a mesma forma lógica dos objetos do mundo. Se houvesse a forma lógica sem que houvesse o mundo com seus objetos, e se essa forma lógica fosse apenas forma de uma linguagem subjetiva (no sentido empirista ou idealista do termo) e não de uma substância *de algum modo* objetiva, então essa forma lógica não seria necessária, e poderia ser substituída por qualquer outra forma inventada, de modo que qualquer sentença poderia ter sentido, ou seria válida, e nada tornaria uma sentença verdadeira em detrimento de outra, o que equivale a dizer que nada teria sentido.

Mas sendo a substância forma e conteúdo, resta pensarmos melhor em que consiste esse *conteúdo*. Aliás, precisamos partir da idéia de que a substância é forma e conteúdo para entendermos a noção de conteúdo. Pois se a forma é forma de um conteúdo, então a exibição da forma ou dos modos possíveis de concatenação dos objetos é já a exibição do conteúdo dos objetos; e basta falarmos em formas para que necessariamente estejamos falando sobre o seu conteúdo, pois os objetos são forma e conteúdo. É o conteúdo que se expressa na sua forma, na forma *do* conteúdo, a qual apresenta os objetos como necessariamente concatenados entre si. Os objetos, do ponto de vista de sua forma, só podem ser pensados concatenados, de modo que o mesmo vale para o seu conteúdo. Do ponto de vista da forma lógica (que é a *forma das formas* da

espacialidade, da coloridade, etc.) o conteúdo é um *conteúdo em geral* ou *interno*, o qual se *mostra* na totalidade das concatenações de objetos enquanto concatenações puramente possíveis. As propriedades internas ou a forma lógica mostram o conteúdo em geral ou, o modo como *todo* conteúdo *deve* estar estruturado; mostram *que* o conteúdo deve estar estruturado. É esse conteúdo ou objetividade geral que Wittgenstein denomina de incolor “em termos aproximados” (2.0232). A objetividade geral é incolor porque é pura possibilidade de concatenação, e só as concatenações efetivas, os fatos, podem ser coloridos ou determinar propriedades materiais ou externas.

As concatenações efetivas de objetos ou as propriedades materiais determinam o que podemos denominar de *conteúdo singular* ou *externo* dos objetos. As propriedades externas mostram os objetos enquanto conteúdos singulares, mostram os diferentes conteúdos espaciais, temporais, coloridos, com suas localizações determinadas nos espaços das cores, ou do tempo, ou do espaço e assim por diante. Os objetos devem se concatenar, e só existem concatenados (sejam eles pensados em suas concatenações atuais, sejam eles pensados em suas concatenações possíveis) e os objetos *atualmente* concatenados determinam propriedades materiais. Portanto é falso pensarmos que o conteúdo dos objetos não possa ser definido por propriedades materiais (ainda que estas sejam externas aos objetos), embora, como vimos, apenas a partir dos objetos simples não possamos determinar suas propriedades materiais, ou seu conteúdo singular, o qual só pode ser pensado no contexto das concatenações atuais ou externas de objetos: “A substância do mundo só *pode* determinar uma forma e não propriedades materiais” (2.0231). Os objetos puramente *simples* são incolores, o que quer dizer que *de um ponto de vista puramente lógico-transcendental* não podemos determinar qualquer propriedade material para os objetos simples. Isto não significa que tais objetos não possuiriam um conteúdo *singular*, mas apenas que o conteúdo singular ou material dos objetos não poderia ser determinado ao considerarmos os objetos do ponto de vista das suas *possibilidades* de concatenações com outros objetos, ou seja, ao considerarmos os objetos substancialmente ou em sua simplicidade mais geral. A substância, em termos absolutamente simples, só pode ser pensada de um ponto de vista lógico-transcendental (e ainda, como veremos, pode ser

vivenciada misticamente) e as propriedades materiais ou o conteúdo da substância, desse ponto de vista, não aparecem, são incolores, são qualquer propriedade material que possa existir, mas nenhuma em particular. Um objeto só se singulariza a partir de sua relação com o contexto de objetos externos a ele, de modo que só pode ser pensado em sua singularidade se pensado quanto às suas concatenações *a posteriori* ou atuais com outros objetos, e não apenas quanto às suas concatenações *a priori*; a *singularidade* de um objeto só aparece quando um objeto se concatena com outro de modo a dele se *diferenciar* através de propriedades materiais ou externas, ou seja, quando *se concatena com outros objetos de modo a estabelecer com eles uma relação de exterioridade ou diferença* (2.02331, 4.023).

Os objetos, na medida em que só podem ser pensados em suas concatenações, possuem uma espécie de natureza negativa, no sentido de que se há objetos, então o mundo se encerra em fatos (e na forma lógica *dos fatos*) e *não* faz sentido a busca de uma linguagem metafísica positiva para a descrição de um nível mais elementar da realidade, de uma substância metafísica que *transcenda* os fatos (seja essa substância composta por partículas de matéria, seja ela o éter, um motor imóvel, um Deus criador, formas platônicas, mônadas, a coisa em si, arquétipos, etc.). Só o *silêncio* sobre tais especulações metafísicas, ou seja, somente a *aceitação dos limites* do pensamento, da linguagem e do mundo é, segundo o *Tractatus*, a atitude digna de um filósofo. Mas, paradoxalmente, o silêncio revela *algo* ao filósofo e só o silêncio seria capaz de revelar ao filósofo aquilo que ele inutilmente busca ao tentar formular, na linguagem, metafísicas transcendentais²³. Note-se que a natureza negativa dos objetos depende daquilo que possui uma natureza positiva; quando os limites do dizível são traçados, com eles também estão traçados os limites daquilo que não pode ser dito, ou seja, o indizível seria a outra face do dizível. A angústia existencial (a “angústia das possibilidades”, segundo Kierkegaard) seria o resultado do equívoco de pensar que no mundo dos fatos deveria haver um sentido absoluto, que deveria haver um fundamento metafísico para os fatos. O

²³ O exercício ético fundamental, segundo o *Tractatus*, é o exercício do silêncio. Trata-se de um exercício de aceitação dos limites do mundo, mas não de uma aceitação passiva, na medida em que aquele que silencia pode ainda colher os resultados de seu silêncio. Esses resultados consistem em alcançar a visão da verdade plena sobre o mundo, que é o Místico. O silêncio seria, assim, no *Tractatus*, um outro tipo de linguagem, de meio de acesso à realidade.

sujeito angustiado é aquele que se depara com seus limites, mas não os aceita e por isto não os compreende corretamente, pois insiste em que a busca pelo sentido da vida deveria se dar no mundo dos fatos e, diante da impossibilidade de encontrar aí este sentido, desespera de sua própria condição existencial, ao invés de buscar atingir a visão plena dessa condição, através da aceitação dela. A visão plena da condição existencial do sujeito, como veremos, é alcançada com a vivência mística que o silêncio possibilita, vivência esta que revelaria a natureza positiva do conteúdo dos objetos simples. Em síntese, em um primeiro momento, ao pensarmos a simplicidade absoluta dos objetos, esta retroage a uma simplicidade geral, dada na forma lógica, e a uma simplicidade singular, dada nas concatenações atuais de objetos, adquirindo, como dissemos, um caráter *negativo* – este responsável pela angústia daquele que, diante da *ausência* de fundamento de sua existência, desta precipitadamente desespera, perdendo a oportunidade de, mediante a aceitação silenciosa de seus limites, vivenciar o sentido da vida. Contudo, num segundo momento, àquele que não se precipita no erro absurdo de continuar buscando resposta a uma questão inexistente, mas silencia, aceita e bem compreende seus limites, a simplicidade absoluta dos objetos se mostra como aquilo que ela é ou, de um modo positivo, ou seja, se mostra como o Místico.

Pensar os objetos é, em última instância, silenciar diante do dado de *que* o mundo existe, aceitando *que* o mundo existe e que não podemos *dizer por* que o mundo existe. *Que* o mundo existe, isso se mostra na forma lógica do dado, da substância. *Por* que o mundo existe, isso é o absurdo diante do qual silenciemos e o qual não é qualquer coisa além do próprio absurdo de *que* algo exista. O absurdo é o totalmente indizível, e o totalmente indizível, como veremos, é algo, mas não é algo que transcenda os limites de nosso pensamento-linguagem-mundo, mas é algo que se mostra no próprio dado de *que* algo existe, enquanto *aspecto* transcendental desse dado. O indizível é o dado que, quando silenciemos, se mostra sob um outro aspecto que não o aspecto lógico e o qual, como veremos, é o aspecto místico. Diante do dado nos espantamos ou nos maravilhmos e silenciemos. “De onde viemos e para onde vamos?” é uma questão absurda, solucionada por sua própria dissolução. O indizível não é um enigma, mas é *que* algo existe, e o silêncio, a aceitação dos nossos limites, é a

porta de entrada para a revelação do aspecto místico desse *que* dado, do *por* que desse *que* (*por* que este mostrado naquele mesmo *que*). “*O enigma não existe*” (6.52), porque aquilo *que* existe *se mostra* como algo que *simplesmente, substancialmente, objetivamente* e, como veremos mais adiante, *eternamente e misticamente*, existe. Os objetos concatenados (fatos), as formas das possibilidades de concatenação dos objetos e o Místico – *como* o mundo existe e *que* o mundo existe - são todo o conteúdo a que temos acesso positivamente. Esse acesso é obtido, respectivamente, pela empiria, pela lógica e por uma vivência mística do dado.

Mas quando nos colocamos no limite dos fatos, limite este que é o máximo que podemos alcançar com nossa linguagem, nos deparamos também, como vimos, com o inefável no sentido negativo, com os limites do dado considerados não como possibilidades, mas como impossibilidades ou barreiras. No sentido negativo, o dado denota nossa impossibilidade de dizer qualquer coisa sobre este inefável que se mostra, a impossibilidade de fundamentá-lo através de explicações causais. Sobre o inefável, como o próprio nome mostra, nada podemos dizer ou pensar, e é por tentarem ultrapassar esses limites que, segundo o *Tractatus*, as discussões metafísicas tradicionais (por exemplo a discussão sobre a questão do “ser ou não ser”) são contra-sensos, fundados em pseudo-questões. Não faz sentido buscar uma verdade absoluta partindo de uma questão que diz respeito a algo relativo; a questão “Ser ou não ser?” tem sentido aplicada ao mundo empírico, mas é absurda em relação ao transcendental e *necessário*, pois comporta *possibilidade* de exclusão. O dado (*que* o mundo existe, independente de *como* ele exista) é o absoluto, o necessariamente existente, algo impossível de ser analisado e afigurado, e só às proposições que afiguram fatos analisáveis em fatos atômicos pode ser aplicada a questão de se o que elas afiguram “é” ou “não é” verdadeiro, existe ou não existe. Aquele que não aplica corretamente a linguagem cria questões-fantasma, que obscurecem o entendimento com as sombras ou simulacros que geram e lançam sobre o mundo. O cético, por exemplo, só afirma a impossibilidade da verdade porque está preso à sombra que ele mesmo cria ao tentar ir contra a própria Verdade, questionando o inquestionável, indo contra os limites da sua linguagem, os quais são os limites do mundo e portanto um espelho fiel da Verdade que se mostra ou

é dada e é o próprio Mundo. Para aqueles que buscam a verdade no lugar errado, a verdade parece não existir, e insistir nessa busca é o caminho que pode levar ao desespero e à loucura.

Aquilo que não pode ser dito possui também uma existência positiva (o que procuraremos mostrar no terceiro capítulo), pois a substância inefável do mundo é algo dado que se *mostra* também como o Místico. O silêncio é um silêncio sobre a origem do mundo, produzido pelo reconhecimento daquilo que se mostra, pelo reconhecimento da necessidade de atermo-nos ao mundo e da impossibilidade de irmos além dos fatos que o compõem. Mas essa natureza negativa da substância, uma vez aceita, nos permite ter acesso a um aspecto positivo do conteúdo da substância. O conteúdo positivo do inefável se mostra no próprio fato de *que* o mundo existe, quando reconhecemos que não podemos compreender *o que* é tudo isso *que* é, o que significa reconhecer e aceitar que “O *enigma* não existe” (6.5(2)). Mas aceitar que o enigma não existe ou silenciar não é silenciar sobre nada, mas sobre algo. A aceitação do limite imposto pela substância, no sentido negativo do termo “limite”, ao negar aquilo que nos cega (as sombras produzidas pelas especulações metafísicas tradicionais), transmuta esse limite negativo, essa impossibilidade, em uma nova possibilidade. Aceitar os limites do mundo ou o lado negativo da substância, é abrir-se para a possibilidade de conhecer o verdadeiro sentido da vida, dado na vivência mística do mundo. O dado, também denominado por Wittgenstein de “o Místico” (6.44), pode ser objeto de uma vivência mística, a qual seria produzida pela aceitação de que o enigma não existe, pela aceitação silenciosa de *que* o mundo existe. Através do sentimento místico do mundo como totalidade limitada, produzido pela aceitação do dado que é a própria totalidade e seu próprio limite, reconheceríamos o sentido da vida (6.44 e 6.45). Dissolver a questão sobre o enigma da vida através do silêncio não seria, assim, aceitar que ignoramos qual seja esse sentido, mas sim apreendê-lo.

A substância, entendida nesse sentido místico, é algo uno²⁴, de modo que assim como os fatos podem ser entendidos como fatos atômicos e estes como

²⁴ No terceiro capítulo, acerca do misticismo do *Tractatus*, procuraremos argumentar a favor da presença de um aspecto monista na filosofia do *Tractatus*, aspecto este no qual a *simplicidade* dos objetos se mostraria de modo mais marcante, e onde não falaríamos de objetos, no plural, mas do *Objeto*, no singular, o qual equivaleria ao Ser. A vivência mística mostraria o conteúdo desse aspecto do mundo, mas, como tentaremos mostrar no terceiro capítulo, a *possibilidade* do Místico, assim entendido, se mostra a partir da compreensão correta da própria forma dos fatos plurais.

simples concatenação de objetos, ainda ocorre que as concatenações de objetos podem ser entendidas como um todo unificado ou, como um grande objeto, denominado “O Místico” ou “o Relacionado” (que seria as concatenações ou relações de objetos concebidas do ponto de vista do *presente*), sendo este um *aspecto* das concatenações de objetos. A vivência mística seria um modo de pensar ou *ver* aquilo que as concatenações de objetos mostram. Sobre esse aspecto místico dos objetos ou do mundo, e de que maneira o Místico pode ser entendido a partir dos objetos e dos demais conceitos que participam da sua definição, falaremos no terceiro capítulo. Em síntese, o conteúdo da substância pode ser entendido como *algo* definido pelas propriedades materiais externas à substância - e nesse sentido pode ser vivenciado como algo angustiante; como *algo* que se mostra em suas propriedades lógicas puramente formais e em suas formas qualitativas; e também como *algo* que vivenciamos misticamente (e nesse sentido o conteúdo da substância é vivenciado como algo que redime o sujeito da angústia das possibilidades). Entenderemos melhor esses diferentes aspectos da substância no capítulo seguinte, acerca da linguagem no *Tractatus*, no qual caracterizaremos mais precisamente as noções de dizer e mostrar, supostas na discussão acima acerca dos diferentes e complementares aspectos dos objetos. As noções de dizer e mostrar caracterizam uma espécie de teoria dos “usos” da linguagem no *Tractatus*, a qual justifica o uso de expressões absurdas como “pensar o Místico”.

Uma discussão dos conceitos que compõem propriamente a filosofia da linguagem do *Tractatus* também será relevante uma vez que Wittgenstein teria chegado à noção de substância e à ontologia nela fundada por meio de uma “rota semântica” e não pelos argumentos tradicionais a favor da substância. Wittgenstein teria postulado a existência dos objetos não a partir de um conhecimento empírico, mas a partir da exigência lógica de chegar a um termo final no processo de análise das proposições, termo final este que garantiria o caráter definido do sentido das proposições (BLACK, 1971 p.11). A concepção de mundo de Wittgenstein teria por base uma teoria do simbolismo, elaborada sobretudo a partir de métodos lógicos, que explora as condições prévias necessárias para a representação. A análise lógica sustenta que as proposições são funções de verdade de proposições atômicas, as quais consistem por sua vez

em nomes não passíveis de análise. Os objetos são aquilo de que esses constituintes de proposições completamente analisadas são sucedâneos. Se não houvesse objetos, a representação não seria possível, de modo que se há representação, então há objetos, como veremos na discussão sobre o solipsismo do *Tractatus*. A proposição só tem sentido porque se funda na objetividade do mundo, objetividade esta mostrada na forma lógica do mundo, a qual é também a forma lógica da proposição. Sem a existência dos objetos a proposição giraria no vazio e tudo faria sentido, o que equivale a dizer que nada teria sentido. A ontologia do *Tractatus* responderia, pois, à exigência semântica básica de todo simbolismo significativo, de que existe um nível elementar de articulação do sentido. A natureza da representação e daquilo que é representado seria determinada ao ser estabelecida a essência (lógica) da proposição e portanto da linguagem (totalidade das proposições). Fundamental, pois, para compreender por que a ontologia de Wittgenstein possui os contornos que vimos buscando caracterizar até aqui, bem como em que consiste a natureza filosófica dessa ontologia (se trata de idéias, ou de experiências, ou outra coisa), é entender em que consistem a linguagem e suas relações com o mundo segundo o *Tractatus*. A segunda parte do nosso trabalho, a ser desenvolvida na seqüência, consiste precisamente em uma investigação sobre a concepção de linguagem no *Tractatus*.

2. A linguagem

Concluimos o capítulo precedente mencionando que a postulação de objetos simples derivaria de uma exigência semântica (2.0211, 2.0212, 2.023, 2.18, 2.22, 2.222) e que desse modo seria necessário entender a filosofia da linguagem do *Tractatus* para bem compreender a totalidade de sua ontologia, segundo a qual, como vimos até agora, o mundo é composto, em última análise, de objetos simples concatenados em fatos atômicos.

É certo que Wittgenstein partiu de investigações sobre a linguagem para chegar à sua concepção de mundo. Mas por que uma ontologia deveria ser constituída a partir de considerações sobre a linguagem? Encontramos a resposta a essa questão logo no prefácio do *Tractatus*, onde Wittgenstein assume ser a análise da linguagem o único método viável e seguro para a investigação filosófica da estrutura da realidade. Na linguagem, segundo Wittgenstein, os pensamentos sobre a realidade aparecem concretamente expressos ou, se *mostram*, e a realidade é a realidade pensada por um sujeito. Se a realidade é necessariamente uma realidade pensada ou figurada, nada melhor que o esclarecimento das condições de possibilidade do pensamento para alcançarmos o esclarecimento da estrutura da realidade. Mas não se trata, no *Tractatus*, de pensar o pensamento enquanto entidade abstrata, mas sim de analisar sua estrutura interna a partir do modo como essa estrutura se revela na linguagem que expressa o pensamento. Na linguagem a estrutura do pensamento se mostra, não é mera abstração, de modo que a linguagem seria o meio mais seguro para pensarmos a estrutura do pensamento e da realidade. Seria essencial ao filósofo que quer compreender a essência do mundo, compreender antes a essência do único instrumento de que ele dispõe para tal, que é sua linguagem. Ao compreender a natureza da sua linguagem o filósofo se precaveria das confusões e concepções de mundo absurdas em que o pensamento incorreria simplesmente devido à má compreensão do funcionamento da linguagem.

Ocorre ainda que a própria investigação da estrutura da linguagem não pode, segundo o *Tractatus*, ocorrer em outro plano que não o da linguagem. O pensamento, entendido enquanto linguagem, só se exerce *enquanto linguagem*, e é impossível ao filósofo pensar qualquer coisa e ao mesmo tempo abdicar da linguagem – pois pensar é exercitar as capacidades lingüísticas, e não usar a linguagem é, a rigor, não pensar. Tentar provar algo *sobre* a linguagem pressuporia sair da linguagem, o que é impossível; ou então pressuporia a própria existência do objeto que se quer provar (a linguagem), o que é um truísmo e contradiz a natureza de uma prova. Daí a necessidade do filósofo ater-se à linguagem, seja em sua investigação sobre a própria linguagem, seja em sua investigação sobre a realidade, a qual pressupõe a investigação sobre a própria linguagem. A linguagem é um dado, se mostra, e a investigação filosófica sobre a linguagem limita-se a esclarecer as propriedades da linguagem que estão dadas e se mostram na própria linguagem.

O fato de a linguagem ser considerada o objeto privilegiado da filosofia no *Tractatus* nos conduz à questão da interpretação acerca da postura filosófica assumida por Wittgenstein nessa obra. Afinal, ao assumir que a estrutura da realidade só pode ser revelada por meio da análise da linguagem, estaria Wittgenstein endossando algum tipo de solipsismo, no sentido de que o mundo só possuiria a estrutura que possui devido à sintaxe da linguagem que o afigura, ou a filosofia do *Tractatus* seria realista, no sentido de que a linguagem possuiria a sintaxe lógica que possui por causa da natureza ou forma do mundo, forma esta que, nesta concepção, existiria independente da linguagem ou pensamento que a reflete? Malcolm (MALCOLM, 1966, p.20) formula o problema subjacente a essas diferentes interpretações da seguinte maneira: a linguagem pressupõe ou não uma realidade que é independente da linguagem?

Também para buscarmos uma resposta à questão acima, acerca da postura filosófica do *Tractatus* - resposta esta que complementar a concepção ontológica exposta no primeiro capítulo - será necessário considerarmos a própria noção de linguagem desenvolvida no *Tractatus*. Definir a linguagem significa delimitar o plano do sentido ou daquilo que pode ser dito, bem como, a partir daí, o plano daquilo que não pode ser dito. A filosofia também utiliza a linguagem para se exercer. Assim, é necessário esclarecer os limites da linguagem para

esclarecer o que é possível “dizer” em filosofia. As próprias concepções filosóficas do *Tractatus*, incluindo sua noção de filosofia, supõem, pois, a concepção de linguagem apresentada nessa obra (WITTGENSTEIN, 1994, p.131). Precisamos, portanto, esclarecer primeiro a concepção de linguagem do *Tractatus*, para então respondermos a questão que encerra o parágrafo anterior, acerca da natureza filosófica da ontologia do *Tractatus*. Do contrário, correr-se-ia o risco de incorrer, na interpretação dessa obra, nas confusões que o próprio *Tractatus* procura esclarecer.

2.1. A forma da linguagem

Segundo a “teoria” tractariana da linguagem, a linguagem é a totalidade das proposições, e toda proposição possui dois aspectos básicos: uma forma e uma função. A *teoria da figuração* trata da função primordial (porém não única, como veremos mais adiante) da linguagem, a qual consiste em afigurar os fatos da realidade (CONDÉ, 1998, p.48). A *teoria da função de valores de verdade*, por sua vez, trata da forma da linguagem. Esta forma, segundo o *Tractatus*, deve ser esclarecida se queremos compreender a verdadeira natureza da linguagem, na medida em que a linguagem natural, embora opere com base na lógica mostrada por esta forma, é construída para outros fins que não o de ser clara quanto ao seu próprio modo de funcionamento, de modo que ela oculta sua forma lógica de operação, dando margem a mal entendidos (4.002). Wittgenstein pensa a linguagem, no *Tractatus*, em termos de sua estrutura puramente formal e *a priori*. É a respeito dessa “teoria” da forma da linguagem, a teoria da função de valores de verdade, que versará o presente tópico.

Wittgenstein chega à sua concepção da forma da linguagem a partir da análise das próprias estruturas lingüísticas. Tal forma da linguagem seria o que ela tem em comum com o mundo e que permitiria à linguagem exercer sua função primordial de afigurar os fatos. Desse modo, ao pensarmos aqui a forma da linguagem estaremos pensando a forma das concatenações de objetos possíveis e dando continuidade à nossa investigação anterior acerca da natureza da ontologia do *Tractatus*. A forma que permite a combinação de nomes em proposições com sentido é a mesma forma que permite que objetos combinem-se em fatos específicos. Partindo da suposição de que os objetos só podem ser pensados por uma “rota semântica”, temos então que a investigação que se segue, acerca da forma lógica da linguagem, é também uma investigação acerca das propriedades internas dos objetos. Mais adiante esclareceremos de que maneira linguagem e mundo estão conectados de modo a permitir que uma investigação sobre a estrutura interna da linguagem revele também a estrutura

interna do mundo, ou seja, esclareceremos os passos que compõem essa rota semântica em direção à realidade.

Apenas no aforismo 4.001 temos uma definição geral de linguagem: “A totalidade das proposições é a linguagem”. Proposição é o conceito fundamental na teoria da linguagem do *Tractatus*, inclusive o título originalmente proposto para o *Tractatus* por Wittgenstein era “A proposição”. Só as proposições *dizem* algo, e só pertence à linguagem estrito senso o que é *dizível*. *Dizer* é ter sentido, apontar em alguma direção determinada. Uma proposição só tem sentido se ela determina um lugar no espaço lógico de formas proposicionais possíveis e portanto se possui uma forma lógica. A forma lógica é a condição essencial para o sentido. Somente a partir da proposição podemos pensar os *limites* da linguagem, os quais são dados justamente por esta forma lógica de todo sentido possível, a qual se mostra *na* proposição²⁵. O que significa, então, em termos formais, ter sentido ou ser uma proposição, ou, quais são os aspectos formais essenciais de uma proposição?

A linguagem, como vimos, consiste na totalidade das proposições ou, divide-se em proposições. Contudo essa divisão é um pouco mais complexa. Existem aparentemente dois “tipos” de proposições segundo o *Tractatus*: as proposições elementares e as proposições complexas. Além disso, as proposições elementares, por sua vez, também são compostas, embora não de outras proposições, mas de nomes concatenados. As proposições complexas são funções de verdade das proposições elementares, e as proposições elementares são funções de verdade de si mesmas (5). Apenas às proposições e não aos nomes são atribuídos valores de verdade, de modo que os átomos últimos da análise, as unidades mínimas de sentido, são as proposições elementares e não os nomes que as compõem²⁶. Chegamos então ao tema que interessa ao

²⁵ A abordagem tractariana da proposição é estritamente lógica e antipsicologista. É um conceito lógico de proposição que articula toda a filosofia do *Tractatus*. Wittgenstein, no *Tractatus*, procura definir a essência da linguagem, a qual seria uma essência lógica. Essa essência poderia ser explicitada por cálculos ou linguagens ideais (a *Begriffsschrift* de Frege seria um exemplo). A peculiaridade da perspectiva lógica no tratamento da proposição resume-se no “lema de Frege”, segundo o qual “o sentido de uma proposição são (no que importa à lógica, entenda-se) suas condições de verdade” (Santos, L.H.L., apud. WITTGENSTEIN, 1994, págs.24-25).

²⁶ Trataremos da distinção entre nomes e proposições nos tópicos subseqüentes. Contudo, importa termos em mente que assim como os objetos simples só podem ser pensados em suas possíveis concatenações, também os nomes só podem ser pensados, em sua simplicidade, a

presente tópico, na medida em que a *função de verdade de proposições elementares* é a forma lógica de toda proposição significativa. Em termos formais, têm sentido as proposições que podem ser compreendidas como funções de verdade de proposições elementares. Segundo esta concepção, na linguagem não há mais que proposições elementares, as quais se referem a algo extralingüístico, e funções de verdade de proposições elementares (DELGADO, 1986, p.35). Mas a idéia de que haveria tipos diferentes de proposições seria, como dissemos, apenas aparente, na medida em que as funções de verdade de proposições elementares seriam totalmente redutíveis às proposições elementares que as compõem, de modo que poderíamos pensar a linguagem como constituída unicamente de proposições elementares e indo mais além nesse raciocínio, como sendo, a rigor, uma única e imensa proposição elementar, correspondente ao único e imenso fato atômico que seria o mundo. Como veremos logo adiante, essa afirmação tem como respaldo o fato de que a forma lógica de toda a linguagem pode ser reduzida à forma de uma única proposição elementar, *p*. Essa afirmação também supõe a argumentação anterior (p.23), segundo a qual os fatos atômicos (afiguráveis em proposições elementares) não são desconexos, mas concatenados entre si.

As proposições afiguram fatos e afirmam que os fatos por elas figurados existem no mundo. Mas as proposições são constituídas *independentemente* da existência ou não existência, no mundo, dos fatos por elas figurados. Uma proposição é verdadeira se o fato que ela afigura existe e é falsa se ele não existe. É apenas no confronto com os fatos do mundo que o valor de verdade, a verdade ou falsidade, de uma proposição (seja ela simples ou complexa) pode ser determinado. Anteriormente a este confronto a proposição, em sua independência em relação à realidade factual, afigura apenas uma existência possível. A verdade ou falsidade definitivas de uma proposição que ainda não foi confrontada com os fatos não pode, portanto, ser determinada *a priori* ou anteriormente a este confronto. Daí Wittgenstein afirmar a tese da *bipolaridade* das proposições, segundo a qual uma proposição com sentido deve ser verdadeira ou falsa. Importa, para que uma proposição tenha sentido, não a sua verdade ou sua correspondência efetiva com o fato por ela figurado. Importa ao sentido da

partir de sua forma, ou seja, no contexto das possíveis proposições em que podem aparecer; de

proposição que ela seja verdadeira *ou* falsa, ou seja, que haja a *possibilidade* de que o fato que ela afigura exista. Essa possibilidade, em termos formais, é dada pelas condições de verdade e falsidade das proposições, condições estas que, uma vez explicitadas, exibem a forma lógica das proposições.

As proposições elementares, da forma p , q etc., são funções de verdade de si mesmas. Isto significa que elas determinam dois valores possíveis de verdade ou que possuem uma única condição de verdade, os valores verdadeiro ou falso ou a condição de serem verificadas ou não. Esses valores são determinados apenas a partir das próprias proposições elementares, *independentemente* dos valores de verdade de *outras* proposições, o que significa que a decisão quanto à verdade ou falsidade dessas proposições depende apenas de sua verificação. Já as proposições complexas, da forma $p \& q$, $p \Rightarrow q$, etc. são funções do valor de verdade das proposições elementares que as constituem. Isso significa que o valor de verdade das proposições complexas é completamente determinado pelo valor de verdade das proposições elementares que as compõem, o qual deve ser determinado se queremos determinar aquele. Tendo sido determinados os valores de verdade das proposições elementares, então é possível determinar o valor de verdade das proposições complexas que elas constituem.

As proposições complexas são funções de verdade de proposições elementares, ou seja, elas são formas proposicionais constituídas a partir de formas proposicionais elementares. As proposições complexas se relacionam com as proposições elementares ou são construídas a partir das proposições elementares por meio de *operações* de verdade. As operações de verdade, quando aplicadas a certas funções ou formas proposicionais, geram outras funções. Essas diferentes operações de verdade são os tipos de relações lógicas possíveis entre proposições. As proposições complexas são sinalizadas na lógica por conectivos ou constantes lógicas, como $\Leftrightarrow$, $\Rightarrow$, $\vee$, $\wedge$, $\neg$. Cada conectivo marca um modo de relação lógica entre proposições ou um tipo de operação efetuada sobre proposições. A função construída com base na operação e nas bases da operação é o resultado desta operação. Cada conectivo ou operador lógico é definido por uma regra de aplicação, a qual se mostra no próprio uso que pode ser feito de um operador. Tal regra determina as condições de verdade ou a

modo que pensar a forma das proposições é pensar a forma dos nomes.

forma lógica de qualquer proposição construída com base em um dado operador lógico.

Wittgenstein criou o método das *tabelas de verdade* para exibir o quadro das relações lógicas possíveis entre proposições - relações estas que, como dissemos, se dão em função dos valores de verdade das proposições - e desse modo mostrar a forma lógica de toda linguagem possível. As tabelas de verdade exibem a forma da linguagem ao mostrarem quais são as funções de verdade possíveis, e ao fazerem isto exibem as regras de aplicação dos conectivos ou operadores lógicos, a partir dos quais as funções de verdade são construídas. Cada conectivo lógico determina certas condições de verdade para as proposições complexas ou relações de proposições que possuem as formas marcadas por estes conectivos. Este quadro de relações lógicas possíveis é totalmente determinado *a priori*, sem considerar a verdade ou falsidade efetiva (*a posteriori*) das proposições, e *formalmente*, ou seja, sem considerar o conteúdo figurativo das proposições. O que as tabelas de verdade fazem é *mostrar* a forma lógica das proposições, as condições de verdade e de falsidade para cada tipo de relação entre proposições, e elas mostram essas relações lógicas em função de valores de verdade (5.101). Por exemplo, “Chove e está frio” é da forma $p \& q$ e sua tabela de verdade é: se p é verdadeiro e q é verdadeiro, então $p \& q$ é verdadeiro, e em todas as outras combinações de valores de verdade possíveis a proposição é falsa, o que também pode ser expresso como $(V...)(p,q)$. As combinações de valores de verdade que fazem uma proposição verdadeira são denominadas os fundamentos de verdade dessa proposição²⁷.

Entre as condições de verdade das proposições encontramos dois casos-limite. Em ambos estes casos as proposições não apresentam condições de verdade, ou seja, não são bipolares ou, verdadeiras ou falsas e portanto não constituem funções de verdade ou proposições genuínas. Uma forma

²⁷Se uma proposição tem sentido, devem estar completa e incondicionalmente determinadas - ao menos no que diz respeito à lógica - suas condições de verdade ou o lugar do espaço lógico para o qual a proposição, a qual seria como uma flecha, aponta. Trata-se do postulado da determinação do sentido. O sentido, entendido como direção, deve estar completamente determinado, pois caso contrário não saberíamos o que, na realidade, verifica ou falsifica uma proposição. Um sentido proposicional indeterminado não é um sentido proposicional. Dada uma proposição dotada de sentido, não podemos conceber circunstâncias em que ela não fosse nem verdadeira nem falsa. Ela é ou verdadeira, ou falsa; não há um meio termo (Santos, L.H.L., “A essência da proposição e a essência do mundo”, in: WITTGENSTEIN, 1994, p.56).

proposicional, para ser a forma de uma proposição com sentido, precisa restringir um local qualquer no espaço lógico, o que ela faz ao determinar suas condições de verdade ou falsidade e portanto ao ser bipolar. No caso das tautologias, independente das condições de verdade que se apresentem, as tautologias são sempre verdadeiras. Já as contradições são sempre falsas, independente das proposições que com elas se relacionem. Uma tautologia deixa o espaço lógico aberto a todas as proposições possíveis, já uma contradição fecha totalmente o espaço lógico a qualquer proposição possível. As tautologias são verdadeiras apenas em função de sua forma, e as contradições são falsas apenas em função de sua forma. Mas uma proposição com sentido depende da verificação para determinar, entre suas condições de verdade, quais ela satisfaz. Daí tautologias e contradições não constituírem formas proposicionais legítimas, pois elas não possuem condições de verdade, de modo que nada afiguram e nada podem afigurar.

Embora tautologia e contradição nada digam a respeito dos fatos, elas *mostram* as propriedades formais ou a forma lógica da linguagem e do mundo. A forma lógica da linguagem é analisada por Wittgenstein em termos dessa dupla noção de tautologia e contradição (MONK, 1995, p.131)²⁸. As proposições da lógica são as tautologias, embora a forma lógica expressa por estas proposições também possa ser expressa através de contradições: no primeiro caso exprime-se os limites da linguagem mostrando o que é possível dizer, no segundo caso, mostrando o que é impossível dizer. Tautologia e contradição exprimem aquilo que é comum a todas as proposições (5.143). Uma proposição, qualquer que seja a sua forma, traz consigo a totalidade do espaço lógico, bem como demarca um lugar específico nesse espaço. As tautologias determinam a totalidade do espaço lógico e por isto são consequência lógica de qualquer proposição e aquilo que todas as proposições possuem em comum (a forma lógica geral). Também a contradição é comum a todas as proposições, mas em sentido negativo, ou seja, é comum às proposições por ser aquilo que nenhuma proposição tem em comum. Toda proposição necessariamente possui uma forma lógica (tautológica), de modo que necessariamente nenhuma proposição legítima traz contradições

²⁸ Como veremos mais adiante, a forma lógica, enquanto forma dos fatos, se instaura com a cisão entre sujeito e objeto. Tautologia e contradição seriam expressões da cisão entre o eu e o outro (ou não-eu).

contidas em seu sentido, embora traga consigo a possibilidade de dissolução do seu sentido ou da forma lógica que ela compartilha com todas as proposições, possibilidade esta que se realizaria mediante sua combinação com uma contradição.

Embora possamos pensar o espaço lógico como o conjunto logicamente articulado das diversas formas proposicionais possíveis (formas como $p \& q$, $p \Rightarrow q$, $p \vee q$, etc.), a totalidade dessas formas de funções de verdade pode ser pensada a partir de uma única forma proposicional, ou seja, de um único tipo de função de verdade, com base no qual todas as funções poderiam ser construídas. A redução de todas as formas funcionais a uma única forma seria fundada, também, na redução de todas as operações lógicas a uma única operação, a partir da qual todas as demais poderiam ser geradas. Essa idéia de redução das formas a uma única forma seria mais um reflexo de um “pensamento único”, o qual também se mostraria na idéia, apresentada no capítulo anterior, de que o mundo dos fatos pode ser entendido como uma grande concatenação de objetos ou um grande fato atômico, bem como seria um reflexo da idéia, já sugerida anteriormente e a ser desenvolvida no terceiro capítulo, de que as concatenações de objetos comporiam uma totalidade mística una (o Objeto), totalidade esta que, inclusive, revelaria a substância do pensamento único em questão. Como disse Wittgenstein nos seus *Notebooks*: “A complex just is a thing!” (WITTGENSTEIN, 1969, p.49e). Esse pensamento único também se reflete na idéia, correlata à anterior, de que todas as proposições são redutíveis a proposições elementares e de que a linguagem pode ser pensada como uma grande proposição elementar ou concatenação de nomes, os quais determinam, todos, uma mesma forma proposicional.

A forma lógica mais geral de todas as proposições e do mundo é que todas as proposições são funções de verdade de proposições elementares, ou seja, todas as proposições podem ser reduzidas a uma concatenação, sem intermédio de operadores lógicos, de proposições elementares ou, de nomes concatenados, e portanto podem ser construídas tão somente a partir de combinações de proposições elementares ou, de concatenações de nomes. A forma proposicional geral significa simplesmente, nas palavras de Wittgenstein, que “as coisas estão assim” (4.5 (III, b)). Para prover a forma proposicional geral, Wittgenstein buscou

encontrar um único operador ou primitivo lógico o qual, aplicado a uma proposição elementar, poderia gerar todas as funções de verdade, por mais complexas que fossem. Na medida em que a concatenação de todas as proposições pode ser entendida como uma única grande proposição elementar, então a forma mais geral de toda função de verdade seria simplesmente a forma de uma proposição elementar, a saber, $(V,F)p$. Sendo p verdadeiro ou falso, então se p é possível, $\sim p$ também é possível (pois $\sim p$, quando verdadeiro, é idêntico a p , quando p é falso) e p é o mesmo que $\sim\sim p$. Seria então uma operação envolvendo a negação de proposições elementares a operação fundamental da lógica, e tal operação, e portanto “todas as operações lógicas”, já estariam contidas na proposição elementar (5.47 (II, a)) ou, em uma única proposição elementar, dada a sua bipolaridade.

A operação em termos da qual, segundo Wittgenstein, poderíamos entender todas as demais operações, é a “negação conjunta” ou “Barra de Sheffer” (5.1311), simbolizada pelo sinal “|” e também denominada “*nand*”, que quer dizer “*no*” e “*and*”. Tal operação *nega* todas as proposições elementares *conjuntamente*, e tem como condição de verdade que todos os elementos de um conjunto ao qual ela se aplique sejam verdadeiramente negados. Assim, dado um conjunto de proposições elementares (p,q) , $(p|q)$ só é verdadeiro se $\sim p$ é verdadeiro e $\sim q$ é verdadeiro, ou, se é verdadeira a negação de cada um e de todos os elementos do conjunto ao qual se aplica a operação em questão. Assim, se o conjunto de todas as proposições elementares possíveis fosse (p) , então dele poderíamos gerar, com a aplicação da operação de negação conjunta, a proposição complexa $\sim p$ – e $\sim p$, como vimos, é uma forma lógica já contida em p , na medida em que p , quando é falso, pode dizer o mesmo que $\sim p$, quando este é verdadeiro. Um novo conjunto poderia então ser gerado, $(p,\sim p)$, e a operação novamente aplicada, de modo a gerar um novo conjunto, *ad infinitum*. A aplicação *repetida* da mesma operação aos seus resultados, de modo a gerar uma “série formal”, seria essencial para que uma única operação lógica tivesse a capacidade de produzir todas as formas de funções de verdade possíveis. Poderíamos então negar p e $\sim p$ conjuntamente, tornando assim explícita a forma proposicional $\sim(p\&\sim p)$, de modo a obter um “novo” conjunto, ou melhor, um conjunto mais explícito das formas lógicas (afinal, na lógica tudo deve estar decidido *a priori* e

não deve haver novidades (5.47, 5.55, 5.551, entre outros aforismos)). O conjunto obtido seria $(p, \sim p, \sim(p \& \sim p))$. Ora, a forma $\sim(p \& \sim p)$ é expressão de um dos princípios lógicos clássicos fundamentais, que é o princípio de não-contradição; daí em diante basta continuarmos aplicando a referida operação a seus próprios resultados ou desdobrando os resultados obtidos para ao fim termos encontrado, partindo tão somente de uma única proposição elementar, todos os princípios lógicos que regem a linguagem e o mundo, princípios estes que encontrariam uma única expressão geral, dada na forma proposicional geral que é simplesmente p ou, “as coisas estão assim”. Nas palavras de Wittgenstein: “If a proposition ϕa is given, then all its logical functions ($\sim \phi a$, etc.) are *already* given with it! [cf. 5.442.] ” (WITTGENSTEIN, 1969, p.9e).

A forma mais geral das proposições é dizer como as coisas estão na realidade ou ser função de verdade de proposições elementares (BLACK, 1971, p.236). Vimos como essa forma pode ser pensada em termos totalmente formais e *a priori*. Porém, vimos também que a decisão quanto ao valor de verdade das proposições não pode ser feita *a priori*, a não ser no caso das tautologias, as quais, entretanto, não constituem proposições legítimas, mas apenas formas de proposições. A decisão quanto à verdade ou falsidade de uma proposição depende do confronto da proposição com os fatos do mundo, confronto este que só pode ocorrer *a posteriori*, a partir do conhecimento empírico da realidade. Em tal confronto entram em jogo as propriedades materiais dos fatos, as quais se refletem nas propriedades externas afiguradas nas proposições. Depois de termos falado sucintamente sobre as propriedades formais das proposições, cabe agora analisarmos a função primordial da linguagem, a qual é possibilitada por sua estrutura lógica, e a qual consiste em veicular figurações ou projeções de fatos do mundo. Passemos então à investigação da teoria da figuração proposicional do *Tractatus*.

2.2. A teoria da figuração proposicional

No tópico anterior consideramos a estrutura essencial da linguagem, a forma lógica de toda proposição com sentido, a qual exhibe as condições de possibilidade para a formação e transformação de proposições. A forma lógica, ou sua expressão mais geral, a forma proposicional geral, consiste nas propriedades internas das proposições, e é como o esqueleto, a base de sustentação da proposição. Contudo, toda proposição significativa apresenta ainda outras características que precisam ser compreendidas para apreendermos a significação do conceito de linguagem no *Tractatus*. Pertence ao sentido da proposição aquilo que ela afigura, e o que ela afigura é o que pode e deve ser ou acontecer na realidade para que ela seja verdadeira. Do ponto de vista formal, o que deve acontecer na realidade para que uma proposição da forma $p \& q$ seja verdadeira é que p seja verdade e q também seja verdade. Consideraremos agora as condições de verdade do ponto de vista do conteúdo figurativo das proposições, pois só mediante este conteúdo figurativo podemos confrontar a proposição com a realidade fática e determinar sua verdade ou falsidade efetivas. Consideraremos também outros aspectos que, segundo o *Tractatus*, devem estar presentes em uma notação qualquer para que ela seja considerada uma linguagem.

Uma proposição se exprime por meio de sinais sensivelmente perceptíveis (3.32), que no *Tractatus* Wittgenstein denomina “signos proposicionais”. Tais signos são arbitrariamente escolhidos, de modo que diferentes línguas podem expressar um mesmo sentido ou símbolo com base em signos totalmente diferentes, bem como simbolizar coisas diferentes a partir de signos iguais, o que acontece, também, no contexto de uma mesma língua. Contudo, apesar da arbitrariedade presente na escolha dos signos proposicionais, para que uma linguagem tenha sentido é necessário atribuir um uso específico a cada signo. Tal uso pode ser pensado do ponto de vista formal, como sendo a forma lógica do signo. Uma linguagem deve, ainda, constituir uma totalidade estruturada, na qual

todas as suas partes articulem-se logicamente e na qual também as articulações ilógicas estejam claramente delimitadas. Assim, dar um uso a um signo singular implica em dar uso a todos os sinais com os quais ele possa vir a se articular de modo significativo (3.14). A forma lógica de uma linguagem deve se mostrar, portanto, também na articulação dos signos dos quais uma linguagem se serve.

Além do esqueleto puramente lógico e da casca perceptível constituída pelos signos, uma proposição possui também um aspecto figurativo, que seria como a vida da proposição. Esse aspecto figurativo da proposição é abordado no que é denominado a teoria da figuração do *Tractatus*. A idéia de que as proposições são figurações lógicas de fatos é a mesma idéia, ainda que expressa sob um aspecto diferente, de que as proposições são funções de verdade de proposições elementares (PITCHER, 1964, p.68). Pois se toda proposição é uma figuração, então toda proposição, por mais complexa que seja (e a complexidade da proposição, manifesta pela presença de conectivos lógicos em sua expressão, esconde seu caráter puramente figurativo), deve ser entendida em termos de proposições elementares, as quais consistiriam explicitamente em figurações de fatos. Segundo a teoria da figuração, numa proposição signos proposicionais organizados segundo uma sintaxe lógica são utilizados para veicular ou *projetar* um sentido, sendo a própria estrutura lógica dos signos também um espelho desse sentido ou conteúdo figurativo mostrado através dele. O sentido de uma proposição deve ser entendido não apenas como forma, mas também como o conteúdo material ou as propriedades materiais que a proposição afigura. Tais propriedades materiais consistem no aspecto propriamente figurativo da proposição - embora não possamos pensar em uma figuração que não seja estruturada logicamente - e não as devemos confundir com o aspecto externo dos signos usados para expressá-las. A proposição, nesse sentido mais amplo de ser a veiculação de uma figuração por meio de signos articulados logicamente e aos quais se atribuiu, por meio de um “método de projeção”, um uso figurativo, é entendida como sendo constituída por um símbolo e também pelo sinal proposicional contingente que o veicula. Figurar algo seria simbolizar algo e o símbolo é tudo aquilo que é essencial ao sentido de uma proposição: a forma lógica e a figuração, sendo a figuração a vida (a expressão, na proposição, da

cor, ou do odor, ou da textura, ou do tom etc., ou seja, das propriedades materiais que a proposição afigura) da proposição²⁹.

Toda figuração é figuração de algo. O que a proposição afigura são os fatos do mundo. Contudo, a proposição não consiste em um espelho passivo do mundo (GRIFFIN, 1964, págs. 99-102)³⁰. Proposições também são fatos do mundo (2.141) e as proposições atômicas, como os fatos atômicos, são independentes de outros fatos atômicos, sejam estes fatos proposições ou fatos no mundo. Uma proposição afigura algo e *diz* que o que ela afigura ocorre no mundo. Mas o que ela diz que ocorre, como vimos ao falarmos sobre a bipolaridade das proposições, pode ocorrer ou não ocorrer “de fato”. Se as proposições não fossem em algum sentido independentes dos fatos, a condição da sua bipolaridade não poderia ser satisfeita. O sentido seria como uma flecha apontada com perfeição para um alvo determinado, alvo este que ocuparia um lugar específico no espaço lógico, mas que não precisaria existir necessariamente no mundo. Dada a independência das proposições em relação à existência dos fatos que elas afiguram, seta e alvo constituem características da própria proposição; o que é figurado e o que a proposição deseja ou projeta figurar com acerto são ambas construções (*Bilden*) da proposição. Considerando-se que a proposição é, em certo sentido, independente dos fatos, temos então que basta a proposição possuir uma forma lógica para ela afigurar um fato ou poder corresponder a algo na realidade. É claro que a proposição, que é independente da realidade por ela afigurada, se pode corresponder efetivamente a algo na realidade, tem também alguma coisa em comum (a forma lógica) com aquilo que ela afigura e, em algum sentido, depende da realidade figurada. Sobre o aspecto da identidade e da dependência entre linguagem e mundo falaremos no próximo tópico.

²⁹ É através do pensamento que um uso figurativo é dado aos signos proposicionais. Mas Wittgenstein aborda o pensamento, no *Tractatus*, apenas de um ponto de vista lógico-formal, de modo a evitar uma leitura subjetivista desse conceito. Isto porque o pensamento, no sentido empírico e psicológico, não é aquilo que conecta a linguagem ao mundo. Segundo o *Tractatus*, o problema da conexão entre linguagem e mundo não pode ser resolvido em termos empíricos. A conexão já deve estar dada pelo pensamento, no sentido lógico-formal, para que o pensamento empírico exista.

³⁰ Falaremos um pouco mais do aspecto ativo das figurações ao tratarmos (no tópico “c”) dos problemas do solipsismo e da relação entre mundo e linguagem no *Tractatus*.

O que faz de uma proposição uma *figuração* de um fato é que ela obedece a um método de projeção, uma regra que faz a mediação entre os signos proposicionais e os fatos *do mundo* que eles podem e pretendem expressar. O método de projeção fixa os usos possíveis dos sinais proposicionais, relacionando ponto a ponto e estruturalmente sinais ou grupos de sinais aos seus objetos e possíveis fatos correspondentes. O método de projeção é *pensar* o sentido da proposição (3.11(II)) ou, pensar os símbolos que devem estar ligados aos signos, ou ainda, associar certas figurações lógicas de fatos passíveis de existência a certos sinais proposicionais. É por meio do pensamento que as linhas de projeção vão da proposição ao fato, o que permite que Wittgenstein se refira às proposições como pensamentos, e não como expressões de pensamentos, o que, segundo Kenny, seria o mais lógico de se esperar (KENNY, 1975, p.60).

Uma proposição afigura ou projeta um fato se seus elementos correspondem ponto a ponto aos elementos do fato afigurado (se ela apresenta a mesma multiplicidade lógica que o fato figurado) e se seus elementos são articulados logicamente da mesma maneira que são articulados os elementos do fato que ela afigura. Daí a necessidade da proposição ter sua forma lógica bem especificada ou, dela expressar um sentido absolutamente determinado. Ter um sentido completamente determinado é ser uma “figuração completa” de uma certa situação (5.156(III)). A determinação completa do sentido se funda nas proposições elementares, que são os átomos independentes do sentido. Enquanto nucleos (átomos) independentes e bem delimitados, as proposições elementares podem ter seu sentido totalmente especificado. A independência e precisão das proposições se deve, por sua vez, à natureza dos seus nomes componentes. Através dos nomes as proposições se ligam diretamente ao mundo, pois os nomes são os substitutos fixos dos objetos, também fixos, do mundo. Cada nome substituiria um único objeto, o que garantiria o caráter determinado do sentido das proposições. Se não existissem os objetos, então não existiriam proposições com sentido. “A possibilidade da proposição repousa sobre o princípio da substituição de objetos por sinais” (4.0312(I)); sem a existência dos objetos aos quais os nomes correspondem ponto a ponto, o sentido de uma proposição dependeria do sentido de outra proposição, o qual, por sua vez, dependeria do sentido de outra proposição, *ad infinitum*, ou seja, cairíamos em

uma regressão infinita e na impossibilidade de determinar o sentido de uma proposição. Temos, aqui, a tese do atomismo lógico em sua forma lingüística, segundo a qual há átomos de sentido (proposições elementares) e átomos de referência (nomes), em termos dos quais todo sentido pode ser pensado. Essa mesma tese encontra, como vimos no primeiro capítulo, um reflexo na ontologia de Wittgenstein, a qual teria sido elaborada de modo a suprir as exigências de sua teoria semântica. Uma proposição que não apresenta de modo determinado o fato que ela hipoteticamente afirma existir na realidade, ou seja, uma proposição cujos elementos não correspondem ponto a ponto aos elementos da realidade e que não os articula como são articuláveis os elementos da realidade (quaisquer que sejam esses elementos), não fornece critérios suficientes para ser verificada no mundo dos fatos, de modo que sequer pode ser considerada uma proposição com sentido. Daí a importância da tese do atomismo lógico, em ambas as suas versões, lingüística e ontológica, a qual sustentaria a afirmação do caráter determinado do sentido das proposições, determinação esta que estaria garantida pela correspondência efetiva da linguagem, através de seus nomes componentes, aos objetos de uma realidade objetiva³¹.

A linguagem é composta de proposições, que são concatenações de signos primitivos ou nomes. No capítulo anterior chegamos à conclusão de que o mundo, no *Tractatus*, consistiria em um grande fato atômico ou em uma grande concatenação mutável e contingente de objetos. De modo correspondente, a linguagem também poderia ser vista como uma grande proposição atômica ou concatenação mutável e contingente de nomes. Podemos ilustrar isso com uma metáfora. É como se em um instante a concatenação de todos os objetos do mundo produzisse um grande fato ou um mundo vermelho, em outro instante, um mundo verde, em outro, amarelo e assim por diante, e cada instante (enquanto totalidade contingente de fatos) pudesse ser descrito por uma única proposição elementar que figurasse essa totalidade fatural: “Está vermelho”, “Está verde”, “Está amarelo” etc.. Cada instante deveria ser visto como independente do instante anterior, ou, como totalmente contingente, dado que tanto os fatos atômicos quanto as proposições elementares são logicamente independentes uns dos outros, são constituídos por concatenações contingentes de objetos. Se

³¹ No tópico 2.3 falaremos sobre a relação entre linguagem e mundo.

pudéssemos ter acesso a todas as concatenações de objetos que constituem, constituíram e constituirão o mundo em cada instante poderíamos, assim, ver realizada a perfeição da forma lógica no mundo. A linguagem é a totalidade das proposições (4.001), mas podemos conhecer essa *totalidade* apenas do ponto de vista formal, dados os limites da nossa linguagem, bem como dada a natureza contingente dos fatos que essa linguagem afigura. Não existem figurações verdadeiras *a priori* (2.225), dado o caráter contingente dos fatos; e *a posteriori* é impossível para um ser humano, ou para qualquer outro ser contingente que possa instanciar uma linguagem, conhecer (figurar) todos os fatos que existiram, existem e existirão no mundo. Somente um ser como Deus poderia ter acesso a todas as proposições verdadeiras de todos os universos possíveis. Mas parece que segundo o *Tractatus* sequer podemos supor (dados os limites de nossa linguagem e do mundo) que haja um tal ser, o que significaria, também, que um tal ser, ou seja, um Deus que pudesse conhecer o destino fatural de todas as coisas, não existiria. Toda suposição significativa se restringe ao universo dos fatos *contingentes* e, se há “o Altíssimo” no *Tractatus* (e como veremos o *Tractatus* admite a existência de um certo Deus), para Ele são indiferentes os acontecimentos do mundo (6.432).

Na medida em que toda proposição complexa pode ser reduzida a proposições atômicas ou concatenações de nomes, então a linguagem não é, em sua essência, composta por tipos diferentes de proposições. Poderíamos imaginar uma linguagem que não se serviria de qualquer conectivo lógico para cumprir a função figurativa dela (BLACK, 1971, p.71), ou seja, uma linguagem que através de sua própria notação mostraria que consiste exclusivamente de figurações, bem como mostraria que às suas partículas lógicas nada corresponde na realidade. No *Tractatus* Wittgenstein dá exemplos de um tal tipo de linguagem, considerando, entre outros casos possíveis, o caso específico da linguagem da lógica, a qual deveria ser construída com o objetivo justamente de mostrar, em seu próprio modo de construção, a essência figurativa de toda linguagem possível. A proposição $p \& q$, por exemplo, diz o mesmo que $(V...)(p, q)$, notação esta na qual desaparecem os conectivos lógicos, restando apenas proposições elementares, as quais, como vimos, são diretamente conectadas aos fatos por meio de seus nomes componentes. As tabelas de verdade, construídas por

Wittgenstein para mostrar a forma lógica das proposições, mostram claramente que aos conectivos lógicos nada corresponde na realidade, e elas também são uma forma de linguagem. Outro caso exemplar de uma linguagem que mostra sua própria essência, citado no *Tractatus*, é a escrita hieroglífica, “que afigura os fatos que descreve” (4.016(I))³². Poderíamos, por exemplo, simbolizar “Há um homem sentado na cadeira” como “=” e a negação dessa proposição como “-”. Em uma notação ideal, apenas concatenações de objetos sígnicos (nomes), sem o intermédio de qualquer “cimento lógico”, seriam utilizadas para expressar as concatenações de objetos do mundo, de modo a mostrar com mais clareza a natureza figurativa e a natureza da forma lógica das proposições, bem como a natureza do mundo³³. Tais notações, além de mostrarem que todas as proposições são funções de verdade de proposições elementares (são figurações lógicas), também mostrariam, como dissemos, a natureza não figurativa da própria forma lógica da linguagem³⁴, à qual não corresponderiam quaisquer objetos no mundo. Mas devemos ter em mente que não é o objetivo de Wittgenstein no *Tractatus* propor uma substituição da linguagem corrente, a qual já estaria em perfeita ordem lógica (5.5563a), por uma linguagem ideal. Wittgenstein apenas nos alerta para estarmos atentos aos usos que fazemos das palavras, para não incorrermos nas confusões e nos pseudoproblemas que são gerados quando tiramos um sinal de seu contexto de uso, aplicando-o de modo ilícito, a partir de regras que não são as suas (3.323, 3.324, 4.003); por exemplo, quando queremos ultrapassar os limites da linguagem tentando dizer o indizível. Wittgenstein não pretende, no *Tractatus*, substituir a linguagem corrente por uma linguagem ideal, contudo, ele pretende esclarecer os limites da linguagem, como ela é utilizada na ciência natural, na matemática, na lógica, na filosofia, na ética, etc., para que passemos a utilizar a linguagem estando mais conscientes dos

³² O chinês também seria um exemplo e inclusive a filosofia do *Tractatus* como um todo se assemelharia em muitos aspectos, segundo a interpretação que aqui procuramos defender, a filosofias chinesas.

³³ Parece que temos aqui mais uma confirmação da nossa interpretação, segundo a qual o mundo poderia ser entendido como um grande fato atômico ou uma grande concatenação de objetos e a linguagem como uma grande proposição elementar.

³⁴ As proposições lógicas nada dizem, são tautologias vazias de sentido, embora mostrem a forma lógica dos sentidos possíveis. Uma proposição que se serve de conectivos lógicos para expressar um sentido toma esses conectivos apenas como auxiliares na expressão desse sentido. A função desses conectivos é mostrar a forma *do* sentido, e não afigurar um fato. Uma linguagem natural ideal poderia expressar nas suas próprias figurações as formas destas figurações, e desse modo mostrar que aos conectivos lógicos não correspondem objetos no mundo.

seus limites, evitando, assim, as confusões que a ultrapassagem desses limites gera.

Ao mostrar que aos conectivos lógicos nada corresponde na realidade, Wittgenstein abre caminho também para a solução do problema do sentido das proposições negativas e das proposições falsas. O papel da negação seria alterar a direção ou sentido da proposição positiva (4.0621(3)), contudo sem introduzir novos objetos. Isso porque afirmação ou negação já seriam aspectos do sentido da proposição: “Toda proposição *já* deve ter um sentido; a afirmação não lhe pode dar um, pois o que ela afirma é precisamente o sentido. E o mesmo vale para a negação, etc.” (4.064). A proposição, como vimos, é bipolar, pode ser verdadeira ou falsa, e portanto já “representa a existência e a inexistência dos estados de coisas” (4.1), ou seja, já contém os dois sentidos, o afirmativo e o negativo. A proposição com sentido traz consigo a totalidade do espaço lógico, ou seja, ela determina, a partir dela mesma, todas as circunstâncias em que pode ser chamada de verdadeira e todas as circunstâncias em que pode ser chamada de falsa. Se o lugar do espaço lógico sinalizado por uma proposição com sentido está preenchido por um fato que verifica a proposição, então a proposição é verdadeira (seja essa proposição positiva ou negativa, ou seja ela verificada diretamente ou indiretamente por este fato), caso contrário, a proposição é falsa. O que a proposição afigura, independentemente da ênfase ser dada a uma direção ou a outra do sentido da proposição, é o mesmo. A proposição afigura um fato e o mesmo fato verifica ou falsifica tanto a proposição positiva como a negativa, pois: “As proposições “ p ” e “ $\sim p$ ” têm sentido oposto, mas a elas corresponde uma e a mesma realidade” (4.0621(III))³⁵. Ocorre apenas que se a realidade afigurada em questão existe, então a proposição positiva é verdadeira e a negativa é falsa, e se aquela realidade não existe (ou seja, se *outra* realidade existe em seu lugar), a proposição negativa é verdadeira e a positiva é falsa. Uma proposição positiva falsa pode ser apresentada por uma proposição negativa verdadeira ($p(F) \equiv \sim p(V)$), e uma proposição positiva verdadeira pode ser apresentada por proposição negativa falsa ($p(V) \equiv \sim p(F)$). Uma proposição negativa falsa pode, ainda, ser apresentada como uma proposição verdadeira que

³⁵Que a realidade correspondente às proposições positivas e às suas negações é a mesma também se mostra no fato de que, para o mesmo fim de mostrar as propriedades estruturais de proposições, podemos utilizar ao invés de tautologias, contradições (6.1202).

nega a negação de sua negação e portanto que volta a afirmar a proposição anteriormente negada ($\sim p(F) \equiv p(V)$). O fato de que a negação pode se auto anular seria também, segundo Wittgenstein, uma boa amostra de que aos conectivos lógicos nada corresponderia na realidade; pois se algo a eles correspondesse então p não poderia afigurar a mesma realidade que $\sim p$, pois a negação introduziria novos objetos, e onde são acrescentados novos objetos uma nova realidade é composta. A introdução do sinal de afirmação ou do sinal de negação serve apenas para realçar este ou aquele aspecto do sentido, o aspecto positivo ou o aspecto negativo, sem alterar o conteúdo figurativo da proposição, que permanece o mesmo em ambos os casos.

A linguagem, como vimos, poderia ser entendida então como uma grande concatenação de nomes ou uma grande proposição elementar, relacionada figurativamente com o mundo. As proposições complexas seriam analisáveis em termos de concatenações contingentes de proposições elementares, ou seja, seriam funções de verdade de proposições elementares. Numa relação de afiguração, os elementos da figuração estão coordenados com as coisas (2.1514), sendo, estas coordenações, “como que as antenas dos elementos da figuração, com as quais ela toca a realidade” (2.1515). Mas em que consistem os nomes - símbolos dos elementos da figuração - que, concatenados, compõem as proposições? O que diferencia a relação de denotação, mantida entre objetos e nomes, da relação de sentido, que ocorre entre proposições e fatos? Como se articulam a denotação e o sentido de uma proposição? O que permite que a linguagem mantenha uma relação de figuração com o mundo ou, como são coordenados os elementos da linguagem com os elementos do mundo? Tais questões compõem o material da discussão desenvolvida no tópico que se segue.

2.3. A denotação e o problema da relação entre linguagem e mundo

O contraste entre proposições e nomes está na base da teoria da figuração proposicional (KENNY, 1975, p.64) e aparece, na seqüência dos aforismos do *Tractatus*, anteriormente à teoria da proposição como figuração. As proposições afiguram fatos (*Tatsachen*), as proposições elementares afiguram fatos atômicos (*Sachverhalte*), e os nomes substituem, significam, se referem a ou denotam (*bedeuten*) objetos. Só as proposições têm sentido (*Sinn*) e figuram algo. Os nomes têm apenas significado ou referência (*Bedeutung*). Nas palavras de Wittgenstein: “Situações podem ser descritas, não nomeadas. (Nomes são como pontos, proposições são como flechas, elas têm sentido.)” (3.144). Apenas as proposições elementares são, a rigor, figurações de fatos. Contudo, como vimos, toda proposição complexa pode ser analisada em termos das proposições elementares que a constituem, ficando assim garantido o caráter figurativo de tais proposições. O contraste essencial, então, é aquele entre proposições (sejam elas simples ou compostas) e nomes, entre sentido e referência.

Wittgenstein expressa a diferença entre descrever e nomear, como vimos no parágrafo anterior, a partir da metáfora da flecha e do ponto. As proposições (que são descrições ou figurações) apontam para lugares específicos do espaço lógico da realidade, são flechas apontadas para e em um sentido, ou, para fatos específicos. Já as nomeações não apontariam para qualquer direção, elas seriam como pontos. Um ponto, na geometria euclidiana, é algo sem dimensões, indivisível e indefinível, mas pelo qual várias retas e formas podem passar, e do qual várias formas (divisíveis e analisáveis) podem partir. A direção do ponto é totalmente indeterminada, o que a rigor significa que um ponto não possui direção, mas de um único ponto podem partir todas as direções. Só um sentido com uma forma determinada pode ser afigurado por proposições, as quais consistem em figurações também com sentido determinado. Os nomes, enquanto pontos sem direção ou com direção indeterminada não podem, portanto, afigurar qualquer coisa. Os nomes podem apenas denotar algo e esse algo não pode ser

os fatos. Os fatos têm localizações determinadas no mundo, assim não podem ter suas localizações sinalizadas por nomes que nada localizam. O que os nomes denotam são os objetos, os quais, como os nomes, também são como pontos. Os objetos são os pontos da realidade, denotados pelos pontos da linguagem, que são os nomes.

A *relação* que um nome mantém com um objeto, que é uma relação de denotação, é diferente da relação que uma proposição mantém com um fato, que é uma relação de sentido ou de afiguração. O que a proposição afigura pode existir ou não no mundo dos fatos, e por isso a proposição é dita bipolar. Já o nome não pode ser verdadeiro ou falso, denotar ou não algo no mundo. Enquanto o sentido da proposição é a *possibilidade* dela corresponder a um fato do mundo, a denotação de um nome seria, de algum modo, o próprio objeto que ele denota. O nome não seria aquilo que possivelmente corresponde a um objeto, mas sim o correspondente efetivo de um objeto. Existe, contudo, uma discordância possível quanto à interpretação da denotação dos nomes. Em geral os intérpretes do *Tractatus* afirmam o que dissemos acima, ou seja, que para a proposição ter sentido seus nomes componentes devem efetivamente corresponder a objetos do mundo. Contudo nos parece que, *sob certo aspecto*, importaria ao sentido da proposição apenas a possibilidade da substituição dos nomes por objetos, ou seja, que *sob certo aspecto* os nomes, assim como as proposições, também não precisariam corresponder efetivamente a objetos do mundo. Ao nosso ver as duas concepções não se excluem, mas pensam as noções equivalentes de denotação, nome e objeto sob *aspectos* que são diferentes, porém complementares. Consideraremos primeiro, a seguir, os diferentes aspectos sob os quais podemos pensar os nomes, para depois retomarmos as questões da relação de denotação e de sua articulação com a relação de sentido ou de afiguração (ou seja, a questão da relação entre as proposições e seus nomes constitutivos) e pensarmos como o *Tractatus* resolve o problema da ligação entre linguagem e mundo.

Nossa hipótese interpretativa é que no *Tractatus* os nomes e de modo correspondente sua denotação, os objetos, podem ser pensados sob três aspectos ou em três contextos de uso, que são os contextos nos quais os objetos

se mostram³⁶. Podemos pensar os nomes e objetos quanto à sua simplicidade absoluta ou *universal* (ou seja, em seu aparecimento na vivência mística); quanto à sua simplicidade *geral* e *particular* (ou seja, no aparecimento dos objetos na forma proposicional *geral*, nas múltiplas formas lógicas que a ela podem ser reduzidas e nas concatenações *particulares* possíveis de nomes - como as formas espacial, temporal, colorida, etc.); e finalmente podemos pensar os nomes e objetos em seu aparecimento nas figurações ou cocatenações efetivas ou *singulares* de nomes, as quais expressam as propriedades materiais ou, as propriedades externas dos nomes. Cada um desses modos sob os quais os nomes se mostram corresponde a um nível de *indivuação* dos nomes (e dos objetos a eles correspondentes), ou seja, a um nível ou *tipo de contexto* no qual os nomes são nomes, são simples. Esses níveis vão do nível mais absoluto ou universal, passando pelo geral e particular e chegando ao singular. O nível universal, ou a “verdade plena”, é o que há de mais abrangente e, *paradoxalmente*, como veremos, o que há de mais simples. Nas palavras de Wittgenstein: “O que há de mais simples, que nos cumpre aqui especificar, não é um símile da verdade, mas a própria verdade plena” (5.5563b). Universal, geral e particular, e singular, no sentido em que utilizaremos esses termos em nosso trabalho, seriam, segundo nossa hipótese interpretativa, os diferentes “usos” ou contextos de uso dos nomes no *Tractatus*, e só poderíamos, segundo essa obra, entender um nome no contexto de seus usos (3.326-3.328)³⁷. Nas palavras de Stenius:

³⁶ A divisão dos usos possíveis dos conceitos em três tipos de usos encontra um reflexo significativo no *motto* de Kürnberger citado por Wittgenstein na página de abertura do *Tractatus*: “... e tudo que se sabe, e não se ouviu como mero rumor ou ruído, pode-se dizer em três palavras”. Essa tripartição também nos fornece uma comparação elucidativa entre o problema da Trindade e o problema da relação, no *Tractatus*, entre os planos dos fatos, da forma lógica da linguagem e do Místico. Inclusive o próprio Wittgenstein colocou o problema da relação entre o ético e o mundo (e aí está implícita a linguagem) nos termos do problema da relação entre as pessoas da Trindade (WAISMANN, 1965, p.16). Falaremos sobre isto no capítulo sobre o misticismo do *Tractatus*.

³⁷ Como veremos, o que denominamos aqui de formas “particulares” dos objetos (as formas espacial, temporal, colorida, sonora, etc.), no *Tractatus*, terminam por ser reduzidas à forma lógica *a priori* (embora sejam pensadas a partir da *aplicação* da lógica a conteúdos qualitativos), na medida em que os princípios, por exemplo, de uma acústica ou de uma cromática etc. seriam todos pensáveis em termos totalmente lógicos e *a priori*. Isso justifica nossa inclusão dos contextos geral e particular de individuação dos objetos em um mesmo nível de simplicidade.

The language meaning of the word “flower” just forms a clue for finding this denomination of a given expression in a given context. (STENIUS, “The picture theory and Wittgenstein’s later attitude to it”, in: BLOCK, 1981, p.133).

A cada nível de individuação dos objetos corresponde, portanto, um tipo de contexto no qual eles estão sendo utilizados. Vejamos então em que consistem essas “entidades” mais simples da linguagem, os nomes ou denotações, em seus diferentes níveis de “simplificação” ou individuação. Como os nomes são os correspondentes, na linguagem, dos objetos do mundo, pensaremos as características dos nomes como correspondentes às dos objetos que eles denotam. Por fim consideraremos o problema da relação entre nomes e objetos, pilar da relação entre linguagem e mundo no *Tractatus*.

*

A substância do mundo são os objetos. Os nomes são os substitutos, na linguagem, dos objetos. A substância é forma e conteúdo. No primeiro nível de simplicidade dos nomes, o qual denominamos de nível de simplicidade absoluta, temos, por meio dos nomes, o acesso *imediato* ao conteúdo da substância, ou seja, o acesso à “verdade plena” acerca do conteúdo da substância e não a um “símile da verdade”. Tal acesso se dá por meio de uma “vivência mística”, e o conteúdo de tal vivência é denominado “o Místico”. Essa vivência consiste no estado místico de contemplação, no qual nome e objeto (ou, o que é o mesmo, sujeito e objeto – pois o sujeito é um sujeito de linguagem no *Tractatus*) se *identificam* – daí o caráter de *immediatez* do acesso à substância. Na vivência mística a simplicidade dos nomes se mostra sob seu aspecto mais universal, na medida em que nessa vivência a denotação dos nomes é vivenciada como o Uno – o que procuraremos mostrar no capítulo três. Nesse primeiro nível de

simplicidade dos nomes e objetos, a dependência deles em relação a um contexto é pensada de tal modo que um nome e os demais nomes com os quais ele se relaciona e que compõem seu contexto são uma e a mesma coisa. Assim, no nível místico não teríamos nomes e objetos, no plural, mas o Nome/Objeto, no singular, na medida em que a visão de mundo própria da perspectiva mística é a visão do aspecto da *continuidade* da substância³⁸, dada a partir da visão dos objetos no plano de sua *identidade*. Como diz o aforismo 5.5563(b) citado acima, o mais simples é (“é” tautológico) a própria verdade plena e não um símile da verdade. O Místico seria aquilo que há de mais simples, o objeto visto em sua simplicidade universal ou absoluta, bem como o que há de mais objetivo, a verdade mais plena.

O nível místico é o mais simples porque embora a forma lógica (que caracteriza o segundo nível de simplicidade dos objetos) aponte para o Místico (o que mostraremos no capítulo três), o qual seria, por assim dizer, conteúdo externo seu, ela também aponta para o conteúdo interno dela, para a pluralidade do mundo, para os níveis mais complexos da realidade; pois ela surge justamente *com* a instauração do espaço das possibilidades de fatos contingentes. *No limite* da forma lógica temos a possibilidade da vivência da plenitude, da satisfação absoluta, ao passo que *internamente* à forma lógica abrem-se as possibilidades, fundadas no jogo entre tautologia e contradição, para os fatos contingentes. O espaço de possibilidades interno à forma lógica é o lugar da angústia existencial no *Tractatus* porque, na medida em que tudo o que está dentro desse espaço é possível e nada é necessário, então tudo é incerto e nada tem valor. O espaço lógico nos deixa diante do vazio da incerteza absoluta, e do vazio da total falta de sentido para as nossas vidas, que aí se mostram como meros acasos sem necessidade e sem valor especial qualquer. O contexto lógico de individuação dos nomes e objetos possui uma *dualidade* que o contexto místico não possui. O acesso à forma geral de todos os nomes (segundo nível de individuação dos nomes/objetos) suporia, por assim dizer, uma substância em estado de queda, mas na qual estaria inscrita a possibilidade da salvação. A substância simples “é forma e conteúdo” (2.025), e seu conteúdo, o qual se mostra na forma lógica

³⁸ Essa continuidade ou unidade só poderiam ser mostradas, segundo o próprio *Tractatus*, a partir da concepção de linguagem desenvolvida nessa obra. Como o Místico pode ser visto *na* linguagem é o que procuraremos mostrar no capítulo três.

(internamente e externamente a ela), pode ser vivenciado de duas maneiras: a partir do sentimento místico de plenitude ou eternidade, e a partir do sentimento de impotência diante da certeza de sermos comandados por uma vontade alheia à nossa, vontade essa expressa na contingência dos fatos. Essa dualidade mostra a própria forma humana de ser *no mundo*, a qual, poderíamos dizer, é a forma do Anjo Caído, o qual está na escada entre o tudo e o nada, entre o abismo da perdição e o céu da redenção (e ele mesmo é essa escada, esse tudo e esse nada)³⁹. A dualidade presente na lógica, que apresenta como casos-limite das proposições a tautologia e a contradição, instaura uma dualidade ou cisão na substância (ou, surge no instante em que essa cisão se instaura), de modo que a substância, desse ponto de vista cindido, pode ser vivenciada como vida e como morte, como prazer e como desejo, como eternidade e temporalidade, presença e ausência, bem e mal, belo e feio. Mas essa dualidade da substância só se mostra a partir do nível (degrau da escada) da forma lógica geral. No nível místico, como argumentaremos no capítulo três e brevemente em nossas considerações finais, a substância manifesta-se em sua unidade absoluta, a qual *só pode* ser vivenciada como plenitude, eternidade, felicidade, beleza, bondade e verdade absolutas. O Místico é aquilo que é dado eternamente, que é sempre idêntico a si mesmo, e que é acessado a partir do “viver no presente”. Para Wittgenstein, quem vive no presente, no Místico (que é vida eterna), vive feliz, pleno de si, e vive triste quem vive no espaço “oposto” ao do Místico, no espaço da incerteza e portanto da angústia, na realidade temporal, contingente, fatural. Para Wittgenstein haveria um lugar de segurança, de felicidade absoluta e imperturbável, e esse lugar ele denominou de o Místico ou Deus. Ray Monk (MONK, 1995, p.120) descreve o episódio em que Wittgenstein, diante da leitura de Nietzsche, afirma que todas as críticas de Nietzsche ao cristianismo ainda assim não refutam a

³⁹ A forma do Anjo Caído é a forma do homem incompleto, o qual tem em si a possibilidade de se criar, se encontrar ou se realizar. Essa forma é a forma das *possibilidades* humanas e não a forma daquilo que o homem é definitivamente. Entre as possibilidades humanas está a da purificação mais plena, a possibilidade de tornar-se Anjo, de modo que, ao nosso ver, Wittgenstein acreditava na possibilidade da redenção. Nossa interpretação difere, por exemplo, da interpretação de Allan Janick (in: BURNS & SZABADOS, 2004, p.65), segundo a qual Wittgenstein “does not believe we are likely to change ourselves very much”. Wittgenstein via a possibilidade de transformação, e sabia que era devido à sua falta de ética que ele não conseguia se transformar. Temos um indício disso, por exemplo, na afirmação que ele faz a Engelmann (ENGELMANN, 1967), de que ele devia ter se tornado “uma estrela do céu”, mas falhou.

verdade de que o cristianismo nos possibilita a felicidade mais plena e mais segura.

O segundo nível em que um nome pode ser considerado simples, o nível geral, é quando pensamos sua simplicidade tomando o nome em isolado, ou seja, considerando o nome como se pudéssemos, somente a partir dele e independentemente de qualquer contexto, apresentar algum aspecto do mundo. Um nome isolado, como o objeto que ele denota, é algo por assim dizer incolor (2.0232) e que contém a possibilidade de *todas* as proposições, assim como o objeto contém a possibilidade de todas as situações (2.014). Um nome, nesse sentido, é insaturação ou indeterminação absoluta, na medida em que instaura o espaço lógico de todas as possibilidades de afigurações de fatos contingentes. Os nomes, nesse nível, só aparecem como partes articuladas de proposições totalmente vazias de conteúdo, proposições puramente lógicas. Trata-se da simplicidade pensada em termos totalmente formais e *a priori* e como consistindo na totalidade das possibilidades lógicas de combinação do nome com outros nomes ou, como a forma proposicional geral. Isso quer dizer que nomes essencialmente isolados não “existem”, que não podemos pensar nenhum nome fora ao menos da sua possibilidade de ligação com outros nomes (paráfrase de 2.0121(IV)). Nesse nível de simplicidade dos nomes, nas palavras de Wittgenstein: “One cannot achieve any more by using names in describing the world than by means of the general description of the world” (WITTGENSTEIN, 1969, p.53e). O segundo nível em que a simplicidade e o caráter fixo dos nomes podem ser pensados é o nível no qual nomes e objetos também constituem a mesma substância do mundo (como no primeiro nível, mas diferente do primeiro nível, pois aqui se mostram como objetos, no plural), mas no qual se mostram, e portanto mostram essa substância, apenas em suas propriedades internas ou puramente formais. A substância, considerada em sua simplicidade geral, não determina qualquer propriedade externa ou material. Pensar os nomes em sua simplicidade geral é pensar a insaturação ou indeterminação de sentido absoluta, ou seja, pensar *a forma lógica de todos os sentidos ou concatenações possíveis*, sejam concatenações de nomes, sejam de objetos - afinal, também nesse contexto nomes e objetos são idênticos, o que tentaremos mostrar mais abaixo.

Também caracteriza o segundo nível, no qual o nome simples pode ser considerado, pensar um nome em termos de *tipos* de estruturas *particulares* que os nomes podem possuir, ou seja, em termos da pluralidade de usos *particulares* possíveis para todos os nomes. Nesse sentido um nome é *simples* porque é particularizado pela especificação dos *tipos* de concatenações materiais em que *pode* aparecer, ou seja, pela especificação do seu uso sintático *qualitativo*. No plano dos objetos como particulares temos possibilidades de estruturas ou estruturas possíveis que são diferentes de puras possibilidades formais. O uso particular de um nome, que agora consideramos, determina, por exemplo, que um objeto *x*, se é uma mancha de cor ou uma cor *qualquer*, deve possuir a forma das cores:

Não é preciso, por certo, que a mancha no campo visual seja vermelha, mas uma cor ela deve ter: tem à sua volta, por assim dizer, o espaço das cores. O som deve ter *uma* altura, o objeto do tato, *uma* dureza. (2.0231(II)).

Pensar essas formas particulares dos objetos/nomes simples supõe, assim como o pensamento do conteúdo lógico mais geral dos nomes, alguma experiência das concatenações atuais de objetos. Não poderíamos falar em uma forma particular colorida de certos objetos e nem em uma forma lógica geral (a qual é forma *da diferença*), se já não tivéssemos conhecido algumas concatenações coloridas atuais de objetos, ou seja, se já não tivéssemos experienciado o mundo sob a forma das *diferentes* propriedades materiais. As propriedades materiais são o que diferencia os objetos do mundo. Sendo as formas geral e qualitativa dos objetos expressões da possibilidade de diferenciação dos objetos, elas não poderiam ser pensadas sem a diferenciação material prévia dos objetos. Uma prova disto é que essas formas somente se mostram *nas* proposições com sentido, as quais consistem em afirmações de fatos. Contudo, as formas particulares dos objetos (assim como sua forma geral) não consistem em generalizações de casos singulares ou empíricos. A natureza dessas formas particulares ou *qualitativas* dos objetos é lógica,

(...) de tal maneira que é possível organizar cálculos *a priori* no seu interior; p.e., a Geometria é o calculo *a priori* das relações lógicas possíveis na espacialidade, assim como o seriam uma Harmonia e uma Cromática para os sons e as cores: é possível expressar situações contraditórias *a priori* no interior da coloridade através de proposições como “A é vermelho e A é verde”, i.e., situações que estão excluídas *a priori* “em virtude da estrutura lógica da cor” (6.3751). (MORENO, 1995, p.206).

É devido a que essas formas particulares possam ser pensadas em termos totalmente formais e *a priori*, ou seja, possam ser pensadas com base na aplicação do modelo lógico a conteúdos qualitativos, que as situamos no mesmo nível da forma puramente lógica dos nomes.

No terceiro nível em que a simplicidade dos nomes pode ser considerada, as formas particulares dos objetos que eles denotam são *singularizadas* em estruturas ou em modos de concatenação efetivos dos objetos. Nesse nível, os nomes e objetos são pensados a partir de suas concatenações *efetivas* com outros nomes e objetos, ou seja, no contexto de figurações de fatos. Se no nível dois uma flor, por exemplo, poderia ser *algo* alguma estrutura, com alguma cor, alguma textura, ocupando algum lugar no espaço, etc., no nível três o objeto flor seria totalmente singularizado, por exemplo, como sendo “*Este* cravo que está hoje sobre a mesa da sala da casa de fulano, etc.”. Os nomes, nesse terceiro nível de simplicidade, denotam o “isto” e o “aquilo” que só podem ser totalmente determinados por meio das descrições de seus contextos fatuais ou das propriedades materiais que especificam o “isto” e o “aquilo”, e que permitem *diferenciar* o que *é* isto do que *não é* isto (2.02331). Só determinamos o “isto” e o “aquilo”, sinalizados pelas denotações (entendidas nesse terceiro nível), por meio das propriedades materiais, das localizações materiais no espaço lógico (localizações de tempo, espaço, cor etc.). Essa localização precisa, singularizada, dos nomes (ou dos objetos), só pode ser dada a partir de suas propriedades externas ou, *a rigor*, de tudo aquilo que o circunda e que determina a singularidade desse “isto” - e só os fatos possuem propriedades externas.

Somente determinamos os objetos nesse nível material se os tornamos saturados, o que é feito através de sua contextualização fatural. As entidades do mundo saturadas, e portanto passíveis de serem descritas por proposições com sentido totalmente determinado, são os fatos. No contexto de fatos as coisas se singularizam ou, ganham saturação⁴⁰.

Os objetos, só posso *nomeá-los*. Sinais substituem-nos. Só posso falar *sobre* eles, não posso *enunciá-los*. Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não *o que* ela é. (3.221).

Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado. (3.3)

Para determinarmos totalmente a *singularidade* de um nome teríamos portanto, a rigor, que ter acesso à descrição de todas as concatenações de objetos que ocorressem simultaneamente e concatenados à ocorrência da denotação desse nome. Mas *a posteriori* (e também *a priori*) é impossível, além de ser desnecessário diante dos propósitos restritos para os quais criamos uma linguagem, uma tal determinação dos nomes; entraríamos num processo infinito de especificação do sentido, o qual só poderia ser levado a cabo por uma mente empírica também infinita, que abarcasse todos os fatos do passado, do presente e do futuro – e como dissemos, no *Tractatus* nem Deus possuiria uma tal mente, pois para o “Altíssimo” são indiferentes os fatos do mundo. Wittgenstein dá conta do problema de fixar denotações no terceiro nível a partir de um elemento que já está implícito na própria noção de fato, a saber, o *sujeito* da linguagem, linguagem esta que constitui o único meio que temos de acesso aos fatos. Assim, no terceiro nível de determinação dos significados dos nomes, para que uma unidade de significação seja definida, é necessário que o *sujeito* saiba o que significa com um

⁴⁰ As coisas também ganham saturação no contexto Místico, e nesse caso a sua saturação é perfeita, na medida em que é encontrada *nas próprias coisas* e não em uma relação de

nome, ou seja, que o sujeito saiba a que fatos ele (por meio de suas afigurações) se “refere” e que porções desses fatos ele seleciona como constituindo as denotações de seus nomes⁴¹. A estrutura lógica da linguagem mostra que a linguagem é composta de unidades mínimas de significação, referidas diretamente ao mundo e as quais fundamentam o caráter determinado do sentido das proposições. Mas na prática essas unidades mínimas só podem ser delimitadas quando *nós* (cada um de nós) sabemos o que *queremos dizer* (*meinen*) com um nome. Nas palavras de Wittgenstein:

It seems clear that what we MEAN [*meinen*] must always be “sharp”. (WITTGENSTEIN, 1969, p.68e)

All I want is for my meaning be completely analysed. (ibid., p.63e) [grifo nosso]

(...) complex spatial objects, for example, seem to me in some sense to be essentially things – I as it were see them as things (...). (ibid., p.47e)

This object is *simple* for *me*. (ibid., p.70e)

É em meio a essas considerações que encontramos, nos *Notebooks* (WITTGENSTEIN, 1969), alguns exemplos de objetos simples, o que contradiz a afirmação de muitos intérpretes segundo a qual Wittgenstein teria sido incapaz de fornecer exemplos de objetos. Entre tais exemplos encontramos “objetos espaciais complexos” (ibid., p.47e), “pontos materiais” (ibid., p.67e), “recortes no nosso campo visual”, como “a aparência visual das estrelas”, (ibid., 63e), entre

dependência das coisas com *outras* coisas *externas* a elas – o que constituiria um tipo “imperfeito” de saturação.

⁴¹ Note que o terceiro nível já pressupõe um campo sintático material de significação dos nomes delimitado. Esse campo se constitui com base em generalizações empíricas. Assim, se o nome “flor” se refere, para um dado sujeito, a “Esta flor que ele vê agora”, o nome flor pode também referir-se a uma multiplicidade de outros objetos (definidos em outros contextos materiais), que compartilhem das mesmas propriedades materiais *generalizadas* que compõem o campo sintático material (ou das possíveis propriedades materiais) do nome “flor”.

outros, e no *Tractatus*, o exemplo da mancha no campo visual e dos objetos do som e do tato (2.0131), bem como o das tonalidades de cor. Qualquer coisa poderia ser um objeto simples, desde que fosse *utilizada* como tal. Não faria sentido, então, perguntarmos se os objetos do *Tractatus* são dados dos sentidos ou partículas materiais. Uma leitura correta do *Tractatus*, como sugere Keyt (KEYT, 1965, p.231), deve dar margem a ambas as interpretações, o que se enquadra no sentido paradoxal da filosofia do *Tractatus* como um todo. Essa interpretação ficará mais clara mais adiante, ao tratarmos do problema do solipsismo. Como dissemos acima, quem utiliza os nomes como tal é um sujeito, um eu, de modo que não é possível entender os objetos e seus nomes correspondentes e portanto toda a filosofia do *Tractatus* sem entender que tratamento Wittgenstein dá ao problema do solipsismo nessa obra.

Embora não possamos especificar a *totalidade* material que define um nome e um objeto no seu terceiro nível de simplicidade - o que não implica que não saibamos a que *nos* referimos com um nome - ainda assim *a priori* sabemos não apenas que há o simples, mas também que um único nome remete, *a rigor*, à totalidade das concatenações de nomes, assim como um objeto remete à totalidade das concatenações de objetos, pois na linguagem e no mundo tudo é concatenado a tudo, e tudo remete à sua relação com tudo. Embora não possamos conhecer essa totalidade do ponto de vista material, podemos conhecê-la do ponto de vista da forma lógica, bem como vivenciá-la misticamente – e inclusive é esse conhecimento ou funcionamento formal (e em última instância místico, como veremos no capítulo três) que nos permite falar de uma *totalidade* material. Pois sem a forma lógica regendo nosso pensamento/linguagem, dado o caráter finito de nosso conhecimento empírico, jamais teríamos acesso à idéia de uma totalidade limitada, bem como sequer poderíamos realizar generalizações empíricas. No plano da singularização dos nomes e objetos, que é o plano da máxima diferenciação das coisas, encontramos, pois, um reflexo ou eco da idéia de totalidade, como ela é pensada do ponto de vista da forma lógica e do ponto de vista místico. Pois o plano da singularização das denotações, que é o plano da sua máxima diferenciação em termos de *unidades discretas*, aponta *a rigor*, como dissemos, para a necessidade de um retorno à *totalidade*, contudo não a uma totalidade indiferenciada, mas a uma totalidade na qual todas as diferenças

apareceriam (a totalidade das proposições verdadeiras ou da ciência natural), compondo um grande quadro onde tudo depende de tudo para existir e ser pensado em sua singularidade. O mais simples (os nomes e os objetos), no *Tractatus*, é também, *paradoxalmente*, o mais complexo ou o mais abrangente. Novamente, nas palavras de Wittgenstein: “O que há de mais simples” é “a própria verdade plena” (5.5563b). A dependência dos elementos *na totalidade fatural*, contudo, é regida pelo modo da contingência e não da necessidade, como é na forma lógica e no Místico, o que exclui a idéia de um funcionamento orgânico do mundo no *Tractatus*. O mundo seria um todo concatenado, mas concatenação não implica *necessariamente* em organicidade no nível da realidade material; a organicidade seria apenas um dos modos contingentes ou empíricos de concatenação material dos objetos, sendo que as concatenações materiais seriam regidas basicamente pelo princípio da contingência. Os objetos estão necessariamente concatenados, mas *como* ocorrerão essas concatenações, isso é contingente.

Quanto mais individuados os nomes, mais eles estão afastados (porém nunca totalmente afastados) da sua simplicidade primordial, da sua indiferenciação e portanto simplicidade absoluta⁴², dada em primeiro lugar na vivência mística, e em um nível um pouco inferior, na forma lógica geral. Uma vez deixados os planos da identidade absoluta e da identidade geral (lógica) de nome e objeto, o nome só alcança uma simplicidade ou singularidade maior quanto mais diferenciado ele é de outros nomes, e isso só acontece no terceiro nível de diferenciação, quando um nome aparece em um contexto proposicional, o qual o localiza pontualmente em relação à totalidade do espaço lógico - o que é feito por meio da especificação (através de figurações) de suas propriedades materiais concomitantes. De modo que quando chegamos nesse nível simples singular, paradoxalmente estamos no plano do que é mais complexo, pois o singular remete a uma totalidade, mas a uma totalidade por assim dizer “colorida”, ou seja, composta de propriedades materiais diferentes e, por isto, complexa. A totalidade

⁴² Indiferenciação não significa “mistura”, pois o mundo, mesmo em seu aspecto indiferenciado – ou melhor dizendo, adiferenciado – apresenta consistência, ou seja, não deixa de ser regido pelos princípios lógicos, por exemplo, pela identidade. Nosso tratamento do misticismo do *Tractatus* (capítulo três) dá margem a pensarmos que segundo o *Tractatus* haveria uma “harmonia pré-estabelecida” na realidade (lembremo-nos que Wittgenstein considerava Leibniz um autor que

única dada no nível um de simplicidade volta a mostrar-se no nível três, e do mesmo modo no nível dois, onde definir um objeto também é definir a totalidade formal (geral e qualitativa ou particular) das suas possíveis combinações com outros objetos, o que nos parece mais uma confirmação da presença de um “pensamento único” no *Tractatus*. A aplicação dos *mesmos* conceitos (totalidade, nome, objeto, entre outros) de diferentes modos também revela a presença de um pensamento único no *Tractatus*. Também porque esses conceitos (totalidade, nome, objeto, etc.) têm as mesmas aplicações (fatural, lógico-lingüística e mística), eles terminam por levar, todos, uns aos outros, o que nos permite dizer que revelam um pensamento único (por exemplo, o conceito de nome leva ao conceito de totalidade, na medida em que pensar um nome é pensar seus contextos ou totalidades fatural, lógico-lingüística e mística). Ocorre que ao serem utilizados diferentes conceitos, diferentes aspectos de uma mesma coisa estão sendo enfatizados. Mas por ser uma mesma coisa que está em jogo, partir de qualquer um dos seus aspectos leva a todos os demais (isso supondo-se, obviamente, que estamos dentro da realidade pensada pelo *Tractatus*, que é a realidade expressa pela forma do Anjo Caído; pois um ser puramente angelical, que nunca tivesse experimentado as propriedades materiais do mundo, não poderia, a partir tão somente do seu ponto de vista Místico, pensar em uma totalidade fatural).

A preocupação do *Tractatus* era com a forma lógica ou a “ordem *a priori*” da linguagem e do mundo (5.55, 5.5562,). Incitado a dar exemplos de objetos e fatos elementares, Wittgenstein respondeu que era tarefa do cientista, e não do lógico, determinar quais são seus objetos e fatos elementares (Malcolm, p.85, apud. Pilar Lopez, p.24) – o que, como vimos, não significa que Wittgenstein não soubesse o que ele queria dizer com o conceito de objeto e quais poderiam ser seus exemplos possíveis, mas apenas que fornecer exemplos de objetos nada elucidaria acerca da natureza dos mesmos (cotidianamente falamos de objetos, sem conhecer os complicados processos que possibilitam isso). Assim, os nomes, como os objetos, são pensados no *Tractatus* apenas do ponto de vista lógico-formal (5.526), de modo que o segundo e o terceiro níveis de individuação dos objetos são considerados apenas como possibilidades lógicas e não são muito exemplificados, bem como o segundo nível é reduzido a algo totalmente pensável

valia a pena ser estudado). O Místico seria o conteúdo dessa harmonia universal, e a forma lógica

tão somente a partir de deduções *a priori* (transposições tautológicas ou paralelismos) a partir da forma lógica – por exemplo, dadas duas cores diferentes, então temos que elas não podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo. A idéia de vivenciar misticamente a substância também não é desenvolvida *diretamente* no *Tractatus*, também devido às imposições de silêncio dessa obra – ainda que indiretamente ou silenciosamente Wittgenstein tenha, ao nosso ver, mostrado a possibilidade do Místico no *Tractatus*. A vivência mística seria assunto de um segundo livro que comporia o *Tractatus*, mas que não foi escrito por obediência às próprias concepções do *Tractatus*. A aplicação da lógica (5.557) não foi pensada a fundo por Wittgenstein no *Tractatus*, na medida em que nessa obra Wittgenstein atrelou o fazer filosófico ao método lógico de análise e conteúdos qualitativos não são assunto do lógico. “We are not concerned in logic with the relation of any specific name to its meaning (...)” (“Notes on logic”, in: WITTGENSTEIN, 1969, p.98) [grifo nosso]. No *Tractatus* é pensado apenas o que torna possível essa relação, que seria a ordem *a priori* do mundo e da linguagem. Na época do *Tractatus* Wittgenstein pensava que a questão da relação *material* de um nome singular com um objeto (ou seja, a questão dos mecanismos *materiais* que estariam atuando na base da criação de métodos de projeção, possibilitando a instanciamento dos mesmos) era uma questão científica, a ser pensada pela psicologia (WITTGENSTEIN, 1969, p.129). *A priori* saberíamos apenas que essa relação se daria por meio de um método de projeção ou de uma figuração, a qual seria como uma régua aposta à realidade e que alcançaria a realidade por suas marcas mais externas. Caberia então à psicologia pensar os mecanismos materiais *psicológicos* de percepção, memória, etc., que viabilizariam esses processos empíricos *a priori* possíveis. Na medida em que Wittgenstein passou a considerar a aplicação das idéias do *Tractatus*, o que começa a ser feito com o texto de 1929, “Some remarks on logical form”, um trabalho de revisão e ampliação dessas idéias se desencadeou. No contexto dessa revisão a descrição da relação entre nomes e objetos singulares por meio de métodos de projeção, entendida, em sua aplicação empírica, não como um simples processo psicológico, mas no contexto de múltiplos *jogos de linguagem* e posteriormente de *formas de vida*, se tornou uma das principais tarefas do filósofo

seria uma expressão, reflexo ou eco desse conteúdo.

(KENNY, 1975, p.160) ou, parte essencial do método da filosofia, o qual deixou de se reduzir ao método de análise lógica. O segundo nível de individuação dos objetos, no qual os objetos são considerados como particulares ou a partir de suas formas qualitativas, mostrou-se mais essencial que o primeiro nível, da forma lógica, fazendo inclusive com que este nível se alterasse em função daquele.

*

Consideramos acima os diferentes modos em que um nome pode ser considerado simples. Retomaremos agora o problema apresentado anteriormente, segundo o qual se nomes são fixos, ou seja, se para cada nome da linguagem corresponde efetivamente um objeto do mundo, como podem as proposições expressar novos sentidos com velhos nomes? Esse problema só surge em função de uma interpretação insatisfatória da relação de denotação no *Tractatus*. Sua solução está em considerarmos o que significa dizer que a denotação de um nome é fixa. Também o caráter fixo da denotação no *Tractatus* deve ser entendido em relação ao uso que estamos fazendo da palavra denotação, cada uso correspondendo a um dos níveis de simplicidade dos nomes, considerados nos parágrafos anteriores. Vejamos então como pode ser entendido o caráter fixo da denotação em cada um desses níveis.

No primeiro nível, no qual os objetos são pensados a partir de seu contexto místico, a própria definição do Místico como o Uno, o Contínuo, aponta não apenas para uma correspondência efetiva entre o Nome e o Objeto, mas sobretudo para o próprio desaparecimento dos nomes, os quais, nesse nível, poderiam ser “denominados” de “o Silêncio”. O melhor nome para o Místico seria o Silêncio, o qual não é um nome, mas a ausência de nomes, a qual se mostra na identificação plena do sujeito de linguagem com a realidade. No contexto místico de significação, como veremos no terceiro capítulo, dissolvem-se totalmente as

fronteiras entre linguagem e mundo, e a linguagem se mostra absolutamente una com a realidade. Nesse nível os nomes (e portanto o *sujeito* de linguagem, que é a totalidade das concatenações desses nomes) “abrem-se” para a realidade, *mostrando* que sua substância é a substância da realidade. Temos, assim, no contexto místico, uma definição negativa paradoxal⁴³ do nome, como comportando em sua definição o não-nome ou o silêncio. Nesse nível, um nome como “flor”, assim como qualquer outro nome, teria um significado místico e *todos* os nomes denotariam o Místico ou “a alma do mundo” – por isto *nenhum* nome seria adequado para denotar o Místico ou o Indizível. Cabe notar que nesse nível a denotação não é uma *relação* propriamente dita, ou seja, uma relação entre duas ou mais coisas. No plano místico um nome é a realidade, ele deixa de ser nome (silencia) para encontrar sua verdadeira essência de nome, que é a própria essência da realidade. Assim, o mais adequado seria falarmos não de uma *relação* mística entre nome e realidade, mas de *o Relacionado*, que é *a Realidade* ou *o Nome* - aludindo, aqui, ao Verbo cristão, que “no princípio era Deus”. É nesse nível, como veremos mais precisamente no terceiro capítulo, que o problema da relação entre linguagem e mundo absolutamente se resolve, ou seja, que o solipsismo (do qual trataremos mais adiante) culmina plenamente em um realismo.

No segundo nível em que os nomes podem ser pensados, particularmente no que diz respeito à forma lógica geral, existe uma correspondência efetiva e definitivamente fixada entre nome e objeto. Contudo, nesse nível, como no primeiro, não se trata de uma correspondência entre dois termos distintos, mas de uma relação de identidade, a qual na verdade é uma pseudorelação e na qual o nome que denota e o objeto por ele denotado constituem uma e a mesma substância (“*Que a identidade não é uma relação entre objetos, é evidente*” (5.5301)). Nesse segundo nível a denotação do nome não é a possibilidade de um objeto externo, mas é o próprio objeto, de modo que o nome conteria a sua denotação, diferentemente da proposição, que contém apenas a *possibilidade* do seu sentido, o que é o mesmo que dizer que a proposição, nesse nível, por meio

⁴³ Como veremos na medida em que nos aproximarmos do final de nosso trabalho, toda a filosofia do *Tractatus*, semelhante ao Hinduísmo e a diversas filosofias orientais daí derivadas (com os quais Wittgenstein certamente travou contato, ao menos indiretamente, por meio da filosofia de Schopenhauer e de Weininger), é paradoxal, o que garante a definição de uma tal filosofia como *atividade* – ou seja, como *ato ético* - e não teoria.

de seus nomes componentes, contém a sua denotação mas não o seu sentido. Mas nesse nível, a denotação que o nome contém é considerada apenas de um ponto de vista formal, o que diferencia esse nível do primeiro. Assim, nesse nível, usar um sinal como um nome seria o mesmo que estar de posse de um objeto, quanto ao seu aspecto formal. A única coisa que, neste plano, diferenciaria o nome do objeto seriam os signos usados para expressar o nome. Mas tais signos não constituem traços essenciais do nome. Os nomes são essencialmente símbolos, e enquanto símbolos existem independentemente de serem expressos por signos. No plano dos símbolos não são necessários os sinais proposicionais e nesse plano se mostraria mais claramente a identidade de nome e objeto nomeado⁴⁴. No nível de denotação em questão o nome, enquanto símbolo, seria idêntico ao objeto nomeado. É esse nível que possibilita o passo adiante na escada de Wittgenstein (o qual daremos no terceiro capítulo), o qual leva à vivência mística do mundo, vivência esta na qual, como dissemos, linguagem e mundo encontram seu vínculo mais forte. Essa vivência seria justamente a vivência da correspondência efetiva ou correspondência de conteúdo, entre nome e objeto, esta já mostrada, quanto à sua forma ou possibilidade, no segundo nível, que é o nível da correspondência formal entre nome e objeto. Nessa vivência os objetos, entendidos como conteúdo da forma lógica, se mostram como o Místico.

Ainda no segundo nível das denotações, um pouco abaixo do plano da forma geral, temos o plano das formas *particulares* ou *qualitativas* dos nomes. Nesse plano as denotações são fixadas, mas apenas internamente ao nome, ou seja, no plano das *possibilidades* qualitativas de aplicação de um signo nominal - segundo o *Tractatus* pensáveis totalmente em termos dos princípios da forma lógica geral. Nesse nível apenas uma denotação *particular*, ou seja, um *tipo* de objeto (definido por um tipo qualitativo de forma particular - como as formas espacial, temporal, colorida), “corresponde” efetivamente a um nome. Nesse nível podemos supor, por exemplo, que um objeto colorido *qualquer*, com uma forma colorida, existe. Enquanto possibilidade qualitativa esse objeto existe, mas posso aplicar essa forma ao mundo dos fatos e determinar que tal forma *não se aplica* a

⁴⁴ No nível dois, o nome é seu contexto formal geral; a forma lógica do nome é a forma da realidade. Mas para entendermos o que permite que Wittgenstein afirme que nomes e objetos, nesse nível, são idênticos, será necessário pensarmos o problema do solipsismo no *Tractatus*, o que faremos mais adiante.

uma determinada porção do espaço lógico e que, portanto, o objeto colorido (com sua forma colorida), ainda que existente enquanto possibilidade, não corresponde efetivamente a qualquer objeto no mundo. *Sob este aspecto* podemos dizer, então, que a referência dos nomes não se difere do sentido das proposições por estar, a referência, contida efetivamente nos nomes, ao passo que nas proposições estaria contida apenas a forma ou possibilidade de seu sentido. Pois sob esse aspecto particular também os nomes só corresponderiam possivelmente às suas denotações. *A priori* todas as dimensões qualitativas são possíveis para todos os nomes e objetos, mas a um nome singular com uma forma colorida, assim como a uma proposição com sentido, só corresponde necessariamente a *possibilidade* de um objeto singular colorido. Em outras palavras, todos os objetos *podem*, por exemplo, ser coloridos, mas nem todos os objetos efetivamente (nos seus contextos materiais) o são. Uma forma qualitativa, assim como a forma lógica geral, é uma forma possível de todo e qualquer objeto. Mas, diferente da forma lógica geral, que é possuída sob quaisquer condições por todos os objetos, uma forma qualitativa, *quando aplicada*, não necessariamente corresponde aos objetos singulares do mundo. A forma lógica geral é a possibilidade de todas as formas qualitativas. Uma forma qualitativa é possível para todos os objetos, mas nem todo objeto *materializa* todas as formas qualitativas. É isso que demarca a diferença, no nível dois, entre a forma lógica geral e as formas particulares dos nomes e objetos. Ambas as formas são necessárias e *a priori*, mas a forma lógica geral de um nome “corresponde” sempre necessariamente aos objetos do mundo, ao passo que formas qualitativas podem se aplicar ao mundo e quando se aplicam podem não corresponder à realidade (por exemplo, posso supor que um certo lugar do tempo e do espaço é ocupado por um objeto qualquer de forma colorida, mas ao verificar minha suposição constatar que o objeto que ocupa essa dimensão é sonoro mas não colorido)⁴⁵.

No terceiro nível, como as denotações só são aí pensadas no contexto das concatenações materiais de objetos, também os nomes, assim como as proposições com sentido, não possuem uma correspondência efetiva com os

⁴⁵ Um objeto (substância) que se manifesta sob a forma dos sons pode também se manifestar sob a forma das cores, dependendo do tipo de configuração na qual ele entra. A substância das cores é a mesma que a substância dos sons, o que se mostra no dado de que a forma lógica geral de um objeto-cor é a mesma forma lógica geral dos demais “tipos” (formas qualitativas) de objetos.

objetos do mundo, ou seja, não contêm as suas denotações. Se, por exemplo, “flor” fosse um nome, no primeiro e no segundo nível (plano geral), esse nome seria efetivamente algo no mundo. Ainda no segundo nível, mas no plano do particular, o nome “flor” também denotaria efetivamente algo do mundo, a saber, uma possibilidade qualitativa da substância, a qual, contudo, se aplicaria ou não a um conteúdo singular. Já no terceiro nível o nome “flor” não corresponderia efetivamente a algo no mundo. Nesse nível “flor” seria utilizado para denotar uma flor singular, cuja especificidade se daria *em função do contexto de propriedades materiais* que a localizam, contexto este que é afigurado na proposição com sentido ou concatenação de nomes na qual o nome “flor” aparece. Nesse nível, poderíamos entender a proposição “A flor está em cima da mesa”, mas ao nome flor só corresponderia a *possibilidade* de haver realmente uma flor em cima da mesa. O nome, entendido a partir de seu contexto material, só funciona como nome enquanto parte de uma proposição com sentido e assim acaba passando a exercer uma função proposicional e não propriamente nomeativa, o que nos permite entender de que modo uma proposição se constitui a partir de seus nomes componentes. Assim, no terceiro nível, os nomes, como as proposições, só correspondem efetivamente a algo no mundo, ou seja, só têm uma denotação fixa, *a posteriori*, ou seja, se eles existem em alguma concatenação no mundo dos fatos. No terceiro nível a correspondência efetiva entre nome e objeto é dada *a posteriori*. Nesse nível a denotação do nome é dada *a priori* apenas enquanto possibilidade, enquanto uma “pista” que nos permite encontrar ou não a denotação no mundo dos fatos. Só sei se o nome, no terceiro nível, corresponde a algo, *a posteriori*, ou seja, no terceiro nível o nome só tem uma denotação fixa se a proposição na qual ele aparece é verdadeira. Mas só o conhecimento prévio, por meio de proposições com sentido, desse contexto material, nos permite saber a que flor o nome “flor” *pode* se referir. Contudo a proposição que me permite saber a que flor o nome “flor” pode se referir contém generalidade⁴⁶, de modo que

⁴⁶ Ver *Notebooks*, páginas 68 e 69, acerca da generalidade envolvida nas convenções de sentido e do papel do ‘eu’ na resolução de problemas de ambigüidade na linguagem e portanto na determinação da singularidade dos nomes. Por mais que uma proposição contenha generalidade (o nome “flor” pode se referir a uma multiplicidade de flores), ‘eu’ sei a que flor me refiro quando digo que “A flor está em cima da mesa”. A generalidade envolvida em nossas convenções de sentido não é um empecilho para a determinação do sentido. O sentido da proposição *pode* ser determinado, e isso é mostrado na forma lógica da linguagem, a qual mostra que nós, sujeitos da linguagem, *podemos* (e devemos) pensar o mundo a partir de uma rede de objetos lingüísticos

poderíamos dizer que, *a rigor*, no terceiro nível os nomes só têm as suas denotações fixadas através de seu contexto de propriedades materiais *existentes*. Mas isto não é um requisito para a determinação do sentido das proposições no terceiro nível e portanto da denotação de seus nomes componentes. Por exemplo, se “flor” é “a flor que está em cima da mesa”, por mais que toda a complexidade que essa proposição contém tivesse sido explicada, ainda assim faltaria a presença do fato, de que a flor está em cima da mesa, para que a denotação (no terceiro nível) do nome “flor” tivesse sido fixada totalmente. Mas, como vimos anteriormente, não é assim que Wittgenstein teria solucionado os problemas de generalidade e portanto o problema da fixação das denotações no terceiro nível, e tal solução também seria inviável, na medida em que, por exemplo, tiraria da linguagem o poder de afigurar com precisão fatos do passado ou quaisquer fatos aos quais não pudéssemos ter acesso imediato. Como podemos entender, então, que as denotações dos nomes sejam fixadas em contextos proposicionais? No terceiro nível a fixação das denotações dos nomes em sua singularidade, feita a partir de contextos proposicionais, dependeria em última instância do *sujeito da linguagem*. Assim, como já mencionamos anteriormente, o que importa para que o sentido de uma proposição e o significado dos nomes, no terceiro nível, seja determinado, é que *eu* saiba o que quero dizer quando utilizo um nome em um dado contexto proposicional. A infinita variedade de detalhes de um fato existente pode *a posteriori* acrescentar elementos para caracterizar a singularidade de um objeto e de seu nome substituto. Mas o que importa em primeiro lugar, no terceiro nível, para que um nome seja singularizado e tenha uma denotação fixa, é seu contexto proposicional de afiguração de propriedades materiais, o qual é delimitado pelo sujeito da linguagem. De que modo o sujeito é introduzido na filosofia do *Tractatus* é o que veremos logo adiante, onde abordaremos por conseguinte o problema do solipsismo no *Tractatus*.

É somente considerando os nomes como dependentes de suas aplicações particulares e singulares que podemos entender como uma proposição pode expressar novos sentidos com nomes cujas denotações já tenham sido fixadas. Isto porque essa fixação se dá no plano das possibilidades, as quais permitem as

múltiplas aplicações (no terceiro nível) dos nomes, no contexto das quais os nomes se singularizam, e as quais são impensáveis *a priori* segundo o *Tractatus*. Uma linguagem cujo requisito fosse a existência de um nome para cada objeto *singular* do mundo, e onde os nomes fossem entendidos como etiquetas *singulares* (como por exemplo, bandeiras de diversas cores) associadas diretamente às suas denotações *singulares*, não apenas não estaria apta a expressar novos sentidos, como também tornaria impossível a própria existência de uma linguagem completa, apta a expressar sentidos definidos (PITCHER, 1964, p.76) - pois uma tal linguagem exigiria que uma nova etiqueta fosse criada para cada novo objeto do mundo. Os nomes não são tão fixos, mas assemelham-se, de certo modo, às proposições, ou melhor dizendo, são os próprios nomes que, em um contexto proposicional, assumem a função de proposições. Assim, temos aqui a resposta à nossa questão (p.67) acerca da relação entre nomes e proposições; no terceiro nível ocorre um rompimento dos limites entre proposições e nomes, na medida em que são os próprios nomes que, em seu terceiro nível, compõem as proposições ou são entendidos como proposições. Os nomes são pensados na multiplicidade de contextos que os individualizam, que os tornam nomes simples. Esses contextos podem ser restringidos, até a restrição que singulariza um nome/objeto: a restrição dada pelo aparecimento do nome em um contexto proposicional de afiguração de propriedades materiais. Há diferentes níveis de individuação dos objetos. No plano de sua *singularidade*, como também já no plano de suas formas particulares, os nomes não correspondem *a priori* efetivamente aos objetos do mundo, permitindo, assim, que novos sentidos sejam expressos pelas proposições construídas a partir deles e no contexto das quais eles são pensados.

*

Entre os diferentes modos de entender a denotação, o primeiro é aquele que nos permite compreender plenamente de que maneira a linguagem tem seu sentido ou possibilidade de corresponder a fatos do mundo garantido. A

linguagem precisa estar ligada de algum modo ao mundo para que algo no mundo possa corresponder a ela, para que ela faça sentido ou afigure algo e não consista meramente em uma coleção de absurdos, que nada dizem sobre os fatos. A ligação entre linguagem e mundo acontece, segundo o *Tractatus*, a partir dos nomes que compõem as proposições, os quais estariam ligados diretamente aos objetos que eles denotam. A essência da conexão entre mundo e linguagem é dada no primeiro nível e no segundo nível (geral) da denotação. É nesses níveis que os nomes encontram-se mais próximos da realidade, tão próximos que dela não se distinguem, constituindo, suas denotações, os próprios objetos denotados. Nesses níveis mundo e linguagem partilham de uma única substância, são uma mesma forma (a forma lógica geral) e um mesmo conteúdo (o Místico), o que permite que Wittgenstein afirme no *Tractatus* que proposições também são fatos no mundo (2.141, 3.14, 3.142). Assim, “substância”, “forma de representação”, “forma lógica”, “nome”, “objeto” etc. seriam apenas signos diferentes, utilizados para falar de uma mesma realidade.

Os nomes são a abertura para o contato das proposições com o mundo, são o plano da linguagem onde a substância do mundo, por assim dizer, a penetra, “situando-se” como propriedade interna da linguagem e refletindo na linguagem como forma lógica da linguagem. Além disso, é a própria substância comum ou idêntica ao mundo e à linguagem que está atuando nas diferentes formas particulares dos objetos, bem como nas diferentes concatenações singulares de objetos. As possibilidades afiguradas nas proposições são possibilidades da substância, são modos possíveis de concatenação de objetos cuja possibilidade está contida na substância do mundo e que são constituídos utilizando-se dos elementos dados na substância. Mas é apenas a possibilidade do fato afigurado que está contida, como fato-modelo, na proposição. O fato que a proposição compõe em si mesma, a partir dos elementos da substância que nela estão presentes necessariamente, não é o fato *do mundo*, o qual ela “pretende” afigurar corretamente, mas apenas um fato que é a própria “pretensão” ou o “desejo” que ela tem de afigurar corretamente esse fato do mundo⁴⁷. A essência

⁴⁷ As proposições seriam como desejos, dada sua natureza bipolar. Elas “desejam” encontrar um fato no mundo que as complete, que as torne verdadeiras. Elas são “movidas” por esse desejo, o qual é constitutivo do *sentido* delas, do modo de ser delas. A metáfora das proposições como desejos pode ser vista como mais do que uma simples metáfora, se considerarmos que as proposições são sempre subjetivas, pertencem a todo um complexo volitivo ou de ações. Sobre o

da teoria da figuração está na similaridade estrutural entre proposições e fatos, similaridade esta garantida pela existência dos objetos, que são a substância única do mundo e da linguagem. A proposição só pode corresponder ou não a fatos do mundo porque o sentido que ela afigura possui a mesma estrutura que a estrutura da realidade, e ele só pode possuir essa estrutura porque é construído a partir dos elementos da substância. Daí a afirmação de que proposições também são fatos – fatos cuja relação com os demais fatos do mundo se dá, entre outras formas, sob a forma da afiguração desses fatos⁴⁸.

O problema da relação entre linguagem e mundo, relação esta que garante o sentido das proposições e fundamenta a idéia de que proposições são figurações lógicas de fatos, é solucionado no *Tractatus* pela existência dos objetos simples do mundo, que seriam a substância comum ao mundo e à linguagem e a base de todo sentido. A necessidade da existência de objetos na realidade é uma necessidade semântica porque a análise das proposições termina nos nomes, que seriam os substitutos *dos objetos* e sem a existência de objetos ou do mundo não existiriam as proposições, uma vez que a função essencial delas é figurar *o mundo*, e são os objetos ou denotações que garantem esse espelhamento fiel do mundo nas afigurações da linguagem. A forma lógica da linguagem, que é a forma de todo sentido possível, precisa ser também a forma dos objetos, pois caso contrário nada garantiria a possibilidade de correspondência e a correspondência efetiva das proposições a algo no mundo – nenhuma proposição poderia dizer qualquer coisa a respeito do mundo. Ocorre ainda que se a forma lógica da linguagem não fosse a forma *dos objetos*, a linguagem não possuiria substância e sequer existiria. Ocorre também que se os objetos não “existissem”, ou seja, se não houvesse um plano no qual a linguagem estivesse necessariamente ancorada na realidade, ter sentido ou não uma proposição dependeria de ser verdadeira uma outra proposição, a qual garantiria o sentido da primeira. Mas então não teríamos garantia qualquer de que a linguagem possui um sentido determinado, pois, como dissemos anteriormente,

sujeito - o qual é um sujeito de linguagem - como *sujeito de vontade*, falaremos apenas brevemente, mais adiante, ao tratarmos do problema do solipsismo no *Tractatus*.

⁴⁸ Se um fato (uma proposição da linguagem) é a afiguração *verdadeira* de outro fato (um fato do mundo), podemos dizer que isto compõe ainda um outro fato, que é a *proposição verdadeira*. No *Tractatus*, todos os sinais lógicos devem ser reduzidos a concatenações de objetos, na medida em

também essa proposição verdadeira que fundamenta o sentido de uma outra proposição teria que ter seu sentido garantido por uma outra proposição, *ad infinitum*; ou seja, entraríamos num processo de regressão infinita o qual implicaria na indeterminação do sentido das proposições.

Ao seguir uma “rota semântica” para chegar à sua concepção de substância, Wittgenstein não pretende estar efetuando uma redução do mundo à linguagem, mas apenas estar pensando *o mundo* a partir de um caminho mais concreto e menos sujeito a equívocos que os caminhos tradicionais. No *Tractatus* as proposições só têm sentido porque existe uma realidade à qual elas estão conectadas; e se a linguagem está ligada à realidade, então deve haver proposições conectadas diretamente com o mundo, as quais não derivam seus significados de outras proposições. A conexão com o mundo é direta no caso das proposições elementares, as quais consistem em concatenações de nomes, ao passo que as demais proposições são funções da verdade das proposições elementares. A análise leva aos nomes e sua conexão imediata com os objetos do mundo. A rota semântica de investigação do *Tractatus* termina no mundo, o qual possui uma existência independente da linguagem. Se o mundo não fosse independente da linguagem, esta não cumpriria com um de seus requisitos básicos de funcionamento, que é o da *diferença* em relação ao mundo. A linguagem é diferente do mundo porque o afigura “de fora”, porque não contém os fatos que ela afigura, mas apenas a *possibilidade* desses fatos existirem ou não no mundo. Mas a linguagem só contém essa possibilidade de afigurar os fatos do mundo porque no nível dos seus objetos simples, pensados enquanto forma geral, forma particular e conteúdo místico, ela, por meio de seus nomes componentes, é idêntica ao mundo. Identidade e diferença, dependência e independência são ambos requisitos necessários à existência da linguagem.

Segundo as concepções clássicas do sentido como correspondência, a direção da relação de correspondência é sempre única. Numa teoria realista, a direção vai do mundo para a linguagem. Já numa teoria idealista, a direção é da linguagem para o mundo. Ambas as teorias geram problemas insolúveis e absurdos que, segundo Wittgenstein, são na verdade pseudoproblemas,

que a eles nada corresponde na realidade. Verdade e falsidade também seriam, assim, sinais de concatenações de objetos.

dissolúveis por uma compreensão correta do funcionamento da linguagem. No *Tractatus* a linguagem supõe um movimento de dupla direção⁴⁹, do mundo para a linguagem e da linguagem para o mundo, na medida em que a linguagem precisa estar ligada ao mundo, ou seja, compartilhar com o mundo de uma mesma substância (ser dependente do mundo), para poder constituir-se enquanto figuração *independente* do mundo, a qual é então lançada sobre a realidade. Crucial para compreender em que consiste esse duplo movimento, bem como para entender de que maneira uma rota semântica pode levar à realidade, é entender como Wittgenstein pensa o problema do *solipsismo* nessa obra. Entender esse problema será necessário para alcançarmos uma visão mais completa das concepções de mundo e de linguagem do *Tractatus*.

*

O problema do solipsismo aparece na filosofia do *Tractatus* na medida em que o *sujeito* é introduzido na discussão sobre a linguagem e o mundo, com a afirmação de que o mundo é *meu* mundo, e de que meu mundo é o mundo limitado pela minha linguagem, a qual é a única linguagem que eu compreendo (5.62). A introdução do tema do sujeito faz com que o problema da relação entre linguagem e mundo se coloque nos termos do problema da relação entre sujeito e objeto. Anteriormente dissemos que é por meio da relação de denotação entre nomes e objetos que linguagem e mundo se conectam. Tal conexão se mostraria nos níveis um e dois da denotação. Nesses níveis a relação entre linguagem e mundo aparece, respectivamente, sob o aspecto da vivência mística da identidade absoluta entre sujeito e objeto e sob o aspecto da forma lógica, compartilhável pelos objetos do mundo e os nomes da linguagem. Mas se o mundo é o *meu* mundo, é o mundo da *minha* linguagem (da única linguagem que

⁴⁹ Falar da relação entre linguagem e mundo como uma relação de *dupla* direção é apenas um modo aproximado de tratar a questão. A linguagem, como afirma o *Tractatus*, é insuficiente para expressar o ponto de vista aqui em pauta, de modo que temos que partir do pressuposto de que nesse caso trata-se de um uso *paradoxal* da linguagem. “Duplo”, aqui, não quer dizer *duas coisas*, mas uma única coisa que abriga em si duas coisas diferentes *simultaneamente*, de modo a transmutar as qualidades diferentes dessas duas coisas (que no caso são o mundo externo e a realidade interna) em uma única qualidade - esta, por sua vez, diferente das qualidades anteriores.

eu compreendo), o que garante que aquilo que Wittgenstein chama de mundo, e que aparece no *Tractatus* como o correspondente objetivo da linguagem – correspondência esta mostrada particularmente na forma lógica dos nomes e objetos e no Místico – não seja uma mera aparência subjetiva? Para entender como é possível que o mundo seja *meu* mundo e ainda assim seja *o* mundo, ou seja, como Wittgenstein pensa o problema do solipsismo de modo a chegar ao realismo, será necessário portanto entendermos a noção de *sujeito* do *Tractatus*.

O problema do sujeito é tratado mais explicitamente no *Tractatus* no grupo de aforismos que vai de 5.6 a 5.641. Nessas passagens Wittgenstein afirma o solipsismo, nega a existência de um sujeito representante, identifica o solipsismo com o realismo, e termina por afirmar a existência de um sujeito que não se encontra no mundo, mas é limite do mundo, o sujeito metafísico ou transcendental. Os limites do mundo se mostram na linguagem, e consistem na forma lógica, esta entendida como estrutura compartilhada pela linguagem e pelo mundo. Conhecemos, portanto, os limites que caracterizam o sujeito transcendental ao conhecermos a estrutura lógica do mundo e da linguagem. Na medida em que os limites do mundo e da linguagem também podem ser vivenciados misticamente (como veremos no capítulo três), o sujeito deve ser entendido não apenas como transcendental-lógico, mas também como transcendental-Místico. Assim, para entendermos como o solipsismo culmina em um realismo, precisaremos pensar o conceito de “transcendental” no *Tractatus*. Concordamos com Janaway (JANAWAY, 1999, p.322) que tal empreitada pode ser facilitada para quem dispõe de um quadro de referência geral da filosofia de Schopenhauer – o qual se encontra em nosso trabalho apenas de modo implícito.

Em primeiro lugar cabe notar que, diferentemente do solipsismo tradicional, para pensarmos o problema do solipsismo no *Tractatus* não precisamos tentar inferir a existência do mundo a partir da existência do sujeito (MARTÍNEZ, 1996, p.158). O *Tractatus* já parte do mundo e do sujeito da linguagem, de modo que, para pensar o problema do solipsismo, só precisamos saber como esses elementos se articulam em uma única visão de mundo, no contexto da qual seja possível que o sujeito afigure objetivamente o mundo, sem que suas afigurações

Contudo, em certo sentido a linguagem ainda apresenta um aspecto de diferença em relação ao mundo, diferença esta sem a qual ela não seria linguagem.

e o próprio mundo consistam em meras ilusões “subjetivas”. Partindo do mundo e da linguagem, o que deve ser a linguagem (e o que deve ser o mundo) para que o mundo que ela afigura seja o mundo? Devemos pensar, portanto, como é possível que a forma lógica do sujeito seja a mesma que a do mundo, ou seja, devemos entender o que significa dizer que o sujeito é transcendental.

Para entendermos o que significa dizer que o sujeito é transcendental, em primeiro lugar convém retrocedermos à discussão do primeiro capítulo, acerca da transcendentalidade da lógica. Nessa discussão vimos que ainda que a forma lógica do mundo nada represente, ela não pode ser dissociada de um conteúdo. A forma lógica, embora nada represente, *mostra* algo, exhibe as propriedades internas *dos objetos*, de modo que não haveria a forma lógica se não houvesse objetos; a lógica é posterior a “que algo existe” (5.552). Do mesmo modo, se não houvessem as concatenações de objetos não haveria o sujeito lógico-lingüístico. O sujeito, enquanto um centro da realidade, seria um objeto, o qual só existe em concatenação com outros objetos, e o qual se revela na forma lógica das possíveis concatenações de objetos. O sujeito, enquanto transcendental lógico, consistiria, portanto, nas propriedades internas dos objetos, e somente através do sujeito, o qual é um sujeito de linguagem, estas propriedades internas se mostrariam. Na medida em que o sujeito não é um fato diferente de outros fatos, mas é a forma de todos os fatos, então a rigor não podemos dizer que *existe* sujeito do mesmo modo que dizemos que existem fatos. Não encontramos entre os fatos um fato que seja o sujeito. Há apenas a realidade coordenada ao sujeito (o que Wittgenstein ilustra com a metáfora, tomada de empréstimo de Schopenhauer, do olho e seu campo visual (5.633)), o qual se mostra como o limite *dessa realidade*.

Mas o que é esse “eu”, que mesmo inexistindo empiricamente, que desaparece deixando o espaço aberto apenas à realidade, de certo modo ainda assim “existe”, na medida em que é o centro ou ponto sem extensão ao qual a realidade se coordena ou, o limite da realidade? Segundo a metáfora do olho e o campo visual, o sujeito é um centro ou ponto sem extensão. Isto é assim na medida em que, sendo um centro ou ponto sem extensão do mundo, o sujeito, como os objetos que ele expressa formalmente e com os quais ele substancialmente se identifica (pois a substância do sujeito são os objetos), não

pode ser pensado independentemente ao menos de sua possibilidade ou forma de concatenação com outros objetos. Se o sujeito é a forma das concatenações de objetos, então ainda que essa forma seja a forma da *minha* linguagem e do *meu* mundo, ainda assim ela é a forma *da* realidade, pois o que a possibilita são os objetos. Se há a forma da minha linguagem e do meu mundo, então essa forma é uma possibilidade do mundo, dos objetos. A realidade é a realidade da minha linguagem (da linguagem que, só ela, eu entendo), mas o solipsismo culmina em um realismo na medida em que o sujeito lógico só existe enquanto propriedade dos objetos. Mas se o sujeito é idêntico aos objetos, então porque ainda falar em sujeito? Porque o mundo que é *o* mundo (as concatenações de objetos) é *meu* mundo. O sujeito são os objetos, mas os objetos são o sujeito. Mas então voltamos ao ponto de partida, pois como entender que o mundo seja objetivo, se ele é *meu* mundo? E ainda: como entender que ele seja subjetivo se ele é *o* mundo? Estamos aqui diante do que parece ser o principal *paradoxo* que compõe a filosofia do *Tractatus*, paradoxo este que, uma vez entendido, resolve o que, segundo Weininger, constituiria o problema mais difícil da filosofia, que seria o problema do solipsismo, problema este de cuja solução dependeria a resposta à questão acerca da possibilidade da ética (WEININGER, 2002, p.44). Trata-se de um paradoxo (o mundo *é* e *não é* meu mundo) - e portanto de um *absurdo filosófico “significativo”* - e não de uma contradição, porque é uma afirmação que apesar de não poder ser entendida dentro das leis da lógica, ainda assim *mostra* algo. Precisamos ver o que essa afirmação mostra, ou seja, resolver o paradoxo, para alcançar uma visão clara do mundo, particularmente da natureza de seus objetos componentes e da relação entre linguagem e mundo. Resolver esse paradoxo é alcançar a solução do problema do solipsismo do *Tractatus*. Na seqüência continuaremos tentando esclarecer, em linhas gerais, em que consistiria o “pensar a fundo o solipsismo” de modo a alcançar o realismo (5.64), o que não é feito de modo explícito por Wittgenstein, dado que, pensamos, consiste em parte da tarefa ética deixada pelo *Tractatus* aos seus leitores, que é a tarefa de pensar por si próprio o sentido do livro e portanto conceber por si próprio o sentido da vida. Contudo, só poderemos cumprir de modo satisfatório essa tarefa com o terceiro capítulo, onde tentaremos explicitar as conexões entre o mundo e o Místico. Pois a vivência mística seria a vivência da identidade mais plena entre sujeito e objeto ou linguagem e mundo. De modo que o problema de

como o solipsismo se identifica com o realismo só se resolverá plenamente se conseguirmos mostrar a saída da linguagem e a abertura para o Místico, isso a partir do interior da própria linguagem.

O paradoxo acima, o qual encontramos bem expresso nos Upanishades, sob a forma do dito “Tu és isso”, se dissolve quando compreendemos que isso que chamamos de “mundo” já contém um elemento subjetivo, mas que ele só contém esse elemento subjetivo porque de antemão isso era possível para o mundo, ou melhor dizendo, para os objetos que são a substância do mundo. A forma lógica é forma do sujeito da linguagem, mas ela só mantém o estatuto de estrutura necessária da realidade porque a própria realidade sustenta esse estatuto. A forma lógica é a forma das concatenações de objetos *para um sujeito*; mas se os objetos, que são a substância do próprio sujeito, já não contivessem em si a possibilidade de aparecerem sob a forma lógica das concatenações de objetos, então não seria possível ao sujeito “atualizar” essa forma (2.012-2.0121). Ocorre ainda que, segundo 2.0121 (III), “O que é lógico não pode ser meramente possível”, de modo que se os objetos já não fossem *em si mesmos*, independentemente do sujeito que exhibe a forma deles, *de algum modo* concatenados, então não seria possível falarmos em um sujeito enquanto forma *necessária* das concatenações de objetos na realidade. A objetividade de um mundo no qual está incluído – como sua forma – um elemento subjetivo, está em que o próprio mundo ou a sua substância é que contém a possibilidade da forma lógica subjetiva. O mundo possui uma existência independente da linguagem, e essa existência se mostra na própria forma da linguagem, que é a forma *das concatenações* de objetos. A forma das concatenações de objetos mostra a existência de um mundo independente da linguagem porque, sendo a linguagem uma forma necessária de concatenar objetos, ela não seria possível, ou seja, não manteria seu estatuto de necessidade, se os próprios objetos, em si mesmos, já não estivessem de algum modo concatenados entre si necessariamente. Contudo, a concatenação necessária dos objetos, no plano dos objetos (sem relação ao sujeito da linguagem, o qual atualiza essas concatenações sob a forma lógica), não aparece sob a forma de um espaço lógico de possibilidades *fatuais*, ou seja, de possibilidades de *diferentes* concatenações de objetos. A concatenação necessária *da substância*, independente do sujeito da linguagem,

aparece, como veremos no capítulo três, como o Místico. É na vivência mística (que podemos caracterizar como a visão “face-a-face” (1Cor 13,12)) que a identidade entre sujeito e objeto e portanto a relação entre linguagem e mundo e a solução do problema do solipsismo, se mostram de modo mais perfeito. Embora só o sujeito possa realizar o exercício ético que o possibilita vivenciar sua identidade com o mundo, o que é alcançado com esse exercício, *paradoxalmente*, é a visão plena da objetividade, como veremos no capítulo três. O paradoxo, aqui, está em que só uma vivência totalmente individual e solitária (e na qual o próprio indivíduo *emerge*) pode *revelar* ou *mostrar* aquilo que não é individual (no sentido subjetivista do termo), mas que é a substância de todo e qualquer modo de ser. O sujeito é o mundo, sua forma é a forma *do* mundo, de modo que se os objetos aparecem sob a forma das concatenações, a qual é uma forma do sujeito se relacionar com esses objetos, é porque essa forma é uma possibilidade dos próprios objetos *da* realidade. O sujeito só se relaciona com os objetos ou age em relação aos objetos de algum modo porque os próprios objetos são relação, ação ou vontade⁵⁰, o que se mostra na vivência mística. Se o sujeito, antes de ser sujeito, já não fosse relação ou ação, ele não poderia constituir-se, por um *ato de vontade* (expressão redundante ou tautológica, pois nesse nível místico ação e vontade são idênticas), como um *tipo* ou *forma* de relação ou ação específica, como a forma das possíveis concatenações de objetos em fatos que exibem propriedades materiais, ou como a “forma” mística. O sujeito só pode agir de um certo modo e assim se constituir enquanto sujeito porque ele é fundamentalmente ação ou vontade (entendendo-se que a vontade pode ser reduzida à ação ou a concatenações possíveis de objetos) e só enquanto vontade é ainda possível falar em sujeito no *Tractatus*. Diz Wittgenstein nos *Notebooks*:

⁵⁰ Como veremos no capítulo três, por meio do conceito de relação ou concatenação podemos chegar ao Místico de Wittgenstein e à visão plena da identidade entre linguagem e mundo. A filosofia escolástica parte do conceito de *relação* para pensar o problema da Trindade (Lauand, L.J. “Sobre o *De Trinitate* de Boécio”. In: BOÉCIO, 1992, p.90), e diz Wittgenstein nos *Notebooks* : « It has been what I should like to call my strong scholastic feeling that has occasioned my best discoveries » (WITTGENSTEIN, 1964, p.28e) . Vemos na filosofia do *Tractatus* o mesmo problema (da Trindade), sob a roupagem de uma filosofia da linguagem. Pensamos que também no *Tractatus*, na medida em que seu conceito “fundamental” é o conceito de objeto e que todo objeto só pode ser pensado em *concatenação*, *ligação* ou *relação* com outros objetos, o conceito de relação é importante para pensarmos como a « trindade » do *Tractatus* (mundo, lógico-lingüística e Místico) se articula em uma unidade. Importante ressaltar que o conceito de ação ou vontade não deve ser entendido, aqui, em sentido empírico ou fatural. Também o conceito de ação ou vontade, como o conceito de objeto, entre outros, possuiria diferentes *usos* no *Tractatus* (um uso fatural, um uso místico e um uso lógico-lingüístico).

If the will did not exist, neither would there be that centre of the world, which we call the I (...). (WITTGENSTEIN, 1964, p.80e).

The act of the will is not the cause of the action but is the action itself. One cannot will without acting. If the will has to have an object in the world, the object can be the intended action itself. And the will does have to have an object. (Idem, p.87e)

O sujeito seria então uma forma possível de ação *do próprio mundo* e exibiria, por exemplo ao ser sujeito lógico-lingüístico, uma propriedade possível do mundo, que é a propriedade de relacionar-se, ou seja, de relacionar sua substância (a qual é, em si mesma, relação) sob a forma da diferenciação entre as coisas ou, a forma dos fatos.

O sujeito entendido como transcendental *lógico*, como vimos, a rigor não existe, pois identifica-se com os limites do mundo. Mas como é possível ainda falar em sujeito, se ele aparentemente dissolve-se nos limites do mundo? É apenas enquanto *vontade* que, segundo Wittgenstein, é possível, ainda, falarmos em uma *subjetividade*. A ação ou ato de vontade que consiste em relacionar as coisas *a mim* é a ação constitutiva do sujeito enquanto sujeito ou enquanto *centro* do mundo. Esta também é a mesma ação que constitui o mundo, enquanto mundo das diferentes e múltiplas concatenações de objetos. É por isto que o mundo, no limite do qual o sujeito se dissolve, é ainda *meu* mundo. As possibilidades *do mundo* mostradas na forma transcendental lógica são *subjetivas* porque é no ato de vontade de referir as coisas a si mesmo que se instaura a forma do mundo dos fatos. A forma da diferença ou da pluralidade fatural é uma possibilidade *da realidade*, a qual, contudo, só se mostra mediante a instauração dessa forma, através de um ato de vontade do sujeito. Esse ato de vontade (ou simplesmente, ato ou modo de agir) consiste no ato de diferenciar-se das coisas, relacionando-se com elas sob a forma da diferença ou da oposição entre o eu e o outro.

O sujeito, enquanto transcendental-lógico, é propriedade formal de relações entre objetos. Essa forma lógica, que é propriedade do sujeito, é a forma das diferentes concatenações de objetos, ou seja, dos diferentes estados de coisas e fatos por eles compostos. De modo que o sujeito, se é transcendental, embora não seja um fato entre fatos, precisa também de algum modo ter uma base fatural ou empírica. O sujeito tem uma base fatural sem ser um fato no mundo⁵¹ porque, como vimos acima, ele é um ponto sem extensão (um objeto) *na coordenação com o qual toda a realidade fatural se constitui*. No instante em que o sujeito constitui-se, por um exercício da vontade, em transcendental-lógico, ele constitui o mundo, que é *seu* mundo ou o *microcosmos*, ou seja, ele instaura a realidade fatural ou empírica, pois a forma lógica é a forma *das* diferentes concatenações de objetos. A forma lógica é a forma de um *tipo* de concatenação ou relação objetiva, tipo este de relação a partir do qual o mundo, enquanto totalidade de fatos que exibem propriedades materiais, bem como o sujeito, que é o centro desse mundo, são constituídos. A forma desse mundo, que é a forma dos *diferentes* objetos, é a forma da oposição eu-outro/sujeito-objeto, ou seja, é *também* a forma do sujeito.

É na intersecção entre sujeito e objeto, no *ponto* adimensional de *desdobramento* do mundo em sujeito e objeto, que aparece a forma lógica. A forma lógica é a forma das *diferentes* concatenações de objetos e portanto dos *diferentes* objetos que se singularizam no contexto destas concatenações; ela supõe que haja ao menos dois objetos diferentes para ser forma de um fato elementar. Sendo a forma lógica uma propriedade da realidade, ela só pode ser o espelho desse ponto em que a realidade se desdobra em sujeito e objeto ou, em objetos diferentes e plurais. Portanto, a forma lógica é a forma do objeto *e* do sujeito, sendo que o conectivo lógico, nessa “proposição”, não expressa uma somatória de dois elementos distintos - e portanto não funciona propriamente como um conectivo lógico -, mas a existência simultânea deles, os quais seriam

⁵¹ A subjetividade empírica, se entendida em um sentido humeano, não pode ser considerada propriamente uma subjetividade, mas apenas uma coleção de fragmentos desconexos, como peças colocadas no interior de um recipiente passivo. Mas há um sentido em que é possível falar de uma subjetividade empírica, a saber, como uma subjetividade empírica ou psicológica que se constrói a partir dos parâmetros subjetivos lógicos e místicos (e portanto éticos).

como que “duas faces de uma mesma moeda”⁵². Sujeito e objeto, eu e outro, só existem em seu contraste mútuo. Mas, como veremos no capítulo três, no ponto em que esse contraste acontece não existe a diferenciação entre eu e outro – o eu *depende* do outro ou, *é relacionado* com o outro, para se afimar como eu, e vice-versa. O sujeito transcendental, enquanto forma lógica, é propriedade das relações entre objetos, de modo que deve ser possível aos objetos que eles se manifestem sob essa forma, e é essa possibilidade *dada na substância* que assegura a *necessidade* da forma lógica; o que é possível para os objetos e portanto para a lógica que os expressa não é *meramente possível*. Segundo Wittgenstein, não saberíamos em que consistiria um mundo ilógico. Afiguramos logicamente o mundo, e essa forma de afiguração é necessária, necessidade esta que não se sustentaria se o mundo não tivesse uma lógica, ou seja, se nele, anteriormente à sua manifestação como mundo dos diferentes fatos, os objetos não estivessem necessariamente concatenados. Essa concatenação necessária, eterna e *a priori* dos objetos entre si, como veremos no terceiro capítulo, se mostra em última instância como a substância una da realidade ou, o Místico.

A filosofia de Wittgenstein parece denotar uma espécie de gnosticismo, na medida em que parte de um olhar para “dentro” de si, para o microcosmos, para o mundo e a linguagem subjetivos, para conhecer o que está “fora” de si, o macrocosmos, sendo que ambos os conhecimentos, do “dentro” e do “fora” seriam um mesmo conhecimento (daí o uso das aspas). Na filosofia do *Tractatus*, não sou o eu, nem sou o outro, sou eu e (“e” paradoxal) o outro. Wittgenstein parte do sujeito da linguagem, para então chegar à idéia de que, sendo forma das diferentes concatenações de objetos, esse sujeito só pode existir como manifestação de uma relação entre objetos no seio da qual se dê a forma da diferenciação entre objetos ou entre sujeito e objeto. A substância *do Mundo* (realismo) se mostra para o sujeito na substância da sua linguagem (solipsismo). Como dissemos no começo do primeiro capítulo (p.14): “Aquilo que é primeiro

⁵² Estamos lidando aqui, como dissemos, com a esfera do paradoxal. Esta, como Wittgenstein afirma no *Tractatus*, é a esfera daquilo que não pode ser *dito*, ou seja, daquilo ao qual não se aplicam as leis da lógica, mas que apenas se *mostra*. Daí a dificuldade para expressar o paradoxal, na medida em que dispomos de uma única linguagem, e sendo essa mesma linguagem utilizada para expressar aspectos diferentes da realidade, ela não pode deixar de parecer contraditória. Um recurso possível para a língua portuguesa, mas não para a alemã, seria a utilização de maiúsculas e minúsculas para a expressão dos diferentes aspectos da realidade. Um outro recurso possível seria o uso do itálico.

para Deus é último para o homem”, ou seja, o que em Deus ou no macrocosmos já está dado definitivamente (as possibilidades da substância), para o homem só se atualiza aos poucos (e dentro de seus limites humanos), na medida em que o homem (concebido enquanto sujeito de linguagem) se *exercita* na busca do conhecimento de si, conhecimento este que, em sua substância, se identifica com o conhecimento da alma do mundo. O fato de Wittgenstein sabidamente ter sido influenciado, na época da elaboração das idéias que depois viriam a compor o *Tractatus*, pela leitura da versão anti-ortodoxa do Cristianismo apresentada por Tolstoy em seu *Gospel in Brief*, a qual é apoiada nos evangelhos gnósticos excluídos do Novo Testamento pela seleção da Igreja, constitui um dos apoios para a interpretação da filosofia do *Tractatus* como uma espécie de gnosticismo. Também suas leituras de Weininger e Schopenhauer, e o acesso que Wittgenstein teve, por meio dessas mesmas leituras, ao pensamento dos Upanishades, serve de apoio à interpretação que vê uma espécie de gnosticismo no *Tractatus*. Temos ainda as próprias palavras de Wittgenstein nos *Notebooks*:

There really is only one world soul, which I for preference call *my* soul and as which alone I conceive what I call the souls of others.
(Wittgenstein, 1969, p.49e)⁵³

Porém, diferentemente de Schopenhauer, no *Tractatus* o mundo das propriedades materiais não é mera ilusão subjetiva – de modo que, como veremos no capítulo três, a vivência mística do mundo não implica em uma negação *necessária* da realidade material. O Mundo é concatenação de objetos, e diferentes formas de concatenação são possíveis para o Mundo. O Mundo se manifesta no contexto das formas de concatenação que são possíveis a ele, e ele não é outra coisa além de suas manifestações. De modo que o fato de que o

⁵³ Wittgenstein prefere chamar a “alma do mundo” de “*minha* alma” porque ela nada é para aquele que não a vivencia para si. Conhecer a alma do mundo, no *Tractatus*, não é algo teórico, mas ético; é preciso *ser* a alma do mundo, realizá-la na totalidade de nossas vidas, para conhecê-la.

mundo - concebido como totalidade dos fatos que manifestam diferentes propriedades materiais - é um mundo que surge na concatenação de objetos cuja forma lógica é a forma da oposição ou diferenciação entre sujeito e objeto, não implica que esse mundo seja ilusório. O mundo das propriedades materiais pode esconder suas propriedades substanciais, mas ele só se torna ilusório (“véu de maia”) se pretendemos elevá-lo ao título de realidade *última* das coisas. As propriedades materiais, ou a pluralidade do mundo, não fornece, no *Tractatus*, a explicação última da vida, mas ao contrário, se alçada a título de realidade última das coisas (o que, segundo o *Tractatus*, é um erro e paralelamente, um mal), leva ao desespero quanto à existência de um sentido na vida. Os objetos do *Tractatus*, portanto, no nível três, no qual eles aparecem no contexto das propriedades materiais que os definem, são dados dos sentidos, partículas de matéria, aparências visuais de coisas em geral (como estrelas, árvores, canetas), mas todas essas coisas não devem ser pensadas no contexto de um materialismo tradicional e nem de um idealismo ou de um fenomenalismo tradicionais. As propriedades materiais ou externas dos objetos, vistas por um sujeito, são objetivas, na medida em que o sujeito também é constituído pela mesma substância da qual o mundo “externo” é constituído. A substância “do sujeito” se concatena com a substância “do mundo” (e ambas são, na verdade, a mesma substância) sob a forma dos diferentes fatos, com suas diferentes propriedades materiais. Essas propriedades materiais dos fatos ou propriedades externas dos objetos são portanto objetivas, são propriedades de simples concatenações de objetos⁵⁴. Toda a discussão anterior acerca do solipsismo deve ser considerada ao pensarmos em que consistem os objetos no terceiro nível e do mesmo modo nos demais níveis da linguagem. De modo que também a noção de solipsismo pode ser pensada nos diferentes níveis da linguagem e do mundo, conforme apresentados acima. O sujeito do solipsismo, que no *Tractatus* é pensado sobretudo como sujeito transcendental lógico, se identifica com os limites da linguagem e do mundo. Na medida em que os nomes são as unidades mínimas

⁵⁴ Um fato como um pio de coruja, por exemplo, consistiria numa concatenação ou elo de objetos único, cuja extensão iria da coruja que pia à pessoa que ouve o piado. “Extensão”, aqui, não deve ser entendido num sentido *temporal*; o pio da coruja não é anterior, mas simultâneo a o ouvir o pio da coruja. Pio e audição são constitutivos de um único fato, ocorrido num único instante de tempo. A solução ao problema do solipsismo, assim como a solução (ou dissolução) dos demais problemas filosóficos, se situa “fora” do plano fático. O tipo de experiência (olhar) requerida para compreender essa solução é uma experiência mística.

da linguagem, então também o sujeito, que é um sujeito de linguagem, assim como os nomes, pode ser pensado em três aspectos. Teríamos assim, no *Tractatus*, não apenas um sujeito lógico (geral e particular), mas também um sujeito empírico (o corpo humano em todas as suas propriedades externas, como as propriedades físicas, químicas, biológicas, psicológicas, sociais, etc.⁵⁵) e um sujeito ético-místico.

O sujeito lógico, no modo geral, seria o que todo e qualquer sujeito, a partir do momento em que assume uma linguagem e portanto a forma da subjetividade, *a priori* é. Nesse nível todos os sujeitos de linguagem partilham da mesma forma lógica de ser, de modo que entre esses sujeitos, de certo modo, não haveria solipsismo, ao passo que entre um sujeito de linguagem e um outro ser que não compartilha dessa forma de linguagem se preservaria um certo solipsismo. No modo particular, o sujeito lógico é o que todo e qualquer sujeito que já seja um transcendental lógico *a priori pode ser*, mas que nem todo sujeito *a posteriori* é. Nesse nível o solipsismo se afirma mesmo entre sujeitos que compartilham da mesma forma lógica geral da linguagem, na medida em que, por exemplo, um homem cego não atualizaria a forma qualitativa da coloridade. Já o sujeito empírico é aquilo que cada sujeito singular *a posteriori* é. O sujeito empírico são as possibilidades lógicas que o sujeito *atualiza* (seu corpo físico, seja em seus aspectos hereditários, seja em seus aspectos adquiridos, o modo como articula suas emoções, seu papel social, enfim, tudo o que constitui um sujeito enquanto fato *no mundo*), e quanto mais livre ou esclarecida é a forma como ele atualiza suas propriedades materiais, mais ele é um *sujeito* empírico. Nesse nível, sendo os sujeitos entendidos como fatos no mundo, o elemento solipsista consiste em que cada sujeito tem suas experiências singulares e é o único responsável pela *forma* como vivencia e articula essas experiências e cada sujeito ocupa um lugar no espaço e no tempo que só a ele pertence – embora, como qualquer fato do mundo, este sujeito possa ser descrito na linguagem, a qual pode ser

⁵⁵ – As propriedades materiais físicas, químicas, biológicas, etc. contudo, só constituiriam propriamente uma *subjetividade* empírica se organizadas logicamente e eticamente; um esquizofrênico, por exemplo, sequer possuiria subjetividade empírica ou melhor, possuiria apenas uma subjetividade imperfeita, por faltar a ele as subjetvidades lógica e ética, o que significa que não basta ser um fato no mundo para ser uma subjetividade fatural ou empírica. O esquizofrênico, por exemplo, seria apenas um fato (ou fatos) entre fatos ou uma objetividade (ou uma subjetividade imperfeita), dada a sua passividade ou incapacidade de auto-determinação (ausência de *liberdade*) diante do caos das emoções e dos acontecimentos em geral.

compreendida por todo sujeito de linguagem. Por fim, o solipsismo pode ser pensado ainda no nível ético-místico. Falaremos extensamente sobre o sujeito místico no capítulo três. Adiantamos apenas que parece ser nesse nível que o sujeito vê seu solipsismo mais reforçado, na medida em que a experiência mística é solitária e indescritível na linguagem, diferentemente da experiência empírica, a qual, embora seja singular, pode ser comunicada. Porém, *paradoxalmente*, é também nesse nível que o realismo e a saída do solipsismo se mostrariam de modo mais perfeito, ou seja, nesse nível teríamos a experiência máxima do solipsismo, a qual culminaria no mais pleno realismo. É ainda no nível místico que, também *paradoxalmente*, podemos mais propriamente falar em “sujeito”, pois é nesse nível que o sujeito afirma de modo perfeito a sua subjetividade ou individualidade, toma ou cria consciência de si enquanto *si* ou enquanto *consciência*, ou em outras palavras, é nesse nível que a individualidade “advém”⁵⁶ de modo absoluto. Também é nesse nível que, paralelamente, os objetos e os nomes mostram-se em toda a sua simplicidade. Sendo a experiência máxima do solipsismo também a máxima experiência do realismo, ou seja, a experiência da sustância comum a todas as formas de seres, podemos supor ainda que embora a vivência mística seja incomunicável na linguagem propriamente dita, ela seria de algum modo comunicável - e inclusive comunicável com precisão absoluta, diferentemente das comunicações feitas pela linguagem com sentido, a qual envolve generalidade e subjetividade empírica (“what I mean”) e portanto dá margem a diferentes leituras do sentido de uma mesma referência. O meio de comunicação da vivência mística seria o silêncio, cujo poder para expressar o Místico seria muito mais forte que o de qualquer palavra. Daí nossa afirmação anterior de que o silêncio ou a não-linguagem seria também uma forma de linguagem⁵⁷. Contudo, assim como só capta o sentido de uma expressão sobre

⁵⁶ “(...) aquel acontecimiento de “orden superior” [que consiste en obter “la completa seguridad de poseer un Yo en el sentido más elevado”] que en unos individuos se cumple de un modo y en otros de outro, no lo denominaré *experiencia* del propio Yo, sino *advenimiento* del Yo” (WEININGER, 1942, pág. 165ss)

⁵⁷ O conto de Tolstoy “Os três heremitas”, muito apreciado por Wittgenstein, expressa essa idéia do silêncio como linguagem: “For the most part they did everything in silence, and spoke but little even to one another. One of them would just give a glance, and the others would understand him.” A ilha onde os heremitas moravam, significativamente, não tinha nome, e era lá, no inominado, que eles viviam “for the salvation of their souls” (TOLSTOY, 1950, pp.194-195). No próximo tópico falaremos da distinção entre “dizer” e “mostrar”, no contexto da qual podemos distinguir uma espécie de teoria dos “usos” da linguagem no *Tractatus*, usos estes entre os quais estaria um uso místico, do qual o silêncio participa.

cores aquele que já experienciou cores, também só capta *o sentido do silêncio* aquele que já vivenciou ou vivencia esse silêncio⁵⁸.

A solução do *Tractatus* ao problema do solipsismo está situada, como toda a sua reflexão sobre a linguagem, no plano abstrato das possibilidades, de modo que as infinitamente complicadas convenções quanto aos usos das palavras (já admitidas de algum modo por Wittgenstein no *Tractatus* (4.002)), bem como toda a complexidade que envolve a aplicação da idéia de solipsismo aos diferentes níveis da realidade, não são consideradas nessa obra. Importa ao *Tractatus* apenas a *possibilidade* formal do sentido, a investigação de verdades absolutas dadas *a priori* e para a consideração das quais nenhuma referência ao significado de qualquer expressão individual precisa ser feita (MALCOLM, 1986, p.26). Logo após o período do *Tractatus* as convenções de uso passam a ser tidas como importantes para o trabalho do filósofo e a serem exploradas por Wittgenstein.

A doutrina lógica mostra a estrutura essencial de qualquer linguagem significativa. Porém a doutrina lógica é apenas o corolário para o ponto mais importante do livro, que define o problema cardeal da filosofia do *Tractatus*: a distinção entre o que pode e o que não pode ser dito, mas apenas se mostra (MONK, 1995, p.95). A forma lógica, ao mostrar a estrutura essencial da linguagem, estabelece os limites entre o que pode e o que não pode ser dito, entre o que é e o que não é linguagem. Compreender essa distinção entre dizer e mostrar é decisivo para a compreensão da relação entre linguagem e mundo, a qual, sendo uma pseudorelação, não pode ser dita, figurada ou demonstrada, mas apenas se *mostra*. Que os nomes são substitutos diretos de objetos e tocam diretamente a substância, ou que os nomes são, num certo sentido, a própria substância, isso é algo *dado*, que se *mostra* na linguagem e “acontece” em um

⁵⁸ A vivência mística seria a vivência da substância comum a todas as formas de seres ou, da “alma do mundo” (a qual Wittgenstein chama, de preferência, de “minha alma” – dado que essa alma nada é *para mim* se eu não a vivencio). Na medida em que partilhamos da mesma substância que qualquer tipo de ser, isso nos leva a pensar se Wittgenstein teria admitido a possibilidade de algum tipo de comunicação entre, por exemplo, homens e animais. O ideal ético do *Tractatus* é, sob certo aspecto, um ideal de santidade, e entre os santos temos vários exemplos de interação harmoniosa com animais, como São Francisco de Assis com os pássaros. Curiosamente, Wittgenstein ficou conhecido como “o homem dos pássaros” entre os habitantes de um vilarejo na Irlanda, onde ele se refugiava das perturbações do mundo. Ele vivia cercado dos pássaros que ele alimentava e também ensinava os pássaros de Connemara a pousar nas suas mãos. Esse episódio ocorre depois da época do *Tractatus*, mas pode ser esclarecedor se aceitarmos que há uma continuidade entre o pensamento do *Tractatus* e as reflexões posteriores de Wittgenstein.

plano indizível por proposições científicas e que não pode ser provado por pseudo proposições filosóficas.

Os diferentes usos da linguagem apresentados na distinção entre dizer e mostrar podem ser pensados como correspondentes aos diferentes níveis nos quais os nomes podem ser pensados – na medida em que a totalidade da linguagem pode ser pensada em termos de uma concatenação de nomes. Assim, ao nível um corresponderia o que, como veremos na seqüência, é denominado de “mostrar místico”, ao nível dois, o “mostrar interno”, e ao nível três o “mostrar externo” e o “dizer”. Veremos na seqüência, no próximo tópico do presente capítulo, em que consistem esses diferentes usos da linguagem. Considerando essa distinção teremos uma síntese de tudo que dissemos até agora sobre o mundo e a linguagem no *Tractatus*, ou seja, estaremos apresentando um panorama mais geral da filosofia do *Tractatus*. A distinção entre o que pode e o que não pode ser dito também abrirá o caminho para abordarmos o degrau mais alto de nossa pesquisa, o qual também seria o degrau mais alto do *Tractatus*, ao qual os demais degraus levariam: o Místico⁵⁹. O esclarecimento filosófico sobre a linguagem e o mundo, no *Tractatus*, atinge seu ponto máximo na vivência mística (ética e estética) do mundo, a qual mostra a “verdade plena” sobre a realidade ou o “pensamento único” que expressa aquilo que é comum a todos os aspectos da realidade.

⁵⁹ A suposição de que o Místico (e a ética) é central no *Tractatus* e de que as discussões sobre o mundo e a linguagem são corolários desse ponto central não deve ser entendida num sentido hierarquicamente fundante, como se o Místico fosse o ponto de partida do *Tractatus*, o fundamento extra-lógico das discussões lógicas. Como dissemos na introdução, trabalhamos com a hipótese do “pensamento único” do *Tractatus*. Segundo essa hipótese, o Místico é alcançado no degrau mais alto do livro, mas só é alcançado a partir dos demais degraus, ou seja, se mostra na estrutura do mundo e da linguagem. No plano *ontológico* o Místico é hierarquicamente anterior, é a substância eterna de toda e qualquer realidade. Porém, no plano “epistemológico”, o Místico não é o pressuposto inicial da ordem das razões, mas só aparece no final dessa ordem. Como na metafísica tomista, na filosofia do *Tractatus* “o que é primeiro para Deus é último para o homem”.

2.4. Os diferentes “usos” da linguagem no *Tractatus*

“(Na filosofia, a questão “para que usamos propriamente esta palavra, esta proposição?” conduz invariavelmente a iluminações valiosas.)”

(6.211(II))

Como vimos anteriormente, a linguagem supõe duas condições para o seu funcionamento: a da diferença e a da identidade. A idéia de que a linguagem possui diferentes “usos” diz respeito a essas condições. A condição da diferença caracterizaria o uso da linguagem denominado “dizer”, ao qual estariam relacionadas as noções causais de “fundamento de verdade” e “explicação”. Já a condição da identidade caracterizaria o uso da linguagem denominado “mostrar”. No plano do mostrar não é possível falarmos em fundamentos e explicações causais. Aquilo que a linguagem mostra é idêntico ao que é mostrado pela linguagem e não pode ser fundamentado ou explicado por qualquer causa exterior ou diferente dele mesmo. A mesma linguagem (a totalidade das proposições significativas) é usada não apenas para dizer coisas, mas também para mostrar coisas. Mas podemos expressar aquilo que dizemos com a linguagem e aquilo que mostramos nessa mesma linguagem, através de diferentes “linguagens”, compostas de diferentes tipos de “proposições”, cada qual fazendo um tipo de uso diferente da linguagem. Assim, poderíamos falar de usos diferentes da linguagem como significando “proposições” de diferentes tipos, ou seja, proposições usadas para mostrar algo e proposições usadas para dizer algo, e não como significando uma mesma proposição que diz e mostra algo. Contudo, esses diferentes “tipos” de proposições mostram e dizem as coisas que são mostradas (sem que para isso “proposições” adicionais sejam utilizadas) por uma única proposição, a qual em si mesma já expressa aquilo que ela diz e o que ela mostra. Na seqüência falaremos de diferentes usos da linguagem em termos de diferentes tipos de

proposições e em termos de diferentes usos de um mesmo tipo de proposição, supondo que o que aqueles diferentes tipos de proposições mostram e dizem são expressões daquilo que uma proposição com sentido já diz e mostra em si mesma.

Como vimos, a doutrina lógica do *Tractatus* tem a importância de mostrar com clareza a estrutura mais essencial de toda linguagem. A linguagem é a totalidade das proposições. A lógica mostra qual é a estrutura interna essencial que toda proposição deve ter para ser uma proposição com sentido. Uma proposição com sentido deve ser uma figuração de um fato. Em termos lógicos isso significa que a proposição deve ser bipolar, ou seja, ela deve determinar ambas as possibilidades de verdade, a da verdade e a da falsidade. A proposição, portanto, ao afigurar um fato, também *diz* que o fato que ela afigura existe ou não existe na realidade. Proposições que nada afiguram nada dizem e a rigor não são legítimas proposições. Só as proposições legítimas, com sentido, *dizem* algo, ou seja, afiguram fatos do mundo e afirmam que os fatos afigurados existem ou não existem.

O núcleo da distinção entre o que pode e o que não pode ser dito é portanto a teoria da figuração, que define o uso principal da linguagem, que é o uso com sentido ou o *dizer*. A teoria da figuração tem expressão na teoria das funções de verdade, que mostra a forma lógica de toda proposição com sentido. A forma lógica mostra a estrutura essencial de toda linguagem significativa, e ao fazer isto traça os limites entre o que pode e o que não pode ser dito. Só *dizem* algo as proposições que são funções de verdade de proposições elementares e portanto as proposições que afiguram fatos do mundo, verdadeira ou falsamente. A ciência é o campo por excelência das proposições com sentido. Ao campo do saber de tipo científico é que deve ficar restrita a aplicação dos pseudoconceitos de verdade e falsidade, pois somente figurações lógicas de fatos podem ser verdadeiras ou falsas. Verdade e falsidade são, no *Tractatus*, pseudoconceitos, porque somente as proposições com sentido são, estritamente falando, *conceitos*, aplicáveis a entidades que os satisfazem ou não.

As demais funções da linguagem no *Tractatus* são pensadas por Wittgenstein como derivadas da função primordial da linguagem, de figurar os fatos correta ou incorretamente. As figurações lógicas definem o campo do

sentido. Todos os demais tipos de sentenças, que apenas aparentemente seriam proposições, por não serem figurações, não possuem sentido, ou seja, não apontam para algo que existe ou não existe. As proposições que não possuem sentido, que tratam de coisas indizíveis ou não passíveis de verdade e falsidade, embora nada digam, podem *mostrar* algo. Estabelecer a distinção entre o que pode e o que não pode ser dito é, na verdade, caracterizar os diferentes usos possíveis da linguagem segundo o *Tractatus*, pois aquilo que não pode ser dito pode contudo ser *mostrado*, e o mostrar é um uso da linguagem diferente do dizer. Várias coisas se mostram segundo o *Tractatus*. Consideremos então o que pode, segundo o *Tractatus*, ser mostrado e que tipos de construções lingüísticas mostram que tipo de coisas.

É nas próprias proposições com sentido, que dizem algo, que podemos encontrar (ou, que se mostram) as diferentes coisas que as proposições sem sentido mostram – o que significa dizer que o indizível pertence à estrutura do dizível. Não apenas o mostrar é definido à luz do dizer, como aquilo que é mostrado se mostra justamente naquilo que é dito. Assim, num primeiro momento, temos aquilo que pode ser denominado de “*mostrar 'e'*”. O mostrar ‘e’ é aquilo que está na base do próprio dizer. Trata-se do mostrar das propriedades externas da proposição, que são afigurações das propriedades externas dos fatos. O dizer funda-se nesse tipo de mostrar, na medida em que o que a proposição afirma ou nega é o fato que ela afigura, e sem afigurar, a proposição nada pode afirmar ou negar ou, dizer. Aquilo que a proposição afigura se mostra na proposição e consiste nas propriedades externas do sentido ou as propriedades materiais dos fatos (como cor, localização espacial e temporal, som, etc.) simbolizadas na proposição.

O segundo tipo de mostrar é o que se denomina “*mostrar 'i'*”. O mostrar ‘i’ também mostra algo que está contido nas próprias proposições com sentido. Trata-se do mostrar das propriedades internas das proposições, ou de suas propriedades formais. As proposições construídas para mostrar essas propriedades internas que se mostram nas proposições com sentido são as proposições da lógica. Tais proposições exibem a forma como a linguagem é construída e opera, a forma das funções de verdade ou das possibilidades de sentido. As proposições da lógica, embora nada afigurem, não são absurdas

(*unsinn*), ou seja, não fogem totalmente às regras do sentido. Elas apenas são sem sentido (*sinnlos*), ou seja, vazias de conteúdo figurativo, e apresentam apenas o “esqueleto” de todo e qualquer conteúdo figurativo que uma proposição possa afigurar, o esqueleto do sentido – elas são as próprias regras do sentido. Por serem sem sentido as proposições da lógica não são bipolares. A verdade das proposições lógicas se mostra nelas mesmas, é necessária e dada na própria forma dessas proposições, de onde a afirmação de que as proposições lógicas são tautologias. As proposições lógicas, apesar de serem sem sentido, não são absurdas, porque possuem (e possuindo exibem) a forma do sentido.

Sendo o mostrar ‘i’ o mostrar da forma lógica das proposições, ele é também o mostrar da conexão entre linguagem e mundo – conexão esta que, contudo, se mostra de modo mais pleno no mostrar místico. Pois a forma lógica é o que estabelece a conexão entre linguagem e mundo, dado que a forma lógica também é a forma dos objetos que, concatenados, compõem o mundo. Dizer que a forma lógica é interna à proposição significa o mesmo que dizer que a proposição está ligada ao mundo por compartilhar com ele da mesma substância. O mostrar ‘i’ é o mostrar da substância (ou melhor, da forma da substância) idêntica à linguagem e ao mundo porque a forma lógica da linguagem se mostra ser a forma dos objetos que compõem essa substância. O uso principal da linguagem é o figurativo, mas aquilo que o uso feito da linguagem na notação lógica mostra é “algo” que está contido, como limite e possibilidade, no próprio uso figurativo da linguagem.

Cabe acrescentarmos que no *Tractatus* Wittgenstein considerava que todos os tipos de proposições deveriam ser enquadrados em algum dos usos da linguagem que ele considerava possíveis. Assim, *leis científicas* como a lei de causalidade seriam, na verdade, apenas formas de leis, ou seja, seriam na verdade proposições da lógica; *generalizações empíricas* seriam proposições complexas que são funções de verdade de proposições elementares; proposições com verbos psicológicos como “A crê que p ”, “A julga que p ”, seriam redutíveis a proposições da forma “ p diz p ”, sendo o sujeito “A”, conforme depreende-se da análise do solipsismo, um limite transcendental ou ponto sem extensão, o qual desapareceria no interior de p , identificando-se com as propriedades internas de p ; ou ainda sendo os verbos psicológicos “crer” e “julgar” identificados com a

afirmação, a qual também é redutível a p , na medida em que toda proposição com sentido já diz algo tão somente a partir do fato que ela afigura ou, já contém a possibilidade de ser verdadeira ou falsa, sem que essa possibilidade precise ser explicitada por um sinal de afirmação ou por um seu correlato, como um verbo psicológico. Também proposições e questões da metafísica tradicional, como “Ser ou não-Ser?”, seriam enquadradas nos usos estipulados no *Tractatus*, no caso como proposições absurdas e geradoras de confusões, as quais devem ser rejeitadas como pseudoquestões e pseudoproposições.

Um outro uso da linguagem no *Tractatus* é aquele feito pela filosofia. As proposições da filosofia nada dizem e, além de serem sem sentido (*sinnlos*), também são absurdas (*unsinn*), pois sequer mostram a forma lógica do sentido – elas parecem contradições, mas como veremos, por esclarecerem *algo*, são paradoxos. Mas mesmo o uso absurdo da linguagem feito pela filosofia só se mostra no uso primordial da linguagem de afigurar fatos, e portanto *esclarece* aspectos que estariam contidos na própria linguagem significativa. O tipo de uso que a filosofia faz da linguagem pode ser denominado de *esclarecer*. Mas a filosofia só pode esclarecer a linguagem porque ela própria já se esclareceu quanto aos limites e abusos da linguagem; e nisto vemos como o próprio uso filosófico da linguagem é definido com base no núcleo da concepção de linguagem do *Tractatus*, que é dado pela linguagem significativa. A filosofia auto-esclarecida fala absurdos, mas ao final de sua exposição silencia acerca de tudo o que foi falado, de modo a afirmar sua própria concepção de filosofia como *atividade*.

Todo o *Tractatus*, sendo uma obra de filosofia, é composto de proposições filosóficas absurdas, mas esclarecedoras. O que os absurdos filosóficos esclarecem são os diversos usos da linguagem e aspectos do mundo. A idéia de que a linguagem, segundo o *Tractatus*, possui diferentes “usos”, nos permite caracterizar, para cada tipo de uso da linguagem, respectivamente, também um tipo diferente de definição de sentido, de pensamento e de experiência. Assim, poderíamos falar em sentido empírico, sentido lógico e sentido místico, bem como em pensamento empírico, pensamento lógico e pensamento místico e ainda em experiência empírica (fatural), experiência lógica (de *que* o mundo existe) e experiência mística (também de *que* o mundo existe). O esclarecimento filosófico

da linguagem e do mundo só seria completo, então, ao esclarecer os três aspectos ou usos de cada conceito envolvido na definição de mundo e linguagem. Os absurdos filosóficos utilizados para esclarecer esses aspectos da linguagem são esclarecedores porque são auto-esclarecidos. Eles são como uma negação da negação, são absurdos construídos para alertar aqueles que utilizam a linguagem contra os absurdos que surgem de uma tentativa de ultrapassar os limites da linguagem – sendo, estes últimos, os absurdos propriamente ditos ou, absurdos não esclarecidos. Os absurdos filosóficos são *paradoxos*, e por isto podem ser esclarecedores, na medida em que podem ser dissolvidos (o que, no *Tractatus*, só a *ação*, a *vivência* ou a *vontade* pode fazer) diferentemente dos absurdos triviais, que são contradições ou sem-sentidos. Para ser coerente com sua idéia filosófica de que não devemos ultrapassar os limites da linguagem, dados pelo dizer, no final do *Tractatus* Wittgenstein afirma a necessidade que a filosofia tem de silenciar sobre tudo aquilo que ela “disse” sem poder dizer. É assim que a filosofia do *Tractatus* ainda consegue ser esclarecedora, mesmo sendo absurda. Seus absurdos são auto-esclarecidos, e diferenciam-se dos absurdos que levam a confusões lingüísticas e às problemáticas falsas advindas dessas confusões, absurdos estes que obscurecem nosso entendimento em lugar de esclarecê-lo. A necessidade de dizer absurdos no *Tractatus* provém apenas do fato de serem ditos absurdos na filosofia tradicional e cotidianamente. Uma vez esclarecida a linguagem e reconhecidos seus absurdos, o que se impõe não são as proposições filosóficas do *Tractatus*, mas o silêncio da filosofia. A filosofia, ao reconhecer os limites da linguagem e portanto seus próprios limites (o dizível e o indizível), abandona a tentativa de fornecer fundamentos metafísicos para o mundo (por exemplo, tentando provar um monismo ou um dualismo - 4.128(I)) e silencia quanto a isto, reconhecendo sua impotência para fornecer tais fundamentos e ficando apenas com o que se mostra, com o *dado*, que é *que* o mundo existe e *como* ele existe (e a forma lógica desse “que” é “*í*numerável” - 4.128(II), o que seria um dos aspectos da mostração do absurdo da oposição entre monismo e dualismo).

O método correto da filosofia seria nada dizer sobre o que não pode ser dito, ou seja, dizer apenas proposições da ciência natural (6.53), mas tudo saber, de modo a *agir*, nas diversas esferas do mundo, de modo coerente com a

“verdade plena” dada no silêncio do filósofo. O método utilizado pelo filósofo para agir esclarecidamente é o método de análise lógica, método este que ele utilizaria para, “sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições” (6.53). O filósofo esclarece e se esclarece guiando-se pela visão das possibilidades da linguagem e do mundo que a ele são mostradas através do espelho lógico do mundo (3.3421 – sobre a importância das possibilidades para a filosofia). O mundo é o que é, a linguagem é o que é, o que eles são é mostrado em uma grande tautologia (pois a realidade é idêntica a si mesma) a qual resume todas as possibilidades do mundo e da linguagem, e não são necessárias e nem possíveis divagações metafísicas ulteriores, das quais a filosofia tradicional estaria repleta. Ao visualizar as possibilidades e limites lógicos do mundo, o filósofo deve agir de acordo com eles, silenciando sobre o que não pode ser dito (7), o que inclui esses próprios limites que se mostram, bem como questões metafísicas absurdas, como a questão de saber se o mundo sempre existiu e sempre existirá (a qual consiste em uma falsa questão na medida em que reveste da forma empírica o que não pertence a esse domínio da realidade).

O filósofo silencia sobre aquilo de que não se pode falar, mas com isto não fica na ignorância e sim atinge o esclarecimento em seu silêncio. É neste sentido que devemos entender a idéia de que no *Tractatus* estaria contida uma doutrina da “douta ignorância” (BAUM, 1988), segundo a qual é sábio aquele que reconhece seus limites ou sua ignorância; ou seja, devemos entender a douta ignorância não como uma aceitação de que nada sabemos, mas como um saber pleno (da “verdade plena”) que só pode ser atingido quando reconhecemos os limites de nosso saber e portanto a substância do mundo. Nesse sentido, Wittgenstein não seria um agnóstico no plano filosófico, pois tudo o que existe se mostra ou é dito, e são rejeitados os “aléns” metafísicos. O que não pode ser *dito* se *mostra*, e o filósofo fica com o que pode ser dito (as proposições da ciência natural) e o que se mostra, mas sobre o qual ele deve silenciar, ou seja, ele fica também com o que ele vê, mas para o qual ele não pode explicar ou fornecer causas e fundamentos, que é o “incognoscível” (o qual, enquanto incognoscível, não deve, não pode e nem precisa ser conhecido, o que nos leva a afirmar que Wittgenstein não seria um agnóstico). O que pode ser dito é o contingente ou

indeterminado, e no plano da contingência somos, sim, ignorantes quanto ao destino dos acontecimentos, mas é uma necessidade lógica e portanto uma certeza que a contingência é uma condição existencial, não restando dúvidas, no plano dos fatos, quanto a se o mundo é determinado ou indeterminado (“*Como seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo*” - 6.432(I)). Já o que não pode ser dito é o necessário, que se mostra como propriedades internas das proposições e do mundo e que institui, inclusive, a necessidade de que os fatos sejam contingentes. Tais propriedades internas são expressas na forma lógica. Contudo esse *que* dado, a substância ou o mundo enquanto totalidade limitada, que é expressa na forma lógica e é inefável, é também um conteúdo que pode ser *vivenciado*. Tal vivência define um terceiro sentido da noção de mostrar (BAUM, 1988, p.96), que é o mostrar místico ou “mostrar ‘m’”. É aquilo que se mostra misticamente que constitui a principal sabedoria do filósofo que reconhece e aceita seus limites ou sua ignorância.

No último sentido do mostrar, o mostrar ‘m’, a substância do mundo se mostra como “corpo místico”, de tal modo que o filósofo não silencia para aceitar sua ignorância, mas aceita sua ignorância para silenciar e então alcançar a “verdade plena”, o esclarecimento universal sobre o mundo, que é atingido nessa vivência mística do mundo. O inefável não é algo que, como diriam os agnósticos, não sei se existe ou não existe. Diz Wittgenstein: “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico” (6.522). O filósofo silencia porque reconhece que dizer o que não pode ser dito (por exemplo, dizer para onde caminha o rumo dos acontecimentos, ou dizer que a natureza do mundo é essencialmente decaída e portanto que o homem é uma “besta sofredora”) é um erro, que precipita o homem no abismo (ou que é formulado por aqueles que já estão caindo no abismo), na escuridão ou confusão, e que o correto é silenciar quanto a esses assuntos para alcançar a verdade mais plena, o “sentido da vida”. O Místico, o qual constitui um aspecto da substância do mundo, é atingido pelo silêncio, e silenciar define as linhas mestras da atividade filosófica; o silêncio seria a linguagem filosófica por excelência. Podemos dizer que o *Tractatus* começa com o silêncio, com o ponto zero (que seria o verdadeiro ponto inicial) que antecede seu primeiro aforismo, aforismo este que já simboliza o estado de erro ou a “queda” (*der Fall*). Com o primeiro aforismo o filósofo, já esclarecido, desce sua

escada ao reino da confusão, com o único objetivo de esclarecer essa confusão para então retornar ao silêncio iluminado. Tudo o que o filósofo fala tem por objetivo maior levar a confusão a uma certeza silenciosa, e tudo o que ele fala aponta para esse silêncio, na medida em que em suas falas coisas também são caladas. O silêncio da linguagem seria ele mesmo uma linguagem através da qual o Místico ganharia voz, e o Místico seria aquela certeza ou luz que o filósofo pretende trazer ao reino da confusão. Em que consiste a vivência mística do mundo e como a linguagem mostra a possibilidade dela, isto será o assunto do próximo capítulo. O silêncio místico do *Tractatus*, sendo silêncio sobre algo e não um silêncio vazio, como veremos, também possui suas propriedades ou características, e também podemos esclarecer essas propriedades a partir de proposições que, enquanto proposições da filosofia, são sem sentido e absurdas e precisariam ser jogadas fora depois de utilizadas. Wittgenstein, no *Tractatus*, obedecendo ao seu próprio requisito de silêncio, pouco disse acerca do misticismo, o qual permaneceu silenciado nas entrelinhas do *Tractatus* – e Wittgenstein também evitou falar do Místico porque ele já teria sido delimitado no *Tractatus*, ou seja, ele já estaria mostrado no *Tractatus* e poderia ser visto por quem compreendesse a filosofia dessa obra. A ética (e portanto o Místico) seria, como disse Wittgenstein em carta a Ludwig von Ficker datada de 1919 (ENGELMANN, 1967, p.143), assunto de um outro livro, que ele não escreveu e o qual deveria ser colocado lado a lado com o *Tractatus*. No próximo capítulo tentaremos decifrar essas entrelinhas do *Tractatus*, que devem ser pensadas como o outro lado ou um dos lados de suas linhas. A importância da investigação das concepções de mundo e linguagem do *Tractatus* para a compreensão de seu misticismo se mostra, portanto, inclusive nesta ausência de outros elementos, no *Tractatus*, para pensarmos o Místico, o que constitui uma forte justificativa para termos adotado, em nosso trabalho, o caminho de galgar os degraus do *Tractatus* para chegar à compreensão do Místico – caminho este que, segundo o próprio *Tractatus*, é o único caminho filosófico lícito.

O Místico é alcançado a partir de uma vivência do mundo como totalidade limitada, a qual é possibilitada pelo reconhecimento dos limites da totalidade do mundo, estes esclarecidos pela filosofia. O mostrar místico - e esta é a hipótese que norteia nosso trabalho - só pode ser pensado no contexto da filosofia do

Tractatus como um todo, ou seja, remetendo a todos os demais usos da linguagem, assim como todos os demais usos da linguagem só são corretamente compreendidos se realizamos os “saltos elípticos” que os conectam todos entre si e com o uso místico da linguagem. Como diz Wittgenstein no prefácio ao *Tractatus*, o indizível só pode ser delimitado a partir do interior do dizível. Denominamos o misticismo de um “uso” da linguagem porque, apesar de fundar-se no silêncio e por isso consistir em um não-uso da linguagem, funda-se em um silêncio “significativo” ou com conteúdo e não em um silêncio vazio. O silêncio mostra algo acerca da realidade, ele *deixa falar* a substância mística da realidade. É necessário que a linguagem se retire ou silencie para que aquilo que ela silencia, ou seja, aquilo que não pode falar se a linguagem tenta dizê-lo, possa se manifestar⁶⁰. Ocorre ainda que aquilo que a linguagem silencia e que o silêncio deixa falar constitui a substância do mundo e um aspecto da própria linguagem, o que nos permite falar no silêncio como um “uso” da linguagem. A linguagem precisa silenciar nos momentos certos para manifestar todo o seu potencial de expressão, o que inclui o potencial de expressar o Místico, e para ser considerada propriamente uma linguagem, a qual não ultrapassa seus próprios limites e não cai em absurdos. Pois a linguagem expressa seus conteúdos não apenas através do que é dito, mas também do que não é dito; como dissemos, a linguagem não tem apenas o “uso” de *dizer* coisas, mas também o de *mostrar*.

Se por um lado, internamente, a forma lógica aponta para a multiplicidade dos fatos, por outro lado, *nos* limites da lógica, temos a possibilidade da vivência do mundo como totalidade limitada. Os mesmos princípios refletem-se em todos os aspectos da realidade (no mundo, nos fatos, nos objetos, na linguagem, nas proposições, nos nomes, na forma lógica, nos absurdos, e inclusive no Místico e no silêncio). A realidade, seguindo a hipótese interpretativa do “pensamento único”, que adotamos em nosso trabalho, é uma só, ainda que se desdobre em vários aspectos e ainda que para ser pensada precise ser dividida. Continuemos então investigando outros aspectos dessa realidade que até agora mostramos sob o ponto de vista fatural e lógico-lingüístico. Nessa investigação veremos que

⁶⁰ A ação, segundo Wittgenstein, e não as palavras, teria o poder de expressar algo em ética. Parábolas, fábulas, contos e poemas, onde supostas teorias éticas não são mencionadas e apenas ações são figuradas ou dadas como *exemplo*, são usos da linguagem onde o silêncio fala mais alto. Nessas linguagens as teorias éticas ficam *silenciadas*, mas o texto como uma totalidade as *mostra*.

novos aspectos dos objetos, dos fatos, da linguagem, da lógica e de todos os demais pseudoelementos expressos por pseudoconceitos na filosofia do *Tractatus* se tornarão visíveis. Como a filosofia, no *Tractatus*, é o esclarecimento de todos os aspectos do mundo e da linguagem, então só atinge o esclarecimento filosófico ou o esclarecimento pleno aquele que atinge o esclarecimento dado na iluminação mística. É na vivência mística (que é também a vivência mais plena da conexão entre linguagem e mundo) que o filósofo tem acesso imediato e absoluto ao “pensamento único” que se revela como subjacente a toda a atividade filosófica de esclarecimento das diversas esferas da realidade. É importante notar que esse pensamento único só se revela ao final da atividade de esclarecimento, ou seja, que ele não é um pressuposto tomado como ponto de partida da análise, embora se mostre, ao fim da análise, como algo que subjaz a todas as esferas a serem esclarecidas⁶¹.

⁶¹ Nossa própria pesquisa partiu de uma investigação sobre o funcionamento da linguagem e do mundo, para só no final vir a obter os resultados místicos a serem expostos no último capítulo. Nenhum pressuposto ético ou místico guiou nossa leitura dos aspectos lingüísticos e ontológicos do *Tractatus*, mas pelo contrário, foram esses aspectos que nos levaram à concepção do Místico que exporemos no terceiro capítulo.

3. O Místico

3.1. O misticismo ético

“(...) nenhum dos deuses, como é claro, exerce a filosofia, ou deseja ser sábio, pois que como deus já o é; quem é sábio não filosofa; não filosofa nem deseja ser sábio.”

(Platão, *O Banquete*)

“Pray tell me, Blessed One, about the attainment of self-realization by noble wisdom, which does not belong to the path and the usage of the philosophers.”

(*Upanishads*)

A linguagem, como vimos acima, possui diversos “usos” ou aspectos. Afirmar, como fizemos, que o Místico constitui um uso da linguagem e um aspecto do mundo, implica em incluir o problema ético do “sentido do mundo” ou do “enigma da vida e da morte”, do qual o Místico é a resposta, na perspectiva filosófico-transcendental do *Tractatus* (BAUM, 1988, p.96). A filosofia, como vimos, não teoriza, mas apenas, por assim dizer, lança uma luz sobre a realidade, de modo a que possamos vê-la corretamente. Nesse sentido as pseudo proposições filosóficas do *Tractatus* seriam como uma lanterna que Wittgenstein nos fornece para ver melhor a realidade. Mas a um certo patamar (já bem elevado) de esclarecimento, a lanterna já não mais seria útil para a tarefa de iluminar a realidade, e outro instrumento seria necessário. Esse instrumento são os próprios olhos do sujeito que vê a realidade, olhos estes, contudo, cuja forma de olhar seria a expressão de um tipo específico de atitude ou de *vontade*. De modo que a *vontade ética* - a qual pode ser denominada de *vontade mística* – seria o instrumento por excelência utilizado pelo filósofo no último passo da sua

atividade de esclarecimento⁶². Faz parte dos objetivos ou finalidades da filosofia, segundo o *Tractatus*, o próprio fim da filosofia. O sujeito filosófico, na medida em que visa o seu próprio esclarecimento e o esclarecimento de outros sujeitos, necessariamente abandona, em certo ponto, a atividade de formular proposições filosóficas e se retira em seu silêncio, deixando aos outros sujeitos a mesma tarefa, de retirar-se no silêncio para completar, por meio da *vontade própria* e sem mais o auxílio de um mestre ou condutor, sua tarefa (*die Aufgabe*) de esclarecimento. Entre as proposições filosóficas estão aquelas que esclarecem a necessidade da *prática* de um silêncio, ou seja, a necessidade de endossar uma ética e afirmar plenamente a natureza ética da filosofia (ou, que a filosofia é *atividade*), para que a tarefa de esclarecimento filosófico se cumpra totalmente. Ou seja, a própria filosofia esclarece que é necessário finalizar a atividade de formular pseudo proposições filosóficas, na medida em que tais proposições não mais poderiam cumprir com sua finalidade esclarecedora. Só a prática de um silêncio ético poderia alçar a visão do mundo a um patamar de esclarecimento pleno. *Paradoxalmente*, seria necessário silenciar a filosofia para levá-la à sua realização. Tal paradoxo se resolve dado que, se o objetivo é atingir uma “resposta” final às “questões” filosóficas, então nada mais óbvio do que o objetivo ser o cessar dos questionamentos filosóficos. Na medida em que pertence aos próprios objetivos da filosofia a adoção de uma ética do silêncio, então podemos dizer que a própria filosofia, segundo o *Tractatus*, é ética. Ocorre ainda que adotar uma ética é adotar um certo costume, prática ou atividade. Ora, segundo Wittgenstein a filosofia *como um todo* é uma atividade, o que nos permite caracterizar a própria formulação de pseudo proposições filosóficas esclarecedoras no *Tractatus* - pseudo proposições estas que têm por finalidade levar à prática do silêncio - como uma atividade ética. É porque a filosofia é ética que, com o silêncio das pseudo proposições filosóficas, a filosofia não se auto-extermina, como pode parecer em um primeiro momento, mas pelo contrário, se realiza, pois pára definitivamente de tentar falar o que ela sabe que não pode e não deve falar e mostra-se como o que ela é, ou seja, como atividade ou ética,

⁶² Não desenvolveremos a fundo, neste trabalho, o tema das relações entre misticismo e ética. Contudo partimos da hipótese, já mencionada na introdução deste trabalho, de que a vivência mística da realidade seria a vivência do valor da vida, ou seja, que o Místico seria o parâmetro ético por excelência e que a atitude subjetiva (o tipo de relação que o sujeito mantém com a realidade) que institui, para o sujeito, o aspecto místico da realidade seria uma atitude ética.

como uma prática que só pode ser realizada por cada sujeito. Segundo o *Tractatus* o bom filósofo é aquele que consegue parar de filosofar para apenas *ser*, pois *ser* (em todos os seus aspectos: fatural, lingüístico, ético, etc.) seria o “imperativo” ético por excelência segundo o *Tractatus*. Sendo a filosofia uma *atividade*, então as proposições filosóficas que compõem o *Tractatus* só têm “sentido”, ou seja, só esclarecem, quando são usadas ou colocadas em prática e buscar nelas um sentido, como o das proposições propriamente ditas, é ver nelas tão somente absurdos triviais. Daí o *Tractatus* terminar deixando a cada um uma tarefa (*die Aufgabe*), que é a tarefa de vivenciar o sentido da vida e desse modo resolver os problemas filosóficos – os quais só podem ser resolvidos individualmente.

No presente capítulo daremos o último passo nos degraus da escada de Wittgenstein, o passo que leva à “verdade plena” ou “pensamento único” sobre o mundo, ao qual o *Tractatus* tem a finalidade de nos conduzir. Essa verdade plena, como sugerimos, engloba a verdade acerca da questão sobre o sentido ou *valor* da vida, a qual é a questão ética por excelência. O problema ético do valor da vida é parte do problema capital da filosofia, o qual consiste em delimitar as esferas do dizível e do indizível; e na medida em que Wittgenstein afirmou que o segundo livro (não escrito) que comporia o *Tractatus*, o qual seria um livro sobre ética ou sobre o indizível, seria a parte mais importante do *Tractatus*, então podemos dizer inclusive que o objetivo principal da filosofia (que é atingir a verdade *plena* sobre o mundo), segundo o *Tractatus*, é ético, e que a própria verdade plena sobre o mundo é uma verdade ética. Desse modo em Wittgenstein, como em Schopenhauer, seria a dor ou a “vida como problema” o impulso principal da reflexão filosófica, e uma reflexão não seria filosófica se não versasse também sobre o problema da vida. A insatisfação com a ciência – atividade esta a qual Wittgenstein praticava e a qual foi o primeiro objeto de suas reflexões filosóficas -, a vivência de um vazio que a ciência não podia preencher (6.52), teria constituído o impulso ético da filosofia de Wittgenstein, o qual o levou a perguntar pelo valor da vida. Essa pergunta pelo valor da vida implicava, antes, em perguntar pelo “valor” da própria ciência, pois se havia algum sentido na vida, então a ciência devia estar enganada ao pretender ser a explicação última das coisas. Foi então, pensando a estrutura do próprio pensamento científico, a partir

da linguagem que o expressava, que Wittgenstein chegou à conclusão de que se tratava de um pensamento restrito a certos limites e o qual não esgotava a questão sobre o sentido da vida mas, pelo contrário, se abria para novas possibilidades. A busca angustiada de Wittgenstein pelo sentido da vida no interior da linguagem e do mundo científicos foi o que levou Wittgenstein a ver que “a linguagem não é uma prisão” (in: WAISMANN, 1965, p.16) e à possibilidade da redenção da angústia no Místico. A visão clara de Wittgenstein sobre o problema ético, cuja solução é o objetivo último da filosofia, surge, em Wittgenstein, a partir da compreensão do funcionamento correto da linguagem, constituindo, ambos os problemas, aspectos do problema filosófico como um todo. A solução ao problema ético seria dada pela visão mística do mundo, dado o tipo de atitude do sujeito (e o sentimento – de felicidade – que a acompanha) requerido para a instituição dessa visão do mundo⁶³. A atitude do sujeito que institui o aspecto místico da realidade seria uma atitude ética.

O aspecto da realidade que o silêncio ético-filosófico revela é o Místico. O Místico é o parâmetro ético por excelência, o parâmetro para determinar o *valor* das ações – pois ele mesmo é o Valor⁶⁴. O que procuraremos mostrar melhor no próximo tópico (3.2) é que o Místico é um aspecto *da realidade*, esclarecido a partir da investigação filosófica da realidade, e não meramente uma vivência subjetiva (num sentido psicologista do termo)⁶⁵. Ou seja, tentaremos mostrar que o aspecto místico da realidade se mostra nos aspectos lógico-lingüístico e fatural da realidade. Segundo o *Tractatus*, somente aquilo que se mostra a partir de uma investigação que respeita os limites da linguagem e do mundo pode ser aceito como constituindo um aspecto da realidade. O Místico, segundo Wittgenstein, se

⁶³ A atitude subjetiva que institui a visão mística do mundo é uma atitude de recolhimento do sujeito em si mesmo ou de proximidade de si a si, à qual Wittgenstein se refere repetidas vezes nos *Geheime Tagebücher* (por exemplo, nas anotações dos dias 15.8.14, 26.8.14, 29.8.14, 13.9.14). Essa atitude seria ética na medida em que consiste em respeitar os limites do próprio sujeito e das coisas que o cercam, permitindo que cada coisa ocupe seu devido lugar no espaço – e aí vemos uma ligação entre ética e lógica.

⁶⁴ Weininger, o qual teria sido uma *influência* decisiva no pensamento de Wittgenstein, sobretudo no que concerne ao problema da conexão entre lógica e ética, utiliza as expressões “Deus”, “Absoluto” (as quais Wittgenstein usa como sinônimas de “Místico”) e “Valor Superior” indiferentemente (BURNS, “Sex and solipsism”, in: STERN & SZÁBADOS, 2004, p.90).

⁶⁵ O Místico seria um aspecto da realidade o qual, *para o sujeito que o vivencia*, se mostraria necessariamente como algo Bom e Belo. A própria vida, sua essência mística, seria, *para o sujeito*, o valor da vida. Bem e mal, ou seja, felicidade e infelicidade (o valor ético e a ausência de valor), só entram no mundo através do sujeito (WITTGENSTEIN, 1964, pp.74e e 79e), mas a

mostra na medida em que nos tornamos mais *conscientes* dos limites de nossa linguagem e de nosso mundo. A seguir (tópico 3.2) tentaremos mostrar em que consistiria essa conscientização mística dos limites da linguagem e do mundo, conforme caracterizamos esses limites nos capítulos anteriores. Mostrar o Místico a partir do interior dos limites da linguagem e do mundo é necessário para defendermos que Wittgenstein foi bem-sucedido em sua tentativa de conectar as partes lógica e ética do *Tractatus*, ou seja, para mostrarmos que o misticismo do *Tractatus* possui embasamento, e para defendermos que o Místico tem uma “importância filosófica profunda” no *Tractatus*. Assim, a interpretação que defenderemos vai de encontro a interpretações como a de McGuinness, o qual duvida da profundidade da importância filosófica da parte mística do *Tractatus* e afirma que “o místico foi uma extensão duvidosa da prévia linha “matemática” de pensamento de Wittgenstein”⁶⁶. McGuinness sugere, segundo Allan Janick, que a ligação entre as partes lógica e mística do *Tractatus* é fraca e que Wittgenstein teria sido menos sucedido em seu trabalho (de conectar essas duas partes) do que ele pensava (JANICK, “Weininger and the two Wittgensteins”, in: STERN & SZÁBADAS, 2004, p.68). Sugere ainda que os aforismos sobre o valor e o Místico “are basically an accretion stemming from intense personal reflections, but not necessarily of profound philosophical reflections” (Idem, p.69). Tentaremos, a seguir, mostrar a importância filosófica das reflexões sobre o Místico, as quais não seriam tão somente reflexões “pessoais” desconexas. Como já sugerimos em nossa discussão anterior sobre o solipsismo (cujo entendimento é um pressuposto para a compreensão da discussão do próximo tópico), uma experiência pessoal e desconexa é uma contradição em termos segundo o *Tractatus*. Como afirma Janick no artigo mencionado, pensar o tratamento dado por Wittgenstein ao problema do solipsismo é crucial para pensar a conexão entre o lógico e o Místico no *Tractatus*. Inclusive no próprio *Tractatus* é o tema do solipsismo que “marca a intersecção das partes lógica e mística” (GLOCK, H.J., apud. JANAWAY, C. (ed.), 1999, p.443). O problema do solipsismo é crucial na medida em que apenas a sua solução nos permite ver como é possível que a

“consciência [nesse caso, a consciência moral ou do valor] é a voz de Deus” (Idem, p.75e) ou do Místico. É um *aspecto objetivo da vida* que, *para o sujeito*, se mostra como necessariamente Bom.
⁶⁶ Essas citações são extraídas de um texto de Allan Janick, “Weininger and the two Wittgensteins” (In: STERN, D. & SZÁBADAS, B., 2004, p.69), no qual ele cita um texto de McGuinness não publicado (ao menos na época), mas cedido a Janick.

adoção de uma ética por um sujeito seja veículo da revelação de uma verdade ontológica *objetiva*, bem como, vice-versa, nos permite ver como pode a revelação de uma verdade ontológica objetiva ser veículo de uma vivência ética subjetiva.

O Místico seria assunto do segundo livro que comporia o *Tractatus*, que seria um livro sobre ética, mas o qual Wittgenstein se recusou a escrever, em respeito à própria natureza do assunto que aí seria tratado. Wittgenstein se recusou a escrever um tratado ético positivo, entre outras coisas, por pensar, semelhante a Schopenhauer, que ler tratados éticos não torna as pessoas melhores do que elas são, ou seja, que a ética não pode ser ensinada. Essa idéia é expressa no primeiro parágrafo do prefácio do *Tractatus*, onde Wittgenstein diz que seu livro não é um manual, e só pode ser entendido "por quem já tenha alguma vez pensado o que nele vem expresso - ou, pelo menos, algo semelhante." (WITTGENSTEIN, 1994, p.131) Sendo a ética, no *Tractatus*, em última instância assunto de uma vivência totalmente individual e por isto não passível de ser ensinada, não escrever um livro sobre ética, para Wittgenstein, era assim não apenas não dizer o que absolutamente não pode ser dito, evitando com isto a criação de uma parafernália conceitual muito mais apta a obscurecer do que a iluminar o entendimento, mas também, paradoxalmente, um meio de contribuir para o aperfeiçoamento ético dos sujeitos, na medida em que deixava a tarefa ética de pensar (vivenciar) o valor da vida (que é o Místico) e de descobri-lo na estrutura oculta das coisas mais simples da vida, que são coisas que podem ser ditas⁶⁷, para cada sujeito que se deparasse com sua obra. A exigência de que o leitor pense por si próprio as conexões de sentido do *Tractatus*, também é uma estratégia de Wittgenstein para afirmar o caráter ético da filosofia; no *Tractatus* Wittgenstein reconhece que não pode dizer o indizível, e por isso fala do indizível, contudo sem o dizer explicitamente, realizando com isso um exercício que pode

⁶⁷ Wittgenstein, nos *Notebooks* (p.83e), relata uma experiência mística (ético-estética) que ele tem olhando para um fogão (uma coisa simples e dizível). Vários tipos de experiência se enquadrariam na denominação de "místicas". Por exemplo, teríamos experiências que preservam a visão das propriedades singulares dos objetos, como é o caso da experiência com o fogão, e experiências que consistiriam em alçar-se para além da visão dessas diferentes propriedades, alcançando a visão do Uno indiferenciado. A idéia de que há diferentes tipos de experiência mística é tratada por Willian James, em *The variety of religious experiences*, livro tido em alta conta por Wittgenstein, bem como por Weininger, em *Sexo e Caráter*, por exemplo quando ele descreve os diferentes modos pelos quais o gênio ou a individualidade emerge nos sujeitos (WEININGER, 1942, pp.166-167), ou ainda quando ele trata dos diferentes tipos de religiosidade (Idem, p.319).

ser denominado de “o não falar do falar” ou “o falar do não falar”. Aquele que busca a verdade, segundo a filosofia do *Tractatus*, deve estar disposto a atravessar desertos áridos, exercitando, deste modo, sua paciência, coragem, perseverança e demais virtudes. São essas as virtudes exigidas do leitor do *Tractatus*, dada a forma como Wittgenstein expõe as suas idéias nessa obra, o que faz dessa obra um instrumento de aperfeiçoamento ético. Não escrever um livro sobre ética, para Wittgenstein, teria sido, assim, um exercício de honestidade intelectual e de honestidade para com os outros, e sobretudo um exercício de honestidade para com ele próprio. Ao assumir que a filosofia só se realiza quando se converte em ética, na medida em que ela não pode insistir em dizer o que não pode ser dito mas somente pode ser mostrado para quem o vivencia por si próprio, Wittgenstein deveria assumir também o dever de viver uma vida filosófica. Ora, a vida filosófica por excelência não seria uma vida vivida em função de teorizar sobre a linguagem, o mundo e o sentido da vida, mas a vida feliz ou eticamente realizada, para a qual já não restariam dúvidas quanto ao sentido da vida. Ser um filósofo de verdade seria lutar para agir corretamente em todas as esferas da ação humana, ou seja, lutar continuamente para recriar o sentido da vida nos mínimos detalhes da existência. O que mais importa para o filósofo que reconhece a verdade plena sobre a realidade é a prática dessa verdade, a tarefa ética da qual ele fica incumbido a partir do reconhecimento dessa verdade, tarefa esta que consiste no exercício ou luta constante do sujeito para, segundo Wittgenstein, não perder a sua alma⁶⁸. O mais importante, para Wittgenstein, não é ter um ideal de vida, mas ter a força de vontade, ou a boa vontade, requerida para a realização desse ideal (ver: conversa com Russell, apud. MONK, 1995, p. 60). Dado o entrelaçamento entre o conhecimento e a prática, ou, dado o caráter ético do conhecimento, agir mal ou pecar contra o bem, ou em outras palavras, não ter uma vontade boa (ética ou mística), seria obscurecer a “luz vital”, luz esta sem a qual a verdade sobre o mundo, a linguagem, a vida em geral, não se mostraria plenamente. Já no *Tractatus* a clareza filosófica dependeria de derrubarmos as barreiras de nossa vontade, e seria a má vontade o maior

⁶⁸ Wittgenstein diz que solucionamos o problema da vida ao reconhecermos que este é um pseudoproblema, o que implica em seu desaparecimento (6.521). Contudo, a solução não é tão fácil como parece, na medida em que é na prática cotidiana, em seus mínimos detalhes e a cada instante, que precisamos incorporar a verdade acerca da não existência de um problema da vida. Reconhecer que não há um problema da vida é uma tarefa para a vida toda.

empecilho para vermos aquilo que, de tão simples e claro que é, na maioria das vezes se oculta. Engelmann – cujo nome, coincidentemente, quer dizer “homem-anjo” - teria sido um dos poucos a compreender Wittgenstein.

No presente capítulo o que vamos fazer é incorrer contra os limites da linguagem, formulando pseudoproposições filosóficas que diriam respeito ao segundo livro, não escrito, do *Tractatus*. O objetivo dessa empreitada é tentar esclarecer um pouco mais os últimos degraus da escada de Wittgenstein e se nossa interpretação for correta, auxiliar quem pensa o *Tractatus* a chegar no alto da escada para que de lá ele possa (se lá ele chegar), por si próprio (e isso só cada um pode, por si, fazer), jogar fora a escada e conceber o “viver corretamente” de Wittgenstein – o que não é fácil, na medida em que envolve um exercício de purificação e portanto de reconhecimento e abandono dos próprios vícios, exercício este que poucos se dispõem a realizar, e que muitos sequer conseguem reconhecer como necessário. Na seqüência procuraremos apresentar o Místico diretamente e positivamente (e não apenas indiretamente e negativamente, como fez o *Tractatus*⁶⁹), o que só pode ser feito por meio de *paradoxos* ou absurdos filosóficos, para isto tentando mostrar como o Místico, assim caracterizado, pode ser visto como um aspecto *da* linguagem e *do* mundo. Tentaremos ver como, a partir da caracterização de linguagem e de mundo dada nos capítulos anteriores, podemos derivar (sob um modo tautológico ou mostrativo, e não dedutivo ou indutivo) um aspecto místico do mundo. Esclarecer como o Místico se mostra *na* estrutura do dizível é o único modo lícito de afirmar filosoficamente o Místico. Contudo, só poderemos mostrar, na linguagem, a forma e portanto a *possibilidade*⁷⁰, mas não o conteúdo propriamente dito do Místico. Pois só a vivência mística individual pode apresentar o conteúdo do Místico de

⁶⁹ Dissemos que Wittgenstein teria apresentado o Místico “indiretamente” porque, embora possamos ver a possibilidade do Místico na estrutura da linguagem, o modo como isso é possível não foi explicitado por Wittgenstein. Wittgenstein deixou o Místico mostrado no *Tractatus*, mas silenciosamente. Uma das poucas pistas deixadas por Wittgenstein para pensarmos o Místico é que ele seria aquilo que *não* é dizível. Contudo, conforme procuraremos mostrar, aquilo que *não* é dizível é constitutivo da própria estrutura do dizível e pode ser visto nessa estrutura. Desse modo, não há apenas uma caracterização negativa do Místico no *Tractatus*, mas também uma caracterização positiva, embora esta última tenha sido realizada silenciosamente.

⁷⁰ O conceito de possibilidade, aqui, está sendo utilizado no contexto místico. Falar que a vivência mística é possível é diferente de dizer que um fato é possível. Pois o Místico, embora possa não ser vivenciado por um sujeito, é uma substância eterna e imutável (ou seja, existe necessariamente), ao passo que se a possibilidade de um fato não se realiza, isso quer dizer que o fato também não existe.

modo totalmente positivo, ou seja, pode dissolver os paradoxos que utilizaremos na tentativa de descrever positivamente o conteúdo do Místico.

Mesmo ao utilizarmos paradoxos para caracterizar positivamente o Místico, esses paradoxos pouco ou nada mostrarão sobre a vivência positiva do Místico ou, sobre seu conteúdo (do mesmo modo que uma palavra de cor não mostra ao cego o conteúdo dessa palavra, que é a própria cor). Além disso, a utilização de paradoxos para mostrar o Místico é pouco eficaz para produzir o efeito de levar uma pessoa à sua própria vivência mística. Os paradoxos instigam o pensamento estrito senso à reflexão, o que mais impede do que excita a transformação transcendental da visão (que é uma transformação da vontade) requerida para o acesso ao Místico – motivo este pelo qual Wittgenstein teria se recusado a falar do Místico, apenas deixando-o mostrado na estrutura da linguagem e do mundo, para quem pudesse vê-lo. O Místico só pode ser mostrado *na* linguagem, mas ele melhor aparece na linguagem, segundo Wittgenstein, justamente por ter permanecido silenciado. O silêncio seria a linguagem mais eficaz para expressar aquilo que por natureza é silencioso: o Indizível. Para falar do silêncio, nada como silenciar. Linguagens como a poesia, a pintura, a literatura e a música, desde que exercidas de modo esclarecido, seriam as que mais se aproximariam de mostrar o ético e o Místico, pelos efeitos éticos que produziriam justamente por respeitarem a indizibilidade dessas esferas. Daí a importância do aspecto estético do texto do *Tractatus*, o qual Wittgenstein considerava uma obra artística (o que fez Wittgenstein pensar que poderia publicar sua "coisa" em uma revista literária). No *Tractatus*, embora o Místico seja indizível, ou seja, impossível de ser caracterizado positivamente por proposições, ele é considerado como algo que se mostra, como aquilo que está presente, sem ser formulado explicitamente - e justamente porque não é formulado explicitamente -, nas concepções que o *Tractatus* apresenta e na "forma" como ele apresenta essas concepções. Nas palavras de Wittgenstein em carta a Engelmann, datada de 9.4.17:

And this is how it is: if only you do not try to utter what is unutterable then nothing gets lost. But the unutterable will be -

unutterably - contained in what has been uttered. (ENGELMANN, 1967, p.7).

Existe o Místico, e *que* existe o Místico, como tentaremos esclarecer, se mostra *na* estrutura da linguagem e do mundo. Se existe o Místico, então ainda que a linguagem não possa expressá-lo positivamente, é dele, em seu sentido positivo, que estaremos falando, mesmo ao usarmos uma linguagem absurda ou paradoxal. Dissolver os paradoxos permanecerá sendo a tarefa do leitor.

3.2. A possibilidade do Místico no Tractatus

*“Como os rios correndo para o oceano encontram aí a paz final, e o seu nome e forma desaparecem, assim também os santos se libertam do nome e forma e entram no fulgor do Espírito supremo que é o maior entre os maiores. Na verdade, quem conhece a Deus torna-se Deus”
(Upanishades)*

Nossa hipótese principal sobre o Místico, à qual já nos referimos nos capítulos anteriores, é que ele constitui o aspecto *monista* da filosofia do *Tractatus*. Essa hipótese é formulada, em um primeiro momento, com base na idéia de que, se no Místico a forma lógica do tempo é elevada à eternidade, ou seja, se o tempo é suspenso na vivência mística, então também a noção usual de espaço poderia suspender-se nessa vivência. O espaço, segundo Wittgenstein, é constituído pela pluralidade dos diferentes fatos, com suas diferentes propriedades materiais (como cor, peso, som etc.), estas constituídas, como veremos abaixo, a partir de objetos concatenados em fatos ou sob a *forma da diferença*. A forma lógica é a forma desse espaço, de modo que nos perguntamos se a elevação da forma lógica ao Místico não poderia elevar consigo também nossa forma usual de conceber o espaço. Assim o espaço, que usualmente é concebido como o lugar da diferença e da pluralidade, uma vez elevado ao Místico seria concebido como o “lugar” da identidade e, de modo monista, como a substância una da realidade. Nosso primeiro passo no presente tópico será mostrar como um aspecto monista da realidade pode ser visto *na* forma lógica da linguagem. Assim, além de tentarmos mostrar que o Místico pode ser visto *na* linguagem e *no* mundo, ao mesmo tempo, com essa mostraçã, tentaremos mostrar que o Místico constitui o aspecto monista da realidade segundo o *Tractatus*. O segundo passo desse tópico será apresentar outras características do Místico (além de seu aspecto uno), também à luz de conceitos lingüísticos e ontológicos definidos no primeiro e no segundo capítulo. Entre as características

do Místico, temos que ele seria a eternidade (ou atemporalidade), aquilo que é fixo e necessário, Deus, o inefável, o Uno, o Altíssimo, aquilo que não se revela nos fatos do mundo, também aquilo que basta a si mesmo ou que é causa de si mesmo, o idêntico a si mesmo ou que existe em si mesmo, o absolutamente livre, independente de algo externo a si para realizar-se⁷¹. Se o Místico, segundo Wittgenstein, só pode se mostrar *na* própria estrutura da realidade dizível, então a forma lógica da linguagem e do mundo deveria, *também*, ser a forma do Místico⁷². Por um lado, a forma lógica se abriria para a pluralidade dos fatos, mas por outro lado ela também deveria se abrir para a unidade mística do Ser (como a escada do quadro de Blake, *A escada de Jacó* - quadro este que inspirou o título desse trabalho -, a qual leva tanto à terra como ao céu). A questão desse tópico será assim, em síntese, a seguinte: o que, *na* estrutura da linguagem e do mundo, mostra as propriedades do Místico?

Um primeiro suporte textual para a nossa interpretação do Místico consiste no aforismo 6.4312: “A solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo.” Esse aforismo serve de suporte para a hipótese de que também nossa forma usual de conceber o espaço é suspensa na vivência mística. Algo fora do espaço seria algo fora das propriedades materiais que constituem o mundo espacial da pluralidade, da diferença, da contingência. O que está *fora* da diferença (o que é uma *outra* coisa, que *não* a diferença) é a identidade, o que está fora da pluralidade, a unidade e da contingência, a necessidade⁷³. Assim, supomos, alçar-se para fora do espaço seria, em última instância, alçar-se até a visão do aspecto monista da realidade. Contudo, na medida em que caracteriza um *aspecto* da realidade (a qual é *uma só* realidade), o monismo não se oporia de modo exclusivo ao pluralismo, mas haveria uma complementaridade entre essas esferas, de modo que a ontologia do *Tractatus* seria paradoxal - o que se enquadra na caracterização paradoxal da filosofia

⁷¹ As características de beleza e bondade não serão consideradas nesse trabalho, o qual não se aprofunda quanto ao aspecto ético-estético do misticismo do *Tractatus*.

⁷² É importante ressaltar que não se trata, aqui, de *duas* formas, a dos fatos e a do Místico, mas de *uma mesma* forma, com *dois diferentes aspectos*.

⁷³ Um dos poucos indícios que Wittgenstein nos fornece para pensarmos em que consistiria o conteúdo do Místico é que ele possuiria propriedades que *não* seriam as propriedades dos fatos, na medida em que o Místico *não* é dizível. Daí podermos falar em uma caracterização negativa do Místico no *Tractatus*. Contudo, apesar de poder ser caracterizado negativamente em relação ao dizível, o Místico deve ser visto como um aspecto *da própria realidade dizível*; e o único modo de

como um todo, dada no *Tractatus*. Na medida em que conseguirmos mostrar os aspectos do Místico *na própria forma* dos fatos estaremos com isso mostrando também como se dá essa complementaridade entre os diferentes aspectos da realidade (como se resolve a “trindade” tractariana) ou como se “resolvem” os paradoxos do *Tractatus*.

O aspecto místico da realidade é seu aspecto indizível, aspecto este que só pode ser entendido como aquilo que *não é* o dizível. O Místico, apesar de se mostrar na forma lógica e portanto nunca se apresentar como totalmente diferente daquilo que não é o Místico, é caracterizado, em seu conteúdo, negativamente em relação aos conteúdos que a forma lógica possibilita em seu interior – ainda que não se trate de uma oposição absoluta, pois o Místico, dada a sua natureza paradoxal, não exclui, mas incorpora em si, aquilo que ele “nega”. Daí Wittgenstein não denominar o Místico de não-temporal, mas de atemporal, e nós denominarmos o ponto de vista exterior ao espaço de aespacialidade e não de não-espacialidade. Acontece que nesse movimento de incorporação a natureza daquilo que é incorporado se transmuta, se mostra sob outros aspectos aparentemente opostos aos anteriores – daí podermos dizer que, em certo sentido, o Místico é visto a partir da negação do aspecto fatural da realidade. É isso que leva Baum a afirmar que a filosofia do *Tractatus* constituiria uma “variante moderna da antiqüíssima teologia negativa” (BAUM, 1988, p.98). Segundo Wittgenstein, a única maneira de apresentar o indizível é a partir do interior do dizível. A forma lógica interior ao dizível apontaria *também* para o indizível e nessa medida seria como uma escada entre a terra e o céu, a qual nos permitiria atravessar da face fatural da realidade à sua face mística. O indizível se mostraria como um aspecto da própria estrutura do dizível. O aspecto místico-monista da realidade, assim, superaria o seu aspecto fatural-pluralista, porém conservando-o, na medida em que seria no próprio aspecto pluralista da realidade que encontraríamos os princípios da substância una e indiferenciada da realidade atuando. Não haveria uma oposição absoluta ou exclusão entre o dizível e o indizível, mas sim uma complementaridade entre o que seriam *aspectos diferentes da mesma realidade*. Afirmar que a realidade é dizível e indizível seria antes um paradoxo do que uma contradição, e por isto “jogar a escada fora”

mostrarmos que há um misticismo estrito senso no *Tractatus* é mostrando como ele pode ser

realizaria a filosofia do *Tractatus* ao invés de negá-la. Segundo Baum a linguagem limita o que é enunciável, mas disso resulta um paradoxo, cuja não intelecção é a causa principal da má interpretação da filosofia de Wittgenstein. O paradoxo surge porque Wittgenstein dá valor próprio ao âmbito do que fica do outro lado do limite do dizível, ao âmbito do indizível, do não acessível pela experiência fatural (BAUM, 1988, p.88). Em nosso trabalho concordamos com Baum e procuramos embasar sua afirmação de que: “Este segundo aspecto da filosofia de Wittgenstein, que faz dele um dos mais importantes místicos do século XX, tem sido desconsiderado.” (Idem, p.89)⁷⁴.

Outro indício da complementaridade entre os aspectos (plural e uno) aparentemente contraditórios da realidade, o qual também é um forte indício para a interpretação monista do Místico, é o tratamento que Wittgenstein dá às questões filosóficas em geral e particularmente à questão da oposição entre monismo e pluralismo (este podendo ser visto como uma extensão do dualismo, na medida em que não supõe duas mas, ainda assim, múltiplas substâncias). Diz Wittgenstein no aforismo 4.128: “As formas lógicas são inumeráveis. Por isso não há na lógica números proeminentes, e por isso não há monismo ou dualismo filosófico, etc.”. Uma visão de mundo que concilia os aspectos monista e pluralista em um único mundo seria justamente uma visão que denuncia os falsos dilemas em torno de pseudoconceitos que dizem respeito à forma do mundo e não aos seus fatos, conceitos aqueles aos quais não se aplica a lógica dos fatos. No plano dos fatos, tem sentido a questão “Há uma ou duas coisas aqui?”. Já *no* plano da forma do mundo (e não interiormente a essa forma), que é o plano do paradoxal, o dilema “Há uma ou duas coisas (ou mais de uma coisa) no mundo?” é um pseudo dilema, porque a forma do mundo mostra ambos os aspectos (pluralista e monista), *simultaneamente* (o que, no plano dos fatos, é uma contradição ou impossibilidade lógica). A forma lógica da realidade é uma só e a partir dessa forma única toda a pluralidade de formas pode ser pensada (como vimos no

“visto” na própria estrutura da realidade dizível.

⁷⁴ Acreditamos que não só Wittgenstein teria sido um legítimo místico no *Tractatus*, como teria permanecido um místico ao longo de toda a sua vida, e inclusive acrescentado novos elementos ao seu misticismo (se é que esses elementos já não estavam presentes no misticismo do *Tractatus*), na medida em que teria rompido com certos preconceitos lógico-ontológicos de sua juventude. Em *Cultura e Valor* (WITTGENSTEIN, 1980, p.56), por exemplo, em anotação de 1937, vemos Wittgenstein se perguntando: “O que é que me faz até sentir inclinação para acreditar na Ressurreição de Cristo?”

capítulo segundo), pois toda a pluralidade de formas apenas mostra tautologicamente o que a forma lógica já é, o que significa dizer que *na lógica não há números proeminentes*. Dizer que na lógica não há números proeminentes seria dizer que no plano transcendental tanto faz falarmos em *uma coisa* com uma forma ou em *várias coisas* com várias formas, pois nenhum dos dois números poderia suplantá-lo ao outro para mostrar a forma da realidade, dado que ambos mostrariam a mesma coisa. Ainda que a realidade fosse composta de um único objeto, a esse objeto seria possível mostrar-se sob a forma de todas as concatenações materiais possíveis, dado que todas essas possibilidades definem um objeto.

Encontramos um indício para a hipótese de que no *Tractatus* a realidade possui um aspecto monista também no aforismo 6.34:

Proposições como o princípio de razão, continuidade na natureza, mínimo esforço na natureza, etc., etc., todas elas são iluminações *a priori* sobre a conformação possível das proposições da ciência.

Continuidade seria, segundo o aforismo 6.34, um aspecto necessário, *a priori* e portanto transcendental da realidade. A partir da idéia de continuidade podemos ver um monismo como aspecto da substância da realidade, pois havendo uma continuidade entre as coisas, então elas não podem ser *absolutamente* diferentes (e portanto não pode haver um “pluralismo absoluto” no *Tractatus*, como o suposto por Bouveresse (BOUVERESSE, 1973, p.43)) e deve haver um *ponto de identidade* ou indiferenciação entre elas. Outro indício de que continuidade e portanto monismo são características da substância última da realidade no *Tractatus* é que, como vimos no primeiro capítulo ao discutirmos os fatos negativos (p.28), e no segundo capítulo ao discutirmos o “significado” das

constantes lógicas (tópico 2.2), à negação (assim como às demais constantes lógicas) nada corresponde na realidade; de modo que a realidade, no *Tractatus*, não comportaria o *vazio absoluto*. O vazio absoluto seria a *ausência total de objetos ou de substância* em uma dada porção do espaço – o que é um absurdo segundo o *Tractatus*, na medida em que segundo essa obra o espaço é substância. Já o vazio relativo consistiria na *presença* de certos objetos, mas *não* de outros. Quando afiguro uma certa concatenação de objetos e a proposição que afirma esta figuração é falsa, isso significa que a esta proposição corresponde uma ausência *de uma determinada concatenação de objetos*. Mas esta ausência não consiste na “existência” de um “espaço” absolutamente vazio, mas na existência de *uma outra concatenação de objetos*, a qual preenche ou constitui o espaço que deveria ser preenchido por uma concatenação com a mesma forma lógica que a da concatenação afigurada na proposição. No *Tractatus* todo vazio (e a negação seria um signo do vazio) é uma *relação* entre fatos ou concatenações de objetos, o que significa dizer que o vazio é relativo. Como dissemos anteriormente, para Wittgenstein “a proposição nadifica”. A realidade, no *Tractatus*, é totalmente preenchida pela substância ou por objetos, ou, a realidade é substância e a substância é aquilo que é fixo e necessário ou que subsiste eternamente⁷⁵. Se não pode haver vazio absoluto na realidade, então ela também não pode ser, desse ponto de vista necessário, descontínua, o que seria o mesmo que dizer que *não pode haver objetos não concatenados* (sobre isto falaremos no próximo parágrafo, bem como já argumentamos no primeiro capítulo (p.28)). Ocorre ainda que a forma lógica é a forma *das concatenações* de objetos, e segundo a forma lógica (que, como vimos em nossa discussão sobre o solipsismo, é a forma *da realidade*) os objetos só podem existir concatenados. Assim, a própria forma lógica (que é a forma da pluralidade, da diferença e da contingência) mostraria a continuidade e a ausência de vazio absoluto na realidade e por conseguinte o aspecto místico-monista da realidade. A continuidade seria uma expressão qualitativa da forma lógica, seria uma forma

⁷⁵ Podemos dizer que na realidade, segundo o *Tractatus*, “nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”; e a substância eterna com base na qual todas as transformações se operam é o Místico ou Deus. Também podemos estabelecer aqui uma comparação com Schopenhauer, para quem se um único grão de areia pudesse ser exterminado totalmente (ou seja, se pudéssemos deixar um vazio absoluto em seu lugar), com ele se exterminaria toda a realidade (*Parerga e Paralipomena*. In: *Os pensadores*, Trad. Wolfgang Leo Maar, Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Victor Civita, 1985, pp.202-203).

qualitativa *necessária*. Diz Wittgenstein em 6.33: “Não *acreditamos a priori* numa lei de conservação [assim como na continuidade], mas *sabemos a priori* da possibilidade de uma forma lógica”. Dado que também o aspecto pluralista da realidade seria mostrado na forma lógica, a forma pluralista e a forma monista seriam, assim, diferentes formas lógicas *qualitativas*, as quais seriam diferentes expressões da *mesma* forma lógica, ambas logicamente possíveis - e portanto necessárias enquanto formas, pois na lógica nada é “meramente” possível e “todas as possibilidades são fatos seus”; saber *a priori* da *possibilidade* de uma forma lógica é “ver” que essa forma é absolutamente necessária. A forma lógica é a forma das concatenações de objetos, de modo que a forma da pluralidade e a forma da unidade seriam diferentes formas possíveis de concatenação dos objetos, ou melhor dizendo, *diferentes aspectos da mesma forma das concatenações de objetos*. Mais abaixo, ao tratarmos da noção de totalidade, falaremos desses diferentes aspectos da forma da concatenação dos objetos, e sobre como a substância é vista de diferentes modos no contexto desses diferentes aspectos das concatenações de objetos. Por hora cabe esclarecermos apenas que, no contexto da forma da pluralidade, a substância aparece como composta por múltiplos objetos, ao passo que sob a forma da unidade, a substância aparece como composta por um único Objeto, que é o Místico⁷⁶.

Para prosseguirmos em nossa argumentação é relevante retomarmos a seguinte questão: um objeto pode existir fora de uma relação ou concatenação qualquer? Indício de que a resposta é negativa é dado logo nos primeiros aforismos do *Tractatus* (2.01 e seguintes), mas principalmente nos aforismos 5.552 e 5.5521. Todas as possibilidades devem estar contidas na lógica. A lógica é possibilidade apenas de coisas concatenadas, é uma lógica das relações. Portanto, não é possível existir objeto isolado, pois “Pareceria como que um acaso se à coisa, que pudesse existir só, por si própria, se ajustasse depois uma situação” e “(O que é lógico não pode ser meramente-possível. A lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são fatos seus.)” (2.0121(I e III)). A lógica, como fica mostrado na discussão anterior sobre o solipsismo, é a lógica *da*

⁷⁶ A divisão da forma lógica em duas: a forma da pluralidade e a forma da unidade, é apenas para facilitar a exposição do pensamento em questão. Mas deve ficar claro, como já dissemos, que não se trata de duas formas, mas de dois *aspectos* de uma mesma forma. Assim como o cubo do

realidade. Portanto, se ela é necessária, ela mostra um aspecto também necessário da realidade, aspecto este que consiste na inexistência de objetos desconcatenados na realidade. Se, segundo a lógica, não pode haver objetos não concatenados, então na realidade tudo é concatenado, pois a forma lógica é *transcendental* e não algo que se localiza dentro da cabeça de um sujeito empírico, o qual compeliria (talvez por um passe de mágica...) os objetos desconcatenados a se mostrarem como concatenados. O sujeito, como vimos, é responsável pela atitude (o querer) de eleger ou instituir o aspecto das concatenações de objetos que a ele se mostrarão. Contudo, a responsabilidade do sujeito pela constituição de seu mundo é exercida dentro dos limites de suas possibilidades, as quais são dadas objetivamente e, em última instância, *a priori*, pela substância da realidade. O dado lógico de que não há objetos fora de uma concatenação qualquer, como vimos acima, nos põe no caminho para pensarmos a realidade em seu aspecto místico-monista.

Segundo mostra a forma lógica, as coisas existem necessariamente concatenadas. A concatenação necessária entre as coisas implica, como dissemos, em uma continuidade entre as coisas. Isso porque, estando as coisas necessariamente concatenadas, unidas ou ligadas, então deve haver um *ponto de contato* ou um ponto de identidade entre as diferentes coisas, o qual se situaria no ponto de transição entre uma coisa e outra. Esse ponto de contato é onde ocorreria o salto qualitativo da esfera da diferença para a esfera da identidade. Nesse ponto de contato vemos a continuidade da realidade, pois nele desaparecem os limites entre uma coisa e outra e elas são uma mesma coisa. Para conceber esse ponto de contato é necessário parar a visão das coisas a partir de seus reflexos umas nas outras e a partir das sombras geradas nessas relações reflexivas⁷⁷, parar a visão que temos das coisas a partir do que é *externo*

aforismo 5.5423 pode ser visto de duas maneiras, dependendo do modo como percebermos as relações entre suas partes, também a forma lógica pode ser “vista” de modos diferentes.

⁷⁷ Wittgensten, nos *Notebooks* (pp.27 e 30), fala da “sombra que a figuração [a qual é figuração de propriedades *externas*] por assim dizer lança sobre o mundo”. Daí nos referirmos ao Místico, na introdução deste trabalho (p.13), como sendo a “verdade plena, sem sombras”. A visão mística do mundo é a visão “face a face”, sem sombras ou relações reflexivas ou de espelhamento: “Agora vemos em espelho e de maneira confusa, mas, depois, veremos face a face.” (1Cor 13). Na vivência mística não se interpõem “sombras” (afigurações, as quais são construídas a partir de uma relação de diferenciação do sujeito com a realidade) na relação entre o sujeito e a realidade, de modo que quando o sujeito vê a realidade misticamente, ele vê a si mesmo (“Tu és isto”). Na vivência mística o sujeito se identifica absolutamente com a substância da realidade, ele é essa substância de todas as coisas, o que faz desta vivência o ponto máximo da culminação do

às coisas (e é porque o *dizer* se funda sobre essas relações de exterioridade entre as coisas que é necessário *silenciar* para conceber o Místico), ou seja, é necessário parar de ver as coisas no tempo, no espaço, na causalidade, etc. e passar a vê-las do ponto de vista do seu presente atemporal, de sua identidade com elas próprias, de sua aespacialidade, etc., ou seja, *passar a ver as coisas do ponto de vista místico ou do silêncio* (pois o que é *dizível* são as relações *externas* entre as coisas). Um ponto é um objeto, de modo que o ponto de identidade entre as diferentes coisas seria o Objeto, o Uno, a substância eterna ou atemporal das diferentes coisas. O ponto de contato e identidade entre as diferentes coisas também é o mesmo ponto adimensional onde ocorre a *relação* de diferenciação entre os objetos ou entre sujeito e objeto, mencionado no segundo capítulo (p.94); ele é o *Relacionado*, sem o qual a *relação* de diferença entre as coisas não existiria. Pois, como vimos acima ao tratarmos da necessidade que os objetos têm de existirem concatenados, é um tipo de *relação* ou *concatenação* entre as coisas que as leva a se diferenciarem *entre si*, ou seja, as coisas precisam estar relacionadas (e nesse ponto elas não são coisas, no plural) para se relacionarem sob a forma da diferença (e então serem vistas como coisas plurais). As coisas só seriam diferentes por serem idênticas, só criariam o distanciamento entre uma e outra por estarem próximas (assim como, paralelamente, no plano ético a maldade (discórdia ou desunião) traria em si o gérmen da bondade (concordia ou união); por exemplo, o malvado, para ser mau, dependeria da relação com o outro para o qual ele faz o mal, e o vaidoso dependeria do olhar do outro para sustentar sua vaidade).

Outro indício do monismo no *Tractatus* é que Wittgenstein também denomina o Místico de Deus. Ele fala em Deus, ou seja, em um único Deus, e não em vários deuses. No nível mais elevado de compreensão da realidade, que é o nível da compreensão do sentido *último* da vida ou, paradoxalmente, da substância *primeira* da realidade, conhecemos Deus, a substância única (o único Deus) de onde todas as diferentes substâncias “emanam”. Obviamente o dado de Wittgenstein falar em um único Deus não prova que ele fale de uma substância

solipsismo em um *realismo*. “É justamente pela participação do indivíduo no princípio geral da verdade que a evidência, a raiz de toda certeza, é garantida.” (Wilhelm, R., apud. LAO-TZU, 1978, p.24).

monista da realidade, e precisa ser articulado aos demais indícios do monismo que encontramos no *Tractatus*.

O aspecto místico da realidade, como dissemos mais acima, apresentaria um *salto qualitativo* que supera-conservando o aspecto fatural da realidade. O Místico seria um aspecto *diferente*, ou um *outro* aspecto, da realidade. Esse aspecto podemos entender como o aspecto sagrado ou valoroso da realidade, o qual, como sugerimos acima, seria o “outro” em relação ao profano ou, aquilo que *não é* o profano – e o profano seria o mundo dos fatos, no qual nada tem valor. Seria esse caráter de “outro” do Místico que implicaria na necessidade de um salto qualitativo em relação ao aspecto fatural da realidade para concebermos o aspecto místico da realidade. A categoria de “salto qualitativo” é kierkegaardiana e um forte indício extra-textual de que seria correto aplicá-la à interpretação do pensamento de Wittgenstein é que Wittgenstein considerava Kierkegaard o maior pensador do século XIX. Segundo a interpretação que aqui procuramos defender, o salto qualitativo que distingue a visão mística do mundo de sua visão fatural caracterizaria uma diferença ontológica (e não apenas subjetiva e sentimental)⁷⁸ entre o mundo visto como totalidade *dos fatos* (o mundo visto em suas partes ou em suas diferentes propriedades materiais) e o mundo visto como *totalidade mística*. Obviamente aceitar isso pressupõe uma compreensão adequada do modo como Wittgenstein pensa o solipsismo e a partir dele alcança o realismo; pois a compreensão do tratamento dado por Wittgenstein ao problema do solipsismo é um pressuposto para aceitarmos a idéia de que os objetos só podem existir concatenados e portanto constituem a substância única da realidade. A visão mística do mundo enquanto totalidade limitada mostraria um conteúdo ontológico diferente daquele mostrado pela visão fatural do mundo como totalidade limitada. Totalidade também seria, assim, um conceito com diferentes aplicações e diferentes aspectos segundo o *Tractatus*. Na seqüência tentaremos uma aproximação ao Místico a partir do conceito de totalidade.

⁷⁸ Assumir a hipótese de que o Místico constitui o aspecto monista da realidade é assumir também que o Místico não se reduz a uma mera questão de sentimento, mas possui uma *positividade* ou existência própria, cuja contemplação *pelo sujeito* vem acompanhada, *paralelamente*, de sentimentos determinados. Diz Wittgenstein: “Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico” (6.522) e com isto, entendemos, querendo dizer que o Místico tem *existência* objetiva – o que implica, também, na aplicação da idéia de diferentes usos da linguagem ao conceito de existência.

As interpretações que não vêem uma positividade (um conteúdo ontológico) no misticismo do *Tractatus* – as quais denominamos de interpretações *esvaziadas* do Místico - são aquelas que, no essencial, compartilham de uma leitura característica do conceito de totalidade. Tal leitura, podemos definir com as palavras de McGuinness:

(...) what the mystic finds striking is not that there is the particular world there is - for he is not interested in how the world is - but that there is a world - namely, that some possibilities or other (no matter which) are realized - which is no more than to say there is a set of possibilities some of which (but no determinate set of which) must be realized, which is no more than to say that there are objects. (McGUINNESS, 1966, p.314)

Segundo essa interpretação do conceito de totalidade mística, a visão que o místico tem da realidade é idêntica à visão do cientista e do lógico, ou seja, é a visão do mundo da pluralidade e diferença fatural, seja em seu aspecto propriamente fatural, seja em seu aspecto formal. A única diferença é que a visão mística desse mundo viria acompanhada do *sentimento* de espanto ou maravilhamento (*Wunder*) diante de *que* o mundo existe, ou seja, de que esse mundo lógico-fatural *existe, sempre existiu e sempre existirá*. Este mundo seria mostrado, em sua necessidade e portanto eternidade (em seu *que*), na forma lógica fixa ou necessária do mundo, a qual apontaria para a possibilidade da vivência mística do mundo, vivência esta entendida enquanto *sentimento* do mundo como ele se mostra na totalidade lógica formal, ou seja, enquanto *sentimento do mundo como eterno conjunto de fatos diferentes*. É uma tal interpretação - a qual, do nosso ponto de vista, não é errada, mas unilateral - que leva autores como Bouveresse a afirmar que a filosofia do *Tractatus* consistiria, como a filosofia de Russell, em um "pluralismo absoluto", concepção esta que nega que haja um todo contínuo composto da pluralidade das coisas (BOUVERESSE, 1973, págs. 43-44). Contudo, na medida em que essa leitura do

conceito de totalidade é absolutizada (o que no caso de Bouveresse é feito a partir da afirmação de um pluralismo absoluto), ela se torna errônea. Ao nosso ver o pluralismo absoluto é, no contexto do *Tractatus*, uma contradição em termos, na medida em que no *Tractatus* - como vimos ao tratarmos da noção de objetos em termos de substâncias que só se substancializam no *contexto* de relações - toda pluralidade é relativa e não pode ser absolutamente substancializada. O próprio Bouveresse duvida, mais adiante no mesmo texto (Idem, p.99), de sua afirmação de um pluralismo absoluto no *Tractatus*, comprometendo, por si próprio, a sua interpretação⁷⁹. Assim, uma razão para rejeitarmos a interpretação esvaziada do Místico – a qual, em Bouveresse, vem acompanhada da afirmação de um pluralismo absoluto no *Tractatus* - é que ela leva a (ou parte de) uma leitura equivocada dos conceitos de objeto e de totalidade. Na leitura de Bouveresse, como na de McGuinness, teríamos, na verdade, uma interpretação do conceito de totalidade como um *conglomerado*, o que seria contraditório com as teses do *Tractatus*. Em um conglomerado, unidades fixas, *substancializadas*, são simplesmente colocadas juntas (e no caso elas seriam conglomeradas pela cabeça de um sujeito empírico, o que vai de encontro à idéia de sujeito transcendental do *Tractatus*). Já em uma totalidade, suas partes componentes são definidas no contexto da totalidade das suas relações mútuas, sendo essas relações anteriores à definição substancializada de cada uma das coisas que são definidas no contexto dessas relações. No conceito de totalidade o que mais importa é o todo (o contexto no qual os objetos aparecem) e não as partes, as quais sempre dependem do todo (do seu contexto de relações) para serem constituídas enquanto partes, diferentemente do conceito de conglomerado, o qual supõe partes constituídas anteriormente à formação do conglomerado⁸⁰. Um

⁷⁹ “Rhees a raison, croyons-nous, de remarquer – et ceci constitue un correctif à ce que nous avons dit précédemment – que, dans ce que la *Conférence* dit de l'éthique et ce que le *Tractatus* disait *du langage*, on voit s'exprimer la même tendance caractéristique: la recherche (plus ou moins nostalgique) de l'essence unitaire derrière le divers et l'accident.” (BOUVERESSE, 1973, p.99)

⁸⁰ Segundo a interpretação que procuramos defender em nosso trabalho, Wittgenstein seria um místico “estrito senso”, e como místico possuiria uma visão de mundo semelhante à visão de mundo dos místicos. Essa visão de mundo pode ser denominada de holística. O termo “holístico” vem do grego “holos”, “totalidade”, e refere-se a uma compreensão da realidade em função de totalidades integradas cujas propriedades não podem ser reduzidas a unidades menores. Embora Wittgenstein chegue, através do método de análise lógica, a unidades menores componentes dos fatos, sua análise leva de volta às totalidades que essas unidades compõem ou a o que denominamos, por alusão a Schopenhauer, de “contexto de individuação” dos objetos. No *Tractatus* um objeto só pode ser pensado no contexto das concatenações nas quais ele aparece.

dos principais elementos da crítica tractariana à metafísica tradicional, elemento este que Wittgenstein obteve a partir de suas investigações lógicas e lingüísticas, seria essa dessubstancialização dos componentes da ontologia (o princípio de contexto é fregeano e é aplicado na lógica para dissolver as unidades substancializadas - os sujeitos e predicados - da lógica clássica). De modo que recair em uma tal substancialização seria negar as próprias teses do *Tractatus*.

Uma totalidade, na interpretação que aqui defendemos, é composta de relações entre elementos, de modo que dependendo do modo como "algo" (os objetos, os quais não podem ser pensados *em si mesmos*, ou seja, fora de um contexto de relação) se relaciona com "algo", uma totalidade diferente e também tipos diferentes de partes constituintes dessa totalidade (objetos, elementos) aparecem. Ao nosso ver, a totalidade mística apresenta propriedades *diferentes* da totalidade empírica, isso porque na totalidade mística as coisas seriam relacionadas de um modo ou sob um aspecto diferente do modo como as coisas estão relacionadas em uma totalidade empírica, de modo que também sua natureza de "coisas" se mostraria de modos diferentes nessas diferentes totalidades⁸¹. Interpretações como a de McGuinness ou como a de Bouveresse terminam por substancializar os objetos, absolutizando o modo como eles são vistos no contexto das relações de diferença ou na totalidade empírica. Essas interpretações, por partirem de uma noção substancializada dos objetos, negam, assim, que a visão dos objetos do ponto de vista de suas relações de identidade (e não de suas relações de diferenciação) possa mostrar os objetos, também ontologicamente, como possuindo propriedades "além" das propriedades materiais que os diferenciam, propriedades estas que mostrariam os diferentes objetos como sendo, em sua *essência*, um único e mesmo Objeto.

Na seqüência explicitaremos melhor os diferentes tipos de totalidade ou diferentes tipos de contexto de relações entre objetos. Cabe acrescentar que aos diferentes tipos de totalidade, com suas respectivas partes componentes,

A análise lógica das proposições, em primeiro lugar, parte de totalidades dadas (as proposições) e em segundo lugar, termina não nos nomes, mas nas micro-totalidades de nomes, que são as proposições elementares no contexto das quais os nomes se definem. Só pensamos um objeto localizando-o em um espaço lógico, o que é feito ao relacionarmos este objeto com outros objetos.

⁸¹ Importante ressaltar que não se tratam, aqui, de múltiplas totalidades, mas de aspectos de uma mesma totalidade, que é o mundo, a realidade ou a vida. A *mesma* totalidade pode ser vista como

correspondem os diferentes usos da linguagem no *Tractatus*. O Místico é a vivência do mundo como totalidade limitada, mas dependendo do modo como concebemos as relações ou concatenações entre objetos, “tipos” de objetos, em sua simplicidade, aparecem e um tipo de totalidade é composta. Assim, dado que os objetos, assim como os nomes da linguagem, podem ser definidos por três contextos de uso, teríamos três aspectos da noção da totalidade que esses objetos compõem, totalidade esta que constitui o próprio contexto de aparecimento dos objetos ou, o contexto formado pelas concatenações de objetos⁸². Os diferentes usos do conceito de totalidade corresponderiam às diferentes evidências dos limites da realidade. Como diz Wittgenstein: "A realidade empírica é limitada pela totalidade dos objetos. O limite volta a evidenciar-se na totalidade das proposições elementares." (5.5561 (I)), e do mesmo modo evidencia-se na totalidade dos fatos (pois o mundo é não apenas limitado pela totalidade dos objetos como também pela totalidade dos fatos (1.1)) e ainda na totalidade mística (6.45). Consideremos então os diferentes aspectos sob os quais o conceito de totalidade, e portanto o conceito de objeto, pode ser pensado e os diferentes tipos de relação ou concatenação que estão na base desses aspectos. A partir de tal investigação forneceremos mais um indício de como o Místico, como o interpretamos em nosso trabalho (interpretação esta que denominamos de interpretação *positiva* do Místico, por oposição às interpretações *esvaziadas* do Místico), se mostra *nas* investigações de Wittgenstein sobre a linguagem e o mundo.

O primeiro tipo de totalidade que consideraremos é o que podemos denominar de "totalidade fatural" ou mundo, e vem expresso diretamente no aforismo 1.1 do *Tractatus*: "O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas". O que determina o uso que está sendo feito da palavra "totalidade", aqui, é a diferenciação entre o que seria uma totalidade das coisas e uma totalidade dos fatos. Se o mundo fosse uma totalidade de coisas, ele não seria mundo, pois o mundo é aquilo que é descritível por proposições com sentido, ou seja, algo que

totalidade lógica, lingüística, fatural e mística. Falamos em “diferentes tipos de totalidade” apenas para facilitar a exposição do nosso pensamento.

⁸² Como dissemos na introdução deste trabalho, pensamos que Wittgenstein fornece a chave para entender o *Tractatus* no *motto* que abre o livro, segundo o qual “... e tudo que se sabe, e não se ouviu como mero rumor ou ruído, pode-se dizer em três palavras”. Sendo assim, as concepções

exibe propriedades materiais, o que as coisas, por elas mesmas, não fazem. As coisas só exibem propriedades materiais, como já dissemos, no contexto de certas concatenações entre elas, ou seja, no contexto dos fatos que elas compõem. O tipo de concatenação ou relação entre coisas necessário para definir uma totalidade fatural (a qual consiste em um tipo de concatenação de objetos) é uma relação de oposição, comparação ou diferenciação, na qual um objeto define-se como este objeto e não outro e outro objeto se define como este outro objeto e não aquele⁸³. Na medida em que é só em uma relação entre os objetos que eles se definem como diferentes, então é só no contexto de um fato que os objetos se definem como diferentes, ou como objetos singulares; pois só há um fato com propriedades materiais singulares, ou seja, diferenciadas, onde há pelo menos *dois* objetos relacionados. A forma lógica (geral e particular) também supõe diferentes objetos, mas ela é reflexo da diferenciação dos objetos em contextos fatuais. No aforismo 6.3611 Wittgenstein diz que a descrição de processos, como por exemplo o “curso temporal” ou *um* evento ocorrido no espaço, “só é possível se nos amparamos num outro processo”, sendo *este outro* processo assimétrico com *aquela um* processo, assimetria esta que permite a comparação entre ambos e portanto a descrição deles. Assim, uma totalidade fatural é aquela que se define por uma relação de diferença entre objetos, os quais, no contexto dessas relações, definem-se como diferentes e plurais. Como exemplos teríamos não só as relações nitidamente diádicas, como “ser maior que”, “ser anterior a”, mas também “relações” monádicas, as quais não *parecem* ser relações, mas *parecem* denotar substâncias simples *em si mesmas*, como “ser um grave”, ou “ser azul”. “Azul” e “grave” só se definiriam por ocuparem um lugar (em relação a outros objetos) no espaço lógico das cores. Apesar da aparente descontinuidade entre os fatos, e do aparente caráter absolutamente substancializado de certos objetos - aparência esta que se deve às diferenças que os caracterizam e à forma que utilizamos para descrever essas diferenças

do *Tractatus* obedeceriam a um esquema trinitário, o qual vemos repetir-se na explicação de cada um dos diferentes conceitos do *Tractatus*.

⁸³ Vemos aqui as influências de Schopenhauer e Weininger, segundo os quais sujeito e objeto se definem em sua relação mútua de oposição – e a oposição sujeito-objeto é a relação que funda a forma dos diferentes objetos, diferenciados por suas propriedades materiais. Essa influência, em última instância, remete a Platão e sua teoria dos contrários. Schopenhauer e Weininger (o qual leu Schopenhauer) se declaram, ambos, defensores de uma espécie de platonismo. O próprio Wittgenstein admitia, como já dissemos, sua admiração por Platão (a ponto de considerá-lo sua “alma gêmea”), bem como admitiu as influências de Schopenhauer e Weininger.

(que é a forma da causalidade) - nem os fatos seriam descontínuos, nem os objetos que os compõem seriam substâncias *absolutamente* ou *em si mesmas* simples, plurais e descontínuas. A análise das totalidades fatuais (os micromundos que compõem o mundo) mostra que elas não são descontínuas, mas sim totalidades compostas por elementos interrelacionados, os quais se definem como diferentes, singulares ou discretos justamente por estarem interrelacionados⁸⁴. O mundo ou a totalidade fatural (totalidade dos fatos) seria, assim, como dissemos no primeiro capítulo, um grande fato atômico, ou seja, uma única totalidade de objetos concatenados sob a forma da diferença - concatenações estas que para serem pensadas são subdivididas em totalidades menores, os fatos e os fatos atômicos. Na medida em que a totalidade fatural compreende também a totalidade das proposições da ciência, as quais também são fatos, podemos entender a totalidade das proposições (que é a linguagem (4.001) ou, a totalidade das ciências naturais (4.11)) do mesmo modo que entendemos a totalidade dos fatos, apenas substituindo os termos "mundo", "fatos" e "objetos" por "linguagem", "proposições" e "nomes".

O outro nível em que o conceito de totalidade e portanto de relação de objetos aparece no *Tractatus* é o nível da totalidade lógica. Nesse nível a realidade se mostra mais claramente do que no nível da totalidade fatural como uma totalidade unificada e contínua de elementos interrelacionados. Pois no nível da forma lógica, como vimos mais acima, a estrutura interna do mundo é mostrada nitidamente como uma rede de objetos necessariamente concatenados ou, como uma totalidade relacional. Enquanto o mundo é a totalidade dos fatos e não das coisas (embora a totalidade dos fatos seja também uma totalidade de *coisas*, mas concatenadas em fatos), a totalidade lógica é a totalidade das coisas. A totalidade lógica é entendida *num primeiro momento* como a totalidade das puras *possibilidades* de aparecimento dos objetos em fatos (2.0124). Quem trata

⁸⁴ Steven Burns, em "Sex and Solipsism", sugere que a idéia fundamental de Weininger seria que "a primal unity is presupposed by any drawing of distinctions" (In: STERN & SZABADOS, 2004, p.93). Esta mesma idéia, julgamos, está presente no *Tractatus*. Mas só há unidade primordial *para o sujeito* se ele adquire a consciência dessa unidade ou, se ele a realiza em si mesmo. O sujeito precisa ser uma totalidade (um microcosmo) para refletir o macrocosmo. Daí a vivência mística ser a experiência do advento da subjetividade; e para Wittgenstein o Eu místico é o verdadeiro Eu, a alma ou subjetividade. Isto Wittgenstein deixa claro nos *Geheime Tagebücher*, onde ele afirma repetidas vezes que não perder a sua alma é o mais importante e que isto é o mesmo que ter Deus *com ele*. "*Gott mit mir!*" é a expressão que ele usava sempre que buscava a força necessária para não perder a *sua* alma.

dessas possibilidades é a lógica, "e todas as possibilidades são fatos seus" (2.0121) – o que significa que é *necessário* e não *meramente possível* que os objetos estejam concatenados. Os objetos cujas concatenações compõem a totalidade lógica são objetos lógicos, os quais se definem, enquanto lógicos, no contexto de um "tipo" de relação entre objetos. O tipo de relação entre objetos que mostra os objetos como objetos lógicos e a totalidade como totalidade lógica, num primeiro momento, não é propriamente uma relação de diferença, mas uma relação de puras *possibilidades de diferenças* ou de *diferença formal*. Assim, nesse primeiro momento a forma lógica mostra os objetos como diferentes entre si, ou como uma pluralidade de objetos, ainda que do ponto de vista da lógica os objetos sejam diferentes "apenas por serem diferentes" (2.0233). O que a forma lógica (geral e particular) mostra, então, e por assim dizer em seu interior, é ainda a forma ou possibilidade dos *diferentes* objetos, definidos nas suas diferentes concatenações fatuais; ou seja, o que a forma lógica, assim entendida, mostra, é que ela é a forma *dos fatos*, no contexto dos quais os objetos se diferenciam.

Contudo, há outro tipo de relação entre objetos e portanto outro tipo de totalidade (composta por esta relação) que a forma lógica mostra, e que ela mostra, por assim dizer, *nos* seus limites (e não internamente a ela), relação esta que constitui a forma de algo que está, *em termos aproximados*, no exterior da totalidade lógica. Nos limites lógicos, as concatenações entre os objetos, as quais caracterizam a totalidade lógica assim entendida, apontam para o Místico ou o Uno, que seria o conteúdo "exterior" simbolizado nesses limites lógicos⁸⁵. A totalidade lógica entendida *nos* seus limites, e não internamente aos seus limites, é constituída por um tipo de relação entre os objetos que pode ser denominada de *relação de identidade*, relação esta que constitui o tipo de totalidade que podemos denominar de "totalidade mística". Uma relação de identidade, como dissemos no segundo capítulo (p.80), é na verdade uma pseudo relação, na medida em que em uma relação de identidade, a coisa que é idêntica a outra é *a própria outra*

⁸⁵ Podemos pensar a idéia da forma lógica vista *nos* seus limites, visão esta que mostra o Místico (também denominado de Deus por Wittgenstein), a partir da metáfora do Verbo, que no princípio "estava com Deus" e no princípio "era Deus" (Jo 1,1-2). A forma lógica, vista *nos* ou *junto com* os seus limites, se mostra como a substância primeira da realidade. Essa substância (o Místico ou Deus) contém todas as possibilidades de existência, mas essas possibilidades, do ponto de vista do Místico, não aparecem diferenciadas. É só posteriormente à atualização de uma possibilidade que esta possibilidade é conhecida como possibilidade, e como possibilidade da diferença. Sem haver a cisão do ser (o mostrar das propriedades materiais dos fatos) não há a forma *dessa* cisão.

coisa em relação à qual ela é idêntica. A forma lógica é idêntica para todo e qualquer objeto, ou seja, todos os objetos possuem uma e a mesma forma lógica. Pensar um objeto qualquer é pensar a totalidade das possibilidades de concatenação entre objetos. Assim, os objetos, que do ponto de vista interno à forma lógica são diferentes entre si, do ponto de vista *da* forma lógica são idênticos entre si. Pois todo e qualquer objeto é definido pela mesma e única totalidade das possibilidades de concatenação de objetos. Poderia objetar-se que ainda que as possibilidades sejam as mesmas para qualquer objeto, os objetos permanecem sendo múltiplos objetos. Contudo, não apenas cada objeto é definido pelas mesmas possibilidades - de modo que todos os objetos são idênticos entre si -, mas também, como dissemos anteriormente, os objetos só existem concatenados. Se os objetos só podem estar concatenados, então deve haver uma continuidade entre eles; e se eles são definidos pelas mesmas possibilidades, então temos que esta continuidade nos leva a pensar os aparentemente diferentes e múltiplos objetos, sob certo aspecto, como um único Objeto (continuidade + identidade entre os objetos = unidade), que é o Místico ou o *Relacionado* (porque neste caso não cabe mais falar em *relações* - no plural - entre coisas plurais). Se imaginarmos a forma lógica como uma rede ou um tecido (para usarmos uma metáfora de Platão), olhando para o *interior* dos espaços que os entrelaçamentos dessa rede delimitam teremos múltiplos objetos. Mas se olharmos apenas para o fio que compõe a rede, ou seja, se nosso olhar se fixar *na* ou estiver *com a rede*⁸⁶, veremos que ela é contínua e sempre idêntica a si mesma. Inclusive poderíamos desfazer a rede, o que mostraria a identidade e unidade do fio consigo mesmo. Nesse ponto também o caráter tautológico da forma lógica mostraria toda a sua natureza, ou seja, ele se mostraria como expressão da unidade, identidade e consistência absolutas do ser consigo mesmo. É essa consistência absoluta que se reflete nas consistências relativas: um fato é *este* fato e não outro e cada fato ocupa *um* lugar determinado no espaço lógico: “For ”Everything is what it is and not another thing”” (WITTGENSTEIN, 1969, p.84). Ocorre ainda que se a mesma forma lógica pode ser pensada a partir de múltiplos objetos, então podemos conceber um modelo no

⁸⁶ “Is this it perhaps - in this view [*sub specie aeternitatis*] the object is seen *together with* space and time instead of *in* space and time?(...) The thing seen *sub specie aeternitatis* is the thing seen together with the whole logical space.” (WITTGENSTEIN, 1961, p.83e).

qual todos os objetos podem ser reduzidos a um único objeto, a partir do qual toda a forma lógica dos diferentes objetos pode ser pensada. O que vemos *na* forma lógica, portanto, é que os objetos são essencialmente *idênticos*, o que significa que são um único objeto, pois do ponto de vista *da* forma lógica não há qualquer coisa que os diferencie entre si. A busca de Wittgenstein pela simplicidade na “explicação” da realidade terminaria na substância una e simples da realidade ou no Objeto simples, que é o Místico.

Chegamos, com o Místico, ao ponto crucial, onde ocorre o salto qualitativo a partir do qual lógica e Místico e portanto linguagem e mundo se religam, ou seja, ao ponto de identidade entre as diferentes esferas da realidade do *Tractatus*, no qual a trindade tractariana (lógica, mundo/linguagem e Místico) se resolve em uma Unidade. A trindade se resolve ao mostrarmos o Místico *na própria forma dos fatos e da linguagem*. Fatos, linguagem, misticismo e lógica seriam aspectos de uma mesma totalidade concatenada, expressa na forma lógica. Ao vermos a presença do Místico na própria estrutura da realidade dizível, fica mostrado que os saltos qualitativos entre as esferas fatural e mística da realidade no *Tractatus* consistem em saltos que, paradoxalmente, superam conservando. O paradoxo mais geral em torno do Místico é que ele é transcendente sem ser transcendente, e seria este o significado de dizer que o Místico é transcendental. É esse aspecto transcendental da substância primeira da realidade que distancia Wittgenstein da tradição metafísica da filosofia. O Místico não é algo “além da física”, no sentido de estar situado em outra realidade, separada da realidade fatural. O Místico é um aspecto da própria realidade fatural, visto, por assim dizer, no interior dessa realidade dizível. Sendo o Místico um aspecto do mundo, então fica resolvido o problema da ligação entre o Místico, ou o Pai e os fatos e a linguagem, ou o Filho (ver: WAISMANN, 1965, p.16). No Místico o sujeito se mostra idêntico ao objeto, ou, a linguagem idêntica ao mundo e o solipsismo se mostra um realismo puro. Em Wittgenstein, como em Platão (sua “alma gêmea”), todas as dualidades se resolvem na esfera mais elevada da realidade, que é o Místico.

Na vivência mística o sujeito não vivencia um “modo” da substância, mas sua essência, a “coisa em si”. Como vimos em nossa discussão sobre o solipsismo, o sujeito transcendental lógico “atualiza” a possibilidade que os objetos têm de se relacionarem sob a forma da diferença fatural, ou seja, a

possibilidade que o sujeito tem de se diferenciar do mundo e constituir-se enquanto sujeito, ao diferenciar o próprio mundo. Já na vivência mística o sujeito vivencia o ponto em que ele se identifica com o objeto, que é o ponto em que o solipsismo se converte em realismo e em que o problema da relação entre linguagem e mundo se resolve. É o sujeito que vivencia o Místico, mas quando essa vivência acontece, o que se mostra é a identidade absoluta entre sujeito e objeto, ou seja, a objetividade plena (ou a subjetividade plena, o grande Eu do Mundo). Na vivência mística o sujeito “olha” para a realidade, mas o que ele vê é ele mesmo (ponto de vista da identidade) e não uma outra coisa que não é ele (ponto de vista da diferença ou da exterioridade). É essa vivência que, como já mencionamos anteriormente, é descrita na Bíblia como o “ver face a face”, por oposição ao ver “em espelho” (1Cor 13,12). Mas só a vivência individual do Místico pode resolver de modo pleno a trindade tractariana em uma unidade – porque é no próprio sujeito que ocorre a partição (a forma do mundo é instaurada por um tipo de relação do sujeito com a realidade), de modo que só ele pode tornar a uni-la. A solução para o problema da relação entre linguagem e mundo, no *Tractatus*, é dada no nível Místico, que é o nível mais simples em que um objeto (e um nome) pode ser concebido, onde sujeito e objeto ou linguagem e mundo se identificam e onde os objetos não aparecem como múltiplos e diferentes, mas como um único e mesmo objeto. De modo que a solução para o problema filosófico da relação entre linguagem e mundo é, em última instância, uma solução ética, e não teórica, que só uma vivência individual ou subjetiva pode *mostrar*. Que existe o Místico, isso se mostra no *Tractatus*, mas *o que é o Místico*, só a vivência mística pode mostrar.

A identidade dos objetos entre si, mostrada na forma lógica, só aparece, aí, como forma ou possibilidade⁸⁷. Contudo, essa identidade, a qual mostra os objetos como constituindo um único Objeto (Deus ou o Místico), pode ser também vivenciada. O Objeto simples, mostrado em sua forma ou possibilidade *na* lógica, possui um conteúdo. Esse conteúdo, as propriedades do Objeto simples, se mostra em uma vivência mística do Objeto. A forma lógica mostra que existe um

⁸⁷ Temos aqui um uso diferente do conceito de *possibilidade*. Dizer que a vivência mística é possível não é dizer que o Místico pode existir ou não do mesmo modo que um fato pode existir ou não. O Místico existe necessariamente, eternamente e é a *vivência subjetiva* do Místico que é algo que pode acontecer ou não. O Místico pode existir ou não *para um sujeito*.

plano em que os objetos são indiferenciados, ou seja, constituem uma única substância. Contudo, algo permanece silenciado acerca do Místico, o qual a rigor é indizível. Este algo é seu conteúdo, é o conteúdo da substância una da realidade, o qual só pode ser vivenciado individualmente, pois só a vivência individual pode mostrar as propriedades místicas do Objeto⁸⁸. Só o *contexto* da vivência mística individual pode mostrar o conteúdo do Místico. É a existência positiva de um tal conteúdo que a maioria dos intérpretes do *Tractatus* não vê, nem enquanto possibilidade dada na forma lógica; e talvez eles não vejam porque nunca pensaram nele por si próprios ou, porque não compartilham do seu espírito, o que os levaria a não considerarem a fundo a possibilidade de ser do Místico, entendido enquanto substância una da realidade, que Wittgenstein fala no *Tractatus*. O que faremos na seqüência é tentar falar de alguns aspectos do conteúdo da vivência mística, utilizando para isso uma pseudo linguagem, a qual só poderá ser entendida por quem vivenciar seu conteúdo, ou seja, por quem jogar mais este degrau da escada fora.

⁸⁸ O Objeto ou o Místico é o Isto, que consiste na Substância ou Princípio de tudo o que pode haver. Quando Wittgenstein fala da experiência de espanto ou maravilhamento diante do Místico, ele fala de uma experiência que pode ser bem expressa com a seguinte exclamação: "Então é Isto!". Essa exclamação nada diz (ou tudo diz) e por isto é uma boa coisa a ser falada diante da visão do Indizível.

3.3. O conteúdo do Místico

*“Une coupe d’argent remplie de neige
Un héron blanc au clair de lune”*

(Tung Shan, 807-869)⁸⁹

Como dissemos anteriormente, utilizaremos uma pseudo linguagem, ou seja, uma linguagem absurda, paradoxal, em nossa tentativa de caracterizar melhor o conteúdo Místico. Obviamente a absurdidade dessa linguagem se torna menos absurda se consideramos que nada mais natural que uma linguagem paradoxal para exprimir aquilo que por natureza é paradoxal. Contudo, à luz dos princípios lógicos do mundo e da linguagem, essa “linguagem” só pode parecer um absurdo trivial, daí Wittgenstein ter preferido silenciar sobre o Místico, evitando, com isto, também a geração de disputas teóricas dentro de um domínio onde não pode haver tais disputas, por tratar-se do domínio da Verdade que se mostra e por tratar-se de um domínio que já teria sido delimitado nas investigações do *Tractatus* sobre a linguagem e o mundo. O Místico é indizível e se mostra para quem o vivencia. Só quem vivencia o Místico pode resolver os paradoxos utilizados para descrever o Místico. Aquele que não vivencia o místico, ao tentar resolver os paradoxos, só consegue concebê-los como absurdos triviais, contradições ou círculos viciosos, ou impossibilidades lógicas incompreensíveis. Mas tentamos esclarecer acima como a própria forma do dizível aponta para o Místico ou, como Wittgenstein teria deixado o Místico refletido na estrutura da linguagem e do mundo, de modo que, se estivermos corretos em nossa tentativa de esclarecimento, mesmo quem não consegue vivenciar o Místico (em seu nível mais elevado) deve admitir que os paradoxos apontam para um conteúdo passível de ser vivenciado e podem, portanto, ser resolvidos. Na seqüência vamos continuar falando desse conteúdo, mostrando como ele pode ser visto na própria estrutura da realidade dizível. Desobedeceremos o princípio do silêncio do *Tractatus* apenas para esclarecer melhor, se não estivermos enganados em

⁸⁹ Apud. IZUTSU, 1983, p.437.

nossa interpretação, o caminho ou a escada que Wittgenstein coloca diante de seus leitores. Claro que, a rigor, não estaremos desobedecendo o princípio de silêncio, na medida em que não poderemos prover ao leitor a vivência aqui "descrita" através de absurdos lingüísticos. Nossas proposições filosóficas, sendo elucidações das elucidações de Wittgenstein, seriam, como as proposições filosóficas do *Tractatus*, degraus a serem galgados por cada um.

Caracterizaremos a vivência mística ou o conteúdo do Místico do único modo legítimo segundo Wittgenstein, ou seja, a partir da elevação das formas qualitativas da realidade dizível ao seu paroxismo (elevação esta cuja possibilidade é dada no interior das próprias formas da realidade dizível). Na visão mística do mundo como totalidade limitada, não apenas a forma do tempo sofre um salto qualitativo e é vista como eternidade (atemporalidade), mas também todas as demais formas lógicas (espacial, colorida, sonora, etc.) são elevadas ao seu paroxismo, de modo a mostrarem uma substância aparentemente contraditória (mas essencialmente paradoxal) com as "existências" que as preenchem. Pois *se a forma lógica pode ser elevada ao Místico, então todas as formas qualitativas, as quais são expressões qualitativas dos princípios lógicos, também podem*. Seria impossível elevar a forma lógica ao Místico sem com ela elevar as formas qualitativas, dado que a forma lógica é apenas uma expressão formal *dos* conteúdos qualitativos (e portanto das formas qualitativas) da realidade. Elevar uma forma lógica ao seu paroxismo é mostrar que uma forma lógica é, na verdade, *também* aquilo que ela aparenta não ser. Trata-se de um paradoxo e não de uma contradição porque a forma que é elevada não é negada, mas transmutada, na medida em que incorpora *em si* também aquilo que ela aparentemente não é⁹⁰. Por exemplo, entre as propriedades místicas do mundo, como vimos, temos aquelas que mostram o mundo sob um aspecto *também* monista e não apenas pluralista, sendo que é a própria forma da pluralidade que se mostra como, *também*, sendo a forma da unidade. O Místico é definido, em seu conteúdo, pela totalidade das propriedades

⁹⁰ Também no plano dos fatos, seus objetos singulares componentes incorporam em si aquilo que eles não são, pois são definidos, em sua singularidade, na relação de contraste com outros objetos; mas eles mantêm-se diferentes do que eles não são, mantêm-se como objetos singulares e plurais, pois não absorvem *totalmente* em si aquilo que eles incorporam mas apenas o seu reflexo, de modo que podemos dizer que a incorporação é imperfeita no nível dos fatos e é perfeita no nível místico.

que resultam do movimento de elevação de todas as formas qualitativas ao seu paroxismo. Sendo o Místico uma substância una (o que a elevação da forma lógica ao seu paroxismo mostra), então a elevação de qualquer forma qualitativa ao seu paroxismo deve ter como resultado também uma substância una. Por exemplo, a forma das cores, elevada ao seu paroxismo, nos mostraria a essência ou substância única de todas as cores, e a elevação da forma dos sons ao seu paroxismo nos mostraria a essência única de todos os sons. Mas todas as formas qualitativas são formas da mesma substância mística. Assim, as “substâncias” unas, obtidas a partir da elevação de cada forma qualitativa ao seu paroxismo, seriam apenas aspectos da mesma e única substância, que é o Místico. De modo que a essência única de todas as cores e a essência única de todos os sons seria uma e a mesma essência, que é o Místico.

A forma lógica é, em termos qualitativos (qualidades estas que são *a priori* eternamente possíveis, mas que só podemos pensar depois delas terem se manifestado em propriedades materiais de fatos) a forma da espacialidade, da temporalidade, da coloridade, da sonoridade, da luminosidade, da causalidade e assim por diante. Na seqüência vamos pensar algumas formas qualitativas, partindo dos seus aspectos não elevados, para vermos como *nas próprias formas não elevadas* encontramos os indícios para pensar em que consistiriam essas formas elevadas ao seu paroxismo e, assim, em que consistiriam as propriedades do Místico. Apesar da aparência de metafísica (no sentido tradicional do termo) das especulações a seguir, falaremos sobre o Místico como fizemos até então, ou seja, mostrando seu caráter transcendental e imanente ou, vendo o Místico *nas próprias* noções que caracterizam o mundo, a linguagem e a lógica⁹¹. Como dissemos, só a partir do exercício de elevação das formas qualitativas *do dizível* ao paroxismo podemos caracterizar as propriedades místicas ou conteúdo místico *indizível* da substância. Como afirma Black, Wittgenstein, embora não faça metafísica em um sentido tradicional, chega a uma noção de substância através de uma rota semântica, não tradicional. É importante salientar que, com essa busca do Místico *na própria estrutura do dizível*, estamos complementando a

⁹¹ Em alguns casos apenas sugeriremos em que constituiria a elevação de certas formas ao paroxismo. Contudo, mesmo quando não mostrarmos como, do interior de uma forma qualitativa, chegamos a uma forma elevada, a possibilidade dessa elevação não deixará de ser fundada, se admitida a argumentação do tópico anterior.

definição de mundo dada no primeiro capítulo desse trabalho, bem como a definição de linguagem (e de mundo) do segundo capítulo e realizando, portanto, os "saltos elípticos retroativos" que, no primeiro capítulo, afirmamos serem necessários para uma compreensão completa do mundo.

Em primeiro lugar, vamos enumerar algumas das qualidades que definem o Místico, e as quais procuraremos visualizar *nas* diferentes formas qualitativas dos fatos. Já caracterizamos o Místico como o Uno e mostramos como o Místico assim caracterizado pode ser visto na forma lógica geral. O Místico também é o eterno ou atemporal, ou seja, aquilo que é fixo e necessário, é o inefável, é Deus ou o Altíssimo, aquilo que não se revela no mundo, é também aquilo que basta a si mesmo ou que é causa de si mesmo, o idêntico a si mesmo ou que existe em si mesmo, o belo, o harmonioso, o absolutamente livre, ou seja, independente de algo externo a si para realizar-se etc.. O melhor seria grafarmos algumas dessas qualidades (aquelas que também podem ser aplicadas ao mundo dos fatos) com maiúsculo, para diferenciá-las dessas mesmas qualidades pensadas *em relação ao mundo dos fatos*. No mundo dos fatos ou dos objetos imperfeitos (os quais não se realizam por si próprios, mas na sua relação com algo externo a eles) essas qualidades são *propriedades externas* dos objetos, ou seja, dependem de algo externo aos objetos, de um contexto de aplicação, para se realizarem. Por exemplo, no mundo dos fatos algo pode ser “belo em comparação com isto e feio em comparação com aquilo” (Platão, 2004, p.149). Já no Místico, grau supremo de realização desses conceitos, não os conhecemos como alguma coisa “que exista em outra” (em outra coisa com a qual comparamos a primeira - e que pode ser vista como a causa dela - de modo a gerar uma assimetria que diferencia uma coisa da outra e a define como a coisa que é (6.3611)). No nível místico não conhecemos as qualidades acima como *propriedades externas* ou materiais, mas como algo que existe em si mesmo e por si mesmo. Assim, no Místico o Belo, por exemplo, “não é em parte belo e em parte feio, agora belo e depois feio”, mas é um Belo “supremo”, que “jamais aumenta ou diminui, nem sofre alteração de qualquer espécie.” (Platão, 2004, p.150). Vejamos como algumas dessas propriedades místicas podem ser vistas em formas qualitativas das propriedades materiais contingentes e relativas do mundo.

Acima vimos que Wittgenstein fala de um ponto de vista exterior ao espaço (6.4312), ou seja, exterior à pluralidade fatural. Wittgenstein não dá um nome para esse ponto de vista, o qual denominamos de "aespacialidade". Como vimos, a elevação da forma do espaço leva à visão do aspecto monista da realidade, aspecto este que denominamos de aespacial quando o pensamos do ponto de vista da forma espacial – pois do ponto de vista do tempo, por exemplo, o aspecto monista da realidade seria denominado de atemporal. Do ponto de vista aespacial teríamos a vivência de um espaço que não é espaço, de um estar no espaço sem estar em qualquer lugar específico, ou estar em todos os lugares sem estar em qualquer lugar. Essa experiência consistiria em abraçar a eternidade, mas do ponto de vista do espaço, ou seja, conceber o espaço naquilo que ele tem de fixo, dado ou imutável. Assim como, segundo o *Tractatus*, a atemporalidade é vista a partir do viver no presente, também a aespacialidade é vista a partir do “estar aqui” no espaço, ou seja, a partir da vivência do espaço do ponto de vista do presente. Na medida em que na experiência aespacial as propriedades materiais ou contingentes podem ser suspensas, então nessa experiência também poderiam desaparecer noções como as de movimento e peso⁹², ficando no lugar delas a experiência daquilo que o espaço tem de eterno, fixo e imutável. Quando não nos situamos no interior das relações espaciais, mas *junto com* a forma do espaço, a única experiência que temos é a do espaço *aqui e agora*, sem comparação com um lá e um acolá, ou seja, do espaço *dado e fixo*. É devido a essa ausência de comparações que a noção de peso pode desaparecer na vivência mística. Ainda, quando nos situamos junto do movimento ou da ação, em última instância os experimentamos como ausência de movimento ou inação. Daí

⁹² Em várias das descrições de Willian James sobre experiências religiosas ou místicas aparece esse elemento de suspensão do espaço e do tempo. Um exemplo é a sensação (e muitas vezes o próprio acontecimento) de estar flutuando. Não sabemos até que ponto Wittgenstein teria se aprofundado em suas considerações sobre o Místico e sobre as possibilidades “alógicas” do mundo, quando vivenciado misticamente (como a possibilidade de, literalmente, flutuar). Em *Cultura e Valor*, como dissemos, vemos Wittgenstein, em anotação de 1937, considerando inclusive a possibilidade da ressurreição, mas não sabemos se essa possibilidade já era considerada pelo jovem Wittgenstein. Em *Gospel in brief*, texto que teria influenciado fortemente o jovem Wittgenstein, Tolstoy resume os Evangelhos e retira todos os trechos que falam dos prodígios realizados por Cristo, na medida em que visava enfatizar o que julgava mais importante nos Evangelhos, que eram os *ensinamentos morais* de Cristo. Para o Wittgenstein do *Tractatus* também o mais importante é o caráter ético do Místico e é difícil sabermos o que Wittgenstein pensava, na época, acerca das possibilidades ontológicas do mundo em seu aspecto místico. A única certeza que podemos ter é que o homem místico do *Tractatus* pode experimentar a leveza, a eternidade da vida, entre outras coisas, bastando para isto aprofundar-se na vivência silenciosa do aqui e agora.

o caráter paradoxal do ponto de vista da aespacialidade, o qual pode ser entendido como o ponto de vista da inação-na-ação.

Outra forma qualitativa, que já consideramos de modo breve mais acima, é a forma dos processos temporais. Wittgenstein exprime positivamente o Místico no *Tractatus* ao afirmar que o Místico é a visão ou intuição do mundo, enquanto totalidade limitada, "do ponto de vista da eternidade" (6.45), ou seja, de um ponto de vista exterior ao tempo, o qual Wittgenstein também denomina de ponto de vista da "atemporalidade" (6.4311). Os fenômenos temporais são processos, e um processo, como dissemos acima, só existe, segundo Wittgenstein, por comparação a outro processo. O "decurso do tempo", em si mesmo, para Wittgenstein não existe (6.3611). Contudo, na visão mística do tempo e do movimento não olhamos para os diferentes processos, em suas comparações, mas estamos *com* o fluxo ou a corrente do tempo ou, nas palavras de Wittgenstein, vivemos no *presente* ou na eternidade⁹³. Wittgenstein estabelece uma diferença no *Tractatus* entre eternidade e infinito. O infinito é uma noção temporal, aplicável à sucessão contingente dos fatos, ao passo que a eternidade é uma noção atemporal, aplicável aos objetos *em si* ou *no presente*. Estar *com o* tempo ou estar no presente é vivenciar a atemporalidade ou eternidade. A atemporalidade é a visão do tempo como ausência de movimento, passagem ou transformação, ausência de fluxo. Do ponto de vista da identidade com o tempo nos situamos *no* ou *com o* próprio processo e não *fora* do processo, nas comparações entre diferentes processos – e sem essas comparações, como vimos mais acima, não existe o "decurso do tempo" *em si*. Vemos aí mais uma vez o paradoxo da inação-na-ação, que consiste no dado de que na vivência mística da forma do tempo, nos situamos ainda no tempo, mas não parece haver tempo e transformação, mas apenas a eternidade, idêntica a si mesma e dada desde sempre e portanto estática. Por isso dizemos que a atemporalidade é paradoxal, pois ela é a essência do tempo mas não é em si mesma temporal. Eternidade ou atemporalidade seria um aspecto da substância mística dos processos temporais, e "Se não houvesse uma eternidade [o "princípio do

⁹³ O *instante* presente não é uma categoria temporal. Não captamos *um* instante agora e *outro* depois. O instante é eternamente o mesmo, independentemente daquilo que é o caso. Vivenciar o instante é vivenciar o mundo do ponto de vista da eternidade.

princípio” de identidade] não existiria o conceito do tempo [as diferentes identidades ou objetos]" (WEININGER, 1942, p.135).

A próxima forma que consideraremos é a da causalidade, buscando, na própria forma da causalidade, a forma do que é *causa de si mesmo* ou do que não é causal, mas dado, fixo e sempre idêntico a si mesmo e que podemos denominar de acausal, que é o Místico. O Místico, sendo a substância de tudo que existe, aparece como “resposta” última à “questão” também última acerca do sentido absoluto da vida, questão esta que pode ser formulada como "Por que o mundo existe?" ou ainda como "O que é o mundo que existe?". Sendo o Místico a resposta à questão sobre o sentido último da vida, ele não pode ser explicado por algo anterior a ele, ou seja, por definição ele não pode ser causado por algo – pois neste caso ele deixaria de ser a resposta última à questão que ele responde. Ocorre ainda que não devemos entender a substância mística, enquanto origem ou causa de todas as coisas, a partir de um sentido causal do termo "origem". Assim como a forma lógica dessa substância original não é entendida como um “super-fato”, também o Místico não é um super-fato causador de todos os fatos. O Místico responde a pergunta pelo “por que” da vida não com um super fato, ou um fato além dos fatos do mundo, o qual seria a causa de todos os demais fatos, mas com um *que* da vida. A vida, no *Tractatus*, é a sua própria origem, e é isto que se mostra na vivência mística do mundo: o *que* da vida. O Místico é o indizível justamente porque a ele não pode ser dada uma explicação em termos causais, como são as explicações das realidades dizíveis, e porque ele também não pode ser visto como uma causa propriamente dita do mundo. Contudo, tentaremos mostrar na seqüência que segundo o *Tractatus* mesmo as realidades dizíveis não funcionam de um modo propriamente causal, mas funcionam como a causalidade mística; pois os objetos que são causa de outros estão implicados na própria caracterização da natureza desses outros objetos, e vice-versa. Mas, como propriamente a investigação profunda do modo de funcionamento dos fatos mostra a própria forma *acausal* de existir do Místico aí atuando?

Segundo Wittgenstein, a causalidade é uma *forma* das explicações da realidade, mas não uma lei (6.32). Isso significa que a causalidade apenas mostra *que* existe uma sucessão ou um desenrolar de acontecimentos no espaço e no tempo, mas não diz *como* essa sucessão acontecerá. Pois não existe nexo causal

que justifique a inferência da existência de uma situação para “a existência de uma situação completamente diferente dela” (5.135-5.136). A causalidade não é uma necessidade interna (5.1362), mas externa, ou seja, definida *a posteriori*, depois do acréscimo de novos elementos (externos) aos fatos. Os eventos do futuro não podem ser derivados dos presentes (5.1361), de modo que a explicação causal dos fatos é sempre *a posteriori* (mesmo no caso em que essa explicação é feita com base em propriedades materiais *afiguradas* e ainda não verificadas – pois *afigurações* também são fatos, são *a posteriori*). As explicações causais, assim, podem esconder o dado (a sua forma mais oculta) de que elas pressupõem fatos já constituídos para serem construídas, ou, que elas explicam os fatos *depois* deles já estarem constituídos ou *depois* deles virem a se constituir (mesmo que se trate de um “depois” somente projetado em proposições e passível de verificação ou falsificação). Elas também podem não mostrar claramente que apenas sua forma mais aparente é causal e que a forma da causalidade convive com outras formas, como as da continuidade, da conservação e de mínimo esforço na natureza (6.34), todas elas possibilitadas pela forma lógica de ser das coisas. As realidades explicadas causalmente não acontecem apenas sob a forma da causalidade, a qual seria apenas uma das expressões qualitativas da forma lógica geral. No plano da forma da causalidade, o que vem antes determina ou é causa do que vem depois. Contudo, no plano dos fatos, não podemos determinar o efeito (o que vem depois) tão somente a partir de sua causa (pois a causalidade, sendo uma forma lógica, mostra apenas *que* “Há leis naturais” (6.36), mas não *quais* são essas leis e nem se acontecerão os fatos que preenchem essas leis). Isso porque, no plano dos fatos, a própria natureza da causa só se revela *a posteriori*, ou seja, *depois* de dados os seus efeitos, pois os fatos, como vimos no primeiro capítulo, são contingentes. Dado que um fato só revela a sua natureza *a posteriori*, ou seja, no contexto da *totalidade* fatural (definida *a posteriori*) no qual ele aparece, podemos então falar em uma espécie de *retroatividade* envolvida na constituição dos fatos, e portanto em uma forma causal *circular* de acontecer dos fatos. Essa forma pode ser vista como resultando da necessidade *a priori* dos fenômenos acontecerem não apenas sob a forma da causalidade, mas também sob as formas da continuidade e da conservação (6.33, 6.34), segundo as quais o passado se perpetuaria (continuaria ou conservaria) no presente. Causalidade, continuidade e

conservação são todas formas qualitativas ou aspectos qualitativos da mesma forma lógica dos fatos. A própria noção de fatos (sejam eles atômicos ou compostos) como *totalidades* de elementos (objetos) interrelacionados, os quais se definem uns aos outros em suas relações mútuas, sugere o funcionamento causal-circular da realidade fatual, funcionamento este que estaria pressuposto na forma causal de explicação dos fatos. A explicação causal de um fato supõe o fato (seja ele uma afiguração, seja ele propriamente um fato) *já dado*, ou seja, supõe que o desenrolar de uma certa concatenação de objetos *já tenha acontecido* (ainda que apenas enquanto modelo), ou que os objetos já tenham se interdefinido e definido, *a posteriori*, a totalidade composta por suas relações. O modo causal-circular de funcionamento dos fatos ou concatenações de objetos seria um *reflexo* ou paralelo, no nível da realidade fatual, da *continuidade* característica do nível místico da realidade. O dado de que os objetos só se definem em suas concatenações mútuas mostra que os fatos, explicados sob uma forma causal e descontínua, são na realidade totalidades contínuas de objetos concatenados sem intermediários lógicos. Temos assim mais um modo de ver, na própria forma dos fatos, ou seja, da diferença, da pluralidade e da aparente descontinuidade, a forma do Místico ou, daquilo que é uno e contínuo. Contudo, como o Místico é a causa de si mesmo, temos no Místico a realização mais perfeita da idéia de causalidade circular e como ele é idêntico a si mesmo, temos nele também a realização mais perfeita da idéia de continuidade; ainda, sendo ele eterno, temos nele também a realização mais perfeita da idéia de conservação. Todas as formas “imperfeitas”, como em Platão, seriam objetivações da “forma” mística perfeita.

As formas qualitativas da conservação e da continuidade são expressões da forma lógica. A forma lógica é a forma da realidade, da linguagem e portanto também do pensamento. Wittgenstein procurou, no *Tractatus*, esclarecer a linguagem a partir do conceito neutro *não subjetivista ou psicologizante* (e ao mesmo tempo também não “objetivante”) de forma lógica, um conceito cuja utilização permite que vejamos a possibilidade da linguagem afigurar o mundo, justamente por ser um conceito que serve para exprimir tanto a forma da linguagem e do pensamento subjetivos quanto a forma da realidade objetiva. Sendo, a forma lógica, forma da continuidade e da conservação, vemos então

como no *Tractatus* Wittgenstein propõe “implicitamente” uma teoria objetiva da memória, aplicável não apenas ao pensamento, mas em primeiro lugar à realidade⁹⁴. Ocorre que o uso de termos psicológicos como “memória” é evitado, pois tais termos não são aptos a expressarem a natureza não psicologista (ou não subjetivista, nem idealista estrito senso) dos esclarecimentos filosóficos do *Tractatus*. São os princípios *da realidade* que se refletem ou atuam nos princípios do pensamento subjetivo. Vemos em Wittgenstein, expressa na idéia de forma lógica, uma concepção da realidade como memória e da memória subjetiva como um reflexo ou objetivação da memória objetiva. Essa concepção da realidade como memória (assim como todas as concepções filosóficas do *Tractatus*) encontraria sua realização mais perfeita no Místico, o qual seria Memória Eterna.

A idéia de encontrar reflexos ou ecos de uma esfera da realidade em outra (o que é possível porque todas as esferas seriam manifestações ou aspectos de uma mesma realidade, de um mesmo princípio) caracteriza uma forma diferente de “explicação” da realidade, que não é a explicação por causas. Obviamente esse tipo de explicação condiz com a natureza própria daquilo que ele pretende explicar. Aquilo que é dado, que não é causado por algo, só pode ser “explicado” por proposições que *mostram* ou *esclarecem* algo e não por proposições que *dizem* algo. Esse tipo de explicação, o mostrar, consiste em uma explicação não por causas, mas por *paralelos*. Nossa hipótese é que o *paralelismo*, que seria a forma de explicar não só o Místico mas tudo o que é indizível e que se mostra, pode ser visto na própria forma causal de explicação dos fatos. Como ver o paralelismo, o princípio explicativo das realidades indizíveis, *na* causalidade, ou seja, no próprio princípio explicativo das realidades dizíveis? A idéia de paralelismo consiste em que nas diferentes esferas da realidade temos os mesmos princípios (forma) ou a mesma substância atuando; pois as diferentes esferas da realidade seriam apenas diferentes formas de objetivação da mesma substância. Sendo os mesmos, obviamente os princípios de um nível da realidade não podem ser causas dos princípios de outro nível da realidade, mas só podem ser paralelos. De modo que ver paralelos entre diferentes esferas da realidade é ver, nelas, o que elas possuem de idêntico. Por exemplo, a forma lógica é um

⁹⁴ Podemos entender, assim, porque Wilhelm Baum (BAUM, 1988, p.92) faz uma aproximação entre a filosofia do *Tractatus* e a de Henri Bergson.

reflexo do mundo, ou seja, ela é paralela ao mundo, o que quer dizer que ela é o *próprio mundo* se refletindo em uma estrutura lógica formal.

Já demos o primeiro passo para ver o paralelismo *na* causalidade ao mostrarmos que a causalidade, no *Tractatus*, deve ser pensada no contexto das formas da continuidade e da conservação, e que portanto termina sendo vista como uma espécie de causalidade circular. Causalidade circular e paralelismo seriam noções eqüivalentes. A relação de reflexo ou paralelismo, *no plano dos fatos*, pode ser vista em que os objetos singulares que compõem um fato se interdefinem nas suas relações mútuas (*a posteriori*), a partir das quais eles constituem um contexto ou totalidade que é *paralelo* a cada objeto singular definido por este contexto. Os objetos anteriores, as causas, por assim dizer refletem nos objetos posteriores, os efeitos, os quais por sua vez também refletem nas causas que neles estão refletidas, e só no contexto da *totalidade* desses reflexos mútuos poderíamos caracterizar os objetos singulares – o que significa que cada objeto singular que compõe um fato traz em si algo dos demais objetos com os quais ele se concatena para compor esse fato. Essa relação de reflexo mostraria, então, como nos próprios fatos (compostos de objetos concatenados) já estaria presente um modo de funcionamento por paralelismo. Esse paralelismo no plano dos fatos, em que vemos uma relação mutuamente reflexiva entre causa e efeito (seja entre os objetos que compõem um fato atômico, seja entre fatos atômicos ou ainda entre fatos compostos), seria mais uma amostra da *continuidade* mística no plano dos fatos. Um mesmo passado, o qual retrocede em última instância até a substância eterna da realidade, estaria refletido no instante que, contingentemente, o presentifica e o qual, por sua vez, se refletiria no futuro (pois o mundo é a totalidade dos fatos). No caso do Místico, entretanto, essa continuidade é perfeita, pois passado, presente e futuro, aí, não aparecem cindidos, mas unidos em um único instante eterno.

Paralelismo é uma noção certamente extraída da obra *Über die letzten Dinge* (1922), de Weininger, obra e conceito estes sobre os quais nitidamente vemos Wittgenstein refletindo nos seus *Notebooks* (WITTGENSTEIN, 1961, págs. 84-85), ao tratar da noção de paralelismo psico-físico. A noção de paralelismo caracteriza processos de pensamento não de inferência (indutiva ou dedutiva), mas tautológicos ou mostrativos, na medida em que os paralelismos procuram

mostrar identidades entre as coisas e não diferenças ou causas⁹⁵. No contexto da discussão sobre paralelismo psico-físico, nos *Notebooks* (Idem), Wittgenstein se pergunta porque ele atribui seu próprio espírito ao espírito de um leão, de uma cobra, de uma mosca, e ao espírito das coisas inanimadas, atribuição esta que o leva a afirmar que haveria um único espírito comum ao mundo todo. Ele pergunta também como é possível "inferir" o espírito ou caráter de uma pessoa de sua fisionomia. Ele diz que tal inferência ou nexos entre essas coisas não pode ser causal e que portanto não se trata de uma inferência, e que tal nexos é possibilitado pelo fato de todas essas coisas se encontrarem em um mesmo nível⁹⁶ (*"auf einer Stufe"*) – e só coisas que se situam em níveis diferentes ou que apresentam assimetrias entre si podem ser explicadas causalmente (6.3611). O nexos entre essas coisas só pode ser, assim, algo que se mostra ou um nexos por paralelismo.

Now of course the question is why I have given a snake just this spirit [my spirit]. And the answer to this can only lie in the psycho-physical parallelism: If I were to look like a snake and to do what it does then I should be such-and-such. (WITTGENSTEIN, 1969, p.85e)

Uma fisionomia não é expressão *de algo* (no sentido de ser um fato causado por outro fato) mas é *o próprio algo* se expressando, ou seja, é parte de uma totalidade de elementos articulados, elementos estes que se definem, enquanto partes, à luz da *totalidade* que eles compõem e que portanto se situam todos no mesmo nível, que é o nível definido pela totalidade que eles compõem. Assim, a fisionomia de uma pessoa seria parte da totalidade dessa pessoa, e uma vez dada uma totalidade fatural, podemos pensar suas partes componentes como

⁹⁵ No nível da realidade fatural, dada a sua contingência, essa identidade é construída *a posteriori*, ou seja, é somente depois de constituída uma totalidade empírica que podemos vê-la refletida nos elementos singulares que a compõem.

paralelas a ela. O ser total dessa pessoa inclui o seu caráter, o qual também se define nessa totalidade, da qual a fisionomia faz parte. O caráter e a fisionomia não seriam, desse ponto de vista, substâncias empíricas diferentes do corpo, mas expressões (símbolos ou paralelos) da organização corporal total. Tudo, o tom de voz, a luminosidade da pessoa, sua postura, seus hábitos, seus sentimentos, seus pensamentos, seriam expressões do seu caráter⁹⁷ (WITTGENSTEIN, 1969, p.85e).

Prosseguindo com o tema da elevação das formas qualitativas ao seu paroxismo, falaremos ainda um pouco acerca das formas da cor, da luz e do som. Se o Místico é uma única substância indiferenciada ou idêntica a si própria, e se o Místico é a substância una de toda a pluralidade, então a elevação das formas qualitativas da cor, da luz e do som (entre outras), as quais são formas da pluralidade de cores, luzes e sons, mostraria a essência única de todas as cores, a de todas as luzes e a de todos os sons. Essa essência, do ponto de vista de cada uma dessas formas qualitativas, seria denominada, respectivamente, de “acoloridade”, “aluminosidade” e “assonoridade”. Embora tenhamos aqui múltiplos nomes, acoloridade, aluminosidade e assonoridade caracterizariam uma única substância, ou, denotariam um mesmo objeto, em seus diferentes aspectos. Teríamos assim uma substância una e eterna, a origem (em sentido não causal) de todas as cores, luzes e sons, a qual se manteria sempre idêntica a si mesma, independente das diferentes cores, luzes e sons (e outras propriedades materiais) atualizadas no mundo dos fatos – pois a ordem dos fatores não altera o produto. Se a substância de todas as formas qualitativas é uma só, então falar de uma essência mística das cores é também falar em uma essência luminosa das cores, por exemplo. Essa essência da luz, a “aluminosidade”, seria uma Luz que não é luz, que nunca apaga, porque é eterna e sempre idêntica a si mesma, mas também que nunca acende, porque já está acesa desde sempre. Essa Luz seria a essência da própria escuridão, na medida em que faz parte da definição de luz *no*

⁹⁶ A palavra “nível”, aqui, tem um uso um pouco diferente do que temos feito em nosso trabalho. É usada para considerar os fatos dizíveis como desnivelados entre si, ao passo que em nosso trabalho os fatos aparecem como constituintes de um mesmo nível.

⁹⁷ Importante notar que os reflexos do todo nas partes ou as identidades entre o todo e as partes, *em se tratando de uma totalidade empírica ou fatural*, não são *a priori* necessários, mas *a posteriori* necessários – de modo que também o conceito de necessidade poderia ser usado de diferentes modos. Ou seja, *uma vez constituída* uma totalidade empírica, por exemplo um caráter, os

plano dos fatos o seu oposto, que é a treva, e como dissemos, o Místico é essencialmente paradoxal, ou seja, incorpora os opostos fatuais em si (no caso, luz e treva), transmutando-os em uma unidade. O melhor nome para essa Luz seria aluminosidade, justamente porque esse nome expressa o paradoxo de consistir na essência tanto da luz como da treva. Quanto à assonoridade ou ao paradoxal som-silencioso primordial, poderíamos daí inferir que o *Tractatus* proveria a sustentação filosófica para uma teoria da música de contornos schopenhaurianos, segundo a qual:

De la même façon que les Idées ne sont que des objectivations de la volonté une et originaire, la multiplicité des sons, lesquels sont aussi distincts et déterminés que le sont les Idées, trouve son origine dans un son fondamental. (DUFOUR, 1997, p.473).

Note-se que, paradoxalmente, uma teoria da música que parte da idéia de uma assonoridade primordial, que seria a essência de todos os sons, seria uma teoria que preza pela riqueza de "matizes" nas composições musicais (Weininger, 1942, p.124). Inclusive está relacionado ao *Tractatus* o movimento do *atonalismo* na música. Na música atonal (sobretudo em seus primórdios) não é imposta uma estrutura exterior fixa à melodia e à harmonia, um parâmetro externo (tonalidade) que determine a organização das notas musicais. É dado valor singular a cada nota (todos os sons deveriam ser igualmente escutados), as quais, por si mesmas, transmitem cada qual um sentido total. A partir dos matizes, da inteireza de cada matiz, se construiria a unidade, o sentido da composição como um todo, o que pode ser pensado como um paralelo da idéia de viver no presente do *Tractatus*, pois só o viver no presente (cada matiz em sua singularidade) nos permite ter acesso ao sentido da vida, que é o Místico (à assonoridade primordial).

As caracterizações paradoxais do Místico dadas acima soam um tanto quanto absurdas, o que seria uma mostra de porque Wittgenstein preferiu

elementos que compõem essa totalidade poderiam ser pensados como paralelos a ela, o que não

silenciar sobre o Indizível. O absurdo daquelas caracterizações está em que independentemente do quanto falemos a respeito do Místico, a impressão que temos é a de “patinar no mesmo lugar”. Poderíamos falar infinitamente sobre o Místico, sem com isto conseguir transmitir uma única informação sobre seu conteúdo⁹⁸. Por isto Wittgenstein foi obrigado, dado o seu livre comprometimento com a honestidade intelectual e pessoal, a deixar o indizível silenciosamente mostrado na estrutura do dizível. Para Wittgenstein, existe o indizível, existe aquilo sobre o que é *completamente* absurdo falar (e não *parcialmente* absurdo, como é falar sobre lógica) e que só pode ser mostrado através de uma vivência individual, assim como só uma experiência subjetiva mostra o conteúdo de um conceito como “vermelho”. Aquilo sobre o qual é completamente absurdo falar usando a linguagem com sentido é o conteúdo do Místico, as propriedades do Místico, este entendido “formalmente” como substância única de toda a pluralidade de objetos singulares. Podemos utilizar paradoxos para caracterizar essas propriedades, mas estes nada dizem ou mostram sobre essas propriedades. Ocorre ainda que, na medida em que nos colocamos a falar filosoficamente sobre o Místico, o perdemos de vista, pois a estrutura da fala filosófica, a qual é uma estrutura fragmentada, não condiz com a estrutura una do Místico, e nem a vontade que move essa fala condiz com a vontade apta a vivenciar o Místico. O Místico surge como a resposta última aos problemas filosóficos e Wittgenstein se refere aos problemas filosóficos, nos *Notebooks* (p.50e), nos seguintes termos: “The way problems arise: the pressure of a tension which then concentrates into a question, and becomes objective.” Assim, a vontade mística, a vontade esclarecida, só pode ser uma vontade pacificada, a qual dissolveu as tensões, diferente da vontade que move a linguagem com sentido (cuja estrutura está presente na linguagem filosófica, por mais absurda

seria possível no caso de uma totalidade ainda não consolidada.

⁹⁸ Ocorre ainda que o Místico seria a verdade obtida no último degrau da escada de esclarecimento e portanto de purificação. O processo de purificação e elevação ao Místico seria gradual. Na filosofia hindu e nos relatos de místicos cristãos (de tendência mais gnóstica e menos ortodoxa), como São João da Cruz, temos a descrição dos níveis pelos quais o místico precisa passar até atingir seu objetivo maior, que é a identificação com sua essência divina, o contato com Deus. Só seres muito puros chegam mais próximos desse objetivo, de modo que só podemos falar do Místico a partir do nível em que nos encontramos, e sem vivenciar o seu conteúdo mais elevado. Contudo, conforme relatos de pessoas iluminadas, o Místico permanece indizível (e inclusive mais indizível quanto mais nos aproximamos dele), mesmo para aqueles que o vivenciam em seus estados mais perfeitos. Assim, só podemos falar do Místico como algo que vemos como uma *possibilidade* mostrada na estrutura da realidade, conforme apresentada pelo Tractatus.

que ela seja), a qual seria agitada ou desejan⁹⁹. A fala com sentido seria tensa devido à natureza problemática das proposições, expressa na bipolaridade delas. Uma proposição coloca uma questão: “Existe ou não existe?”, e portanto uma expectativa ou tensão¹⁰⁰.

Procuramos mostrar no presente capítulo um pouco daquilo que fica totalmente silenciado no *Tractatus*, ou seja, como podemos ver o salto qualitativo das propriedades do dizível para as propriedades místicas indizíveis. Assim, o que procuramos mostrar em nossos esclarecimentos do indizível a partir do dizível, é que a própria realidade fatural apresenta princípios que seriam impossíveis não fosse a base mística desses princípios. O indizível se mostra *na* própria forma do dizível, a qual se revela como forma também do indizível. Mas o modo como a forma do dizível pode ser vista como constituindo também a forma do indizível não foi explicitado por Wittgenstein. Ver isto, julgamos, foi deixado por Wittgenstein como parte da *tarefa ética de cada um de vivenciar o sentido da vida*. O Místico caracterizaria os limites transcendentais subjetivos e só se mostraria a partir de uma vivência individual¹⁰¹, vivência esta que constituiria a parte mais importante da tarefa ética deixada pelo *Tractatus*. Se o Místico é limite

⁹⁹ Temos um exemplo de tensão da linguagem filosófica na escrita de Clarice Lispector. Ela realiza um exercício de elevação da linguagem ao seu limite extremo, ou melhor, de tentar fazer com que a linguagem (entenda-se, a linguagem com sentido) ultrapasse seus próprios limites. Esse exercício termina na exaustão da linguagem. Pois a verdade que essa linguagem pretende abarcar é infinitamente maior do que a linguagem. Por isso a linguagem não a alcança e termina por se exaurir e se afastar da própria verdade que ela pretende alcançar. Clarice, com seus exercícios de escrita, mostra os limites da linguagem, a qual não consegue alcançar o Místico e mostra, assim, que o Místico é indizível. Clarice também visava obter uma experiência mística com esse exercício da linguagem. Mas o que se mostra em seus exercícios é que pela linguagem, dada sua estrutura fragmentada, só podemos desejar o Místico, mas não alcançá-lo (“Leitor, dê-me sua mão!”). A experiência mística obtida por Clarice através da escrita mostra-se muitas vezes ansiosa, desenfreada, a tal ponto de culminar em um êxtase cuja contraparte é um esvaziamento ou perda do sentido da vida. Buscar o Místico através da linguagem seria, assim, prender-se ao círculo do desejo que não se realiza. Wittgenstein evitou falar do Místico, pois teria reconhecido, ainda que por outros meios, que o Místico não pode ser trazido para as nossas vidas de modo pleno a não ser através do *silêncio* ou de linguagens que não se atrevem a dizer o indizível, mas o mostram justamente por silenciar a seu respeito.

¹⁰⁰ Não desenvolveremos o tema das relações entre vontade e linguagem em nosso trabalho. As considerações acima são apenas a título de sugestões.

¹⁰¹ O Místico seria a substância de todas os modos de ser possíveis; se o Místico só pode ser vivenciado individualmente e se ele é a vivência da própria individualidade, então podemos entender a afirmação de Wittgenstein nos *Notebooks*, de que ciência, arte e religião são possibilitadas pela minha experiência do caráter único da minha existência. Tal afirmação significaria o mesmo que a afirmação de que ciência, arte e religião são possibilitadas pelo Místico – pois a experiência do caráter único da minha existência é, em última instância, a experiência do Místico (da substância ou alma una e única do mundo).

transcendental do sujeito, então vivenciar o místico é também vivenciar ou ser a nossa própria individualidade ou subjetividade, o que mostraria o caráter ético (mas nem por isso não objetivo) do misticismo do *Tractatus*. A vivência mística, como vimos, é a vivência do realismo por excelência, e realismo e solipsismo coincidem perfeitamente no *Tractatus*. Conhecer a realidade, segundo o *Tractatus*, é, como para Platão, conhecer a si mesmo. Nosso trabalho descreveu uma linha ascendente, a qual levou, por assim dizer, da terra ao céu. Na discussão sobre o misticismo chegamos ao ponto mais alto do *Tractatus*. O interessante seria iniciarmos um movimento descendente em nossa exposição, realizando uma espécie de retorno do “reino dos céus” à terra. Nesse movimento descendente consideraríamos o caráter ético do misticismo do *Tractatus* - e aqui a investigação do conceito de vontade seria central -, o papel de certas atitudes subjetivas, no *Tractatus* caracterizadas basicamente em termos da atitude do *silêncio*, para a ascensão à vivência mística, bem como o modo pelo qual o Valor absoluto, ou o Místico, poderia direcionar ou se refletir na ação do sujeito *no mundo dos fatos*. Mas a realização desse movimento descendente fica como sugestão de tema para uma outra pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta geral deste trabalho foi entender a resposta que Wittgenstein dá ao problema das relações entre linguagem, mundo e misticismo no *Tractatus*. Tal problema, como diz Wittgenstein nos *Notebooks* (por exemplo nas anotações dos dias 22.1.15 e 6.3.15), em sua essência se resume a um único problema, dada a natureza filosófica dele, de modo que a resposta ao problema que este trabalho propõe resolver também deve ser dada, em última instância, em termos *absolutamente* gerais ou únicos. Como dissemos na introdução deste trabalho, esperávamos alcançar *ao fim* de nossa análise a solução geral ou única, exprimível por um “pensamento único”, dada por Wittgenstein ao problema das relações entre mundo, linguagem e misticismo. Essa solução geral define o tipo de filosofia ou de visão de mundo endossada pelo *Tractatus*. Chegamos, agora, ao momento final de nossa investigação, de modo que tentaremos resumir, aqui, a definição da filosofia do *Tractatus* à qual nossa análise nos conduziu. Como dissemos no primeiro capítulo, só essa caracterização filosófica ou absolutamente geral das entidades que compõem o mundo do *Tractatus* pode tornar completa a definição dessas entidades.

O caminho trilhado para alcançarmos a visão da verdade plena sobre a realidade foi o mesmo caminho trilhado por Wittgenstein no *Tractatus*, caminho este que, segundo o próprio *Tractatus*, seria o único caminho ou método filosófico possível. Este caminho consiste na investigação das partes que constituem essa totalidade. Só é possível ver corretamente a totalidade se suas partes são vistas corretamente – e segundo Wittgenstein, esclarecer a partir das partes, iluminar as próprias partes para que elas mostrem melhor tudo que as constitui, é o único método para elaborar proposições legitimamente filosóficas. Por outro lado, a visão correta das partes depende da visão correta da totalidade, a qual, por sua vez, depende da visão correta das partes. Este movimento de análise é, como dissemos em nossa introdução, o movimento de pensamento adotado por Schopenhauer para a exposição de sua filosofia em *O mundo como vontade e representação*. Trata-se de um movimento circular, e o pensamento gnóstico

tipicamente é organizado em círculos. A necessidade de realizarmos “saltos elípticos retroativos” para compreendermos os aforismos do Tractatus (ou seja, a simples constatação do tipo de método adotado pelo Tractatus) nos permite definirmos sua filosofia, num primeiro momento, como um tipo de gnosticismo.

O Místico é a verdade última à qual a investigação dos limites da linguagem e do mundo leva. Desse modo, ele constitui também a solução ao problema propriamente filosófico, ou seja, ao problema mais geral do Tractatus. Foi crucial, por isso, entendermos o que é o Místico para arriscarmos uma definição geral da filosofia do Tractatus e, retroativamente, para alcançarmos a definição correta de todos os seus conceitos: os “propriamente ontológicos”, os lingüísticos e os místicos. Procuramos então, seguindo a metodologia do pensamento filosófico afirmada pelo próprio Tractatus, ver a possibilidade e o conteúdo do Místico no interior da linguagem e do mundo que ela mostra afigurar. Só uma visão correta do Místico no Tractatus permite definirmos a filosofia, ou seja, a visão de mundo, dessa obra. Pensamos que as dificuldades para compreender o Tractatus decorrem sobretudo da má compreensão da natureza e do papel do Místico nessa obra. Como dissemos, por remissão a Schopenhauer, sem a visão do todo também é difícil (quando não impossível) compreender as partes. Um dos poucos intérpretes do Tractatus que defende a visão do misticismo esboçada em nosso trabalho é Wilhelm Baum. Segundo Baum, como vimos, os intérpretes que não consideram o problema do “sentido da vida” - ao qual o Místico vem responder - como um problema filosófico, ou seja, como um problema tratado por Wittgenstein nos aforismos do Tractatus, se enredam em confusões intermináveis e não conseguem compreender essa obra em seus conceitos componentes, como os conceitos de objeto, nome, fato, proposição, totalidade, e assim por diante.

Wittgenstein soluciona seu problema filosófico fundamental com a afirmação do Místico. Wittgenstein fala desse problema geral, o qual resume todos os problemas filosóficos, dos seguintes modos:

Is there na order in the world *a priori*, and if so what does it consist in? (WITTGENSTEIN, 1964, p.53e).

My *whole* task consists in explaining the nature of the proposition. That is to say, in giving the nature of all facts, whose picture the proposition *is*. In giving the nature of all being. (And here being does not stand for existence – in that case it would be nonsensical). (Idem, p.39e)

The problems of negation, of disjunction, of true and false, are only reflections of the one great problem in the variously placed great and small mirrors of philosophy. (Ibid., p.40e)

Uma estrutura *a priori* da realidade seria uma definição, uma direção ou um sentido da realidade dado necessariamente, fixamente, eternamente. Wittgenstein alcança essa estrutura necessária da realidade, a forma lógica geral, a qual, como vimos, é expressão de uma substância. Toda forma, como vimos neste trabalho, é forma *de um conteúdo*, de modo que a resposta acerca da existência de uma estrutura fixa ou de um sentido da realidade é dada, e última instância, por um conteúdo, também fixo, eterno. Wittgenstein, contudo, mantém sua questão no plano da estrutura ou da forma, por obediência ao seu método de análise, o que significa obediência aos próprios limites do conteúdo tratado a partir desse método. Manter a análise no plano da forma não é negar a existência de um conteúdo – o que segundo o próprio *Tractatus* seria impossível – mas, pelo contrário, delimitar, afirmar a existência desse conteúdo. Esse conteúdo, o conteúdo fixo da forma lógica, é o Místico, aquilo que é indizível e só pode ser vivenciado e o qual se mostra, enquanto possível, na estrutura da linguagem e do mundo. A questão sobre a estrutura da realidade é também uma questão sobre o sentido da vida. Segundo Wittgenstein, descobre o sentido da vida e vive feliz aquele que vive no presente, ou, que vive misticamente. De modo que o grande problema de Wittgenstein, em torno do qual tudo que ele escreve gira, poderia ser também denominado, em outras palavras, de o “problema da Queda”. É este

problema que se reflete nos problemas da estrutura da realidade, do sentido da vida, do solipsismo, da relação entre linguagem e mundo, etc.¹⁰²

A vivência do Místico, supomos, é uma vivência feliz. Compreende o Tractatus aquele que pensa por si próprio o seu sentido. Ora, segundo Wittgenstein no prefácio ao Tractatus, essa obra atinge seu objetivo, ou seja, é compreendida, por aquele que alcança uma certa felicidade com a sua leitura. Ocorre que compreende a verdade plena expressa no Tractatus quem consegue vivenciar o Místico, ou seja, ultrapassar o degrau mais alto do Tractatus. Assim, a vivência mística seria uma vivência feliz, uma vez que quem vivencia o Místico compreende plenamente o Tractatus, e que aquele que compreende plenamente o Tractatus obtém a felicidade. Como dissemos em nosso trabalho, a Verdade, para Wittgenstein, seria, como para Platão, aquilo que é Bom e Belo. Podemos esclarecer este ponto de vista com uma metáfora: o sujeito seria como um instrumento musical, seu sentimento de felicidade seria um acorde vibrado por esse instrumento e Deus ou o Místico seria aquele que toca o instrumento. Mas como já dissemos, o tema das relações entre misticismo e ética fica aqui apenas sugerido, pois fornece material para uma outra pesquisa.

O Místico é a resposta última à questão acerca das relações entre linguagem e mundo, ou seja, ao problema do sentido das proposições. A correspondência entre fatos e proposições é possibilitada por relações lógicas ou internas, relações estas que também constituem a expressão de um conteúdo místico. O Místico é o conteúdo idêntico dos fatos e proposições, o qual possibilita as relações de sentido entre eles. Mas o Místico é indizível, de modo que o que torna possível o dizível é algo por sua vez indizível. O dizível só é dizível porque possui uma essência indizível, o que faz do próprio dizível algo indizível. Se o dizível se reduzisse apenas às suas propriedades externas – redução esta que é realizada por filosofias empiristas – sequer poderia haver o dizível ou o sentido e só haveria a separação, a diferença (se é que, neste caso, poderia haver alguma coisa...). A rigor só há correspondência *interna* ente fatos e proposições. A

¹⁰² “El pecado original sólo desde un punto de vista formal és igual para todos, pero materialmente es diverso en cada uno. Aquí unos, allí otros, han elegido lo que carecía de sentido y de valor, han preferido el instinto a la voluntad, el placer al amor. Éste es su pecado original, la nada en la propia persona, que siente como una culpa y como una mancha, como una imperfección de su vida, y que para él, ser pensante, constituye un problema, un enigma.” (WEININGER, 1942, p.324).

identidade absoluta entre todas as coisas (mostrada na forma lógica e na substância mística delas) é o que torna possível suas “identidades” relativas – as quais a rigor não existem, pois cada coisa é uma coisa, ocupando um lugar único no espaço lógico, o qual nenhuma outra coisa pode ocupar ao mesmo tempo que ela. De modo que podemos dizer que no *Tractatus* não é dado lugar privilegiado ao reino do dizível mas, pelo contrário, o dizível é reduzido a uma porção muito pequena da realidade, realidade esta que é constituída principalmente de coisas indizíveis ou que se mostram. É isso que Wittgenstein quer dizer quando fala em uma “verdade do solipsismo”, ou seja, ele quer dizer que só é possível resolvermos o problema do solipsismo e alcançarmos um realismo mediante a própria afirmação do solipsismo, ou, mediante a aceitação de verdades indizíveis, as quais só se revelam através de vivências subjetivas, no sentido transcendental do termo.

É a característica indizível do Místico que leva tantos intérpretes do *Tractatus* a incorrerem nas próprias confusões filosóficas que o *Tractatus* pretende resolver – e que, ao nosso ver, resolve¹⁰³. Sendo o Místico indizível ou, em termos psicológicos, incognoscível, então Wittgenstein, segundo alguns intérpretes, “solucionaria” o problema filosófico por excelência, acerca do sentido da vida, com a afirmação, a qual *segundo o próprio Wittgenstein é contraditória*, de que ou não existiria um sentido na vida, ou esse sentido não poderia ser conhecido. Assim Wittgenstein, segundo esses intérpretes, responderia à sua grande questão, acerca do sentido da vida, com uma dissolução dessa questão e assim, segundo eles, com uma *ausência total de resposta*, pois: “Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular uma questão” (6.5). Uma tal interpretação do *Tractatus* caracteriza sua filosofia como agnóstica, contrariamente à definição que defendemos neste trabalho, da filosofia do *Tractatus* como consistindo em um tipo de gnosticismo.

Porém, diz Wittgenstein acerca do ceticismo - o qual é endossado na interpretação do *Tractatus* considerada no parágrafo acima –, e inclusive em um aforismo que se segue ao citado acima: “O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestamente um contra-senso, se pretende duvidar onde não se pode

¹⁰³ Wittgenstein, ainda na década de 40, afirmava que o *essencial* de seus pensamentos já havia sido concebido no *Tractatus*.

perguntar” (6.51). Se não podemos perguntar acerca de um sentido da vida, então também não podemos duvidar dele, e quem duvida dele se contradiz. Parece um pouco absurdo supormos que Wittgenstein, logo após negar o ceticismo e estando ciente dele, teria recaído no mesmo. A solução para esse impasse interpretativo é dada no próprio aforismo 6.5, o qual deve ser lido não como fazem os intérpretes ceticistas do Tractatus: “Onde não se pode formular uma questão, não há uma resposta”, mas como: “A resposta para a qual não se pode formular uma questão também não pode, ela mesma, ser formulada”. Segundo essa leitura do aforismo 6.5, há, sim, uma resposta, a qual, contudo, é informulável ou indizível e para a qual, portanto, não pode haver uma questão. Wittgenstein, no aforismo 6.5, *fala positivamente de uma resposta* (“Para uma resposta que não se pode formular...” [o grifo é nosso]), a qual, contudo, não pode ser formulada – ver também aforismo 6.4312. Essa resposta, como procuramos mostrar em nosso trabalho, é o Místico, o qual é indizível e portanto constitui a resposta informulável (indizível) à questão também informulável acerca do sentido da vida. O que Wittgenstein quer esclarecer no Tractatus, segundo nossa interpretação, é que existe a questão sobre o sentido da vida, e existe a sua resposta, mas ambas são informuláveis; e ele consegue esclarecer isto justamente porque mostra a natureza dessa questão e dessa resposta respeitando o caráter indizível delas, ou seja, sem formulá-las ou falar delas diretamente. O Místico é indizível, porém se mostra, de modo que podemos vê-lo. Assim, quando Wittgenstein fala que o Místico é indizível ou incognoscível, ele assegura a própria cognoscibilidade (embora não a dizibilidade) do Místico. Pois se o Místico, o qual se mostra e portanto existe, é indizível por natureza, então não precisamos buscar dizê-lo, e conhece ou “diz” o Místico quem reconhece a sua indizibilidade. Reconhecer a indizibilidade do Místico não é afirmar que não podemos conhecê-lo – afirmação esta que é contraditória segundo o Tractatus (6.51) -, mas pelo contrário, é conhecê-lo, é conhecer que existe aquilo que não pode e não precisa ser conhecido. Neste sentido é que afirmamos, com Baum, que estaria presente no Tractatus uma doutrina da “*douta* ignorância”, segundo a qual aquele que reconhece sua ignorância alcança a sabedoria, ou seja, dá o passo na escada o qual leva à verdade plena sobre a vida ou, ao Místico.

A idéia de solucionar todos os problemas filosóficos a partir da dissolução desses problemas, quando não é compreendida corretamente, leva à afirmação de que Wittgenstein incorreria em uma “covardia intelectual”. Os intérpretes ceticistas do Tractatus, ao interpretarem a dissolução dos problemas filosóficos como uma negação da possibilidade de solucioná-los, recaem, insatisfeitos, nesses mesmos problemas, e acusam Wittgenstein de ter se esquivado da tarefa filosófica por excelência. Eles interpretam o indizível, o qual para Wittgenstein constitui a solução para o problema do sentido da vida, como algo absolutamente “sem qualidades”, como um nada ou vazio absoluto, o qual teria como correspondente ético uma atitude pessimista e passivamente resignada diante da vida. Contudo, como procuramos mostrar no interior da filosofia do Tractatus, o Místico possui propriedades, as quais, apesar de indizíveis, podem ser vivenciadas. O sujeito, entretanto, está sozinho na tarefa de vivenciar o sentido místico da vida. A resposta à questão filosófica sobre o sentido da vida é indizível, o que significa que ela só pode ser obtida por uma vivência individual. Àqueles que esperam a formulação de uma resposta a essa questão, só podemos dizer que esta resposta não pode ser dada por alguém a outrém. Segundo Wittgenstein, não há solução gratuita aos problemas essenciais e cada um deve trabalhar para cumprir com a tarefa de “jogar a escada fora”, ou seja, de vivenciar essa solução para si e por si próprio. Se aquilo que responde aos problemas filosóficos é indizível, então também a noção de filosofia do Tractatus só pode ser definida como... indefinível. Nossa conclusão, assim, é que o pensamento único que define a filosofia do Tractatus e o qual nos propusemos apresentar aqui é algo que, *em última instância*, não pode ser expresso e como conclui o próprio Wittgenstein: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” (7).

Referências Bibliográficas:

- 1- ANSCOMBE, G.E.M. **Introducción al *Tractatus* de Wittgenstein**. Tradução de Marcelo Pérez Rivas. Buenos Aires: El Ateneo, 1977.
- 2- ARRINGTON, R.L. & ADDIS, M (eds.). **Wittgenstein and philosophy of religion**. London: Routledge, 2001.
- 3- ARROYO, G.J. **Extensionalidade, juízos de crença e ‘ver como’ no *Tractatus* de Wittgenstein**. Dissertação de mestrado apresentada no departamento de filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, 1999.
- 4- BARRET, C. **Ética y creencia religiosa em Wittgenstein**. Tradução de Humberto Marraud Gonzáles. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- 5- BAUM, W. **Ludwig Wittgenstein: vida y obra**. Tradução de Jordi Ibanez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- 6- BLACK, M. **A companion to Wittgenstein’s *Tractatus***. Cambridge: University Press, 1971.
- 7- BLOCK, I. (ed.) **Perspectives on the philosophy of Wittgenstein**. Cambridge, Massachussets: The MIT Press, 1981.
- 8- BOÉCIO “Como a Trindade é um Deus e não três deuses”. In: Rábano, M. **O significado místico dos números e outros textos medievais de S. Tomás de Aquino, S. Agostinho, S. Isidoro de Sevilha e Boécio**. Tradução, estudos introdutórios e notas de Jean Lauand. São Paulo: G.R.D; Curitiba: Ed. Universitária Champagnat, 1992.
- 9- BOUVERESSE, J. **Wittgenstein: La rime et la raison: science, éthique et esthétique**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- 10- BUNYAN, J. **O Peregrino**. Trad. De Eduardo Pereira e Ferreira. Editora Mundo Cristão. São Paulo: 1999.

- 11-CANFIELD, J.V. (comp.) "My world and its value". Vol. 3 de **The Philosophy of Wittgenstein: a Fifteen Volume Collection**. Edited with an introduction by John V. Canfield. New York & London : Garland Publishing, 1986.
- 12-CONDÉ, M.L. **Wittgenstein: linguagem e mundo**. São Paulo: Annablume, 1998.
- 13-COPI, I. & BEARD, R. **Essays on Wittgenstein's *Tractatus***. New York : Hafner Press, 1973.
- 14-DALL' AGNOL, D. **Ética e linguagem: uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein**. (2.ed.). Florianópolis, São Leopoldo: ed. da UFSC, ed. Unisinos, 1995.
- 15-DELGADO, P.L. de S.M. **Introduccion a Wittgenstein: sujeto, mente y conducta**. Barcelona: ed. Herder, 1986.
- 16-DUFOUR, E. "Métaphysique de la musique dans *Le monde comme volonté et comme représentation*". In: LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES. Revue trimestrielle publiée avec le concours du C.N.R.S. et des Universités de Provence, Bordeaux, Dijon, Grenoble, Montpellier, Nice, Reims et Tours: Presses universitaires de France, Octobre-Décembre 1997.
- 17-ENGELMANN, P. **Letters from Ludwig Wittgenstein : With a memoir**. Oxford : Basil Blackwell, 1967.
- 18-FREGE, G. **Lógica e filosofia da linguagem**. Seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix; Edusp, 1978.
- 19-GLOCK, H.J. **A Wittgenstein dictionary**. Oxford [UK]; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1996.
- 20-_____ "Schopenhauer and Wittgenstein: language as representation and will". In: **The Cambridge companion to Schopenhauer**. Edited by Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- 21-GRANGER, G.G. **Invitation a la lecture de Wittgenstein.** Paris, Aix-en-Provence: Alinea, 1990.
- 22-_____ **Ludwig Wittgenstein.** Paris: Éditions Seghers, 1969.
- 23-GRIFFIN, J. **Wittgenstein's logical atomism.** Oxford: University Press, 1964.
- 24-HACKER, P.M.S. **Insight and illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein** (revised edition). Oxford: Clarendon Press, 1986.
- 25-HALLER, R. **Questions on Wittgenstein.** United States: University of Nebraska Press, 1988.
- 26-HINTIKKA, M. & J. **Investigating Wittgenstein.** Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- 27-IZUTSU, T. "L'homme intérieur dans le bouddhisme zen". In: LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES. Revue trimestrielle publiée avec le concours du C.N.R.S. et des Universités de Provence, Bordeaux, Dijon, Grenoble, Montpellier, Nice, Reims et Tours: Presses universitaires de France, Octobre-Décembre 1983.
- 28-JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana.** Trad. de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1992.
- 29-JANAWAY, C. "Remarks on Wittgenstein and Nietzsche". In : **Self and world in Schopenhauer's philosophy.** Oxford : Clarendon Press, 1999.
- 30-JANICK, A. "De la lógica a la animalidad o cómo Wittgenstein utiliza a Otto Weininger" (s.d.). In: http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=517.
- 31-JANICK, A. & TOULMIN, S. **A Viena de Wittgenstein.** Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

- 32-KEYT, D. "A new interpretation of the *Tractatus* examined". In: THE PHILOSOPHICAL REVIEW, vol.74, n°2. Ithaca, N.Y. : edited by the Sage School of Philosophy, Cornell University, april 1965.
- 33-KENNY, A. **Wittgenstein**. Great Britain: Pelican Books, 1975.
- 34-KRAUS, K. **Ditos e desditos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- 35-LAO-TZU. **Tao-te King. O livro do sentido e da vida**. Texto e comentários de Richard Wilhelm. Tradução de Margit Martincic. Editora Pensamento: São Paulo, 1978.
- 36-MALCOLM, N. **Ludwig Wittgenstein: a memoir** (with a biographical sketch by George Henrik von Wright). London: Oxford University Press, 1966.
- 37-MALCOLM, N. **Nothing is hidden: Wittgenstein's criticism of his early thought**. Great Britain: Basil Blackwell, 1986.
- 38-MARGUTTI, P.R. **Iniciação ao silêncio: análise do *Tractatus* de Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 1998.
- 39-MARQUES, J.O. de A. "Espaço e tempo no *Tractatus* de Wittgenstein". In: Évora, F.R.R. (org.). **Espaço e tempo**. Campinas: CLE-Unicamp, 1995 (Coleção CLE, 15). P.109-131.
- 40-MARTÍNEZ, H.L. **Vontade e subjetividade no pensamento do 'primeiro' Wittgenstein: acerca da possibilidade de uma leitura ética do *Tractatus***. Dissertação de mestrado apresentada no departamento de filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, 1996.
- 41-MASLOW, A. **A study in Wittgenstein's *Tractatus***. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961.
- 42-McGUINNESS, B. "The mysticism of the *Tractatus*". In: THE PHILOSOPHICAL REVIEW. Ithaca, N.Y. : edited by the Sage School of Philosophy, Cornell University, july 1966.
- 43-MONK, R. **Wittgenstein : o dever do gênio**. Trad. de Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

- 44-MORENO, A.R. “A propósito da noção de “Estética” em Wittgenstein”. In: MANUSCRITO, 10, 2. Campinas: ed. da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 1987.
- 45-_____ **Wittgenstein: através das imagens.** Campinas: ed. da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 1993.
- 46-_____ “Wittgenstein: fenomenologia e problemas fenomenológicos”. In: MANUSCRITO. Campinas: ed. da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 1995.
- 47-_____ **Wittgenstein: os labirintos da linguagem: ensaio introdutório.** Campinas: ed. da Universidade Estadual de Campinas; São Paulo: Moderna, 2000.
- 48-MOUNCE. H.O. **Wittgenstein’s *Tractatus*: an introduction.** Chicago: University of Chicago, 1981.
- 49-MURRAY, M. “A note on Wittgenstein and Heidegger”. In: THE PHILOSOPHICAL REVIEW, vol.83, nº4. Ithaca, N.Y. : edited by the Sage School of Philosophy, Cornell University, oct. 1974.
- 50-PITCHER, G. **The philosophy of Wittgenstein.** United States of America: Prentice-Hall, INC., Englewood Cliffs, N.J., 1964.
- 51-_____ “Some developments in Wittgenstein’s view of ethics”. In: THE PHILOSOPHICAL REVIEW, Vol.74, nº1. Cornell University, Jan., 1965.
- 52-PLATÃO. **Banquete.** Trad. de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- 53-_____ **Fédon.** Direitos sobre a tradução: Editora nova Cultural Ltda., S.P.. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1999.
- 54-RHEES, R. **Discussions of Wittgenstein.** Chippenham, Wiltshire: Thoemmes Press, 1969.
- 55-RUSSELL, B. **Lógica e conhecimento : ensaios escolhidos.** In : Coleção os Pensadores. São Paulo : Abril Cultural, 1978.

- 56-SÃO PAULO. “Epístola aos Romanos”. In: **Bíblia de Jerusalém – Novo Testamento**. São Paulo: edições Paulinas, 1975.
- 57-SCHERER, F. **O transcendental e a ética no pensamento do ‘primeiro’ Wittgenstein**. Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, setembro de 2003.
- 58-SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de M.F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.
- 59-_____ **Sobre o fundamento da moral**. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- 60-SCHULTE, J. **Wittgenstein: an introduction**. Translated by Willian H. and John F. Halley. Albany: State University of New York Press, 1992.
- 61-STENIUS, E. **Wittgenstein’s *Tractatus*: critical exposition of its main lines of thought**. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- 62-STERN, D.G. & SZABADOS, B. (eds.) **Wittgenstein reads Weininger**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- 63-TOLSTOY, L. **The gospel in brief**. Translation by Aylmer Maude. Distributed by the Tolstoy Library [s.d.] (electronic edition).
- 64-_____ **Twenty-three tales**. Translated by Louise and Aylmer Maude. London: Oxford University, 1950.
- 65-WAISMANN, F. “Notes on talks with Wittgenstein”. In: THE PHILOSOPHICAL REVIEW, vol.74, nº1. Ithaca, N.Y. : edited by the Sage School of Philosophy, Cornell University, jan. 1965.
- 66-WEININGER, O. **Collected Aphorisms, Notebook and Letters to a friend**. Translated by Martin Dudaniec & Kevin Solway. Copyright Kevin Solway & Martin Dudaniec, 2000-2002 (electronic edition).
- 67-_____ **Sexo y carácter**. Trad. del alemán de Felipe J. de A.. Buenos Aires: Península, 1942.

- 68- _____ **Über die letzten Dinge.** Siebente, Mit Der Vierten Gleichlautende Auflage. Wilhelm Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung: Wien und Leipzig: 1922. Elektronische Aufbereitung 2001 Hans Babendreyer.
- 69-WITTGENSTEIN, L. **Cultura e valor.** Trad. de Jorge Mendes. Lisboa: Edições 70, 1980.
- 70- _____ **Geheime Tagebücher 1914-1916.** Herausgegeben und dokumentiert von Wilhelm Baum. Mit einem Vorwort von Hans Albert. Wien; Berlin: Turia und Kant, 1991.
- 71- _____ **Investigações filosóficas.** In: Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- 72- _____ **Notebooks 1914-1916.** Edited by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe. Edição bilingüe (alemão-inglês). Oxford: Basil Blackwell, 1969.
- 73- _____ "Some remarks on logical form". In : PROCEEDINGS OF THE ARISTOTELIAN SOCIETY,. Sup. Vol.9. Oxford : Blackwell Publishing, 1931.
- 74- _____ **Tractatus Logico-Philosophicus.** Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. [Introdução de Bertrand Russell]. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1994.