

**Inquirição sobre os limites do mundo no pensamento de Wittgenstein
segundo o *Tractatus Logico-Philosophicus***

João Carlos Rodrigues Regueira

**Dissertação de Mestrado em Filosofia
Especialidade de Filosofia Geral**

Julho, 2018

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, especialidade de Filosofia Geral, realizada sob a orientação do Professor Doutor Nuno Venturinha.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de deixar o registo do meu agradecimento a todos aqueles que directa ou indirectamente contribuíram para me incentivar, estimular e esclarecer, ajudando-me de forma inestimável a concluir este propósito.

Destaco o meu reconhecimento ao Professor Doutor Nuno Venturinha, cujos incentivos e desafios já vêm de há alguns anos e foram primordiais para o meu empenho no estudo da filosofia. No caso concreto desta dissertação, as suas sugestões e avaliações críticas foram decisivas para o desenvolvimento e conclusão deste trabalho.

Deixo ainda um agradecimento especial aos colegas que acompanharam partes deste meu percurso, designadamente àqueles com quem partilhei seminários de orientação e outros estudos, não destacando nenhum em particular por receio de incorrer em alguma omissão involuntária mas sempre imperdoável.

Finalmente, mas não por ser menos importante, manifesto o meu reconhecimento pelo incentivo que sempre recebi da parte da minha mulher, a quem privei da companhia e atenção de que é merecedora.

Inquirição sobre os limites do mundo no pensamento de Wittgenstein segundo o *Tractatus Logico-Philosophicus*

RESUMO

Esta dissertação centra-se na primeira fase da filosofia de Wittgenstein, exposta em *Cadernos Secretos, Cadernos 1914-1916* e no *Tractatus Logico-Philosophicus*, tendo por objecto a questão dos limites do mundo segundo o pensamento do filósofo. Os principais fios condutores são a problemática do nosso acesso à realidade objectiva, designadamente a questão da representação e do espaço lógico, e, finalmente, uma reflexão sobre o sujeito no pensamento wittgensteiniano, focada na questão dos limites do mundo. Além das obras mencionadas, recorreremos a Platão e a Kant com o único propósito de dar consistência ao nosso próprio questionamento. São discutidos vários temas das leituras de G. E. M. Anscombe e de Michel Kremer como suporte a algumas das interpretações que propomos. Nas duas partes acima referidas. Nas duas partes que compõem esta dissertação, nem sempre é discernível uma subdivisão temática rigorosa, por se nos ter afigurado redutor fazer uma abordagem excessivamente sistematizada da obra de Wittgenstein. Em face deste risco, optámos por uma demarcação exigente mas não imperativa.

Abstract

This dissertation is focuses on Wittgenstein's early philosophy, exposed in the *Secret Notebooks 1914-1916, Notebooks 1914-1916* and *Tractatus Logico--Philosophicus*. The main objective of this work is to clarify the problem of the limits of the world according to Wittgenstein's thought. The main guidelines are the problem of how to have access to the objective reality, mainly the questions of representation and logical space, and finally a reflexion on the role of the subject in the Wittgenstein's thought. Besides the above-mentioned works refereces are made to Plato and Kant in order to give more consistence to our own questions. Various themes form the readings of G. E. M. Anscombe and Michael Kremer are discussed as a support to some of our interpretations. In the two parts that comprise this dissertation a sharp thematic division is not always clearly discernible since it was not our goal to offer an excessive systematized approach to Wittgenstein's work. We have thus decided for an exigent but not strict separation of the theme.

PALAVRAS-CHAVE: Wittgenstein; lógica; pensamento; sujeito; realidade; limites; mundo.

KEYWORDS: Wittgenstein; logic ; thought; subject; reality; limits; world.

ÍNDICE

Agradecimentos	3
Resumo/ Abstract	4
Índice	6
Notas prévias	7
Abreviaturas	8
1 – Reflexão sobre os limites do mundo: que perguntas devem ser feitas?	9
1.1 Observações preliminares acerca dos factos e do sujeito	9
1.2 Perguntar pelo que é	10
1.3 O mundo são os factos, e a lógica é o espaço do pensamento	16
1.4 As imagens são um operador no espaço lógico	23
2 – Sujeito e limites do mundo	35
2.1 Limites da linguagem e solipsismo	35
2.2 O eu no limite do campo visual	41
2.3 O eu filosófico	44
2.4 O eu filosófico-realista	47
Conclusão	51
Bibliografia	54

NOTAS PRÉVIAS

De forma geral optámos sempre por recorrer às versões das obras em língua portuguesa. No caso do *Tractatus Logico-Philosophicus* (doravante simplesmente designado por Tractatus) não seguimos esta regra, tendo adoptado a tradução dirigida por C. K. Ogden para língua inglesa, sem prejuízo de confrontarmos algumas passagens com a tradução para português de M. S. Lourenço.

Todas as citações recolhidas de fontes em outras línguas foram traduzidas pelo autor desta dissertação e introduzidas no texto em português. Nestes casos a fonte da tradução figura em nota de rodapé. Apenas as citações do *Tractatus Logico-Philosophicus* são excepção a esta regra, por se ter considerado desnecessário sobrecarregar o texto com informação facilmente disponível para confrontação.

ABREVIATURAS

Autores

Na identificação dos filósofos e outros autores no corpo do texto, utilizaremos, na maioria das vezes, o nome pelo qual são conhecidos e usualmente designados.

Ludwig Wittgenstein – *Wittgenstein*

Immanuel Kant – *Kant*

Thomas Kuhn – *Kuhn*

John Searle – *Searle*

Leon Tolstoi – *Tolstoi*

G. E. M. (Gertrude Elisabeth Margaret) Anscombe – *Anscombe*

Nuno Venturinha – *Venturinha*

Michael Kremer – *Kremer*

Obras

Nas obras que estão mencionadas aplicaremos as seguintes designações abreviadas:

Tractatus Logico-Philosophicus – *Tractatus*

Cadernos 1914-1916 – *Cadernos*

Prolegómenos a toda a metafísica futura – *Prolegómenos*

Gramática Filosófica – *Gramática*

1 – Reflexão sobre os limites do mundo: que perguntas devem ser feitas?

1.1 Observações preliminares acerca dos factos e do sujeito

Não se justificando questionarmo-nos sobre os limites do que não está definido, esta reflexão tem obrigatoriamente que começar por estabelecer o que é o mundo. As proposições 1-1.11 do *Tractatus* orientam-nos nesta questão e não será certamente uma casualidade que Wittgenstein tenha começado desta forma a sua investigação.

O mundo é tudo aquilo que é o caso.

O mundo é a totalidade dos factos, não das coisas.

O mundo é determinado pelos factos, sendo por isso todos os factos.¹

O mundo está considerado a partir daquilo que o constitui, a saber: o caso e os factos. À primeira vista somos tentados a interrogarmo-nos sobre o papel a atribuir ao sujeito. Parece evidente que a questão *o que é o mundo?* só é possível por haver quem a coloque. O sujeito parece estar presente por inerência; sem Ludwig Wittgenstein, as proposições referidas não existiriam. Pode daqui decorrer que Wittgenstein integra o mundo, que faz parte de *todos os factos*, ou seja, que é um facto? Se Wittgenstein integra o mundo e é um facto, podemos inferir que o *mundo é* (também) *determinado* por ele?

A questão do sujeito, ou mesmo dos tipos de sujeito que estão considerados no *Tractatus*, é um assunto crucial para o estudo que nos propomos desenvolver, mas a abordar no tempo certo, devendo ser evitadas as leituras apressadas. A este propósito deixamos desde já registadas as seguintes observações preliminares.

Um primeiro alerta quanto à aparente razoabilidade do argumento que diz que se Wittgenstein inquiriu, logo foi sujeito, tendo, nessa qualidade, integrado o mundo. Este discurso parece razoável mas está invalidado – excepto quanto ao facto indesmentível de que Wittgenstein existiu – por ser uma observação do autor desta dissertação, não podendo, portanto, ser imputada a Wittgenstein. Ou seja: nada diz sobre a concepção do pensador em relação ao sujeito. Na melhor das hipóteses tratar-se-ia de uma interpretação, não de uma leitura sustentada da obra em causa.

¹ *Tractatus*, 1-1.11.

Finalmente, para sublinhar que do facto de as proposições em causa serem *o caso*, de Wittgenstein ser também *o caso*, e da circunstância de este ter elaborado aquelas constituir um *estado de coisas* não podemos concluir rigorosamente nada sobre o tipo de conexão que possa existir entre *o caso Wittgenstein* e *o caso proposições*, a não ser que um pensou e escreveu as outras. Desenvolver, a partir desta constatação, considerações sobre o sujeito e a sua relação com o mundo seria excessivo.

Detivemo-nos nestas considerações porque a hipótese acima aventada nos parece intuitiva e imediata, sendo por isso prudente enunciar os seus riscos; e ainda por considerarmos que esta reflexão será útil à discussão posterior da questão do sujeito cognoscente no pensamento de Wittgenstein. Michael Kremer sublinha bem a complexidade da abordagem à questão do sujeito na leitura do *Tractatus* e a sua relevância para a boa compreensão da obra quando escreve:

Em 5.631 é-nos apresentada a imagem de um livro intitulado “O mundo como eu o encontrei”. Este livro propor-se-ia ser a descrição do *meu* mundo. Neste livro, segundo Wittgenstein, estaria mencionado o meu corpo, e a que partes do mundo obedece a minha vontade; mas neste livro *não* haveria qualquer menção ao “eu” do título. Assim, “num importante sentido não há sujeito”. Mas é claro que há menção a um “eu” – não no livro, mas no título.²

Ainda que não nos revejamos inteiramente na interpretação adoptada de Kremer da proposição 5.631, isto não afecta em nada a pertinência das observações relativas ao sujeito, sobretudo porque estas destacam o facto de no *Tractatus* não haver um conceito único de *sujeito*, o que tem que ser levado em conta na leitura da obra.

1.2 Perguntar pelo que é

Começar o *Tractatus* pela expressão *o mundo é*, e começar a preencher este *é* com as coisas, os factos e as suas relações, constitui uma opção filosófica.

A pergunta *o que é?*, ou, se quisermos ser mais abrangentes, *o que é o mundo?*, é um questionamento básico do trabalho filosófico. Não nos propomos estabelecer paralelos

² “At 5.631 we are given the image of a book titled ‘The world as I found it’. This book would purport to be a description of my world. In this book, he claims, there will be mention of my body, and of which parts of the world obey my will; but in this book there will be no mention of the ‘I’ of the title. Thus, ‘in an important sense there is no subject’. But of course there is mention of ‘I’ – not in the book, but in its title.” (Kremer, Michael, “To what extent is solipsism a truth?”, p. 70)

entre abordagens de diferentes pensadores e produzidas em distintas épocas, muito menos tirar ilações de semelhanças ou diferenças aparentes, o que exigiria – admitindo que tal se justificasse – um pormenorizado estudo do sentido de cada termo e de cada expressão na obra de cada pensador e no contexto da sua época e da sua obra.

Acolheremos o alerta de Kant nos *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*; é um conselho avisado, ainda que o filósofo se dirija, nesta reflexão, aos seus críticos apressados e menos atentos,

[...] pois, visto que o entendimento humano divagou durante muitos séculos, de múltiplas maneiras, sobre inumeráveis objectos, nada é mais fácil do que encontrar para toda a novidade uma obra antiga que com ela tenha alguma semelhança.³

Não nos ocuparemos de *semelhanças* – o que consideramos uma armadilha ao pensamento filosófico –, nem tal se justificaria sendo o tema em causa o questionamento que certamente todos os filósofos em algum momento se terão imposto. O que aqui nos importa é somente uma breve consideração de diferentes possibilidades de abordagem ao questionamento do mundo, não estando em causa nenhum propósito de juízo de valor entre eles.

Não pretendemos apurar convergências nem divergências, nem perseguimos as prováveis ou improváveis influências. Apenas nos ocupamos em procurar um sentido para o ordenamento dos questionamentos possíveis na complexa questão: *o que é mundo?*

Sendo que perguntar por tudo ou perguntar por nada é rigorosamente a mesma coisa, o desafio que se nos coloca é saber como deve ser decomposto o questionamento. Por exemplo, que tipo de abordagens se podem fazer ao *é* quando se responde a *o que é?*; ou ainda, o que quer dizer *mundo?* Damos alguma consistência a estas questões não será despropositado para a consolidação de uma investigação que começa por dizer: *o mundo é.*

Platão, pelo menos na sua obra dialógica, recorre à pergunta *o que é?* não apenas com frequência mas utilizando-a como motor de pesquisa. Certamente que a pergunta implícita nas primeiras proposições do *Tractatus* – o que é o mundo? – não faz de Wittgenstein um pensador platónico, nem um plagiador do filósofo da antiguidade clássica.

³ Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, A 4.

ca; tomámos boa nota do sábio aviso de Kant. A questão que nos interessa é a seguinte: quais os objectos de questionamento que principal e prioritariamente ocupavam Platão? Seria despropositado enunciar os múltiplos exemplos da sua obra dialógica para sustentar que o pensador se ocupou prioritariamente das *questões ou da saúde da alma humana*.

Só para enunciar alguns rápidos exemplos, no *Teeteto*, o principal – que não único – objecto do questionamento é o *saber*; já no *Górgias*, de entre vários, parece-nos razoável apontar o *poder* como sendo talvez o mais avassalador dos temas em debate. No *Ménon* a abordagem apresenta-se mais genérica, sendo insistentemente questionadas as *virtudes*. Neste caso é interessante invocar a intervenção final de Sócrates, só por si reveladora da metodologia do filósofo, e não isenta de ironia,

Assim, Ménon, segundo este raciocínio, fica claro, para nós, que a virtude, naqueles em quem aparece, sobrevém por fado divino. No entanto, só saberemos a certeza, acerca disso, na altura, em que soubermos antes de que modo a virtude chega às pessoas. Mas, primeiro, há que tentar desvendar o que é que essa virtude é, em si e por si.

Olha! Está na hora de eu ir para outro lado. Tu, à tua conta, mete, na cabeça, essas coisas de que tu mesmo estás persuadido, aí, ao teu hospedeiro, Ânito, para que fique mais manso. Se o conseguires persuadir, uma realidade fica: prestarás grande serviço aos Atenienses.⁴

Não é uma novidade que Platão – pela fala de Sócrates – deixe a sua pergunta sem resposta, sendo esta a sua prática usual. Platão/Sócrates privilegia a pergunta em detrimento da resposta, não porque esta lhe seja indiferente mas porque a resposta deve ficar ao cuidado de cada um, cabendo a todos e a cada um de nós *cuidar de si*, numa pesquisa cujo propósito seria sempre o *da vida boa e feliz*, assunto que anotamos sem trazer para o debate nesta dissertação.

O que agora nos importa é a prioridade estabelecida por Platão ao se ocupar do sujeito antes de ponderar as coisas – e quem mais poderia ser o depositário e usufrutuário do saber, do poder e das virtudes? Seria injusto dizer que Platão não se ocupou das coisas; o que nos parece é que as considerou na sua relação com o sujeito e em função deste, fazendo assim todo o sentido que tenha atribuído prioridade às *questões da alma humana*, e que se possa falar de *saúde* por estar sempre presente um propósito terapêutico, já que não está em causa qualquer tipo de salvação eterna, mas apenas a do sujeito, na *polis*.

⁴ Platão, *Ménon*, 100 b.

Na *República* a ascensão do homem à luz vai colocar o problema do seu confronto com as coisas. Trata-se de uma escolha – também fisicamente condicionada – entre os reflexos e os objectos expostos à franca iluminação pois

[...], se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objectos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam [...]

Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objectos, reflectidas na água, e, por último, para os próprios objectos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia.⁵

A consideração das coisas no pensamento socrático-platónico não nos parece estar em causa e, se dúvidas houvesse, logo seriam desfeitas no seguimento desta parte do diálogo: “Finalmente [...], seria capaz de olhar para o Sol [...], não já a sua imagem na água ou em qualquer outro sítio, mas a ele mesmo, no seu lugar.”⁶ Importa sublinhar que o questionamento do mundo em Platão começa pelo *quem*, definindo os seus atributos na relação consigo próprio e com o outro e, num plano menos relevante, também com as *coisas*. Em resumo: as *coisas* estão consideradas mas não são nem o objecto da *primeira pergunta* nem a pesquisa prioritária. O sujeito consegue ou não enfrentar o Sol consoante logre maior ou menor sucesso na terapêutica de si próprio (ascensão à luz e abandono das sombras), sem que tal implique necessária nem principalmente a tomada de bens materiais. Em outro contexto, com outros propósitos e apresentando-a de outra forma, também Kant nos auxilia na pesquisa sobre a questão *o que é?*. Nos *Prolegómenos*, Kant adopta o subtítulo “Como é possível a ciência pura da natureza?”.⁷ O que anima a investigação de Kant refere-se à relação entre os *conhecimentos a priori* e as aquisições (possíveis) do conhecimento por via da *experiência empírica*. Contudo, na sua investigação, o filósofo coloca a questão das *coisas*, na sua existência exterior e objectiva, a questão da *percepção destas mesmas coisas*, na ocorrência da experiência, e, finalmente, o problema das *condições de acesso do sujeito às coisas objectivas*.

⁵ Platão, *A República*, Livro VII, 515e-516 b.

⁶ *Ibid.*, (516b).

⁷ Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, A 72.

Não é nosso propósito discutir o pensamento de Kant mas tão-somente pôr em evidência que também na sua obra a questão do mundo, enquanto habitat das coisas e do sujeito e também como palco das suas relações é incontornável. Ora, esta problemática aparece-nos de algum modo no questionamento *o que é a natureza?*, que pode, com razoabilidade, ser tomado como um desdobramento analítico da questão que nos ocupa, *o que é mundo?*, admitindo-se a natureza como sendo uma parte do mundo. Em Kant “[a] natureza é a existência das coisas”⁸, mas não coisas/objectos desregulados ou entregues a si próprios; pelo contrário, o filósofo impõe à *existência das coisas* o determinismo *de leis universais*. O questionamento sobre a natureza não se esgota nesta passagem, sublinhando Kant, mais adiante, que a relevância do objecto não é anulada pelas *leis das determinações*:

A palavra *natureza* assume ainda outro significado, que determina o objecto, ao passo que na significação precedente ela indicava a *conformidade a leis* das determinações da existência das coisas em geral. Portanto, *materialiter* considerada, a natureza é a *totalidade de todos os objectos da experiência*.⁹

Kant parece propor-nos assim dois mundos (duas naturezas): um que seria o das *leis das determinações da existência das coisas*, anteriores a estas – e também susceptíveis de conhecimento independentemente da experiência –, e um outro, constituído pela *totalidade de todos os objectos da experiência*, o que salvaguarda a possibilidade da experiência e, por inerência, a existência objectiva e exterior das *coisas* – o que não equivale a considerar a viabilidade da sua apreensão. A pesquisa kantiana, sobretudo na *Crítica da Razão Pura*, não está colocada em termos de *o que é?*, mas sim centrada na questão *o que posso saber?*¹⁰ Trata-se de *saber se e como podemos aceder ao mundo e compreendê-lo*. A abordagem é essencialmente epistémica, ainda que no conjunto da obra kantiana a questão central seja *o que é o homem?* Não sendo nosso propósito desenvolver considerações sobre a filosofia de Kant, basta-nos referir que mesmo o ambicioso propósito de produzir um sistema filosófico abrangente não pode prescindir de perguntar pelo que é, não podendo portanto ignorar a clarificação sobre as coisas deste mundo, ainda que estas não sejam a sua preocupação principal.

⁸ *Ibid.*, A 72.

⁹ *Ibid.*, A 74.

¹⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, A 805/B 833.

Não estando em causa fazer uma história das perguntas básicas enunciadas, estes breves apontamentos relativos a dois relevantes pensadores, do já longo percurso da reflexão filosófica, não deixam de comprovar a nossa convicção de que a questão do mundo se impõe no discurso filosófico, sendo naturalmente objecto de abordagens diferenciadas. As investigações platónicas têm um sentido onto-epistémico; a busca do saber apresenta-se como um instrumento indispensável à vida boa e feliz, que é afinal o propósito do cuidar de si. Kant, pelo menos na sua *Crítica da Razão Pura* e nas obras correlacionadas, parece ocupar-se da possibilidade do saber, distanciando-se da realidade objectiva mas sem a rejeitar. Não ignorando em absoluto a experiência, Kant faz uma abordagem centrada na questão epistémica.

Concluiremos defendendo que as perguntas *o que é?* (isto ou aquilo, portanto as coisas) e *quem é?* (o sujeito) sempre se impõem, nem sequer sendo relevante – admitindo que tal seria possível – estabelecer entre elas uma sequência de prioridades: em algum momento uma destas questões sempre vai exigir a clarificação da outra. As proposições 1 a 1.11 do *Tractatus* são uma excelente forma de iniciar uma investigação. Insistimos em sublinhar que não pretendemos estabelecer quaisquer comparações, nem sugerir ou presumir influências – este aspecto da questão não nos interessa para este estudo. Colhemos exemplos de interrogações sobre a vida em dois pensadores de inquestionável relevância, sem qualquer preocupação com a dimensão histórica do relacionamento entre eles – quem leu a quem – ou entre cada um deles e Wittgenstein; sabemos que este leu Platão – refere-se explicitamente ao *Teeteto*¹¹ –, e que é muito provável que apenas tenha contactado o pensamento de Kant através das interpretações de Schopenhauer.¹² Isto não foi

¹¹ Cf., por exemplo, Wittgenstein, Ludwig, *Investigações Filosóficas*, § 46, 48 e 518.

¹² Segundo Anscombe, cuja autoridade advém de ter privado e acompanhado o desenvolvimento da obra de Wittgenstein, a importância de Schopenhauer no pensamento wittgensteiniano é decisiva, ao contrário do que ocorre com Hume, que muitas vezes é referido na literatura. “É muito frequente e comum considerar Wittgenstein como um Hume tardio; contudo, quaisquer relações entre eles são indirectas, e Wittgenstein nunca leu mais do que algumas páginas de Hume. Se queremos levar em conta antecedentes da filosofia de Wittgenstein, devemos antes olhar para Schopenhauer; especificamente para o seu “solipsismo”, para a sua concepção de “limite”, e as ideias de Wittgenstein sobre o valor da vontade serão melhor compreendidas à luz de Schopenhauer do que de qualquer outro filósofo. É uma das peculiaridades dos dias de hoje que Schopenhauer seja vagamente associado com Nietzsche e até com o nazismo, e o seu pensamento como sendo imoral, impulsor do poder e apologista do suicídio; não é o mítico e popular Schopenhauer, mas o verdadeiro Schopenhauer, aquele que devemos ter em conta em relação a Wittgenstein.” No original: “It is very much a popular notion of Wittgenstein that he was a latter-day Hume; but any connections between them are indirect, and he never read more than a few pages of Hume. If we look for Wittgenstein’s philosophical ancestry, we should rather look to Schopenhauer; specifically, his ‘solipsism’, his conception of ‘the limit’ and his ideas on value will be better understood in the light of Schopenhauer than of any other philosopher. It is one of the oddities of the present day that Schopenhauer is often vaguely associated with Nietzsche and even with Nazism, and is thought to be some kind of immoralist, worshipper of power and praiser of suicide; it is not the mythical Schopenhauer of popular repute, but the actual Schopenhauer, that we should remember in connection with Wittgenstein.” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein*).

levado em linha de conta por não o considerarmos decisivo para o propósito que assumimos.

1.3 O mundo são os factos e a lógica é o espaço do pensamento

O mundo são os factos. O facto determina tanto o que é o caso quanto *o que não é o caso*. Facto, no pensamento de Wittgenstein, corresponde ao que é o caso: *o facto é a existência de estados de coisas*.¹³ O estado de coisas é a consideração da relação entre as coisas, sem que por isto as coisas tenham que permanecer nesta mesma relação, posto que as conexões são dinâmicas. Não faz sentido tomar uma coisa sem a consideração de um estado de coisas, sendo “essencial para uma coisa que esta possa ser uma parte constituinte de um estado de coisas”.¹⁴

Consideremos um lápis, que é *o caso*, e uma mesa, que é também *o caso*. O lápis e a mesa podem conectar-se de diversas maneiras, como por exemplo: o lápis ser menor do que a mesa constitui um *estado de coisas*; o lápis estar sobre a mesa (ou estar debaixo da mesa) é ainda um outro *estado de coisas*. Nestes exemplos o *estado de coisas* é compreendido na relação espacial entre *as coisas*. Podemos ainda admitir que o lápis estava sobre a mesa, tendo seguidamente caído para debaixo dela. Neste caso a alteração do estado de coisas, definido pelas relações entre lápis e mesa, ocorre no espaço e no tempo, ou seja: o lápis estava sobre a mesa no instante t_1 e sob a mesa no instante t_2 .

Voltando ao termo *facto*, procuremos clarificar os conceitos de base com os quais Wittgenstein estrutura o seu pensamento no *Tractatus*.¹⁵ Diz ele:

O que é o caso, o facto, é a existência de factos atómicos.

Um facto atómico é a combinação entre objectos (entidades, coisas).

*É essencial para uma coisa que esta possa ser a parte constituinte de um facto atómico.*¹⁶

Importa esclarecer o sentido da expressão *factos atómicos* que resulta da tradução literal do termo *atomic facts*, utilizado na tradução Ogden para a língua inglesa, revista e

tein's Tractatus, p. 12)

¹⁵ Para este efeito, prescindiremos de uma análise genética que pode ser feita com base nos *Cadernos*.

¹⁶ *Tractatus*, 2-2.011.

validada pelo próprio Wittgenstein.¹⁷ A clarificação rigorosa dos conceitos com que deparamos no *Tractatus* é obrigatória para uma boa leitura da obra, conforme já referimos a propósito do tema do *sujeito*. A relevância desta exigência, sempre susceptível de parecer detalhista e até mesmo fastidiosa e formalista, é bem evidenciada por Nuno Venturinha quando refere:

Habitualmente nós não reflectimos sobre aquilo que nos constitui, sobre a formalidade que sustenta cada momento da consciência, muito menos se estamos a exceder ou não isso que podemos dizer ou pensar. A vida processa-se independentemente de um questionamento *onto-lógico*, enraizando-se o ponto de vista natural numa posição *acrítica*. Ora, quando procedemos a uma tematização, isolando uma movimentação, deparamos em primeira instância com o *medium* que é a linguagem, percebendo cada conteúdo do mundo no âmbito de um sistema de proposições.¹⁸

Aparentemente, o termo *factos atómicos* está aplicado no sentido que toma na lógica, ou seja, designando uma proposição elementar e indivisível, como por exemplo: *M corre*. Uma proposição complexa derivada poderia ser: *M corre para o comboio*. Esta interpretação não se nos afigura, contudo, a mais adequada à leitura do *Tractatus*. O termo alemão *Sachverhalt*, que está na origem desta dificuldade, se tomado à letra, pode ser traduzido para o português como designando genericamente *coisas relacionadas*, como, por exemplo, uma constelação. A este propósito, Venturinha comenta: “uma tradução mais literal do termo *Sachverhalt* seria ‘relação de coisas’”.¹⁹ Esta opção parece-nos a mais adequada por implicar a necessidade de uma coisa estar integrada numa relação com outras coisas e ainda por deixar em aberto a possibilidade dinâmica da mudança do *estado de coisas*. O carácter dinâmico da *combinação entre objectos* parece-nos relevante para uma boa compreensão do *Tractatus*, implicando necessariamente uma *interacção entre as coisas*. O próprio termo *facto* não é evidente por ser susceptível de mais do que uma leitura. Pode ser entendido como referindo-se a condicionantes imutáveis e independentes da vontade e das acções subsequentes, como por exemplo um local e uma data de nascimento, sendo ainda, na linguagem corrente, tendencialmente associado a algo que é verdadeiro, o que não considera as hipóteses da ilusão e do engano. Não nos parece que estas leituras sejam as adequadas ao sentido do termo no *Tractatus* onde *facto* está direc-

¹⁷ Cf. Wittgenstein, Ludwig, *Letters to C. K. Ogden*, p. 17 e ss.

¹⁸ Venturinha, Nuno, *Lógica, ética, gramática – Wittgenstein e o método da filosofia*, pp. 85, 86.

¹⁹ *Ibid.*

tamente relacionado com *o que é o caso*, referindo-se à realidade objectiva como esta se apresenta.

A tradução para português que nos propomos adoptar ficaria, assim, com a seguinte forma:

O que é o caso, o facto, é a existência de *estados de coisas (ou relações entre as coisas)* [factos atómicos].

[Um facto atómico] *Um estado de coisas é uma* combinação entre objectos (entidades, coisas).

É essencial para uma coisa que esta possa ser a parte constituinte *de um estado de coisas* [factos atómicos].²⁰

Aceitando esta interpretação, é legítimo assumirmos a seguinte leitura do exposto em 1 e 2 do *Tractatus*: o mundo é tudo o que é o *caso*; o caso é a existência de relações entre as *coisas*; estas relações são os *factos*. Os factos, ou seja, os estados de coisas – processos dinâmicos que decorrem das relações entre as coisas –, ainda que sejam elementares, ou mesmo imperceptíveis, serão sempre detectáveis nas suas consequências, tomando Wittgenstein o mundo na sua objectividade. A importância das coisas revela-se plenamente nas relações que estabelecem entre si, e na evolução destas relações, o que coloca uma questão temporal (duração do que é) e sublinha a relevância do dinamismo das relações, “os objectos conectam-se uns com os outros, como elos de uma cadeia”.²¹

Dizer que o mundo são os factos, entendidos como relações entre as coisas, também revela o que o mundo não é, “A totalidade dos estados de coisas existentes também determina que estados de coisas não existem.”²² Estabelecer *o que é* revela (o mundo é) assim como *o que não é* (o mundo não é). Esta consideração não se limita ao óbvio, não se pretende apenas dizer que se *algo é* resulta daqui o que *algo não é*. O que está subjacente em 2.05, e plenamente exposto em 4.463, é o sentido das possibilidades positiva e negativa de uma proposição. Tal como refere Anscombe,

Em 4.463 Wittgenstein escreve: “A proposição, a imagem, o modelo, no sentido negativo, é como um corpo sólido, o qual restringe a liberdade de movimentos de um outro; no sentido positivo, é como o espaço limitado por uma substância sólida, na qual um corpo pode ser colocado.” Assim e a qualquer título, uma proposição, tal como uma fi-

²⁰ *Tractatus*, 2-2.011, itálicos nossos.

²¹ *Ibid.*, 2.03.

²² *Ibid.*, 2.05.

gura ou um modelo, é concebível como algo que pode ter ambos os sentidos, o positivo e o negativo.²³

Estabelecer uma abordagem ao mundo que tome as coisas na sua existência objectiva e, mais do que isto, sublinhar o dinamismo (no fundo o movimento) que preside às conexões e aos estados de coisas, de pouco nos adianta se não regressarmos à questão do sujeito cognoscente, presente em todas estas considerações. O sujeito não pode deixar de estar presente, importando esclarecer como se processa o seu acesso ao mundo. Trata-se aqui de discutir o acesso às qualidades externas e internas das coisas tomadas na sua objectividade, pretensão esta que se depara sempre com um obstáculo: a coisa na sua objectividade é e será sempre exterior ao sujeito cognoscente. O melhor exemplo desta condição é-nos dado pela circunstância de a coisa observada não ser exactamente a mesma *coisa*, tal como esta seria sem a interferência da observação. O próprio acto de observação intervém no estabelecimento de uma nova relação, constituindo assim um novo *estado de coisas*.²⁴ Esta condição é incontornável, mas isto não afecta em nada a necessidade de um domínio operacional que proporcione a convergência entre o sujeito e a realidade objectiva, ou seja, que possa ser habitat do pensamento. É o que Wittgenstein nos propõe com o espaço lógico: “Os factos no espaço lógico, são o mundo.”²⁵

Já não se trata apenas de o *mundo* ser *determinado pelos factos*, sendo por isto *todos os factos*²⁶; é agora requerido que os factos ocorram *no espaço lógico*. Dir-se-ia que a não verificação da proposição 1.13 pode desqualificar a 1.11; se os factos não forem *no espaço lógico*, os factos não determinam o *mundo*.

Este movimento de Wittgenstein não deixa de estar relacionado com a complexa questão do sujeito, ainda que indirectamente. O sujeito cognoscente opera com o, e no, espaço lógico; logo os factos, por muito que existam – e existirão em qualquer caso – não podem ser pensados (e portanto ditos) na ausência do sujeito pensante, o que equivale a dizer que a sua natureza cognoscível só se pode revelar no *espaço lógico*. Coloca-se natu-

²³ “At 4.463 Wittgenstein writes: “The proposition, the picture, the model, in the negative sense are like a solid body, which restricts the free movements of another; in the positive sense, like the space limited by a solid substance, in which a body may be placed.” Here at any rate a proposition, as well as a picture or model, is conceived as something that can have both a positive and a negative sense.” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 64)

²⁴ Na sua brochura “Niels Bohr, o átomo quântico”, Jaume Navarro, a propósito do princípio da incerteza de Heisenberg (que na verdade resultou de uma convergência entre este e Bohr) escreve o seguinte: “Este célebre princípio afirma que é impossível medir, simultaneamente e com precisão, a velocidade e a posição de determinada partícula (algo que é válido para qualquer par de grandezas ‘conjugadas’, como a energia e o tempo). Esta impossibilidade não é simplesmente técnica, mas é intrínseca ao próprio processo de medição, uma vez que, ao medir, afecta-se dramaticamente aquilo que se mede.”, (*National Geographic*, 2017)

²⁵ *Tractatus*, 1.13.

²⁶ *Ibid.*, 1.11.

ralmente a questão de clarificar em que consiste o espaço lógico, sabendo-se de antemão que não está em causa um território físico.

Tomemos como ponto de partida o mais óbvio: não podemos aceder à compreensão do que quer que seja sem referências espaciais e temporais. As conexões entre as coisas, por mais complexas que sejam, observam sempre regras de base muito simples, do tipo: $A > B$, logo $B < A$; B mais antigo que A, por A ter ocorrido num tempo posterior à ocorrência de B; A sobre B = B sob A. Estas considerações referem-se a conexões espaço-temporais mas não abordam a questão da possibilidade *de uma coisa poder ocorrer num estado de coisas*.²⁷ Se aceitarmos que o mundo são *os factos no espaço lógico*, decorre deste pressuposto que as coisas têm que estabelecer todas as suas relações – incluindo as suas sequências – *no espaço lógico*.

Aparentemente, esta condição tende para uma leitura determinística do mundo, como parece estar considerado por Wittgenstein: “Na lógica nada é accidental: se uma coisa pode ocorrer num estado de coisas, a possibilidade deste estado de coisas tem que estar já pré-considerada na coisa.”²⁸ A leitura determinística que aqui está implícita tem contudo que ser assumida com cautela. A pré-consideração do estado de coisa, na coisa – que possa ser pensada naquele estado de coisas – refere-se mais à possibilidade de se pensar sobre ela do que à sua circunstância física objectiva. Wittgenstein refere a respeito disto mesmo o seguinte:

Tal como não podemos de todo pensar em objectos espaciais sem considerar o espaço, ou em objectos temporais sem considerar o tempo, também não podemos pensar em qualquer objecto que seja independentemente da possibilidade da sua conexão com outras coisas.²⁹

Isto equivale a dizer que o pensamento lógico é necessariamente relacional; a coisa é, no espaço e no tempo, e nas possibilidades do seu relacionamento com outras coisas. A coisa resulta, assim, como sendo pensável apenas na sua potencialidade para ser um facto. Por isto mesmo o mundo são os factos, os factos num espaço lógico, ou seja, num espaço-tempo de conexões entre objectos. Os objectos não são, pois, irrelevantes, sobretudo se considerarmos, como temos que considerar, todas as suas propriedades, tanto as externas quanto as internas. Diz-nos Wittgenstein sobre isso:

²⁷ *Ibid.*, 2.012.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 2.0121.

Para conhecer um objecto tenho de conhecer não as suas qualidades externas mas todas as suas qualidades internas.³⁰

Se todos os objectos estão dados, então estão também dados todos os possíveis estados de coisas.³¹

O determinismo que parece estar presumido em 2.012 – “se uma coisa pode ocorrer num estado de coisas, [...] tem que estar já pré-considerada na coisa” – refere-se sobretudo à apreensão e à compreensão do mundo, não estando focalizado nos procedimentos da natureza eles próprios. Esta reserva é contudo pouco consistente; para que a apreensão das *qualidades internas da coisa* tenha alguma validade, ela tem que observar as regras que a coisa observa, e isto é determinismo. Mesmo admitindo-se o determinismo nos *estados de coisas*, daqui não decorre a impossibilidade de um considerável grau de liberdade humana, no que respeita às opções de acção. Podemos incorporar grafite num cilindro de madeira oco e, desta forma, produzir um lápis. Bom, diríamos que o lápis está já pré-estabelecido na grafite e na madeira e isto é verdade. Poderíamos também ter utilizado a mesma grafite para a produção de um lubrificante e a mesma madeira para fazer um qualquer brinquedo. A grafite e a madeira continuariam a incorporar a possibilidade, tanto do lápis como do lubrificante e do brinquedo, mas acontece que num caso optámos por produzir um lápis e por não produzir o lubrificante e o brinquedo; noutra situação fizemos outras opções.³² O próprio Wittgenstein parece sugerir--nos esta leitura na proposição 5.1362: “A liberdade da vontade consiste no facto de as acções futuras não poderem ser conhecidas no presente.”³³ O problema da interpretação do sentido do determinismo e do cepticismo no *Tractatus* não fica porém resolvido. Em 5.1361 é-nos proposta uma leitura tendencialmente céptica, pela colocação em causa da previsibilidade: “As ocorrências do futuro não podem ser inferidas das do presente.” Esta afirmação é, ainda assim, susceptível de uma leitura que não implica necessariamente uma rejeição radical da previsibilidade. Em 5.135 é afirmado que, “[d]e forma alguma se pode estabelecer uma infe-

³⁰ *Ibid.*, 2.01231.

³¹ *Ibid.*, 2.0124.

³² A questão do determinismo, longe de ter sido resolvida, mantém-se actual, sendo interessante, a este propósito, mencionar a seguinte passagem da sexta e última das *Reith Lectures* – lições radiofónicas, criadas por *Sir John Reith* na BBC e inauguradas por *Russell*, em 1948 –, dadas por *Searle* em 1984 (*A Liberdade da Vontade*): “Estamos perante um enigma filosófico característico. Por um lado, um conjunto de argumentos muito poderosos força-nos à conclusão de que a vontade livre não existe no Universo. Por outro, uma série de argumentos poderosos baseados em factos da nossa própria experiência inclina-nos para a conclusão de que deve haver alguma liberdade da vontade, porque aí todos a experimentamos em todo o tempo.” (Searle, John, *Mente, Cérebro e Ciência*)

³³ *Tractatus*, 5.1362.

rência a partir da existência de um estado de coisas para a existência de outro inteiramente diferente do primeiro”.

A impossibilidade da inferência fica assim condicionada aos estados de coisas que sejam inteiramente diferentes um do outro, ficando contudo por esclarecer o âmbito desta *diferença*. Em 5.1361 a colocação em causa da previsibilidade surge como muito mais radical: “Superstição é acreditar no nexo causal.” Se por um lado existem bases para afirmarmos que Wittgenstein, nesta fase do seu pensamento, concede espaço ao determinismo (o mesmo é dizer à previsibilidade), por outro lado, o radicalismo da última frase de 5.1361 concede espaço ao cepticismo, pondo justamente em causa a previsibilidade. Esta contradição, pelo menos aparente, não nos parece estar claramente resolvida no *Tractatus*.

O que seguramente não pode ser posto em causa é a relevância da coisa, objectivamente considerada, no pensamento de Wittgenstein, ou não faria qualquer sentido afirmar que *para conhecer um objecto tenho de conhecer... todas as suas qualidades internas*.³⁴ O conhecimento das *qualidades internas* é precisamente o que nos permitirá antecipar os *possíveis estados de coisas*, já pré-considerados em cada um e em todos os objectos, dado que:

Se todos os objectos estão dados, então estão também dados todos os possíveis estados de coisas.³⁵

Não é de todo irrelevante que o mundo nos possa ser desvelado por todos os objectos, embora não possamos também ignorar as condicionantes a esta possibilidade que o próprio filósofo coloca em 5.1361. Em todo o caso, a incontornável realidade objectiva das coisas (objectos) que nos são exteriores não está em causa, ou seja, fica bem estabelecida a objectividade independente e autónoma das coisas, assim como a viabilidade de acedermos às suas qualidades internas (e externas).

³⁴ *Ibid.*, 2.01231.

³⁵ *Ibid.*, 2.0124.

1.4 As imagens são um operador no espaço lógico

Escreve Wittgenstein:

A coisa é independente na medida em que pode ocorrer em todas as possíveis circunstâncias, mas este tipo de independência é a forma de conexão com o estado de coisas, uma forma de dependência. (É impossível para as palavras apresentarem-se de duas maneiras diferentes, isoladas e numa proposição.)³⁶

O mundo é constituído pela *totalidade dos estados de coisas*³⁷, e esta definição abre-nos caminho para a sua contrária, ou seja, *a totalidade dos estados de coisas existentes também determina que estados de coisas não existem*,³⁸ o que nos coloca perante a expectativa de uma hipotética identificação dos limite do mundo – *a realidade total é o mundo*³⁹ – na condição de termos acesso aos *estados de coisas*, o que nos é proporcionado pelas imagens.

As imagens são o nosso recurso operativo, “nós fazemos para nós próprios imagens dos factos”,⁴⁰ sendo que estas imagens nos apresentam “os factos no espaço lógico”.⁴¹ O conceito de imagem em Wittgenstein não corresponde exactamente ao que usualmente atribuímos à representação. Sem deixar de ser uma *representação de algo*, a imagem, na abordagem wittgensteiniana, adquire autonomia e tem uma natureza mais radical, estando considerada como *um facto*,⁴² e tendo uma *relação directa com a realidade*. Elucida Wittgenstein:

Assim a imagem está conectada com a realidade; ela chega até à realidade.

A imagem é como que uma escala aplicada à realidade.⁴³

*A imagem é o modelo da realidade.*⁴⁴ Os conceitos de *modelo* e de *escala* irão ter particular relevância no desenvolvimento posterior do pensamento de Wittgenstein, designadamente na obra publicada como *Gramática Filosófica*, oriunda do chamado “Big

³⁶ *Ibid.*, 2.0122.

³⁷ *Ibid.*, 2.04.

³⁸ *Ibid.*, 2.04.

³⁹ *Ibid.*, 2.063.

⁴⁰ *Ibid.*, 2.1.

⁴¹ *Ibid.*, 2.11.

⁴² *Ibid.*, 2.141.

⁴³ *Ibid.*, 2.1511 e 2.1512.

⁴⁴ *Ibid.*, 2.12.

Typescript”. Pese embora o reconhecimento das diferenças entre estas duas fases do pensamento do filósofo, pretendemos sublinhar o que entendemos serem indicadores de continuidade no pensamento de Wittgenstein: a natureza de modelo da *imagem*, o que a assemelha a um projecto conceptual – semelhança esta que é reforçada com a equiparação a uma *escala* –, manifesta uma preocupação com o que designaremos por relação entre o conhecer (saber) e o fazer. Apesar de este assunto não ser abordado nem debatido neste trabalho, por não ser determinante para a matéria em análise e porque o seu estudo requeria uma abordagem à obra *Gramática*, de entre outras que são posteriores ao *Tractatus*, entendemos justificar-se fazer-lhe referência, por ajudar na compreensão do conceito wittgensteiniano de imagem. Escala e modelo são conceitos que remetem de forma óbvia para a noção de projecto conceptual e para o *fazer algo* em conformidade com *instruções ou indicações ostensivas*, o que não pode ser omitido sempre que nos referimos à imagem como operador do pensamento, que assim adquire a dimensão de um *pensar-fazer*. As imagens em Wittgenstein são consequentes, não se limitam a ser meras projecções estáticas, sem operacionalidade. Recordemos que *o mundo é determinado pelos factos*, sendo por isto todos os factos, o que inclui necessariamente as imagens, uma vez que *a imagem é um facto*.⁴⁵ As imagens têm uma relevância e uma realidade equiparável à dos objectos. Elas participam na relação representacional, não são a representação. Por isso é dito que “[a] relação representacional consiste na correlação dos elementos das imagens e das coisas”, sendo estas correlações “como que antenas sensoriais dos elementos com os quais a imagem toca a realidade”.⁴⁶ Especifica o autor:

A imagem, contudo, não pode representar a sua forma de representação; ela mostra-se.⁴⁷

Mostrar-se é um conceito relevante em Wittgenstein e que nos é proposto como uma alternativa à impossibilidade da representação, ou seja, o que não é representável mostra-se. A este propósito escreve Anscombe:

Nada a não ser as situações figuráveis [susceptíveis de serem representadas por imagens] pode ser estabelecido nas proposições. Há de facto muito que é inexprimível e que não devemos tentar descrever, mas devemos contemplar sem palavras.⁴⁸

⁴⁵ *Ibid.*, 2.141.

⁴⁶ *Ibid.*, 2.1514 e 2.1515.

⁴⁷ *Ibid.*, 2.172.

O inexprimível e que apenas podemos contemplar sem palavras, ou seja, o mostrar-se a si mesmo, é também objecto da atenção de Kremer, que a propósito do solipsismo e na sua proposta para uma leitura prática de 5.62 considera que, de entre os três termos-conceitos que entende dever clarificar, o *mostrar a si mesmo* é decisivo para a boa compreensão dos demais:

Os três termos são: “verdade”, “querer dizer” e “mostrar-se a si mesmo”. Quero atribuir a cada um destes termos, tal como eles estão no TLP [*Tractatus*] 5.62, uma leitura prática. Começo com “mostrar a si mesmo”; uma vez que este termo esteja bem apreendido, os outros dois serão facilmente percebidos. O *Tractatus* traça uma famosa distinção entre aquilo que pode ser dito na linguagem e aquilo que apenas pode ser mostrado.⁴⁹

Sem a compreensão da materialidade da *imagem*, ou, usando de alguma liberdade expressiva da sua *coisalidade* (não no sentido físico) e do seu protagonismo activo, no nosso acesso à realidade, seria difícil apreendermos em toda a sua dimensão o requisito de verificação da consistência objectiva da imagem: *a imagem toca a realidade*.⁵⁰ E Wittgenstein enuncia:

O que a imagem representa é o seu sentido.

Na concordância ou não concordância do seu sentido com a realidade consiste a sua verdade ou falsidade.⁵¹

Importa perceber que tipo de relação se estabelece entre o *algo* e a sua *representação*. Wittgenstein não sugere uma comparação (relação) por sobreposição, utilizando explicitamente o termo *concordância*, o qual, tomado no seu sentido geométrico, significa uma *continuidade geometricamente viável*, o que é algo muito diferente da *coincidência por sobreposição*. A este propósito Anscombe clarifica dois aspectos a considerar na

⁴⁸ “And nothing but picturable situations can be stated in propositions. There is indeed much that is inexpressible which we must not try to state, but must contemplate without words.” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, p. 19)

⁴⁹ “The three terms are: ‘truth’, ‘means’ and ‘shows itself’. I want to give each of these terms, as they occur in TLP 5.62, a practical reading. I begin with ‘shows itself’; once this is properly in place the other two terms will be easily dealt with. The *Tractatus* famously draws a distinction between that which can be said in language and that which can only be shown.” Kremer, Michael, “To what extent is solipsism a truth?”, p. 60.

⁵⁰ *Tractatus*, 2.1515.

⁵¹ *Ibid.*, 2.221 e 2.222.

imagem: a correlação entre os elementos da própria imagem e a correlação entre os elementos presentes na imagem e as coisas fora da imagem:

[...] o primeiro aspecto tem que pertencer à imagem antes de o segundo poder ser considerado; apenas estando estabelecidas as correlações significativas entre os elementos da imagem podem estes ser correlacionados com objectos do exterior assim como representá-los. A correlação não é algo que a imagem faça por si mesma; é algo que nós fazemos. Percebemos isto em 5.4733, onde Wittgenstein afirma: “Frege diz: Qualquer proposição bem construída tem que ter um sentido; e eu digo: Qualquer proposição possível está bem construída, e, se não tiver sentido, isto apenas pode acontecer por não termos estabelecido nenhuma referência para alguma das suas partes constituintes.” O que Wittgenstein entende por “Qualquer proposição possível está bem construída” é que as relações que devem estar estabelecidas entre os elementos de uma frase, se a frase é de facto uma frase, têm que estar consideradas também em qualquer frase sem sentido, se pudermos fazer com que ela tenha perfeitamente sentido, apenas alterando o tipo de referência de algumas partes da frase. Assim, somos “nós” quem “dá” ao signo a sua referência. É por isto que em 3.13 Wittgenstein diz que “Uma proposição tem em si tudo o que a projecção tem; mas ela não tem, em si, a própria coisa projectada; assim, o que ela tem, em si, é a possibilidade da coisa projectada, mas não a coisa projectada ela mesma: Assim, a proposição não contém ainda o seu sentido; o que ela contém é a possibilidade de expressar esse sentido ...”.⁵²

São ainda introduzidos nesta passagem os conceitos de *representação lógica* e o de *relação de verdade*, o que é relevante por estabelecer uma dicotomia que importa esclarecer: a imagem não representa directamente a realidade, ela apenas representa o seu *sentido*, o que não esclarece quanto ao seu valor de verdade. Este só será comprovado na avaliação da eventual concordância entre a imagem e a realidade. Esta questão está mais

⁵² “[...] the first feature must belong to a picture before the second one can; only if significant relations hold among the elements of the picture can they be correlated with objects outside so as to stand for them. The correlating is not something that the picture itself does; it is something we do. We see this at 5.4733, where Wittgenstein says: ‘Frege says: Every well-formed proposition must have a sense; and I say: Every possible proposition is well-formed, and if it doesn’t make sense, this can only come of our not having supplied any reference for some of its component parts.’ What Wittgenstein means by ‘Every possible proposition is well-formed’ is that the relations that must hold between the elements if a sentence is to be a sentence at all must be there also in any nonsensical sentence, if you could make this have a perfectly good sense just by changing the kind of reference that some part of the sentence had. Here it is ‘we’ who ‘give’ a sign its reference. This is why at 3.13 Wittgenstein says that ‘A proposition has in it everything that a projection has; but it hasn’t got the projected thing in it; so it has the possibility of the projected thing in it, but not the very thing itself: And so the proposition does not yet contain its sense; what it does contain is the possibility of expressing that sense. ...’” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, pp. 68, 69)

detalhadamente explanada nas “Notas ditadas a G. E. Moore na Noruega”, em Abril de 1914⁵³, salvaguardando-se contudo não ser claro que Wittgenstein tenha feito qualquer revisão do texto escrito. A passagem que transcrevemos é elucidativa do pensamento do filósofo quanto à questão da imagem/representação (*Vorstellung*) – no caso, a proposição – e das relações entre esta e *o mundo real*, bem como quanto à sua *condição de verdade*:

A *Bedeutung* [referência] de uma proposição é o facto que lhe corresponde, por exemplo, se a nossa proposição fosse “aRb”, e se fosse verdadeira, o facto correspondente seria o facto aRb; se fosse falsa, seria o facto \sim aRb. Mas “o facto aRb” e “o facto \sim aRb” são ambos símbolos incompletos, que têm de ser analisados.

Que uma proposição tem uma relação (em sentido lato) com a Realidade, diferente da de *Bedeutung*, mostra-se pelo facto de a conseguirmos compreender quando não conhecemos a *Bedeutung*, isto é, quando não sabemos se é verdadeira ou falsa. Expressemos isto dizendo: “Ela tem sentido” (*Sinn*).⁵⁴

Ter sentido (*Sinn*) faz com que a proposição seja inteligível, mesmo que esta não tenha nenhum referencial objectivo; compreendemos uma qualquer frase, desde que correctamente construída, independentemente de dispormos de uma referência objectiva que lhe proporcione uma correspondência com o real. Este acesso à compreensão não implica, contudo, qualquer *valor de verdade* da proposição; este só lhe pode ser outorgado por uma qualquer referência, da qual a proposição é uma *Bedeutung*.

A representação tem, a um tempo, que fazer sentido e que ter um qualquer referencial objectivo. Lemos nos *Cadernos*:

A teoria da figuração lógica mediante a linguagem diz – de modo inteiramente geral: para ser possível que uma proposição seja verdadeira ou falsa – que concorde ou não com a realidade – deve algo, na proposição, ser idêntico à realidade.⁵⁵

Ficando estabelecido que qualquer imagem tem que ter uma forma lógica em comum com a realidade, para que a possa representar – correcta ou falsamente –, *por ser esta a forma da realidade*, é também verdade que a proposição, desde que observe a forma lógica, pode construir um mundo:

⁵³ *Cadernos*, Apêndice II.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 165.

⁵⁵ *Ibid.*, 20.10,1914.

A proposição constrói um mundo com o auxílio dos seus andaimes lógicos e, por isso, pode também ver-se na proposição como tudo o que é lógico se comportaria, se ela fosse verdadeira: podemos *tirar conclusões* a partir de uma proposição falsa, etc. [...] ⁵⁶

Não podemos pensar a realidade sem o concurso da lógica, o que não significa que uma elaboração lógica seja, só por si, verdadeira; ela pode simplesmente corresponder ao que seria a realidade se *tal e tal tivessem ocorrido*. O espaço lógico não é um espaço físico, sendo mais adequado tomá-lo como uma espécie de habitat do pensamento. Não existe pensamento (logo expressão) fora do espaço lógico, porque simplesmente não logramos pensar illogicamente, como fica patente na nossa percepção do absurdo e no exercício do humor. Nestes casos não pensamos nem nos expressamos illogicamente; o que fazemos é pôr a lógica em evidência, com recurso à exposição ostensiva da sua ausência. Estamos sempre condicionados pelo espaço e pelo tempo, não sendo possível conceber um objecto sem lhe associar o espaço que este *ocupa*. Mesmo que anulemos o objecto – por exemplo, retirando-o do nosso espaço visual – permanecerá o espaço que aquele ocupava, porque *o espaço é uma continuidade indivisível* e não pertence ao objecto, sendo habitado por este, o que é apenas uma circunstância. Diz-nos Wittgenstein, em 2.013: “Posso pensar neste espaço [refere-se ao espaço de um possível estado de coisas] como estando vazio, mas não posso pensar numa coisa sem o espaço.”

Algo de semelhante, ainda que distinto, ocorre com o tempo. A imagem percebida num instante determinado é sempre diferente da imagem que se percebeu no instante anterior e daquela que se perceberá no instante a seguir. O tempo é uma forma de medir a transformação do que representamos: “não podemos pensar objectos temporais fora do tempo”. ⁵⁷ As nossas condicionantes não se esgotam no espaço/tempo, como se perceberá por um simples exemplo: dizer que *os Himalaias são o complexo montanhoso mais alto do mundo* só tem sentido por se saber que os demais complexos montanhosos são mais baixos. Um *mais alto* só adquire o seu sentido por podermos pensar em um *mais baixo*. Por mais complexa que nos pareça a realidade, ela é basicamente representada por: $A > B$, porque $B < A$. O mesmo se poderia dizer do que está *sobre*, em relação ao que está *sob*, ou do que é *escuro* em relação ao que é *claro*.

Isto implica que pensar sobre uma coisa é sempre estabelecer entre ela e outras coisas uma qualquer relação. Nas palavras de Wittgenstein:

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Tractatus*, 2.0121.

Da mesma maneira que não podemos de todo pensar em objectos espaciais, independentemente do espaço, ou em objectos temporais, independentemente do tempo, também não podemos pensar em qualquer objecto fora da possibilidade das suas conexões com outras coisas.⁵⁸

O mundo são os factos, mas as imagens são elas próprias também factos, revelando, na sua relação (concordância) com os factos da realidade objectiva, a sua verdade ou a sua falsidade. Podemos então resumir a questão do mundo da seguinte forma: o mundo são todos os factos, incluindo-se nestes todas as imagens que tenham valor de verdade.

A realidade total é o mundo.

Nós fazemos para nós próprios imagens dos factos.

A imagem apresenta os factos no espaço lógico, a existência e a não existência de estados de coisas.

A imagem é um modelo da realidade.⁵⁹

A imagem não é uma invenção sem referências, *a imagem é um facto*,⁶⁰ e *a imagem lógica dos factos é o pensamento*.⁶¹ A lógica, nesta fase do pensamento de Wittgenstein, é uma espécie de estrutura que dá consistência não apenas à relação entre as coisas e as imagens, mas também à relação entre estas e o pensamento: “‘Um estado de coisas é pensável’ significa: nós podemos imaginá-lo.”⁶² Esta abordagem surge já nos *Cadernos*:

A proposição deve permitir-nos ver a estrutura lógica da situação que a torna verdadeira ou falsa. [Como uma imagem deve mostrar a relação espacial em que as coisas têm de estar representadas, se a imagem for correcta (verdadeira).]

Poderia denominar-se a forma de uma imagem aquilo em que a imagem DEVE concordar com a realidade (para em geral a poder figurar).

A primeira coisa que a teoria da representação lógica mediante a linguagem dá são informações sobre a essência da relação de verdade.⁶³

⁵⁸ *Ibid.*, 2.0121.

⁵⁹ *Ibid.*, 2.063-2.12.

⁶⁰ *Ibid.*, 2.141.

⁶¹ *Ibid.*, 3.

⁶² *Ibid.*, 3.001.

⁶³ *Cadernos*, 20.10.14.

Não podemos pensar em nada que seja ilógico, a não ser que assim teríamos que pensar illogicamente.⁶⁴ Como Wittgenstein salienta:

Apresentar na linguagem alguma coisa que “contradiga a lógica” é tão impossível como em geometria representar, pelas suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço, ou fornecer as coordenadas de um ponto inexistente.⁶⁵

A lógica dá consistência não apenas à relação entre as coisas e as imagens, mas também à relação entre estas e o pensamento. Isto estabelece o papel da lógica, mas não esclarece a forma como ela opera, por exemplo: como se estabelece a *relação entre as coisas e as imagens*? As coisas – presumamos, para simplificação do raciocínio, que nos referimos a objectos – são logicamente representáveis pelas regras da geometria; as coordenadas, num sistema de eixos, localizam os pontos que, conectados, reproduzem uma qualquer figura, da qual dizemos: eis um cubo, ou um cilindro, ou uma mesa. A questão que se coloca é a seguinte: existe alguma relação entre as palavras cubo, ou cilindro, e as coordenadas do sistema de eixos? É claro que desenhar um cubo é uma representação figurativa e dizer *um cubo* é uma representação pela linguagem.

A eventual complexidade do que é representado e, conseqüentemente, das imagens que lhe respeitem, não constitui um problema uma vez que “qualquer expressão acerca de complexos pode ser analisada numa expressão acerca das suas partes constituintes”⁶⁶, e ainda porque “o objecto é simples”⁶⁷. A linguagem e a geometria podem equivaler-se porque ambas estão condicionadas pela lógica, e nenhuma delas faz sentido fora do seu domínio. Fora do espaço lógico aquelas representações não podem ter qualquer concordância com a realidade, que apenas é perceptível e pensável num sistema lógico. Daqui decorre a exigência de uma clarificação rigorosa do valor de cada sinal, do significado – que no pensamento de Wittgenstein é equivalente à gramática – de cada termo, no mínimo o mesmo rigor com que identificamos as coordenadas de um ponto no espaço geométrico (referenciado a um sistema de eixos). Esta exigência está bem patente em 3.323:

Na linguagem quotidiana acontece frequentemente que a mesma palavra tenha dois significados – o que faz com que seja dois símbolos diferentes; ora, estas duas palavras,

⁶⁴ *Tractatus*, 3.03.

⁶⁵ *Ibid.*, 3.032.

⁶⁶ *Ibid.*, 2.0201.

⁶⁷ *Ibid.*, 2.02.

que têm diferentes significados, são aparentemente aplicadas da mesma forma na proposição.

Este tipo de equívocos da linguagem cotidiana é considerado responsável (pelo menos em parte) pela “facilidade com que ocorrem confusões de natureza fundamental, das quais a filosofia está repleta”⁶⁸. Esta atribuição de responsabilidades revelar-se-ia precipitada, uma vez que em 5.5563 o filósofo parece contradizer-se:

Todas as proposições da nossa linguagem coloquial estão realmente, exactamente como elas são, numa completa ordem lógica. O objecto simples que aqui é estabelecido não é um modelo da verdade, mas a verdade ela mesma.

(Os nossos problemas não são abstractos mas talvez os mais concretos que existem.)⁶⁹

Em nosso entender esta contradição é apenas aparente, já que o que está em causa em 5.5563 não é o suposto valor de verdade, mas a verdade ela mesma, ou seja, o valor e a posição relativa que nós mesmos atribuímos a cada símbolo, o que nos remete para a questão do sentido da proposição. Vejamos o que nos diz Anscombe:

A razão pela qual a proposição não “contém o seu sentido” é porque somos nós quem a estabelece; nós estabelecemos os objectos designados nas componentes da proposição ao “pensarmos no seu sentido”: isto é parte do que está dito em 3.11: “O método da projecção é o pensar no sentido da proposição.” Somos nós quem “utiliza os signos da percepção sensível como projecção de um possível estado de coisas”; fazemos isto utilizando os elementos da proposição para identificar e posicionar os objectos cuja possível configuração estamos a reproduzir no arranjo dos elementos da proposição.⁷⁰

A questão da tradução pode ajudar a clarificar a relevância da lógica nas diferentes e possíveis formas de expressão, ainda que, no *Tractatus*, Wittgenstein seja bastante mais claro quanto às expressões linguística e geométrica do que no respeitante às expressões

⁶⁸ *Ibid.*, 3.324.

⁶⁹ *Ibid.*, 5.5563.

⁷⁰ “The reason why the proposition doesn't ‘contain its sense’ is that the correlations are made by us; we mean the objects by the components of the proposition in ‘thinking its sense’: this is part of what is meant at 3.11: ‘The method of projection is the thinking of the sense of the proposition.’ It is we who ‘use the sensibly perceptible signs as a projection of a possible state of affairs’; we do this by using the elements of the proposition to stand for the objects whose possible configuration we are reproducing in the arrangement of the elements of the proposition.” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, pp. 68, 69)

musical e pictórica, que ocuparão um lugar bem mais relevante numa fase posterior do pensamento do filósofo, designadamente na *Gramática*. Lemos:

As definições são regras de tradução de uma linguagem para outra. Todo o simbolismo correcto tem que ser traduzível para qualquer outro, nos termos daquelas regras. Isto é o que todos eles têm em comum.⁷¹

A estrutura lógica deve proporcionar a elaboração de um conjunto de regras que assegure a transposição entre linguagens, sem perda de informação, como se fosse realmente um sistema de andaimes que permite construir e circular entre as diferentes partes da edificação. Este sistema define o espaço lógico, “o sinal proposicional e as coordenadas lógicas: isto é o lugar lógico”, sendo que este domínio da lógica não se restringe ao *sinal proposicional* pois “o [sinal] geométrico e o lugar lógico coincidem em que cada um deles é a possibilidade de uma existência”.⁷²

O que realmente está em causa neste debate é, citando Venturinha, “a noção wittgensteiniana de ‘imagem’, em correlação com a de “pensamento””, o que “merece uma atenção cuidada”⁷³. Tendo em boa linha de conta este alerta, detenhamo-nos no que Venturinha desenvolve mais adiante:

Efectivamente, o “representar” (*abbilden*), fundamentando-se *internamente, manifesta* a formalidade do sistema proposicional natural. A metodologia wittgensteiniana é norteadada, desde as “Notes on Logic”, pelo reconhecimento da impossibilidade de deduzir *in toto* o mecanismo do nosso pensamento, dada a limitação do nosso alcance. Na verdade, qualquer *desconstrução* da linguagem quotidiana implica uma *participação*, *i.e.*, pressupõe esse *cálculo integral*, de tal sorte que nenhuma descrição poderá ter a marca da completude. O intento de Wittgenstein é, exactamente, dar a ver a finitude, *mostrando* aquilo que podemos compreender. Este método, estando nos antípodas de um *observacionalismo*, *exibe* os factores gerais da proposicionalidade, ou seja, a contextura possibilitante da representação das coisas. Mas o projecto wittgensteiniano, ao rebater a “teoria dos tipos” russelliana, que estabelece “um conjunto definitivo de regras para decidir se uma dada série de palavras [é] ou não [é] significativa”, e ao propor uma “teoria do simbolismo”, que se apoiará na distinção entre *dizer e mostrar* – que é, efectivamente, o Leitmotiv das notas ditadas a Moore –, vai para além da derivação imanente, ou in-

⁷¹ *Tractatus*, 3.343.

⁷² *Ibid.*, 3.41-3.411.

⁷³ Venturinha, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática – Wittgenstein e o método da filosofia*, p. 81.

trínseca, de um sistema alternativo de lógica simbólica: aquilo que está em causa é *apresentar* as funções determinativas do nosso acesso à realidade e, ao mesmo tempo, os *limites* desse acesso.⁷⁴

Interessam-nos particularmente dois aspectos desta passagem: o primeiro refere-se à questão do dizer e mostrar; o segundo aos limites do acesso à realidade. Já nos referimos à relevância do mostrar-se, tendo invocado as análises de Anscombe – “Há de facto muito que é inexprimível e que não devemos tentar descrever, mas devemos contemplar sem palavras” – e de Kremer, que sublinha a relevância relativa do termo – “Começo com ‘mostrar a si mesmo’; uma vez que este termo esteja bem apreendido os outros dois serão facilmente percebidos.” Venturinha vai mais longe e aborda a questão da diferença entre dizer e mostrar como suporte da teoria wittgensteiniana do simbolismo, destacando a sua importância para o estabelecimento dos limites do nosso acesso à realidade. Ora, é precisamente na óptica dos limites do acesso à realidade que temos de nos colocar, o que exige uma completa clarificação do conceito de espaço lógico, não apenas quanto ao que ele é mas também quanto àquilo que o pode habitar. Estas questões estão expostas em 5.61:

A lógica preenche o mundo: os limites do mundo são também os seus limites.
Não podemos contudo afirmar: Isto e aquilo está no mundo, aquilo ali não está.
Isto pressuporia, aparentemente, que excluirmos certas possibilidades, e isto não pode ser o caso ou então a lógica teria que estar fora dos limites do mundo: isto é, teria que poder considerar aqueles limites também a partir do seu outro lado.⁷⁵

A definição de limite pressupõe sempre a consideração de dois territórios: o que está contido nos limites e o que lhe é exterior. Um limite tanto demarca por exclusão – o que está fora não pode estar dentro – como por inclusão – o que está dentro não pode estar fora. O problema que se levanta, no caso do mundo, é não podermos estar fora dele; sabemos que estamos no espaço da inclusão (estamos no mundo), mas não podemos estar no espaço da exclusão. Admitir esta hipótese seria o mesmo que admitir uma de duas coisas: ou que poderíamos pensar illogicamente, o que não é possível, ou então que poderíamos estar fora do mundo pensando logicamente, mas isto já seria estar no mundo.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 83-85.

⁷⁵ *Tractatus*, 5.61.

A impossibilidade da linguagem ilógica é sublinhada por Kremer a propósito da introdução escrita por Russell para a edição do *Tractatus*,

[...] numa imagem na qual “a forma lógica” é um *algo*, uma entidade que está em relação com uma proposição, então é um facto que esta proposição tem aquela forma lógica. Se a nossa linguagem não pode designar este facto, então isto deve ser uma mera limitação de contingência que pode ser superada subindo para o nível de uma metalinguagem, como Russell sugeriu na Introdução ao *Tractatus*. A resposta tractariana a esta sugestão será que discutindo a “forma lógica” nos estamos a propor estabelecer a proposição essencial de qualquer linguagem com sentido, seja ela qual for. Tratar isto como um facto que pode ser representado numa linguagem é admitir uma linguagem na qual podemos pelo menos admitir a possibilidade deste facto não captado. Porém, tal linguagem, argumentará Wittgenstein, será uma “linguagem ilógica” – o mesmo é dizer, uma impossibilidade.⁷⁶

Em 5.61, acima citada, é dito que “[a] lógica preenche o mundo”, que “os limites do mundo são também os seus limites”. Esta afirmação tem que ser lida tendo em consideração aquela que é, provavelmente, a mais conhecida e citada de todas as proposições wittgensteinianas:

*Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo.*⁷⁷

A leitura comparada e sequencial de 5.6 e de 5.61 – tal como é requerido pelo método de numeração da exposição adoptado no *Tractatus* – diz-nos que os limites do (meu) mundo são os limites da (minha) linguagem, e ainda que os limites do mundo são necessariamente os da lógica, posto que esta o preenche. Aparentemente a questão que nos colocámos estaria assim resolvida. Esta leitura seria contudo descuidada, desde logo por não levar em linha de conta a conjugação verbal adoptada pelo filósofo e que varia entre a primeira pessoa do singular que em 5.6 se apropria da linguagem (minha) e do mundo

⁷⁶ “[...] into a picture in which ‘logical form’ is a *something*, an entity standing in relation to a proposition, so that it is a fact that this proposition has that logical form. If our language cannot depict this fact, then it seems this must be a merely contingent limitation which can be overcome by rising to the level of a metalanguage, as Russell suggested in the Introduction to the *Tractatus*. The Tractarian response to such a suggestion will be that in discussing ‘logical form’ we are attempting to state the essential presupposition of any meaningful language whatsoever. To treat this as a fact which could be represented in a language is to suppose a language in which we could at least envisage the possibility of this fact’s *not* obtaining. But such a language, Wittgenstein would argue, would be an ‘illogical language’ – which is to say an impossibility.” (Kremer, Michael, “To what extent is solipsism a truth?”, p. 61)

⁷⁷ *Tractatus*, 5.6.

(meu) a que se refere, e, em 5.61, a terceira pessoa – “A lógica preenche o mundo: os limites do mundo são também os seus limites” –, e a primeira pessoa do plural, “Não podemos contudo afirmar: Isto e aquilo está no mundo, aquilo ali não está”. Finalmente, estaríamos ainda a ignorar a dificuldade que o próprio Wittgenstein sublinha em 5.61, “[...] a lógica teria que estar fora dos limites do mundo: isto é, teria que poder considerar aqueles limites também a partir do seu outro lado”.

Neste ponto teremos que nos debruçar sobre a questão do sujeito, que, conforme assinalámos no início desta dissertação, é essencial à compreensão da proposta filosófica do *Tractatus*, e ainda que resolver a dificuldade da definição de um limite, do qual só temos, aparentemente, acesso a um dos territórios delimitados.

2 – Sujeito e limites do mundo

2.1 Limites da linguagem e solipsismo

Retomemos aquela que é a proposição-chave para o nosso trabalho: “*Os limites da minha linguagem* significam os limites do meu mundo.”⁷⁸ Esta proposição⁷⁹ está construída na primeira pessoa do singular, sendo tanto a *linguagem* como o *mundo* referentes ao *eu* que a enuncia.⁸⁰ Esta conjugação não se mantém em 5.61, como fica evidente na frase final, “O que não podemos pensar, não podemos pensar; conseqüentemente não podemos dizer o que não podemos pensar.” O discurso na primeira pessoa do singular é retomado em 5.62: “Que o mundo é o meu mundo revela--se no facto de os limites da linguagem (da linguagem que apenas eu compreendo) significarem os limites do meu mundo.” Esta última passagem eliminaria qualquer dúvida que pudesse subsistir quanto à leitura de 5.6,

⁷⁸ *Ibid.*, 5.6.

⁷⁹ Na tradução Ogden, o texto de 5.6 é o seguinte, “*The limits of my language* mean the limits of my world”, correspondendo à versão original “Die Grenzen meiner Sprache beudeuten die Grenzen meiner Welt”. Na tradução de M. S. Lourenço é adoptada a seguinte versão: “Os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo.”

⁸⁰ Esta questão foi sempre objecto de atenção, como se pode ver na seguinte nota de Anscombe: “O enfático artigo definido mostra que ‘a linguagem’ em 5.62 significa ‘esta linguagem’, o que remete para a expressão ‘a minha linguagem’ utilizada em 5.6. Na primeira edição deste livro eu traduzi a expressão entre parêntesis em 5.62 por ‘a linguagem que apenas eu entendo’. Porém o Doutor C. Lewy encontrou uma cópia da primeira edição do *Tractatus* com uma correcção feita por Wittgenstein, utilizando ‘a única linguagem que eu entendo’.” No original: “The emphasized definite article shews that ‘der Sprache’ in 5.62 means ‘that language’ making a back reference which must be to ‘my language’ in 5.6. In the first edition of this book I translated the parenthesis in 5.62 ‘the language that only I understand’. But Dr. C. Lewy has found a copy of the first edition of the *Tractatus* with a correction by Wittgenstein giving ‘the only language that I understand’.” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, p. 167)

em que Wittgenstein se refere a ele próprio, invocando a *sua* linguagem e o *seu* mundo. Coloca-se muito claramente a questão do solipsismo, que é explicitamente referido em 5.62: “Esta observação é a chave para a decisão do problema de saber até que ponto o solipsismo é uma verdade.” O solipsismo, tal nos diz Anscombe, “é frequentemente tido por irrefutável, mas também demasiado absurdo para que nos ocupemos dele”.⁸¹ Não sendo provável que Wittgenstein nos tenha pretendido confrontar com o absurdo, convirá ponderar o sentido do solipsismo no seu discurso e, em particular, na fase do seu pensamento correspondente à preparação e redacção do *Tractatus*. A este propósito Anscombe sublinha a provável influência de Schopenhauer:

Não é possível entender esta passagem [refere-se a 5.64] a menos que tenhamos uma predisposição de simpatia pelo solipsismo. Há que recordar que Wittgenstein foi muito influenciado por Schopenhauer na sua juventude; há muitos vestígios desta simpatia no *Tractatus*. Provavelmente ninguém que tenha lido a frase de abertura de *O Mundo como Vontade e Ideia*: “O mundo é a minha ideia”⁸², sem a devida disponibilidade, estará apto a aceder ao pensamento de Wittgenstein nesta matéria.⁸³

Kremer, por seu turno, propõe-nos uma interpretação abrangente do solipsismo wittgensteiniano onde inclui os domínios intelectual, moral e místico, emprestando-lhe uma interessante dimensão terapêutica. Salienta ele:

Interpretações das passagens seguintes tenderam a focar o solipsismo como uma tese epistemológica ou metafísica. Ainda que tais discussões tenham o seu valor, e eu irei acompanhá-las em alguns pontos da minha própria leitura do texto, pretendo fazer uma focalização diferente na aproximação a estes textos. Esta aproximação é sugerida pela observação de Brian McGuinness, de que “solipsismo... no seu [refere-se a Wittgenstein] caso, não é um exercício intelectual, mas uma atitude moral e mística”. Penso que a observação de McGuinness é no geral correcta, ainda que eu não colocasse a questão exactamente da mesma maneira. Prefiro dizer que o solipsismo é um exercício intelectual, moral e místico, com o propósito de proporcionar uma mudança na vida espiritual

⁸¹ “[...] solipsism is often held to be irrefutable, but too absurd to concern oneself with”. *Ibid.*, p. 168.

⁸² Na edição Dover, tradução do alemão de E. F. J. Payne, a frase de abertura do § 1 está redigida da seguinte forma “*The world is my representation*” – “O mundo é a minha representação” –, o que não é exactamente a mesma coisa.

⁸³ “It is not possible to understand this passage unless one has a good deal of sympathy with solipsism. We should remember that Wittgenstein had been much impressed by Schopenhauer as a boy; many traces of this sympathy are to be found in the *Tractatus*. Probably no one who reads the opening of *The World as Will and Idea*: ‘The world is my idea’, without any responsiveness, will be able to enter into Wittgenstein’s thought here.” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, p. 168)

de cada um. Simone Weil escreveu “subjectivismo, absoluto idealismo, solipsismo, cepticismo... os Upanichades, os Taoístas e Platão... todos eles adoptam esta atitude filosófica como caminho para a purificação”. Eu juntaria Wittgenstein a esta lista; e assim pretendo construir uma leitura do *Tractatus* 5.6-5.641 que ajudará a clarificar o propósito ético do qual Wittgenstein se reclamou, e que ficou famosa.⁸⁴

As primeiras referências implícitas ou explícitas ao solipsismo, no pensamento de Wittgenstein, surgem já nos *Cadernos Secretos* e nos *Cadernos*. Numa entrada dos *Cadernos*, o solipsismo é encarado como um realismo, tal como virá a ganhar expressão em 5.64:

Eis o caminho que percorri: o idealismo separa os homens do mundo como único, o solipsismo separa-me só a mim; e finalmente, vejo que também pertenço ao resto do mundo; logo, por um lado, *nada* resta, por outro, como único, o *mundo*. Assim, o idealismo rigorosamente pensado a fundo conduz ao realismo.⁸⁵

O distanciamento de si *em relação ao mundo* é uma atitude que Wittgenstein expressa já nos *Cadernos Secretos*⁸⁶, escritos entre 9 de Agosto de 1914 e 19 de Agosto de 1916. A primeira menção ao solipsismo é feita em 8 de Dezembro de 1914 e, ainda assim, em referência a comentários sobre a obra de Nietzsche (presumivelmente relativos à leitura do *Anticristo*).

⁸⁴ “Interpretations of the ensuing passages have tended to focus on solipsism as an epistemological or metaphysical thesis. While such discussions have their value, and I will draw on them at points in my own reading of the text, I want to focus on another way of approaching these passages. This approach is suggested by a remark of Brian McGuinness, that ‘solipsism... in his [Wittgenstein’s] case was not an intellectual exercise but a moral and mystical attitude’. I think the general thrust of McGuinness’ remark is correct, although I would not put the point quite as he does. I would prefer to say that solipsism is an intellectual, moral and mystical exercise aimed at bringing about a change in one’s spiritual life. Simone Weil once wrote ‘subjectivism, absolute idealism, solipsism, scepticism... the Upanishads, the Taoists and Plato... all of them, adopt this philosophical attitude by way of purification’. I would add Wittgenstein to this list; and so I want to construct a reading of *Tractatus* 5.6-5.641 which will help to illuminate the ethical purpose which Wittgenstein famously claimed for the book.” (Kremer, Michael, “To what extent is solipsism a truth?”, p. 59)

⁸⁵ *Cadernos 1914-1916*.

⁸⁶ Estes escritos têm que ser considerados com alguma prudência por se tratar de um diário íntimo, sem qualquer intenção de exposição a terceiros e escrito em circunstâncias particularmente violentas e mesmo extremas: Wittgenstein encontrava-se na altura a prestar serviço militar, na frente Oriental da Primeira Guerra Mundial. Entendemos que na utilização deste documento se deve evitar a tendência para uma pretensa análise psicológica do filósofo, o que é um risco sempre que se lida com escritos da intimidade, assim como defendemos que as passagens de natureza mais explicitamente íntimas devem ser excluídas desta abordagem; estas passagens não acrescentam nada ao discurso filosófico que nos interessa e só poderão ter algum valor para uma abordagem psicológica que queremos evitar.

Impressionou-me muito a sua [de Nietzsche] hostilidade contra o cristianismo. Pois também há algo de verdade nos seus escritos. O certo é que o cristianismo representa a única via *segura* para a felicidade. Contudo, que se passaria se alguém desdenhasse dessa felicidade?! Não seria melhor perecer, desdido, numa luta sem esperanças contra o mundo exterior? Porém, uma vida assim carece de sentido. Porém, porque não levar uma vida carente de sentido? Isto é indigno? Como se enquadra isto com o ponto de vista estritamente solipsista?⁸⁷

Nesta passagem está já presente a questão de “uma luta sem esperanças contra o mundo exterior”, no âmbito geral de uma interrogação sobre o tipo de vida a levar, e a ponderação do “ponto de vista estritamente solipsista”. Estas preocupações são contudo anteriores à referida leitura de Nietzsche, como se constata numa entrada onde é referida a hostilidade do meio e claramente expressa a opção pelo refúgio em si mesmo:

A tripulação do barco é um bando de porcos! [...] Sem dúvida que aqui será impossível que me entenda com as pessoas (excepto, talvez, com o alferes, que me parece uma pessoa muito simpática). Portanto, executar com humildade as tarefas e, por amor de Deus, não se perder a si mesmo!!!! Pois quando mais facilmente uma pessoa se perde a si mesma é quando se quer dar aos demais.⁸⁸

O desconforto invocado está directamente relacionado com os propósitos do trabalho filosófico, o que lhe dá um sentido prático e imediato que não deve ser escamoteado. Está patente numa outra entrada que Wittgenstein é acima de tudo animado pela sua investigação filosófica: “a estupidez, insolência e maldade destas pessoas não tem limites [...]. Hoje porém voltei a trabalhar e não deixarei que me subjuguem”.⁸⁹ A opção de recolher-se em si próprio está bem explicitada numa entrada escrita alguns dias depois:

Que atitude deverei adoptar no futuro em relação a toda esta gente? Devo simplesmente suportá-la? E se não o quero fazer? Então teria que viver em constante luta. O que é melhor? No segundo caso *é seguro* que me desgastarei com os confrontos. No primeiro talvez não. [...] Uma só coisa é necessária: ser capaz de ver como um espectador tudo aquilo que nos acontece. RECOLHER-SE! Que Deus me ajude!⁹⁰

⁸⁷ *Cadernos Secretos*, 8.12.14.

⁸⁸ *Ibid.*, 15.8.14.

⁸⁹ *Ibid.*, 16.8.14.

⁹⁰ *Ibid.*, 25.8.14.

O autoquestionamento quanto à atitude a tomar na busca da opção mais conveniente ao seu trabalho não é surpreendente. Foi recorrente no trabalho do filósofo e está bem explicitada na proposição 4.112 do *Tractatus*, onde é dito que “[a] filosofia não é uma teoria mas uma actividade”.

Na tentativa de salvaguardar o espírito, não se perdendo *a si mesmo*, é evidente a influência da leitura de Tolstoi: “Uma e outra vez me repito interiormente as palavras de Tolstoi: ‘O homem é impotente na carne, mas livre graças ao espírito.’”⁹¹ A relevância de Tolstoi no pensamento de Wittgenstein é sublinhada por Anscombe a propósito da interpretação de 6.52, à qual voltaremos adiante: “Provavelmente ele [Wittgenstein] tinha especialmente Tolstoi em mente, cujas explanações acerca do que ele pensava compreender eram miseráveis falhanços; mas cuja compreensão se manifesta, e cujas preces se revelam numa história como Hadji Murad.”⁹²

Kremer, que dedica particular atenção ao que ele considera ser a dimensão mística do *Tractatus*, também refere a relevância de Tolstoi, de entre outros autores próximos do cristianismo, ou mesmo místicos: “[...] as suas leituras de certos autores Cristãos ou próximos do cristianismo, como Kierkegaard, Tolstoi, Dostoievski e o místico da Silésia, Johann Scheffler (também conhecido por Angelus Silesius). Wittgenstein foi profundamente influenciado pela interpretação de Tolstoi da mensagem de Jesus, *Resumo do Evangelho*, que descobriu durante a guerra.”⁹³ Os repetidos apelos a Deus, quase que em forma oratória, estão também claramente influenciados pela leitura de Tolstoi, que, como vimos, é mesmo referenciado nesse sentido.⁹⁴

Neste exercício prático de autonomização do espírito, em relação à vivência do cotidiano, há sinais evidentes de solipsismo, assim como se abre a possibilidade de referências ao misticismo do filósofo. De momento ocupar-nos-emos em tentar perceber a natureza do solipsismo wittgensteiniano. Afirmámos mais acima que *não sendo provável*

⁹¹ *Ibid.*, 12.9.14.

⁹² “He probably had Tolstoy especially in mind, whose explanations of what he thought he understood are miserable failures; but whose understanding is manifested, and whose preaching comes through, in a story like Hadji Murad.” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, p. 168)

⁹³ “[...] his reading of such Christian and quasi-Christian writers as Kierkegaard, Tolstoy, Dostoyevsky and the seventeenth century Silesian mystic Johann Scheffler (also known as Angelus Silesius). Wittgenstein was profoundly influenced by Tolstoy's rendering of the message of Jesus, *The Gospel in Brief*, which he discovered during the war.” (Kremer, Michael, “To what extent is solipsism a truth?”, p. 74). A influência de Tolstoi é declarada pelo próprio Wittgenstein nos *Cadernos Secretos*. Quanto aos demais autores invocados por Kremer, tais como Kierkegaard e Angelus Silesius, estão mencionados numa carta escrita por Russell a Lady Ottoline Morell, onde ainda está referida a obra de William James, *Varieties of Religious Experience*, citada pelo próprio Kremer na p. 60 de “To what extent is solipsism a truth?”.

⁹⁴ *Vide supra* a entrada de 12 de Setembro de 1914.

que Wittgenstein nos tenha pretendido confrontar com o absurdo, convirá ponderar o sentido do solipsismo no seu discurso. Em nossa opinião, só no contexto do discurso filosófico de Wittgenstein e, no seu caso, também no da sua actividade filosófica se pode realmente avaliar o verdadeiro alcance do alegado solipsismo. Anscombe avalia esta questão numa abordagem ao eu tal como este está referido em 5.6, proposição à qual voltaremos. Kremer desenvolve a dimensão mística da filosofia de Wittgenstein, relacionando-a também com uma abordagem ao já referido *eu*, embora numa leitura diferente. Venturinha faz uma leitura de 5.6 – 5.62 mas numa óptica distinta da dos autores atrás mencionados, ainda que mais próxima da de Anscombe, abordando a questão do ponto de vista do *nosso acesso às coisas* e partindo de considerações sobre revolução copernicana desenvolvida por Kant na *Crítica da Razão Pura*:

Aquilo que está implicado na categorização wittgensteiniana é o reconhecimento da impossibilidade *significacional* do problema [refere-se aos limites do nosso alcance e ao *ter que ser assim*, ou seja, ao mostrar-se], dado o *fechamento* em que nos encontramos, e, conseqüentemente, a aceitação dessa posição como necessária, a despeito de toda a *fragilidade* de que se possa revestir. Wittgenstein não envereda desta maneira por um idealismo, no sentido tradicional do termo, pois esse é absolutamente incongruente. O que tem de se entender é a *indissociabilidade* do sujeito relativamente às coisas, a unidade *fenomeno-lógica* que nos caracteriza. Não faz por isso sentido falar de um *dentro* e de um *fora*, uma vez que a presentificação só se dá num *interior* que é sempre já um *exterior*. Como poderia ser de outro modo? [...] Não se trata de asseverar que somente eu existo – o que é *absurdo* – mas de identificar o fundo da aparição dos entes, entre os quais me surgem os *outros*. A existência no seu conjunto aparece agora no horizonte da minha *lucidez*, adquirindo os seus contornos no âmbito do meu domínio *lógico*, [...]. Não está em causa que a linguagem seja compreendida apenas por um indivíduo, pois se assim fosse o texto wittgensteiniano seria incomunicável, mas que o quadro apresentativo (no qual me compreendo com os outros) tem como origem uma síntese elaborada por *mim*.⁹⁵

Em nosso entender, o solipsismo wittgensteiniano não pode ser confundido com o sentido que usualmente adquire, tanto na ontologia quanto na epistemologia, como fica bem patente na citação anterior. O solipsismo no pensamento de Wittgenstein integra o

⁹⁵ Venturinha, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática – Wittgenstein e o método da filosofia*, pp. 153-154.

seu método filosófico, ou melhor, a forma como a sua filosofia entende a possibilidade do acesso às coisas, o que começa a ser desenhado já nos *Cadernos Secretos*:

Quando temos a sensação de estar bloqueados num problema, não devemos continuar a meditar sobre ele; se o fizermos, ficamos atolados nele. Ao contrário, é preciso começar a pensar em algum ponto qualquer. Um ponto em relação ao qual nos sintamos confortáveis. O fundamental é não forçar as coisas! Todos os problemas complexos se devem resolver por si próprios diante de nós.⁹⁶

Nesta exposição já se percebe a decomponibilidade do complexo em partes simples e, sobretudo, a relevância do *mostrar-se*. A questão do solipsismo em 5.6 e do *eu*, que nesta toma posse da língua e do mundo, conduzem-nos à questão do *eu no campo visual*, tal como se apresenta na proposição 5.63.

2.2 O eu no limite do campo visual

Numa das mais citadas proposições do *Tractatus* pode ler-se:

Se eu escrevesse um livro “O mundo como eu o encontrei”, eu teria que escrever sobre o meu corpo e dizer que membros obedecem à minha vontade e quais os que não obedecem, etc. Isto seria assim um método de isolamento do sujeito, ou melhor, de mostrar que num importante sentido não há sujeito: isto equivale a dizer que não pode, neste livro, ser feita qualquer menção acerca disto.⁹⁷

Acerca desta questão, recordamos que Kremer observa com plena oportunidade que “neste livro *não* haveria qualquer menção ao ‘eu’ do título. Assim, ‘num importante sentido não há sujeito’. Mas é claro que há menção a um ‘eu’ – não no livro, mas no título”. Isto equivale a dizer que não podemos, muito simples e comodamente, dar o sujeito por liquidado, mas sim a perceber a que sujeito(s) se refere Wittgenstein. No início de 5.631, o filósofo escreve: “O sujeito pensante, que se apresenta; não existe”, passagem esta que é uma das mais controversas do *Tractatus*. No original alemão a expressão é a seguinte: “Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht”, tendo na tradução Ogden a seguinte forma: “The thinking, presenting subject; there is no such thing.” Na nossa tra-

⁹⁶ *Cadernos Secretos*, 26.11.14.

⁹⁷ *Tractatus*, 5.631.

dução para português adotamos os termos *pensante* para *thinking*, e *que se apresenta* para *presenting*. Esta última solução não nos parece clara, mas é ainda assim a que mais se aproxima do que descritivamente se designaria por: *o que se apresenta enquanto tal*. Pensamos estar em causa, no termo *vorstellende*, o conceito de *Vorstellung*, ou seja, de apresentação, mais do que representação. Em português, tal como em inglês, o verbo apresentar tem uma utilização semelhante, particularmente na medicina, onde se diz que *a doença apresenta-se em tais e tais sintomas*, ou seja, a doença *apresenta-se, mostra-se a si mesma*, o mesmo ocorrendo com o substantivo *apresentação*.⁹⁸

Segundo Kremer, pensamos que o sujeito que escreve o livro “O mundo como eu o encontrei” existe e não está posto em causa. Este sujeito tem um corpo e uma alma, desempenhando o papel de um cronista, descritor *do mundo como o encontrou*. Não se pode apresentar ele próprio a si mesmo, ou seja, enquanto representação de si, pelo que não pode estar contido no mundo que se lhe apresenta, e que descreve. Por esta razão, ele não pode ser mencionado no *livro da crónica do mundo*. A propósito do *eu* e de como o devemos entender na relação entre o *exterior* (o mundo como o encontrei) e o *interior* (consciência), escreve Anscombe:

É razoável admitir como natural pensarmos que “onde há uma consciência (*consciousness*)⁹⁹ há um eu”; mas isto levanta de imediato questões acerca da consciência (*consciousness*) e da legitimidade de falarmos de “um eu”. Se considerarmos exemplos de consciência, tal como aqui a estamos a considerar, não pensamos em como e.g. pudemos perceber que alguém está neste momento consciente (digamos que ele estava adormecido); mas sim na maioria dos conteúdos da consciência, tais como a dor, as imagens, o campo visual; e o que está ali *para* a consciência senão a dor, a imagem ou o próprio campo visual? A questão essencial é que tudo isto está a ser considerado “a partir do interior”; tudo aquilo que, sendo do exterior, corresponda àquelas palavras, não é mais do que a sua manifestação em palavras e comportamentos. Decorre daqui que é ilegítimo falar de “um eu”. “A partir do interior” isso apenas significa “como *eu* conheço as coisas”. Eu descrevo aquelas coisas – alguma coisa, contudo, eu não posso exprimir nem comunicar: eu tenho de fazê-lo dizendo que falo “a partir de um ponto de vista interior”. Mas não há outro ponto de vista.¹⁰⁰

⁹⁸ Por todas estas razões não acompanhamos a opção da tradução proposta por M. S. Lourenço na sua tradução do *Tratado Lógico-Filosófico*, “O sujeito pensante não existe”, uma vez que esta omite a questão da a(re)apresentação, claramente presente na versão original.

⁹⁹ Mantemos aqui o termo inglês uma vez que na língua portuguesa não existe uma diferenciação entre consciência no *sentido moral* e consciência no *sentido do sensível e do conhecimento*.

¹⁰⁰ “It is a fairly natural thought that ‘where there is consciousness, there is an I’; but this raises immediate

O sujeito acerca do qual em 5.631 é dito que *não existe tal coisa* é aquele que é apresentado em 5.632: “O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo.” É este sujeito que Wittgenstein coloca como limite do mundo é o que tenta exemplificar na questão do campo visual, afirmando em 5.633: “E não existe nada *no campo da visão* que nos permita concluir que este é visto a partir de um olho.” Esta questão pode ser apreciada pelo menos a partir de dois ângulos, um correspondendo à observação imediata e outro mais profundo, centrado na questão do *eu* (ao qual se refere o *olho*) em causa. Do ponto de vista da apreciação prática, dizer que o olho não está compreendido no que será o *seu* campo visual é uma evidência: o campo visual forma-se por interposição do olho (que na verdade funciona mais como *porta de acesso* do que como *parte* do campo de visão) que o próprio indivíduo em circunstância alguma poderá ver. O campo visual em si mesmo não é fácil de definir nem de delimitar, tanto no espaço quanto no tempo. No espaço porque os limites da percepção visual não são perceptíveis (se exceptuarmos o recurso a instrumentação sofisticada, mas aqui já não estamos propriamente no *campo de visão*), e no tempo por não sabermos exactamente se aquilo que está incluído no nosso campo visual é uma existência real ou um registo do passado. Podemos afirmar que o nosso campo visual contém tudo o que pode ser abarcado pelo sentido da visão, mas teríamos sérias dificuldades na inventariação deste *tudo*.

Uma abordagem do ponto de vista da clarificação quanto ao *eu-limite do mundo* encontra no próprio *Tractatus* um bom ponto de partida:

O eu ocorre em filosofia através do facto de que “o mundo é o meu mundo”.

O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano ou a alma humana da qual a psicologia se ocupa, mas sim o sujeito metafísico, o limite – não uma parte do mundo.¹⁰¹

O eu filosófico, o *sujeito metafísico-limite-do-mundo*, não tem nem corpo nem alma, não estando acessível à psicologia, cabendo perguntar pelo que será ele. A referência

questions both about ‘consciousness’, and about the legitimacy of speaking of ‘an I’. If one considers examples of consciousness, as it is being approached here, one does not think of how e.g. one can see that someone is now conscious (he was, say, asleep before); but rather of contents of consciousness, such as pain, images, the visual field; and what is there to the consciousness except the pain, the image, or the visual field itself? The essential thing is that these are being considered ‘from inside’; all that there is from outside corresponding to these words is manifestations of them in words and behaviour. So it comes out that it is illegitimate to speak of ‘an I’. ‘From inside’ means only ‘as I know things’; I describe those things – something, however, I cannot communicate or express: I try to, by saying I speak ‘from an inside point of view’. But there is no other point of view.” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, p. 166)

¹⁰¹ *Tractatus*, 5.641.

a limites é recorrente no *Tractatus*: “A realidade empírica está limitada pela totalidade dos objectos. Este limite revela-se de novo na totalidade das proposições elementares”¹⁰² E ainda: “A lógica preenche o mundo: os limites do mundo são os seus limites”¹⁰³ Ora, tudo o que preenche o mundo, tudo aquilo cujos limites são os limites do mundo, é relativo ao nosso acesso à realidade, ou seja, ao mundo. É assim com os *objectos*, com a *lógica* e sem dúvida também com os *limites da linguagem*, o que sugere que os *limites do mundo* devem coincidir com os limites do nosso acesso às coisas, adquirindo pleno sentido afirmar que “o mundo é o meu mundo”¹⁰⁴.

2.3 O eu filosófico

Ainda a propósito dos limites, Anscombe destaca a proposição 6.45:

A visão do mundo *sub specie aeterni* é a sua contemplação como um todo.
O sentimento de que o mundo é um todo limitado é um sentimento místico.

Esta formulação parece conceder espaço à ilação de que o *eu filosófico-metafísico*, situado no limite do mundo, visto este como um todo limitado, pode ser entendido como um *eu místico*. Encontram-se bons argumentos a favor desta leitura: já referimos passagens dos *Cadernos Secretos*, mas também nos *Cadernos* e no próprio *Tractatus* encontramos referências susceptíveis de interpretação *místico-religiosa*. Eis porventura a mais famosa:

Que sei eu acerca de Deus e da finalidade da vida?
Sei que o mundo existe.
Que estou nele como o meu olho no seu campo visual.
Que algo nele é problemático, a que chamamos o seu sentido.
Que este sentido não reside nele mas fora dele.
Que a vida é o mundo.
Que a minha vontade penetra o mundo.
Que a minha vontade é boa ou má.
Que, portanto, o bem ou o mal se conectam, de algum modo, com o sentido do mundo.

¹⁰² *Ibid.*, 5.5561.

¹⁰³ *Ibid.*, 5.61.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 5.641.

Ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, podemos chamar Deus.

E a metáfora de Deus como pai está a isso ligada.

Orar é pensar no sentido da vida.

Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente.

Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos.¹⁰⁵

Teríamos vasta matéria para análise nesta passagem, mas o que sobretudo nos importa destacar são as seguintes referências: que o sentido do mundo reside fora do mundo; que a vida é o mundo; que podemos chamar Deus ao sentido do mundo, o que equivale a colocar Deus fora do mundo; que orar é pensar no sentido da vida, o que invoca o silêncio do indizível; que distanciar-se do mundo pode ser uma forma de o dominar. Nesta linha de raciocínio está negada a possibilidade de Deus se revelar:

Como o mundo é, é completamente indiferente ao que esteja acima. Deus não se revela a si mesmo no mundo.¹⁰⁶

Que a questão de Deus está presente no pensamento de Wittgenstein é incontestável, ainda que seja um Deus que não se revela neste mundo; mas daqui não decorre que o eu filosófico seja necessariamente um *eu místico*, nem se legitima a exclusão desta hipótese. Anscombe sugere-nos prudência na interpretação do termo *misticismo* em Wittgenstein:

“Misticismo” é, em grande medida, uma designação estranha para o que Wittgenstein diz; na linguagem popular isto sugere experiências extraordinárias e inusitadas, pensamentos e visões peculiares de um tipo de indivíduo excepcional; não há dúvida de que foi tomado e escrito neste sentido, tão mais facilmente quanto Wittgenstein era ele próprio conhecido por ser um indivíduo extraordinário, o tipo de homem capaz de ter algum misticismo acerca de si próprio.

Mas Wittgenstein toma este termo da concepção de Russell, que o utiliza num sentido especial, como referência a um sentimento comum; o que está bem expresso em 6.52: “Pressentimos que mesmo que todas as possíveis questões científicas tenham sido respondidas, ainda assim o problema da vida não teria sequer sido afluído.” E o que aqui

¹⁰⁵ *Cadernos*, 11.6.16.

¹⁰⁶ *Tractatus*, 6.432.

está implícito é o seguinte: “Claro que aqui nenhuma questão subsistirá, e é justamente nisto que consiste a resposta.”¹⁰⁷

Kremer, em coerência com a sua já referida interpretação do solipsismo wittgensteiniano como exercício terapêutico, senão mesmo como passagem iniciática, sugere que “para Wittgenstein, o solipsismo é o princípio de uma espécie de caminho para a purificação”,¹⁰⁸ e desenvolve esta abordagem trazendo à colação Leibniz, Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz.¹⁰⁹ Nesta questão, aquilo que realmente nos interessa é avaliar se o distanciamento do eu filosófico – seja este de natureza mística ou lógica – em relação ao mundo e que tem como contrapartida a sua diluição ou se, pelo contrário, evidencia a sua relevância. Este ponto é de especial importância uma vez que não é incomum deparar com abordagens ao *Tractatus* que propõem uma interpretação do *solipsismo* e do *eu* wittgensteiniano como conduzindo a uma espécie de idolatria de si próprio ou a uma diluição do *si próprio* e, a ser este o caso, o *eu-limite-do-mundo* perderia o seu sentido. Neste particular revemo-nos na seguinte afirmação de Kremer,

“Não é o olho físico – o qual através do campo visual não pode ser provado – mas o ‘olho geométrico’ que estrutura aquele campo internamente. Deste ponto deve tornar-se claro que ao ser deslocado para o limite do mundo, o eu do solipsismo, longe de se ter dissipado num ponto não extensível, veio ocupar um lugar de enorme importância. Ele é o limite do autor [refere-se à metáfora do livro “O mundo como o encontrei”], o estruturador, o campo de todo o Ser. Para ter isto em linha de conta, contudo, temos que assumir seriamente que nos referimos ao eu filosófico como um ‘limite’ do mundo.”¹¹⁰

¹⁰⁷ “‘Mysticism’ is a rather odd name for what Wittgenstein is speaking of; in popular language it suggests extraordinary and unusual experiences, thoughts and visions peculiar to an extraordinary type of individual; and no doubt it has been taken in that sense, and written off, the more easily because Wittgenstein was himself well known to be an extraordinary individual the very man to have some mysticism about him. But Wittgenstein took the term over from Russell, who used it in a special way, with reference to an entirely ordinary feeling; one that is well expressed at 6.52: ‘We feel that even if all possible scientific questions have been answered, still the problems of life have not been touched at all.’ And his further comment on this is: ‘Of course there then just is no question left, and just this is the answer.’” (Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*, p. 170)

¹⁰⁸ “I have suggested that, for Wittgenstein, solipsism is the beginning of a kind of a path of purification.” (Kremer, Michael, “To what extent is solipsism a truth?”, p. 66)

¹⁰⁹ Em relação a todos estes autores, a única indicação de que dispomos do interesse que teriam despertado em Wittgenstein, e que Kremer invoca, é a da admiração daquele por Leibniz, supostamente expressa num comentário a um seu aluno.

¹¹⁰ “It is not the physical eye – which, from within the visual field, cannot be proved to exist – but the ‘geometrical eye’ which structures that field internally. From this point of view, it might appear that in being displaced to the limit of the world, the self of solipsism, far from having shrunk to an extensionless point, has come to occupy the place of greatest importance. It is the limit, the author, the structurer, the ground of all Being. To take this line, however, one must take seriously the talk of the philosophical self as a ‘limit’ of the world.” (Kremer, Michael, “To what extent is solipsism a truth?”, p. 71)

O eu filosófico, na sua condição de limite do mundo, tem uma inegável dimensão mística que não se revela apenas no *Tractatus*. A influência de Tolstói é evidente nos *Cadernos Secretos* e, embora já não num registo oratório, Deus está também presente nos *Cadernos* e no *Tractatus*, embora, neste último caso, a referência mais significativa seja para afirmar que *Deus não se revela nas coisas*, o que o coloca fora do mundo, ou seja, para lá do limite habitado pelo eu filosófico.

Não pretendo contrariar a leitura mística do eu filosófico, não podemos deixar de sublinhar o já referido alerta de Anscombe que nos remete para 6.52,

Pressentimos que mesmo que *todas as possíveis* questões científicas tenham sido respondidas, os problemas da vida não terão sido sequer aflorados.

Claro que aqui nenhuma questão subsistirá, e é justamente nisto que consiste a resposta.¹¹¹

Assim, e independentemente da dimensão mística – salvaguardando-se sempre o sentido efectivo deste termo em Wittgenstein – que possa ter o eu filosófico, tem seguramente alguma ligação com o *problema da vida*. Cabe-nos também indagar acerca da dimensão realista, ou cognitiva, do *eu-filosófico-limite do mundo*.

2.4 O eu filosófico-realista

As reservas quanto à leitura mística do eu filosófico não nos chegam apenas de Anscombe. O próprio Kremer, a propósito das preocupações manifestadas por Russell sobre a presumível deriva mística de Wittgenstein, e das quais Kremer discorda parcialmente, cita Paul Engelmann:

Com efeito, como nos diz o seu amigo Paul Engelmann¹¹², Wittgenstein “nunca foi um místico no sentido de ocupar a sua mente com fantasias místico-gnósticas. Nada poderia estar mais longe da sua mente do que traçar uma imagem de um mundo do além ... acerca do qual não podemos falar”.¹¹³

¹¹¹ *Tractatus*, 6.52.

¹¹² Kremer cita *Letters from Ludwig Wittgenstein: With a Memoir* (New York: Horizon Press, 1968).

¹¹³ “For, as his friend Paul Engelmann tells us, Wittgenstein ‘was never a mystic in the sense of occupying his mind with mystic-gnostic fantasies. Nothing was further from his mind than the attempt to paint a picture of a world beyond ... about which we cannot speak’.” (Kremer, Michael, “To what extent is solipsism a truth?”, p. 79)

Desde os *Cadernos Secretos*, onde Wittgenstein se interroga quanto à opção entre *enfrentar o meio* (o mundo) ou preservar-se para *manter o seu espírito livre*, que a questão do distanciamento e da ineficácia da vontade – “não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente” – se coloca com insistência. Em nossa opinião, esta abordagem é também perceptível na questão das nossas *condições de acesso* às (ou ao conhecimento das) coisas, fazendo todo o sentido que no seu alerta sobre o misticismo wittgensteiniano Anscombe se refira a 6.52: “mesmo que todas as possíveis questões científicas tenham sido respondidas, ainda assim o problema da vida não terá sequer sido a florado”. A impossibilidade de dirigir os acontecimentos do mundo tem um reflexo na impossibilidade de obter respostas para o sentido da vida, ainda que *nenhuma questão* subsista, por ser *justamente* na impossibilidade da pergunta *que consiste a resposta*. Isto não invalida que possamos sempre dizer que, neste caso, o silêncio preenche a pergunta e a resposta, ou seja, que *orar é pensar no sentido da vida*. Este mesmo silêncio é a única manifestação possível de um Deus que *não se revela a si mesmo no mundo*.

Esta mesma postura é-nos revelada na abordagem que privilegia o afloramento das soluções, já manifestado nos *Cadernos Secretos*: “O fundamental é não forçar as coisas! Todos os problemas complexos se devem resolver por si próprios diante de nós.” Não se trata de não desenvolver qualquer esforço cognitivo, mas sim de *aceitar as coisas como elas são*, não as forçando ao ponto de distorcer as condicionantes imperativas: os andaimes lógicos não são amovíveis. Como ele salienta:

Não existe qualquer necessidade de uma coisa acontecer apenas porque outra aconteceu. Só existe necessidade lógica.¹¹⁴

A aceitação da *realidade como ela é* também comporta um distanciamento, pelo menos um recuo que proporcione um ângulo de observação, não tanto das coisas em si mesmas mas sobretudo das suas conexões, das redes que se constroem e que determinam a possibilidade das ocorrências: “leis como a da causalidade, etc., ocupam-se da rede e não daquilo que a rede descreve”; e, recorrendo à terminologia de Hertz, “[a]penas as conexões *uniformes* são *pensáveis*”.¹¹⁵

O carácter imperativo das condições da lógica só nos pode parecer estranho se não reflectirmos sobre ele. De facto, isto é óbvio e surge por si mesmo: por exemplo, duas

¹¹⁴ *Tractatus*, 6.37.

¹¹⁵ *Ibid.*, 6.35, 6.361.

cores “estarem num mesmo lugar do campo visual é impossível, é uma impossibilidade lógica que está excluída pela estrutura lógica das cores”,¹¹⁶ assim como “uma partícula não [pode] simultaneamente ter duas velocidades”, ou seja, “não pode estar simultaneamente em dois lugares diferentes ao mesmo tempo”¹¹⁷. As coisas e os factos revelam-se-nos através da rede com concurso da qual explicamos a sua possibilidade. A seguinte proposição é esclarecedora:

A mecânica newtoniana, por exemplo, dá uma forma unitária à descrição do mundo. Imaginemos uma superfície branca com manchas pretas irregulares. Dizemos então que seja qual for a imagem que assim se forma, é-me sempre possível aproximar-me tão perto quanto queira da sua descrição, cobrindo a superfície com uma rede quadrangular suficientemente fina e a seguir dizer que cada quadrado é branco ou preto. Desta maneira darei à descrição da superfície uma forma unitária. Esta forma é arbitrária, uma vez que poderia ter aplicado, com o mesmo resultado, uma rede de triângulos ou hexágonos.¹¹⁸

O pensamento de Wittgenstein teve repercussões na filosofia do conhecimento e na filosofia da ciência em particular. Não cabe, nesta dissertação, fazer uma abordagem desta matéria, mas, a propósito *das redes que revelam as possibilidades*, é pelo menos interessante referir a seguinte passagem de Thomas Khun:

Estou perfeitamente ciente das dificuldades que resultam de se dizer, por exemplo, que quando Aristóteles e Galileu olhavam para as pedras oscilantes, o primeiro via um corpo cuja queda era retardada ao passo que o segundo via um pêndulo. [...]: embora o mundo não mude com uma mudança de paradigma, o cientista trabalha num mundo diferente depois dessa mudança.¹¹⁹

O que tanto Aristóteles quanto Galileu viam era realmente a *possibilidade da ocorrência dos estados de coisas* através da rede dos respectivos paradigmas. Como dissemos, não pretendemos contrariar a natureza mística do eu filosófico, mas defendemos que esta não é a única leitura possível, não se podendo ignorar a dimensão lógica desse

¹¹⁶ *Ibid.*, 6.3751.

¹¹⁷ *Ibid.*, 6.3751.

¹¹⁸ *Ibid.*, 6.341.

¹¹⁹ Kuhn, Thomas S., *A Estrutura das Revoluções Científicas*, p. 169.

eu-filosófico-limite do mundo. É também verdade que não vislumbramos nenhuma incompatibilidade entre estas dimensões, sobretudo se salvuardarmos o sentido do místico em Wittgenstein, ou seja, o deixarmos ao abrigo de *fantasias místico--gnósticas*. Neste ponto parece-nos que Kremer se excede na invocação de místicos que estão muito distantes da concepção wittgensteiniana, assim como “nada é mais fácil do que encontrar para toda a novidade uma obra antiga” (como nos diz Kant); também não é difícil encontrar proposições – sobretudo se as interpretarmos metaforicamente –aplicáveis às invocações místicas de Wittgenstein, sendo mesmo nossa convicção que este último caso obriga a maior vigilância.

CONCLUSÃO

Inquirir sobre o *que é o mundo* e clarificar *quem é o sujeito* são temas omnipresentes no *Tractatus*. O preenchimento do mundo pelos factos, pelas imagens e pela lógica, assim como as condições do nosso acesso à realidade objectiva e à viabilidade do nosso pensamento, num espaço lógico que condiciona tanto *aquilo* que preenche como *aquele* que lhe acede, são desenvolvimentos e respostas que recorrentemente remetem para as proposições 1-1.1. É certo que nesta primeira série de proposições a questão do sujeito não está explicitamente colocada, mas seja qual for a natureza do sujeito, a sua constituição e o âmbito das suas competências, a sua presença é incontestável ou 1-1.1 não existiriam. Não se pode perguntar pelo que é sem estar desde logo a presumir um quem é. Também por isto dissemos no início desta dissertação e reafirmamos nesta conclusão que o ordenamento daquelas inquirições é arbitrário.

No decurso desta investigação percorremos os caminhos que nos havíamos proposto seguir. A hipotética viabilidade do preenchimento do mundo (que nos impôs uma ponderação rigorosa dos termos e dos conceitos na filosofia wittgensteiniana) revelou-nos a impossibilidade da inventariação das exclusões, não apenas, nem principalmente, por não se poder aceder ao que não preenche o mundo em que estamos, mas sobretudo porque dizer que *uma coisa é* implica aceitar a consistência da afirmação contrária, ou seja, a possibilidade de *uma coisa não ser*. O que não seja deste mundo não é susceptível nem da constatação positiva, nem da negativa: sobre o que não seja deste mundo nada pode ser dito, e se algo puder ser mencionado, então é porque passou a ser deste mundo. A pesquisa sobre os limites do mundo distancia-se tanto mais do seu objectivo quanto mais nos parece que progredimos e nos aproximamos do nosso propósito.

Seja qual for a resposta à questão dos *limites do mundo*, ela não está seguramente naquilo que preenche o mundo, sejam as coisas, as imagens ou a lógica. O preenchimento do mundo só é reconhecível pelo acesso às coisas que o preenchem. A não ser assim, estas coisas, ainda que existindo e estando lá a cumprir o seu *desígnio-de-preencher*, não seriam reconhecidas, muito menos identificadas, ou seja, não se constituiriam em objecto de qualquer possibilidade cognitiva. O sujeito deixa de estar implícito para passar a ser explicitamente designado em 2.0121, “exactamente como *não podemos pensar em...*”. Não é ainda uma ponderação sobre o sujeito mas é a revelação de que este foi considerado desde a primeira palavra. Confirma-se mais uma vez que o *que é* não pode ser considerado independentemente do *quem é*, o que não significa que não possa existir auto-

mamente e sem qualquer *quem* – só que, nestas circunstâncias, não se falará dos estados de coisas, nem das imagens, nem da lógica. Nestas circunstâncias o espaço lógico seria dispensável. Uma vez o *que* e o *quem* estabelecidos, o problema desloca-se para a relação entre estes, e para as condições de *expressão do quem*. Este movimento é útil por estruturar uma abordagem, mas, longe de acrescentar qualquer avanço na questão dos limites do mundo, parece antes comprometer definitiva e irremediavelmente qualquer possibilidade de sucesso desta empresa. O *quem* é, na verdade, revelado pelo *que*, estando-lhe indissociavelmente ligado. O mesmo aconteceria se a precedência tivesse sido desenhada ao contrário, ou seja, o *quem* revelaria o *que* e extinguir-se-ia na ausência deste último. É certo que *as coisas* não precisam de um *quem* para prosseguirem a sua existência, mas a afirmação contrária não é verdadeira.

O sujeito cognoscente não se limita a habitar o mundo, ele comunga com o mundo, integra-o numa espécie de osmose que consome a relação interior-exterior, diluindo-a até à completa irrelevância daquela distinção. Vimos os instrumentos do nosso acesso à realidade objectiva e identificámos o espaço lógico como habitat do pensamento, o que nos permite criar um mundo, mesmo sem qualquer correspondência com a realidade, na condição de aquele nosso mundo *se manter no espaço lógico*.

É aqui que ocorrem as concordâncias entre as imagens e as coisas, mas também entre as imagens e as coisas que *poderiam ter sido*, mas isto tanto nos garante margem de manobra no mundo quanto nos confina a este mesmo mundo. Não apenas não conseguiremos sair do mundo – e mesmo que admitamos esta possibilidade, não nos saberíamos encontrar a nós próprios num espaço ilógico, isto é: *não nos reconheceríamos* –, como estamos fundidos com as coisas, as imagens e a lógica. Não se trata, como é por vezes considerado, de *não existir tal coisa como o sujeito pensante*; trata-se de não existir uma distinção possível, óbvia, entre este sujeito (o pensante) e as coisas a que ele acede. Toda a expressão do pensamento, que decorre do acesso à realidade objectiva, é obrigatoriamente uma expressão *a partir do interior*, não podendo o portador deste interior tornar-se em *exterior de si mesmo*. Este *quem* só pode desempenhar a função de exterior em relação *a um outro quem*, mas, assim sendo, o primeiro passa a ser mais *um caso* na realidade exterior objectiva deste último, o qual inevitavelmente o tomará *a partir do seu próprio interior*.

O condicionalismo das coisas, das imagens e da lógica que preenche o mundo aplica-se por inteiro ao sujeito que está no mundo e se debate por lhe aceder, não tendo assim qualquer possibilidade de identificar limites que não sejam os seus, aqueles que se

desenham no seu interior. Isto seria o mesmo que dizer que o sujeito é o limite do seu mundo. Wittgenstein diz isto mesmo, referindo-se ao mundo e a si próprio como sendo um só. Esta leitura parece-nos adequada enquanto permanecermos no domínio do sujeito cognoscente, daquele que acede às coisas; porém, Wittgenstein vai mais longe e fã-lo, em nosso entender, por duas razões: primeiro porque sem uma margem de recuo no exercício da racionalidade cognoscente corremos o risco de nos perdermos na coisa em si mesma, ficando cegos para o que realmente é relevante, ou seja, as conexões (elos), as inter-relações (cadeias) e os novos estados de coisas a que poderemos aceder de uma ou de outra maneira, conforme adoptemos uma malha de círculos, de quadrados ou de hexágonos, sendo certo que esta malha não nos revelará o estado de coisas mas a sua possibilidade; em segundo lugar porque sem um distanciamento em relação às competências interactivas e cognoscentes, que se realizam na intercepção entre exterior e interior, não restará nenhum espaço para um *eu* que salvguarde o espírito. Não afirmamos que este movimento é possível, nem temos nenhuma possibilidade de o dar por demonstrado, mas estamos convictos da sua necessidade. Na verdade, o homem que emerge, assim como as soluções que se expõem a si mesmas, se lhes dermos essa hipótese, não constituem novidade, sendo aproximadamente o que nos diz o Evangelho segundo João: “Mas quem pratica a verdade vem para a luz para que fique claro que os seus actos são feitos ‘crendo’ em Deus.”¹²⁰ Também nesta passagem Deus *não se revela nos actos do fazer*, sendo antes os actos que *partem do pressuposto* da crença, o que é uma opção deste mundo .

Não fecharemos este trabalho com uma definição dos limites do mundo; admitimos mesmo que tal coisa poderá nem existir, mas consideramos que a pesquisa desta possibilidade tem o seu lugar na pesquisa das condicionantes e dos eventuais limites do humano, assim como nos requisitos da sua superação. É pelo menos dentro destes pressupostos que entendemos a enigmática construção de 6.54, com a qual concluiremos esta dissertação:

As minhas proposições são elucidativas pelo facto de que aquele que as compreender as reconhece afinal como sem sentido, quando subiu através delas, nelas e sobre elas. (Ele deve, por assim dizer, deitar fora a escada depois de ter subido por ela.)

Ele tem que superar estas proposições; então ele vê o mundo correctamente.

¹²⁰ *Bíblia*, João 3:21. Tradução de Frederico Lourenço, Edições Quetzal.

BIBLIOGRAFIA

Trabalhos principais

- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de C. K. Ogden. Londres: Kegan Paul, 1922. (= *Tractatus*).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Letters to C. K. Ogden with Comments on the English Translation of the Tractatus Logico-Philosophicus*. Edição de G. H. von Wright. Oxford/Londres: Basil Blackwell/Routledge & Kegan Paul.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios secretos*. Edição de Wilhelm Baum. Tradução castelhana de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1991. (= *Cadernos Secretos*).
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado Lógico-Filosófico*, 2.^a edição, Tradução de M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Cadernos 1914-1916*. Tradução de João Tiago Proença; Revisão de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004. (= *Cadernos*).

Outros trabalhos

- ANSCOMBE, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, 3.^a edição. Londres: Hutchinson, 1971.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 3.^a edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda a Metafísica Futura*, Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.
- KREMER, Michael. "To what extent is solipsism a truth?". In Barry Stocker (ed.), *Post-Analytic Tractatus*. Ashgate: Aldershot, 2004, pp. 59-84.
- KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. Tradução de Carlos Marques. Rio de Janeiro: Guerra e Paz Editores, 2009.
- NAVARRO, Jaume. "Niels Bohr, o átomo quântico". National Geographic Ed., 2017.
- PLATÃO. *A República*, 7.^a edição. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

- PLATÃO, *Ménon*. 4.^a edição. Tradução de Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Edições Colibri, 2008.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Representation*, Vol. I. Tradução de E. F. J. Payne. Nova Iorque: Dover, 1967.
- SEARLE, John. *Mente, Cérebro e Ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.
- VENTURINHA, Nuno, *Lógica, Ética, Gramática - Wittgenstein e o método da filosofia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.