

# ***O Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciação***

Paulo Roberto Margutti Pinto\*

**Title:** *Wittgenstein's Tractatus as a Work of Initiation*

## **Abstract**

This article constitutes a résumé of the comprehensive interpretation of the *Tractatus* presented in my book *Initiation into Silence*, published in 1998. It attempts to show that Wittgenstein's text is in fact a work of initiation in the sense that it expresses an experience involving the complementarity between "dying" and "being reborn." The central idea is that the critique of language, when taken to its ultimate consequences, leads to the suicide of philosophical discourse (death), opening in this way the path for a logical conceptual clarification which culminates in a silent contemplation of the meaning of life (rebirth).

**Key words:** Wittgenstein, *Tractatus*, Logic, Critique of language, Ethics, Mysticism.

81

---

\* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

## Resumo

Este trabalho constitui um resumo da interpretação global do *Tractatus* apresentada em meu livro *Iniciação ao silêncio*, publicado em 1998, e procura mostrar que este texto de Wittgenstein é de fato uma obra de iniciação, no sentido de expressar uma experiência que envolve a complementaridade entre “morrer” e “renascer”. A idéia central é a de que a crítica da linguagem, quando levada às suas últimas conseqüências, desemboca no suicídio do discurso filosófico (morte), abrindo assim caminho para uma clarificação conceitual de caráter lógico que culmina na contemplação silenciosa do sentido da vida (renascimento).

*Palavras-chave:* Wittgenstein, *Tractatus*, Lógica, Crítica da linguagem, Ética, Misticismo.

## 1 – Introdução

A palavra *iniciação* vem do latim *initiatione* e envolve, dentre os seus diversos sentidos, a idéia de *introdução ao conhecimento de coisas misteriosas ou desconhecidas*, ou ainda a idéia de *ritual de preparação para introduzir alguém nos mistérios de alguma religião ou doutrina*. De um modo geral, o ritual de iniciação envolve dois processos complementares. O primeiro é o de *morte* da pessoa iniciada, que deixa de ser o que era, através de uma experiência traumática; o segundo é a de *renascimento* da pessoa iniciada, que, através da experiência traumática, se torna alguém diferente e melhor. No presente texto, pretendemos argumentar que o *Tractatus* de Wittgenstein pode ser interpretado como uma complexa obra de iniciação, envolvendo as vivências de morte e renascimento nos domínios complementares da lógica e da ética. Isto significa que a compreensão adequada desta obra não se esgota na mera leitura da mesma, mas exige uma radical mudança de atitude com respeito ao mundo.

Para atingir nosso objetivo, percorreremos quatro etapas. Primeiramente, procuraremos expor a visão de mundo subjacente ao *Tractatus*, através da análise de suas ligações com certas idéias

filosóficas predominantes na época, ligadas ao misticismo e à análise clarificadora da linguagem. Em segundo lugar, tentaremos mostrar os principais resultados da filosofia tractatiana ligados à análise lógica da linguagem. Em terceiro, tentaremos mostrar os principais resultados da filosofia tractatiana ligados à ética. Em quarto lugar, apresentaremos nossa conjectura a respeito de como podem ser articuladas a lógica e a ética numa experiência de iniciação. Em quinto e último lugar, extrairemos as principais conclusões deste percurso.

Este trabalho constitui ao mesmo tempo uma síntese e uma pequena expansão dos principais resultados apresentados no livro *Iniciação ao silêncio*, de nossa autoria, que realiza uma análise do *Tractatus* enquanto peça argumentativa.<sup>1</sup> O presente texto foi publicado originalmente em espanhol.<sup>2</sup> A pedido do editor da revista *Filosofia UNISINOS*, está sendo publicado agora em português. Tendo em vista estas peculiaridades, privilegiaremos aqui a apresentação dos principais resultados de nossa análise, remetendo ao nosso livro para as justificações mais detalhadas dos mesmos.

## 2 – A visão de mundo subjacente ao *Tractatus*

Embora seja uma obra de compreensão reconhecidamente difícil, o *Tractatus* pode ser melhor entendido a partir de uma reconstituição da atmosfera intelectual e da problemática que o motivaram. Isto é assim por dois motivos principais. Em primeiro lugar, porque a consideração das idéias filosóficas de certos autores da época e de alguns aspectos da vida do jovem Wittgenstein permite conjecturar qual seria a visão de mundo que constitui o pano de fundo da filosofia tractatiana. Em segundo lugar, porque esta conjectura não apenas torna mais inteligíveis os aforismos do *Tractatus*, como também permite uma visão de conjunto bastante

<sup>1</sup> Ver P. R. MARGUTTI PINTO, *Iniciação ao silêncio*.

<sup>2</sup> Id., *El Tractatus de Wittgenstein como obra de iniciación al silencio*, in: A. FLÓREZ, M. HOLGUIN, R. MELÉNDEZ, *Del espejo a las herramientas: ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Un. Nacional de Colombia, Pontificia Un. Javeriana, 2003, p. 15-36.

consistente da filosofia expressa nesta obra e das estratégias argumentativas nela utilizadas.

Os autores cujas idéias constituem a atmosfera intelectual do *Tractatus* podem ser reunidos em três grupos. O primeiro deles, formado por James, Tolstói, Schopenhauer e Weininger, caracteriza a tendência ético-metafísica, na qual se enfatiza o misticismo como a experiência humana mais significativa. As idéias destes autores convergem no sentido de assumir a existência da experiência mística, que consiste na contemplação beatífica de uma realidade mais elevada, que só pode ser obtida a partir de uma revolução pessoal. Em Weininger, esta revolução surge como uma exigência no interior do próprio sujeito, como um imperativo categórico a ser satisfeito por todo aquele que queira merecer continuar vivendo.<sup>3</sup>

O segundo grupo é formado por Hertz, Boltzmann, Frege e Russell, que caracterizam a tendência lógico-científica. Todos estes pensadores acreditam que grande parte dos problemas científicos e filosóficos só poderão ser resolvidos através da análise lógica da linguagem, que permitirá apontar inclusive os falsos problemas gerados pelos usos ilegítimos dos signos lingüísticos. Todos compartilham a crença de que a linguagem científica é capaz de descrever o mundo de maneira lógica.<sup>4</sup>

O terceiro grupo é formado por um único representante, Mauthner, e se caracteriza pela perspectiva radical da crítica da linguagem. Esta última constitui uma observação escrupulosa da linguagem através da própria linguagem. Sua descoberta mais importante é que a realidade está sempre um passo adiante da linguagem, a qual, embora lute desesperadamente para expressá-la,

<sup>3</sup> P. R. MARGUTTI PINTO, *Iniciação ao silêncio*, p. 53-80. Ver também W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*; A. SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e representação*; L. N. TOLSTOI, *Abregé de l'Évangile*; O. WEININGER, *Sex and Character*.

<sup>4</sup> P. R. MARGUTTI PINTO, op. cit., p. 81-107. Ver também L. BOLTZMANN, *Escritos de mecânica y termodinámica*; G. FREGE, *Begriffsschrift und andere Aufsätze*; id., *Os fundamentos da aritmética*; id., *Translations from the Philosophical Writings of G. Frege*; id., *Lógica e filosofia da linguagem*; H. HERTZ, *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*; B. RUSSELL, *On Denoting*; id., *Introduction to Mathematical Philosophy*; id., *Mysticism and Logic*.

jamais terá sucesso nessa empreitada. Desse ponto de vista, a experiência mística é indescritível e a ciência da natureza, impossível. Mauthner defende um ceticismo extremo, segundo o qual devemos parar de fazer perguntas e buscar respostas. Para ele, a crítica da linguagem é o ato ao mesmo tempo suicida e redentor que nos leva à única solução possível: o silêncio total.<sup>5</sup>

Ora, pensamos que idéias provenientes dos autores acima estão combinadas na visão de mundo que constitui o ponto de partida da filosofia tractatiana. Em outras palavras, achamos razoável supor que Wittgenstein já possuía algumas convicções filosóficas importantes à época da redação do *Tractatus* e que tais convicções têm sua origem em algumas das idéias defendidas pelos autores pertencentes aos três grupos considerados. Os *CADERNOS de notas* e os *DIÁRIOS secretos* nos dão indicações muito boas a respeito das convicções de Wittgenstein. Do ponto de vista ético-metafísico, vemos ali que ele já acreditava no cristianismo tolstoiano, segundo o qual encontramos o verdadeiro sentido da vida na contemplação beatífica do eterno presente, através duma vitória do espírito sobre a carne. Vemos também que este cristianismo era entendido numa perspectiva schopenhaueriana, em que o *espírito* corresponde ao *sujeito transcendental*, que se encontra num domínio fora do espaço e do tempo, e a *carne* corresponde ao *sujeito individual* ou *empírico*, que constitui um fenômeno pertencente ao domínio espaço-temporal. O sujeito transcendental e o mundo fenomênico são ambas manifestações transcendentalmente complementares do mesmo princípio último de toda a realidade, a saber, a vontade. Esta perspectiva era complementada por uma rígida moral de tipo weiningeriano, que envolve o dever interior de ser autêntico consigo mesmo para encontrar o sentido da vida. Embora Wittgenstein acreditasse nestas idéias, faltava-lhe ainda experimentar a vivência tolstoiana do eterno presente para tornar-se um homem em sentido completo. Esta carência o deixava existencialmente angustiado, já que suas rígidas convicções mo-

---

<sup>5</sup> P. R. MARGUTTI PINTO, op. cit., p. 107-120. Ver também F. MAUTHNER, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 v. Para um resumo desta obra prolífica, ver id., *Contribuciones a una crítica del lenguaje*.

rais exigiam implacavelmente que ele descobrisse o sentido da vida ou se suicidasse. Esta carência devia também impulsioná-lo fortemente no sentido de criar, em sua própria vida, as condições favoráveis para experimentar a revolução interior.<sup>6</sup>

Do ponto de vista lógico-científico, tudo indica que Wittgenstein acreditava na possibilidade da descrição científica do mundo através duma teoria dos modelos análoga à de Hertz e Boltzmann. Tal teoria poderia ser complementada pelas técnicas de análise lógica de orientação fregiana e russelliana. Isto gerava, entretanto, um conflito com Mauthner, para quem a linguagem é congenitamente incapaz de descrever a realidade, exigindo que nos refugiemos no silêncio místico. Por um lado, Mauthner devia ter alguma razão, já que os autores ligados às preocupações ético-metafísicas partilham a descrença na possibilidade de descrever adequadamente a vivência mística. Por outro lado, ele devia estar errado em algum ponto, já que a descrição científica do mundo através de modelos logicamente articulados parece constituir uma real possibilidade. Se Mauthner estiver inteiramente certo, então não haverá nem metafísica e nem ciência. Se, porém, os autores da tendência lógico-científica estiverem certos, então a linguagem ainda pode dizer algo. Era preciso estabelecer, de maneira criteriosa e do interior da própria linguagem, o que pode e o que não pode ser dito. Parece que Wittgenstein sentia a necessidade duma nova delimitação, que deveria ser feita através de uma crítica da linguagem ainda mais radical que a mauthneriana. Acrescentando a esta problemática as preocupações éticas de Wittgenstein, podemos supor que seu desafio era maior ainda. Ele tinha de encontrar uma forma de enquadrar a análise lógica no seu projeto ético, já que, segundo a declaração que fez em carta a Russell nesta época, é preciso ser antes um homem completo, para depois ser um lógico.<sup>7</sup>

Para solucionar o seu intenso drama existencial, Wittgenstein parece ter utilizado não apenas uma, mas *duas* escadas em sentido mauthneriano. Sabemos que um dos problemas de Witt-

<sup>6</sup> P. R. MARGUTTI PINTO, op. cit., p. 39-52; 121-40.

<sup>7</sup> Ibid., p. 121-40.

Wittgenstein era estabelecer os limites do dizível através da empreitada suicida da crítica da linguagem. Como veremos mais à frente, esta crítica recorre a elementos da teoria dos modelos e da lógica matemática para tentar estabelecer as condições transcendentais de possibilidade da linguagem. Temos aqui a conhecida “escada lógica”, que permitiu a criação das condições necessárias para estabelecer os limites intrínsecos do dizível. Todavia, outro dos problemas de Wittgenstein – e talvez o mais importante – era criar as condições favoráveis à contemplação beatífica do eterno presente. Num surpreendente paralelismo com a crítica da linguagem, a solução deste problema ético foi alcançada através do expediente suicida de alistar-se como voluntário no exército austríaco. Neste caso, a situação extrema da guerra pode muito bem ter correspondido a uma “escada ética”, que aplainou o caminho em direção à desejada experiência mística. Deste modo, à conhecida “escada lógica” parece que podemos acrescentar uma “escada ética”. E o resultado final da combinação destas duas escadas foi a almejada conciliação das pesquisas lógicas com as convicções éticas, através de uma experiência peculiar de iniciação. Como veremos nas próximas seções, através do expediente de unir filosofia e vida da maneira mais radical possível, Wittgenstein conseguiu elaborar a filosofia tractatiana, em que um ponto de partida extremamente sofrido cria as condições duma clarificação silenciosa.

### 3 – A escada lógica e a crítica da linguagem

Já sabemos que Wittgenstein se inspira em Mauthner para fazer uma crítica radical da linguagem. Todavia, em oposição a Mauthner, que simplesmente procura descrever a linguagem enquanto objeto de estudo, Wittgenstein efetua uma análise das suas condições transcendentais de possibilidade, que se baseia nos seguintes princípios: 1<sup>o</sup>) todas as expressões lingüísticas são formadas a partir de conteúdos descritivos que são usados para afirmar, dar ordens, perguntar, exprimir emoções etc. (p. ex., as expressões *a porta está aberta*, *abra a porta*, *a porta está aberta!* e *a porta está aberta?* possuem, todas elas, o mesmo conteúdo descritivo, que corresponde à *circunstância de a porta estar aberta*); 2<sup>o</sup>) dentre

as expressões lingüísticas, a proposição declarativa possui uma posição privilegiada, pois a sua bipolaridade constitui uma garantia segura para a existência de conteúdo descritivo autêntico (p. ex., a proposição *a porta está aberta* pode ser verdadeira ou falsa e possui, por isso, conteúdo descritivo autêntico, que poderá ser usado em ordens, perguntas etc., enquanto a proposição *o círculo é redondo* só pode ser verdadeira e, portanto, não possui conteúdo descritivo autêntico); 3<sup>o</sup>) para estabelecer as condições transcendentais de possibilidade das diversas expressões usadas na linguagem, basta estabelecer as condições transcendentais de possibilidade do conteúdo descritivo da proposição declarativa.<sup>8</sup>

O principal resultado da crítica da linguagem é o postulado transcendental que nos diz que o sentido duma proposição declarativa qualquer é determinado porque ela pode ser analisada em combinações lógicas de proposições atômicas, que são, por sua vez, combinações lógicas de signos simples. Estes últimos não “existem” como fatos lingüísticos, mas “subsistem” como condições de possibilidade ou coordenadas transcendentais dos fatos lingüísticos. Por esta razão, jamais teremos acesso direto à forma dos signos simples ou à forma de suas combinações (proposições atômicas) no mundo dos fatos. Mesmo assim, a existência destes signos é uma condição necessária da determinabilidade do sentido da proposição. Eles são indivisíveis, e poderíamos dizer que seu conjunto constitui a “substância” da linguagem, a base permanente e imutável a partir da qual a diversidade das proposições que descrevem as situações mundanas é construída.<sup>9</sup>

Para explicar o poder descritivo da proposição atômica, Wittgenstein parece ter recorrido à teoria dos modelos de Hertz e Boltzmann, mostrando como uma articulação de signos simples pode ser colocada em correspondência, através duma relação projetiva que é estabelecida pelos significados transcendentemente necessários destes mesmos signos, com os objetos simples cuja articulação constitui um fato atômico. De acordo com esta teoria, a proposição atômica possui sentido porque é um fato (lingüístico)

---

<sup>8</sup> Ibid., p. 143-8.

<sup>9</sup> Ibid., p. 148-74.

isomorficamente projetado sobre outro fato (não-lingüístico). Isto explica a razão pela qual uma proposição autêntica é essencialmente bipolar: enquanto projeção, sua verdade ou falsidade só pode ser estabelecida por comparação com os fatos. Não podemos, portanto, determinar *a priori* o valor-verdade duma dada proposição.<sup>10</sup>

Aplicada ao mundo, a crítica da linguagem desemboca no que poderíamos denominar *atomismo transcendental*. O princípio em que o *Tractatus* se baseia para chegar a este atomismo é a idéia de que existe um paralelismo estrito entre a linguagem e o mundo. Com base neste princípio, Wittgenstein estabelece que cada signo simples deve designar necessariamente um e somente um objeto simples. Este último também deve ser indivisível e, associado aos demais objetos simples, constitui a substância do mundo, a base permanente e imutável a partir da qual a diversidade dos fatos atômicos ou estados de coisas é construída. Em paralelismo com os signos simples, podemos afirmar que os objetos simples não “existem” como fatos mundanos, mas “subsistem” como condições de possibilidade ou coordenadas transcendentais dos fatos mundanos. Enquanto pertencente à substância do mundo, cada objeto simples deve possuir uma forma lógica tal que todas as suas possíveis combinações com outros objetos simples já estejam estabelecidas *a priori*. Se nos fosse dado conhecer todos os objetos simples que compõem a substância do mundo, seríamos capazes de conhecer simultaneamente todas as suas combinações possíveis. Estas afirmações são compatíveis com a idéia de que os objetos simples constituem um sistema transcendental de coordenadas que subjaz ao mundo, fundamentando-o logicamente.<sup>11</sup>

As combinações de objetos simples ou estados de coisas correspondem às unidades mínimas a que podemos chegar através da análise do mundo. Neste sentido, os estados de coisas são fatos indivisíveis e independentes entre si, da mesma forma que as proposições atômicas são indivisíveis e independentes entre si. O conjunto formado por todos os estados de coisas (existentes ou

---

<sup>10</sup>Ibid., p. 148-74.

<sup>11</sup>Ibid., p. 175-90.

não) constitui a realidade. Subconjuntos da realidade constituem situações. O mundo constitui o subconjunto da realidade que é formado pelos estados de coisas existentes. Analogamente ao que acontece com as proposições complexas, as situações mundanas são fatos complexos que se reduzem a articulações de fatos atômicos.<sup>12</sup>

O paralelismo entre linguagem e mundo permite uma série de definições simétricas: a linguagem é a totalidade das proposições possíveis, enquanto a realidade é a totalidade dos estados de coisas possíveis; a ciência natural é a totalidade das proposições verdadeiras, enquanto o mundo é a totalidade dos estados de coisas existentes. Os seguintes resultados simétricos também são permitidos: uma proposição complexa se reduz a uma articulação lógica de proposições atômicas, enquanto um fato complexo se reduz a uma articulação lógica de fatos atômicos; uma proposição atômica se reduz aos signos simples que a constituem, enquanto um fato atômico se reduz aos objetos simples que o constituem; a forma lógica da linguagem e da ciência já está contida *a priori* na forma lógica dos signos simples, enquanto a forma lógica da realidade e do mundo já está contida *a priori* na forma lógica dos objetos simples; os signos simples formam a “substância” da linguagem, enquanto os objetos simples constituem a substância do mundo. Desse modo, apesar de não termos acesso direto a proposições elementares e seus respectivos signos simples, ou a fatos atômicos e seus respectivos objetos simples, todos constituem condições transcendentais de possibilidade da linguagem e da realidade.<sup>13</sup>

Se aceitarmos o postulado do atomismo transcendental, verificaremos que a linguagem natural está logicamente em ordem. Ela pode ser colocada em correspondência com a linguagem das proposições atômicas e, por isso, possui a mesma estrutura que a realidade. Ora, é justamente essa similaridade estrutural que possibilita a descrição dos fatos do mundo. Isto nos leva a reconhecer que a lógica funciona como a *essência* do mundo, o “ci-

---

<sup>12</sup>Ibid.

<sup>13</sup>Ibid., p. 176-8.

mento comum” que organiza a linguagem e a realidade. Isto é assim porque a lógica atua como lei transcendentalmente estruturante da linguagem e da realidade em dois níveis. No nível dos fatos atômicos, a forma lógica é a condição de possibilidade de a proposição retratar isomorficamente o fato. Tanto os objetos simples, que constituem a substância do mundo, como os signos simples, que compõem a “substância” da linguagem, estão contidos num espaço lógico que determina todas as suas combinações possíveis. No nível das combinações lógicas das proposições elementares entre si e dos fatos atômicos entre si, a lógica é a condição de possibilidade da constituição das proposições complexas e dos fatos complexos. Nos dois casos, o que introduz as possibilidades de combinações é a bipolaridade: o estado de coisas atômico pode existir ou não; a proposição elementar pode ser verdadeira ou falsa. Graças a isso, no caso das proposições elementares, por exemplo, a lógica determina *a priori* todas as combinações possíveis de seus valores-verdade e todas as funções de valores-verdade que podem ser construídas a partir dessas combinações. Neste sentido, a estruturação das proposições complexas da nossa linguagem é feita de maneira puramente lógica. O mesmo se aplica, *mutatis mutandis*, aos fatos complexos ou situações mundanas efetivas.<sup>14</sup>

Isto nos permite estabelecer os seguintes aspectos, relativos à natureza da lógica. Primeiro, não há proposições lógicas privilegiadas. Com efeito, se a lógica estrutura transcendentalmente o mundo e a linguagem da maneira acima descrita, todas as proposições lógicas têm o mesmo estatuto e todas mostram a mesmo título a essência do mundo. Segundo, as constantes lógicas nada designam. Elas apenas indicam operações lógicas a serem efetuadas com proposições já formadas, as quais são as únicas capazes de descrever situações mundanas, em virtude do postulado transcendental das proposições atômicas e signos simples. Terceiro, só existe necessidade lógica. As proposições elementares e os fatos atômicos que elas descrevem são todos independentes entre si. Isto significa que eles não entretêm qualquer tipo de relação. Assim, a única maneira de relacioná-los é através da lógica, na

---

<sup>14</sup>Ibid., p. 191-202.

medida em que é capaz de determinar *a priori* todas as combinações possíveis de fatos atômicos entre si e de proposições elementares entre si.<sup>15</sup> Neste sentido, a lógica constitui a essência do mundo.

As propriedades acima citadas permitem a elaboração de um processo de geração de qualquer proposição complexa com base em operações lógicas efetuadas sobre um dado conjunto de proposições atômicas. Wittgenstein denomina tal processo de *forma geral da proposição* e, para realizá-lo, utiliza a descoberta de Sheffer de que todas as combinações possíveis de proposições podem ser feitas através do operador de incompatibilidade, ' $p \mid q$ ', ou de rejeição, ' $\sim p \ \& \ \sim q$ '. As proposições quantificadas são construídas, num primeiro momento, independentemente das tabelas de valores-verdade, através de protótipos lógicos. Se, porém, a generalidade da proposição obtida é necessária, então, embora possa envolver domínios infinitos, ela é de natureza puramente lógica e não exige o apelo a tabelas de valores-verdade para ser demonstrada. Em outras palavras, ela constitui uma tautologia que mostra um dado aspecto da essência do mundo, como, p. ex.,  $(x)(Fx \Rightarrow Fx)$ . Se a universalidade da proposição quantificada é accidental, ela envolve domínios finitos e se reduz, em princípio, a articulações lógicas de proposições elementares, como, p. ex.,  $(x)(Fx \Rightarrow Gx)$ . Neste caso, ela constitui apenas um caso particular de combinação de proposições elementares, o qual pode ser explicado através do processo da forma geral da proposição.<sup>16</sup>

Um outro ponto importante a ser destacado é que, se a lógica é a essência do mundo, então a linguagem, a realidade e o espaço lógico possuem os mesmos limites. A *realidade* é a existência e inexistência de estados de coisas, ou seja, o conjunto formado por todos os estados de coisas possíveis. A *linguagem*, por sua vez, descreve a realidade e constitui o conjunto de todas as descrições possíveis destes estados de coisas. Como, porém, ambos estes conjuntos são transcendentemente estruturados pela lógica, podemos equiparar seus limites aos do *espaço lógico*, que constitui o

<sup>15</sup>Ibid., 202-206.

<sup>16</sup>Ibid., p. 206-17.

conjunto de tudo aquilo que é logicamente possível. Assim, embora as três palavras designem aspectos diferentes dum mesmo domínio, *realidade* enfatiza aquilo que é descrito pela linguagem, *linguagem* enfatiza aquilo que descreve a realidade e *espaço lógico* enfatiza a condição de possibilidade do que é descrito (realidade) e do que descreve (linguagem).<sup>17</sup>

Neste ponto, cabe uma pergunta extremamente importante: qual é o estatuto do discurso da crítica da linguagem, que pretende estabelecer as condições transcendentais de possibilidade do dizer através de proposições atômicas que modelam fatos atômicos com base na correspondência projetiva entre signos simples e objetos simples? De acordo com nossa interpretação, a crítica tractatiana da linguagem pretende ser uma abordagem no mínimo tão radical quanto a mauthneriana. Neste sentido, ela deve corresponder a uma escada, em que cada degrau é destruído quando se passa para o degrau superior. No término deste processo radical, toda a escada deverá estar destruída, para que tenhamos uma visão correta das coisas. Deste modo, o discurso da crítica da linguagem deverá destruir a si próprio ao final. Como isto é possível será explicado na última seção.

#### 4 – A escada ética e o misticismo

Para explicitar os principais aspectos da escada ética proposta em nossa interpretação, teremos que detalhar um pouco mais a visão de mundo que constitui o ponto de partida da filosofia tractatiana. Para atingir este objetivo, cumpre observar que, já nos *Cadernos de notas*, Wittgenstein afirma a existência do que ele chama *duas divindades*: o *mundo* e o *eu independente*. Este último é identificado com o *sujeito volitivo*, com a *vontade*, que entra “de fora”. A vontade é limite do mundo, pressupõe a existência dele e dá sentido às coisas. O mundo, por sua vez, já está dado e é independente da vontade. Ele constitui a base para a vontade, fornecendo-lhe um objeto. Tudo indica que o *eu independente* ou a *vontade* corresponde ao *sujeito transcendental*, cuja relação com o

<sup>17</sup>Ibid., p. 217-20.

mundo é comparada com a relação entre o olho e o campo visual.<sup>18</sup> Fazendo uma ligação com o cristianismo tolstoiano, podemos dizer que o sujeito transcendental corresponde ao *espírito*. Ele é capaz de contemplar a essência (*quid*) do mundo, descobrindo o *valor* que se esconde por trás dos fatos. Tal contemplação gera o sentimento de estar *absolutamente seguro*.<sup>19</sup> O mundo, por sua vez, corresponde à *carne*, em sentido tolstoiano. Nele encontramos apenas fatos, que nos dizem *como* são os fenômenos. Nele predominam os interesses da vontade individual que leva à *Sorge*, em sentido goethiano. É plausível supor que contemplação do *quid* pelo sujeito transcendental, entendida como visão do eterno presente, envolva uma experiência de identificação do mundo com o eu independente. Talvez seja por isso que Wittgenstein nos diz que a ética permite ver o mundo *sub specie aeterni*, e que a lógica permite ver alguma coisa no interior do espaço lógico em sua totalidade. Ética e lógica surgem então como condições do mundo.<sup>20</sup>

Esta perspectiva parece persistir na filosofia tractatiana, já que não há qualquer motivo razoável para supor que Wittgenstein tenha mudado de idéia a respeito de crenças tão importantes no curto espaço de tempo que vai dos *Cadernos de notas* e dos *Diários secretos* ao *Tractatus*. Deste modo, a identificação do solipsismo com o realismo, no aforismo 5.64, por exemplo, ecoa a identificação schopenhaueriana do idealismo transcendental com o realismo empírico, baseada na relação do sujeito transcendental com o mundo. Além disso, todas as afirmações sobre o místico se apresentam compatíveis com o cristianismo tolstoiano transcendentalizado. Assim, no aforismo 6.45, o *místico* é definido como *sentimento do mundo como totalidade limitada*, que envolve a contemplação do mundo *sub specie aeterni*. O místico não está ligado a *como* o mundo é, mas a *que* o mundo é. A solução do enigma da vida no mundo está numa experiência que nos coloca “fora” do espaço e do tempo.<sup>21</sup> Além disso, a ética e a lógica são caracteriza-

<sup>18</sup>Cf. L. WITTGENSTEIN, *Notebooks (1914-16)*, p. 73-4. 79, 84, 87.

<sup>19</sup>Este sentimento ainda está explícito na *Conferência sobre a ética*, proferida em 1929. Cf. id., *A Lecture on Ethics*.

<sup>20</sup>Cf. id., *Notebooks (1914-16)*, p. 77, 83.

<sup>21</sup>Cf. id., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.44-6.45.

das como *transcendentais*.<sup>22</sup> Podemos supor que isto se justifica pelo fato de ambas pertencerem ao domínio do sujeito transcendental, que se encontra no limite do mundo e, portanto, “fora” dele. A lógica constitui a essência (*quid*) do mundo como totalidade limitada, e a ética propicia a ativação do sujeito transcendental para contemplar esta mesma essência. Podemos inclusive supor que elas se fundem de algum modo no sentimento místico: a lógica constitui a essência do mundo enquanto manifestação da vontade em sentido schopenhaueriano e a ética põe em ação o sujeito transcendental enquanto outra manifestação desta mesma vontade. E o sentimento místico por elas produzido envolve uma sensação de segurança absoluta que supera qualquer temor com respeito a fatos mundanos como a dor, o sofrimento ou a morte.

A visão de mundo acima descrita, compatível com o contexto e com a filosofia do *Tractatus*, permite entender mais adequadamente as declarações paradoxais de Wittgenstein sobre a natureza da ética. Primeiramente, ele nos diz que todas as proposições possuem igual valor.<sup>23</sup> A razão disto está em que, conforme mencionado, as proposições da linguagem só conseguem descrever fatos do mundo. Isto quer dizer que elas não podem incluir valores. Além disso, se houvesse valores no mundo, eles teriam que ser fatos e deixariam de ter qualquer valor. Desse modo, todas as proposições possuem igual valor porque não possuem valor algum. Em segundo lugar, Wittgenstein nos diz que o sentido do mundo deve estar fora dele.<sup>24</sup> Com efeito, se houver algum valor efetivo, ele deve estar fora do acontecer casual dos fatos. Se o valor não é casual, ele deve estar fora do mundo. Ele pertence, portanto, ao domínio do sujeito transcendental, que constitui limite do mundo sem pertencer ao próprio mundo. Em terceiro lugar, como já foi mostrado, as proposições da ética são impossíveis, justamente porque tentam descrever aquilo que está fora do mundo e, portanto, não é fato. Em quarto lugar, a boa ou a má volição só

---

<sup>22</sup>Cf. *ibid.*, 6.13, 6.421.

<sup>23</sup>Cf. *ibid.*, 6.4.

<sup>24</sup>Cf. *ibid.*, 6.41.

pode alterar os limites do mundo e não os fatos.<sup>25</sup> Realmente, a volição em sentido ético constitui apanágio do sujeito transcendental, que se encontra no limite do mundo. Assim, embora esta volição seja incapaz de alterar os fatos do mundo, ela consegue alterar – inexprimivelmente – os limites do mundo e, por causa disso, acaba por alterar o próprio mundo. Em quinto lugar, a ação ética constituída pela volição do sujeito transcendental deve envolver algum tipo de punição e recompensa, mas não no sentido usual.<sup>26</sup> Elas devem pertencer à própria ação, que está no limite do mundo. Em virtude disso, não há gradações na ação ética: a boa volição gera felicidade; a má volição, infelicidade. Deste ponto de vista, só há dois tipos de homem, o feliz e o infeliz. O homem feliz domina a vontade individual, o sujeito empírico, e consegue contemplar o sentido da vida através do sujeito transcendental. O homem infeliz é dominado pela vontade individual, pelo sujeito empírico, e não consegue encontrar o sentido da vida. Seus respectivos mundos são inteiramente diferentes, não em virtude dos fatos, que são os mesmos, mas sim em virtude dos valores envolvidos. Em sexto lugar, a descoberta do sentido da vida consiste na contemplação do eterno presente. Quem vive no presente vive eternamente (no sentido de atemporalmente).<sup>27</sup> E a contemplação do eterno presente, que gera o sentimento de absoluta segurança já mencionado, constitui a experiência estética por excelência. Daí a identificação da ética com a estética no *Tractatus*.<sup>28</sup>

É por isso que a solução do enigma da vida no espaço e no tempo está paradoxalmente *fora* do espaço e do tempo. Neste caso, ela está também *fora* da linguagem, uma vez que esta última é um fenômeno espaço-temporal. No domínio mundano do sujeito empírico, podemos lidar eficazmente com tudo aquilo que envolva descrição dos fatos. As próprias questões da ciência são resolvidas com base nisso. Se, porém, todos os problemas científicos possíveis fossem resolvidos, ainda estaríamos no domínio espa-

---

<sup>25</sup>Cf. *ibid.*, 6.43.

<sup>26</sup>Cf. *ibid.*, 6.422-6.43.

<sup>27</sup>Cf. *ibid.*, 6.4311.

<sup>28</sup>Cf. *ibid.*, 6.421.

ço-temporal do sujeito empírico e não teríamos sequer tocado a questão crucial do sentido da vida, que pertence ao sujeito transcendental e não pode ser colocada em palavras. A solução do problema da vida surge quando o sujeito transcendental contempla o eterno presente desde o limite do mundo e vê que tal problema não pode ser sequer formulado através da linguagem.

## 5 – A convergência das escadas lógica e ética numa experiência de iniciação

Chegamos agora ao ponto em que podemos mostrar como se articulam a lógica e a ética no *Tractatus*, de modo a proporcionar uma experiência peculiar de iniciação. Para entender a articulação das duas escadas, retomaremos aqui a questão crucial acerca do estatuto do discurso da crítica da linguagem, através do qual estivemos até agora descrevendo as condições transcendentais de possibilidade do dizer. Podemos usar a linguagem, que constatamos ser essencialmente descritiva, para descrever tudo aquilo que diz respeito às condições transcendentais de possibilidade de toda descrição? Podemos falar do sujeito transcendental enquanto limite do mundo ou da lógica enquanto essência do mundo? A resposta de Wittgenstein a estas questões é, sabidamente, negativa. Para esclarecê-la, consideremos o tratamento dado pela filosofia tractatiana ao solipsismo. A crítica mauthneriana da linguagem afirma que o solipsismo é logicamente irrefutável, mas alienado. Para Mauthner, embora o sentimento do eu seja uma realidade efetiva, a ciência a respeito dele é irrepresentável.<sup>29</sup> Em impressionante paralelismo com estes resultados, a crítica tractatiana da linguagem conclui no aforismo 5.62 que aquilo que o solipsismo quer significar é inteiramente correto, mas não pode ser dito.<sup>30</sup> A referência de Wittgenstein ao solipsismo se explica porque este constitui uma convicção fundamental para sua filosofia de tipo schopenhaueriano, em que o sujeito transcenden-

<sup>29</sup>Cf. F. MAUTHNER, *Beiträge zur eine Kritik der Sprache: Zur Sprache und zur Psychologie*, p. 668-9.

<sup>30</sup>Cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.62.

tal é o limite do mundo. Ora, pensamos que esta afirmação esclarecedora sobre o solipsismo pode ser estendida a todas as proposições que expressam a filosofia tractatiana. Parafraseando o aforismo mencionado, podemos dizer que aquilo que as proposições do *Tractatus* querem significar é inteiramente correto, mas não pode ser dito. A linguagem só pode descrever o mundo através das proposições declarativas ou então utilizar o conteúdo descritivo das mesmas para dar ordens, fazer perguntas e expressar emoções. Qualquer coisa além disso ultrapassa os limites lógicos da linguagem e desemboca no contra-senso.

É o que acontece no caso da metafísica, que tenta falar sobre a essência, o *quid*, quando a linguagem só pode lidar com fatos, com o *como* as coisas acontecem. Embora a essência constitua a condição sem a qual o mundo não seria possível, as afirmações sobre ela não possuem qualquer conteúdo descritivo. Na verdade, as afirmações sobre a essência do mundo envolvem condições tão gerais que não podem ser adequadamente descritas pela linguagem. É por isso que Wittgenstein chama de *conceitos formais* às expressões ligadas a tais condições, como *linguagem, realidade, mundo, aquilo que ocorre, fato, estado de coisas, pensamento, proposição, forma geral da proposição* etc. Estas expressões gerais correspondem à variável  $x$  do quantificador universal. Se tentarmos formalizar, p. ex., o aforismo 1 do *Tractatus*, segundo o qual *o mundo é tudo aquilo que é o caso*, veremos com surpresa que *o mundo* corresponde a *tudo aquilo que existe* ou equivalente, ou seja, *o mundo* é formalizável pela expressão *para todo  $x$* ; a expressão *tudo aquilo que é o caso*, por sua vez, corresponde a *tudo aquilo que acontece* ou equivalente, ou seja, é formalizável pela expressão *para todo  $y$* . Neste caso, teríamos apenas dois quantificadores universais, sem qualquer predicado, e o aforismo 1 teria de ser formalizado assim: *para todo  $x$  é para todo  $y$* . Ora, isto constitui um contra-senso: não há qualquer conteúdo descritivo que possa ser ligado a este aforismo. Este resultado pode ser estendido às demais proposições do *Tractatus*, que são obrigadas a apelar para conceitos formais em sua tentativa de descrever a essência do mundo e da linguagem e fracassam porque não possuem o necessário lastro de conteúdo descritivo que possibilita as proposições

autenticamente fatuais. A maior parte dos aforismos tractatianos falam vacuamente da variável  $x$ .<sup>31</sup>

Coisa semelhante acontece no caso da ética, por exemplo, que tenta falar sobre valores em *sentido absoluto*, quando a linguagem só pode lidar com valores em *sentido relativo*, que nada mais são do que listas de fatos. O mundo só contém fatos; os valores pertencem ao sujeito transcendental, que está para além dos fatos, no limite do mundo. Quando dizemos, por exemplo, *fulano é uma boa pessoa*, devemos entender esta afirmação no sentido relativo, cujo conteúdo descritivo envolve uma lista de fatos a respeito de uma pessoa considerada boa (ser responsável, ser respeitadora, ter carinho para com os demais, cuidar da família etc.). Se tentarmos entendê-la em sentido absoluto, afirmando que esta pessoa participa de alguma forma da *bondade absoluta*, a proposição perderá o conteúdo descritivo e tornar-se-á um contra-senso. Assim, ou enunciamos proposições dotadas de significado a respeito de valores entendidos relativamente como listas de fatos ou caímos no contra-senso quando procuramos falar de valores entendidos absolutamente, sem o correspondente conteúdo descritivo dado pelas listas de fatos.<sup>32</sup>

Nos dois casos, a dificuldade é a mesma: o que a ética e a metafísica querem significar está inteiramente correto, mas não pode ser dito. Como pode, porém, alguma coisa ser inteiramente correta sem poder ser dita? A resposta mais plausível a esta questão é: quando esta coisa pertence ao domínio de experiência do sujeito transcendental, que, como sabemos, não está no mundo, mas constitui limite do mundo. Este problema está relacionado com a distinção wittgensteiniana entre *dizer* e *mostrar*, que ecoa a distinção schopenhaueriana entre *conhecimento abstrato* e *intuição*. Tudo indica que o *dizer* é um fato mundano, submetido às leis do mundo enquanto representação, ao passo que o *mostrar* pertence ao limite do mundo e ultrapassa estas mesmas leis. No *Prefácio* ao *Tractatus*, Wittgenstein diz que pretende traçar um limite não para o *pensar*, mas para a *expressão* dos pensamentos. Nesta

<sup>31</sup>P. R. MARGUTTI PINTO, op. cit., p. 246-52; 343-46.

<sup>32</sup>Ibid., p. 238ss.

perspectiva, a distinção tractatiana entre *dizer* e *mostrar* parece constituir uma tentativa de reformular a distinção schopenhaueriana, libertando-a de elementos psicologistas. Podemos, com efeito, estabelecer um paralelo entre *dizer* e *conhecimento abstrato*, por um lado, e *mostrar* e *intuição*, por outro. Ao fazer isto, constatamos que o psicologismo aparentemente embutido na noção de *intuição*, que envolve alguma forma de contribuição do sujeito para contemplar o objeto, parece desaparecer na noção de *mostrar*, que envolve o puro aparecer do objeto ao sujeito contemplativo. Isto posto, podemos supor que, do ponto de vista do sujeito transcendental, que está “fora” do mundo e o contempla como todo limitado, o *pensar* envolve não apenas o *dizer*, mas também o *mostrar* e que a dimensão meramente mundana do *dizer* não esgota tudo aquilo que pertence à dimensão transcendental e mais importante do *mostrar*. Já do ponto de vista do sujeito empírico, que nada mais é do que um conjunto de fatos do mundo, podemos supor que o *pensar* envolve apenas o *dizer* e que sua vontade individual bloqueia o acesso à dimensão superior do *mostrar*.<sup>33</sup>

Ora, a tarefa a que Wittgenstein se propõe no *Tractatus* é justamente traçar o limite entre estas duas dimensões. Ele consegue isto através do procedimento pouco ortodoxo – mas inevitável – da crítica da linguagem, que corresponde a uma tentativa fracassada de dizer o que apenas se mostra, um desesperado debater-se contra os limites do exprimível para ultrapassá-lo. Apesar de fracassada, esta tentativa revela-se indispensável para a clarificação conceitual: é preciso tentar dizer o que não pode ser dito, é preciso chocar-se contra as fronteiras do dizível para poder perceber os seus limites efetivos. As proposições do *Tractatus*, quando assim entendidas, não passam de contra-sensos que, ao serem enunciados, revelam não apenas a sua insuficiência para dizer o que pretendem, mas também a total insuficiência da linguagem para ir além do mero conteúdo descritivo. Uma experiência de tipo semelhante está descrita na *Conferência sobre a ética*, de 1929. Ali, Wittgenstein afirma que suas tentativas de dizer o que não

<sup>33</sup>Ibid., p. 348ss. Para o significado da distinção entre *dizer* e *mostrar* do ponto de vista argumentativo, ver p. 328-32.

pode ser dito em ética o levam a ver, como em um relâmpago, que os contra-sensos produzidos não decorrem da sua incapacidade para encontrar a expressão correta, mas sim da insuficiência essencial da própria linguagem.<sup>34</sup> Parece-nos claro que a ênfase no *ver como em um relâmpago* está relacionada com a clarificação conceitual propiciada pelo mostrar. Isto reforça nossa conjectura de que é exatamente através deste processo que Wittgenstein consegue apontar para o que não pode ser dito: cada fracasso na tentativa de dizer o que apenas se mostra vai aos poucos gerando a almejada clarificação conceitual, como se estivéssemos subindo uma escada. Nesta, cada degrau percorrido é abandonado como puro contra-senso, porque envolve uma derrota parcial dada forma de *dizer* e uma vitória parcial dada forma de *mostrar*. Ao término do processo, a escada toda é abandonada como um grande contra-senso, porque reconhecemos finalmente a incapacidade da linguagem para exprimir o inexprimível. Em contrapartida, constatamos que conseguimos subir por intermédio dela em direção a uma posição para além dela, que nos permite ver o mundo corretamente em silêncio. Assim, embora girando em falso através da enunciação de contra-sensos que conduzem à “morte” do *dizer*, o *Tractatus* consegue aos poucos o formidável efeito de propiciar um “renascimento” através do *mostrar*: a clarificação última surge quando o sujeito empírico e seu discurso são anulados, para que o sujeito transcendental possa contemplar silenciosamente aquilo que apenas se mostra e não pode ser dito. Em sua *Introdução* ao *Tractatus*, Russell revela que não entendeu o mecanismo iniciático envolvido, pois critica Wittgenstein por dar um jeito de *dizer* muitas coisas sobre o que não pode ser dito, quando, na verdade, o filósofo austríaco está dando um jeito de *mostrar* muitas coisas sobre o que não pode ser dito através do próprio fracasso da tentativa de dizer. De qualquer modo, a “morte” e o “renascimento” envolvidos tornam claro que se trata de uma complexa experiência de iniciação, realizada solitariamente, em que lógica e ética se complementam. Do ponto de vista do *Tractatus*, a primeira mostra que é irracional tentar descrever o que só pode

---

<sup>34</sup>Cf. L. WITTGENSTEIN, *A Lecture on Ethics*, p. 11.

ser mostrado e a segunda mostra que ceder à tentação de fazê-lo é imoral.<sup>35</sup> Isto explica por que a parte mais importante do *Tractatus* é aquela que não está escrita.<sup>36</sup>

Tendo em vista que, segundo nossa interpretação, há duas escadas envolvidas, podemos concluir dizendo que o *Tractatus* descreve a experiência wittgensteiniana predominantemente do ponto de vista da crítica da linguagem, da escada lógica que questiona os fundamentos do dizer. Isto, por si só, revela-se insuficiente para resolver o problema de descobrir o sentido da vida. Este último exige a adoção de uma postura de vida radical, de uma escada ética condizente com o questionamento radical da crítica da linguagem. E Wittgenstein consegue fazer isto ao alistar-se como voluntário no exército austríaco.<sup>37</sup> Ao colocar a própria vida em risco, ele mostra que não basta trabalhar apenas a questão da linguagem, tão bem expressa no texto tractatiano. É preciso fazer também uma crítica radical do sentido da própria vida. A lição fundamental que nos dá o texto do *Tractatus* é complementada pelo exemplo de vida que nos dá o jovem Wittgenstein. Deste modo, a compreensão da filosofia tractatiana envolve não apenas a clarificação relativa aos limites da linguagem, mas também uma mudança radical de atitude na vida do leitor.

## 6 – Observações finais

Ao final desta caminhada, esperamos ter deixado clara a importância de considerar a atmosfera intelectual que precedeu a redação do *Tractatus*. Através dela, podemos compreender o cristianismo transcendental e o imperativo categórico que fundamentam a filosofia tractatiana. Através dela, podemos reconhecer também as duas escadas a que Wittgenstein recorre. No caso da escada lógica, vemos que esta leva ao reconhecimento da incapacidade essencial da linguagem para descrever as suas próprias

<sup>35</sup>Como já dizia Mauthner, o calar-se depende do caráter do homem. Cf. F. MAUTHNER, *Beiträge zur einer Kritik der Sprache*: Erster Band: Zur Sprache und zur Psychologie, p. 81.

<sup>36</sup>P. R. MARGUTTI PINTO, op. cit., p. 350ss.

<sup>37</sup>Ibid., p. 352-56.

condições transcendentais de possibilidade, todas elas ligadas ao limite do mundo dos fatos. No caso da escada ética, vemos que esta leva ao reconhecimento de que o sentido da vida está na negação da vontade individual e na contemplação do eterno presente pelo sujeito transcendental. As duas escadas convergem em direção a uma experiência de iniciação, em que a morte do dizer e a da vontade individual são compensadas pelo renascimento proporcionado pela clarificação e pela contemplação do eterno presente através do sujeito transcendental. Embora o *Tractatus* descreva predominantemente a experiência da crítica da linguagem, que envolve o fracasso da tentativa de dizer e a clarificação proporcionada pelo mostrar, fica claro que a experiência a que esta obra faz alusão exige do leitor algo mais que a mera compreensão do significado de seus contra-sensos: é preciso, acima de tudo, colocar a vida radicalmente em questão para poder reconhecer silenciosamente o seu verdadeiro valor.

## Referências bibliográficas

BOLTZMANN, L. *Escritos de mecânica y termodinámica*. Ed. de F. J. O. Ordóñez Rodríguez. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

FREGE, G. *Begriffsschrift und andere Aufsätze, mit E. Husserls und H. Scholz' Anmerkungen*. Herausgegeben von Ignacio Angelelli. 3. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

\_\_\_\_\_. *Os fundamentos da aritmética*. In: Peirce, C. S. (1980). *Escritos coligidos*. Seleção e trad. de A. M. de Oliveira. Gottlob Frege. Sobre a justificação científica de uma conceitografia. Os fundamentos da aritmética. Seleção e trad. de L. H. L. dos Santos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Translations from the Philosophical Writings of G. Frege*. Edited by Geach, P. & Black, M. Oxford: B. Blackwell, 1966.

\_\_\_\_\_. *Lógica e filosofia da linguagem*. Seleção, introdução, tradução e notas de P. Alcoforado. S. Paulo: Cultrix/EDUSP, 1978.

HERTZ, H. *The Principles of Mechanics Presented in a New Form*. Preface by W. von Helmholtz. Transl. by D. E. Jones & J. T. Walley. Introduction by R. S. Cohen. New York: Dover, 1956.

JAMES, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Ed. with an Introduction by M. E. Marty. N. York: Penguin, 1985.

MARGUTTI PINTO, P. R. M. *Iniciação ao silêncio: análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

MAUTHNER, F. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache: Zur Sprachwissenschaft*. Zweite Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1912. Zweiter Band.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache: Zur Gramatik und Logik*. Zweite Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1913. Dritter Band.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache: Zur Sprache und zur Psychologie*. Dritte Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1921. Erster Band.

\_\_\_\_\_. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Trad. de J. M. Villa. Mexico: Juan Pablos, 1976.

RUSSELL, B. On Denoting. In: MARSH, R. M. (Ed.). *Logic and Knowledge, Essays 1901-50*. London: Allen & Unwin, 1956. p. 39-56.

\_\_\_\_\_. *Introduction to Mathematical Philosophy*. 11th impression. London: Allen & Unwin, 1963.

\_\_\_\_\_. *Mysticism and Logic*. 4th impression. London: Allen & Unwin, 1976.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Porto: Rés, s. d.

TOLSTOI, L. N. *Abregé de l'Evangile*. Texte présenté, établi, traduit et confronté avec l'Édition synodale et la Bible de Jérusalem para N. Weisbein. Paris: Klincksieck, 1969.

WEININGER, O. *Sex and Character*. Authorised Translation from the sixth German Edition. London: W. Heinemann; N. York: G. P. Putnam's Sons, 1906.

WITTGENSTEIN, L. *Notebooks 1914-6*. Edited by von Wright, G. E. & Anscombe, G. E. M. Oxford: B. Blackwell, 1961.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. B. Russell, F. R. S. – Introdução. Trad., apres. e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. S. Paulo: EDUSP, 1995.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Transl. by D. F. Pears & B. F. McGuinness. With the Introduction by B. Russell. London, Routledge & Kegan Paul, 1981.

\_\_\_\_\_. A Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, n. 74, p. 3-26, 1930.

\_\_\_\_\_. *Diarios secretos*. Ed. de Wilhelm Baum. Trad. de A. S. Pascual. Madrid: Alianza, 1991.