



**ANDRÉ LUIZ DE SOUZA**

**O PROBLEMA DA DISTINGUIBILIDADE DO OBJETO: UMA  
ANÁLISE DA PROPOSIÇÃO DE NÚMERO 2.0233  
DO *TRACTATUS***

**LAVRAS -MG  
2024**

**ANDRÉ LUIZ DE SOUZA**

**O PROBLEMA DA DISTINGUIBILIDADE DO OBJETO: UMA ANÁLISE DA  
PROPOSIÇÃO DE NÚMERO 2.0233 DO *TRACTATUS***

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-graduação em Filosofia para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Léa Carneiro Silveira

Coorientador: Prof. Dr. Anderson L. Nakano

**LAVRAS -MG  
2024**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da  
Biblioteca Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a)  
autor(a).

Luiz, André Souza de.

O problema da distinguibilidade do objeto: / André  
Souza de Luiz. - 2024.

90 p.

Orientador(a): Léa Carneiro Silveira.

Coorientador(a): Anderson Luis Nakano.

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade  
Federal de Lavras, 2024.

Bibliografia.

1. Indiscernibilidade lógica. 2. Filosofia da lógica. 3.  
Limites da linguagem. I. Silveira, Léa Carneiro. II. Nakano,  
Anderson Luis. III. Título.

**ANDRÉ LUIZ DE SOUZA**

**O PROBLEMA DA DISTINGUIBILIDADE DO OBJETO: UMA ANÁLISE DA  
PROPOSIÇÃO DE NÚMERO 2.0233 DO *TRACTATUS***

**THE PROBLEM OF OBJECT DISTINGUISHABILITY: AN ANALYSIS OF  
PROPOSITION NUMBER 2.0233 OF THE *TRACTATUS***

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-graduação em Filosofia para obtenção do título de mestre.

APROVADO em 19 de março de 2024  
Prof. Dr. João Vergílio Gallerani Cuter - USP  
Prof. Dr. Joao Geraldo Martins da Cunha - UFLA  
Dra. Léa Carneiro Silveira - UFLA

Orientadora: Profa. Dra. Léa Carneiro Silveira

Coorientação: Prof. Dr. Anderson L. Nakano

**LAVRAS -MG  
2024**

*À memória de meu querido pai, Cléber,  
e meu grande amigo Charles.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à Universidade Federal de Lavras, à FAELCH e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFLA.

Agradeço à CAPES pelo apoio na realização deste trabalho.

Agradeço ao Professor Arthur Klik pelas conversas.

Agradeço ao Professor Emanuele Tredanaro por ter me ajudado muitas vezes simplesmente me ouvindo e acolhendo minhas ideias.

Agradeço ao Professor Nakano por ter nos ajudado, a mim e à professora Léa, nessa empreitada. Sempre gentil, razoável e atencioso. Sinto-me sortudo por tê-lo como coorientador.

Agradeço ao Professor João Vergílio Gallerani Cuter por ter aceitado participar da minha banca. Seus textos nos acompanham desde a graduação e fazem parte da motivação inicial deste trabalho.

Agradeço ao Professor João Cunha por participar de minha banca e por ter sido sempre solidário aos meus escritos desde a graduação.

Agradeço à Professora Léa pela ajuda e por ter sempre me dado chances de continuar tentando. Guardo gigantesco carinho por você, Professora Léa.

Na verdade, haveria muitos outros professores e colegas que poderiam ser citados aqui. Concentrei-me, todavia, nos que encontrei dessa vez. Direi apenas que, quando escrevo sobre esses meus professores, sinto muita vontade de revê-los.

Agradeço aos meus amigos mais próximos: Saul, Lúcia, Ateninha, Xaninho, Flora, Flávia, João Renato, Pablo Brandão, Naum Castro, Ulysses Turola, Adevair, Cidinha e Carlinhos.

Agradeço aos meus amigos de todo dia Dunorte e Sombra.

Agradeço a meu querido irmão, Rodrigo, e a minha querida mãe, Vanice, que sempre estiveram do meu lado. Sem eles, não saberia dizer se chove ou se não chove.

Agradeço aos meus outros familiares, próximos e distantes, amigos e colegas de outro momento.

Agradeço a minha amada Ingrid, a minha melhor amiga. Arguta e carinhosa, nunca me deixou desistir.

Agradeço ao meu grande amigo Charles por ter sido meu amigo sempre.

Agradeço ao meu amado pai, Cléber, por ter cuidado de mim com tanto carinho.

*Eu sou uma casa  
assombrada por  
palavras de segunda  
categoria.*



## RESUMO

Wittgenstein nos oferece na proposição 2.0233 do *Tractatus* uma espécie de enigma. Falar em objetos de um mesmo tipo lógico tem a ver com o quê? Com a lógica ou com a aplicação da lógica? Em 5.557 aprendemos que a *aplicação* da lógica decide sobre quais proposições elementares existem. O que pode querer dizer que só descobriremos de quantos tipos os objetos simples são, por exemplo, depois, com a aplicação da lógica. Qual a função de 2.0233? Como o aforismo nela registrado se relacionaria, em harmonia, com as demais proposições da obra? Será que a definição de um objeto logicamente simples desse tipo não implicaria a possibilidade de um outro do mesmo tipo? A indiscernibilidade nesse caso passaria a ter um caráter unitário, e essa incomunidade entre os objetos iguais, segundo a sua forma, seria porque eles “diferenciam-se um do outro apenas por serem diferentes”. Como medir o grau de “apoditicidade” da proposição de número 2.0233 dentro do *Tractatus*, que tem 2.02331 como seu apêndice? Isso envolve analisar se a ideia de “objetos simples do mesmo tipo lógico indiferenciáveis” se sustenta: seja por ser ela ser uma noção deduzível do restante da obra, e, portanto, algo que a lógica pode antecipar, ou seja por ela ser algo que surge, posteriormente, com a “aplicação da lógica” (5.557). A suposição da existência de objetos de um mesmo tipo lógico não enfraqueceria o conceito de “objeto”, que se define como coisa irreduzível e simples? Dizer quantos são é algo diferente de dizer de quantos tipos são? Ou dizer de quantos tipos são é o mesmo que dizer quantos existem? Ora, estamos falando da própria substância do mundo. Se tivermos em vista 2.0233, 5.557 parece permitir-nos pensar algo de caráter essencial “depois” da lógica, com a sua aplicação. Este trabalho pretende urdir algumas interpretações sobre esse tópico e, por essa via, retomar o tema da coerência interna do *Tractatus*, que se pretendeu irrepreensível na época em foi escrito.

**Palavras-chave:** Lógica. Aplicação da lógica. *Tractatus*. Wittgenstein

## ABSTRACT

Wittgenstein offers us in proposition 2.0233 of the *Tractatus* a kind of enigma. Talking about objects of the same logical type has to do with what? With logic or with the application of logic? In 5.557 we learn that the application of logic decides which elementary propositions exist. Which may mean that we will only find out how many types simple objects are, for example, later, with the application of logic. What is the function of 2.0233? How would the aphorism recorded in it relate to the other propositions in harmony? Wouldn't the definition of a logically simple object of this type imply the possibility of another of the same type, if one exists? Indiscernibility in this case would have a unitary character, and this uncommonality between equal objects, according to their shape, would be because they “differ from one another just by being different”. How to measure the degree of “apodicticity” of proposition number 2.0233 within the *Tractatus*, which has 2.02331 as its appendix? This involves analyzing whether the idea of “simple objects of the same indiffereniable logical type” holds up: either because it is a notion deducible from the rest of the work, and, therefore, something that logic can anticipate, or because it is something that appears, later, with the “application of logic” (5.557). Wouldn't the assumption of the existence of objects of the same logical type weaken the concept of “object”, which is defined as an irreducible and simple thing? Is saying how many there are something different from saying how many types there are? Or is saying how many types there are the same as saying how many there are? Now, we are talking about the very substance of the world. If we have 2.0233 in mind, 5.557 seems to allow us to think about something of an essential nature “after” logic, with its application. This work aims to create some interpretations on this topic and measure the internal coherence of the *Tractatus*, which was intended to be irreproachable at the time it was written.

**Keywords:** Logic. Application of logic. *Tractatus*. Wittgenstein

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>2. CAPÍTULO I: SOBRE O QUE EM GERAL SE PODE FALAR</b> .....	14
2.1 A herança da filosofia .....	17
2.2 O rebento .....	23
2.3 Os limites do pensar .....	25
2.4 Lógica inequívoca .....	27
2.5 O inventário lógico .....	30
2.6 Frege e Russell: amigo e adversário.....	31
<b>3. CAPÍTULO II SOBRE O QUE EM GERAL NÃO SE PODE FALAR</b> .....	38
3.1 A incomunidadeentre indiscerníveis.....	38
3.2 De que serve aforismar? .....	41
3.3 As particularidades de um objeto .....	43
3.4 Como dar nome aos bois? .....	47
3.5 O dilema da hecceidade .....	49
3.6 Um exemplo de indiscerníveis .....	60
3.7 O Problema da nomeação invertida .....	68
3.8 O outro lado da escada.....	72
<b>4. CONCLUSÃO</b> .....	80
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	88

## 1. INTRODUÇÃO

Por razões difíceis de prever, a escrita de uma pesquisa em filosofia muitas vezes começa se preocupando com coisas que parecem, a princípio, acessíveis e solucionáveis, para então, no final, mostrarem-se complicadas demais de se realizar – ou mesmo desimportantes aos olhos dos “*experts*”. O estudante entusiasmado, que ambiciona resolver todos os problemas da filosofia e criar sua própria *interpretação* das coisas, depois de muitas lutas contra o terreno movediço de um livro como o *Tractatus*, acaba tendo que se contentar em apenas elencar os comentários e hipóteses de outros. Sentindo-se um plagiário, ao aglutinar um amontado de ideias, torce para que, com isso, consiga produzir alguma novidade. Se quiser sobreviver ao atoleiro, deve se alegrar em garantir uma escada de saída que tenha não muito mais que o tamanho de sua compreensão, e assim pode evitar o torpor iminente do afogamento. O estudante, enfim, aprende que o mais importante é deixar uma escada, um caminho de volta. E que se trata mais de um exercício de escrever *sobre* do que de se resolver tudo. O caminho ao qual nos referimos passará a ser, pois, menos o de resolver qualquer atribulação, mas sim de ensiná-la de modo articulado.

Dito isso, o objetivo geral deste trabalho é medir o grau de “apoditicidade” da proposição de número 2.0233 dentro do *Tractatus*, que tem 2.02331 como seu apêndice. Nossa investigação central começa com a seguinte pergunta: qual a função de 2.0233? Nosso prognóstico é que 2.0233 deve ser pensado como tendo uma função fulcral dentro da obra e não pode ser contornada. Como aprendemos em 5.551, a lógica decide sobre o que é essencial *a priori*. Se 2.0233 não tratar de algo de caráter essencial ao mundo e à linguagem, deve: ou ser dispensada como sem serventia pela navalha de Occam (3.328), ou então, na esteira de 5.557, reconhece-se sua “validade” com a aplicação da lógica. Todavia, é descabida a hipótese de uma suposição de existência que seria verificada depois que a lógica já houvesse decidido o que é importante. Pretendemos argumentar, em resumo, da seguinte maneira: 2.0233 fala-nos algo que parece ser essencial, logo a lógica deve ser capaz de demonstrá-la como indispensável; porém sua verdade parece sem serventia. Então, trata-se de algo que a “aplicação da lógica” descobrirá. Entretanto, a própria noção de que a “aplicação da lógica” pode revelar algo tão essencial é uma “contradição” com aquilo que a lógica deve poder permitir.

Essa investigação envolve, por sua vez, analisar se é sustentável a ideia de que objetos simples do mesmo tipo lógico são indiferenciáveis entre si: seja por ela ser uma noção deduzível do restante da obra, e, portanto, algo que a lógica pode antecipar (juntamente com as

caracterizações de figuração, nomes simples, objetos simples, fatos, bipolaridade, transcendentalidade da linguagem e do mundo, diferença entre dizer e mostrar, contingência completa do mundo, atomismo, determinação plena do sentido); seja por ela ser algo que surge, posteriormente, com a “aplicação da lógica”. As caracterizações elementares de simplicidade do objeto, bipolaridade da proposição, transcendentalidade do conceito de mundo, etc., parecem indiscutíveis em seus pormenores. Ninguém dirá, dentro do *Tractatus*, que não é da forma da proposição a intenção de apresentar um estado de coisas como algo que pode ser. Ninguém também recusará que a proposição, de ponto de vista tratadista, mesmo quando falsa, exprima um sentido completo. Todas essas caracterizações supramencionadas têm o mesmo parentesco lógico de importância. No que se refere ao *Tractatus*, podemos dizer que: o objeto é simples, a afiguração pode acontecer ou não acontecer, os fatos são amontados de objetos simples em concatenações, todas esperadas logicamente, etc. Se 2.0233 não estiver entre essas caracterizações, isto significa que ela não é deduzível da obra. Não é difícil enxergar como as características elementares mencionadas são corolários umas das outras. Este texto, num primeiro momento, procurará expor uma visão geral do pensamento de Wittgenstein. Onde na obra, a não ser em 2.0233, podemos ser levados a conceber objetos iguais de um mesmo tipo lógico? Se 2.0233 estiver entre as caracterizações basilares supramencionadas, então a lógica deve poder antecipar a sua validade. Todavia, tal noção parece colocar imediatamente em xeque a definição mais corriqueira de identidade lógica. Por outro lado, se 2.0233 não está entre aquelas caracterizações, qual será, pois, a sua serventia? Uma opção seria a de que Wittgenstein estaria falando de algo que só acontece depois, com a “aplicação da lógica”. Entretanto, os objetos simples são a substância do mundo. E, mesmo sendo os fundamentos da realidade, podemos porventura descobrir algo sobre eles depois de tudo que a lógica já nos mostrou *a priori*?

Como veremos, em qualquer dos casos encontraremos algumas complicações que merecem ser elaboradas. Um dos interesses gerais desta dissertação é também, por conseguinte, analisar a coerência interna da obra à luz do tema destacado. A fim de cumprir esse expediente, parece ser importante seguirmos um certo itinerário narrativo, qual seja: apresentar uma visão geral da filosofia do *Tractatus* num viés histórico, mostrando como ele é herdeiro de questões clássicas, e como segue, ao mesmo tempo, preocupações de Frege e Russell. As caracterizações basilares da obra, tais como a teoria da figuração, as noções de sinal simples e de objeto simples apareceram no texto como um todo. Na sequência, trataremos de 2.0233 e suas possíveis interpretações para então, finalmente, tanto quanto os meios permitirem, dar alguma espécie de

desfecho ao ponto. Para isso, todo o texto será apresentado de forma filtrada pelo problema em pauta. A relevância da pesquisa está, por assim dizer, em articular as noções de identidade e indiscernibilidade, temas tão profícuos em matéria de filosofia, e em acompanhar, na medida do possível, a coerência interna do *Tractatus*, que se pretendeu irrepreensível na época em que foi escrito.

Devemos, antes de tudo, fazer algumas considerações gerais.

Em nossa investigação, a proposição 2.0233 suscitou uma miríade de caminhos possíveis. Nosso texto tem, sobretudo, a pretensão de levantá-los, não exatamente de resolvê-los. Contudo, assumimos uma leitura resoluta desta obra de Wittgenstein. O *Tractatus*, como qualquer obra de filosofia em geral, pode ser entendido de duas maneiras. A primeira, que chamarei de “visão contextualista”, atrela os seus interesses a outro projeto filosófico que pretende superar ou solucionar. No caso do *Tractatus*, para um leitor familiarizado, é fácil enxergá-lo como uma resposta a Frege e Russell. Nessa medida, ainda que a obra pudesse ter problemas internos de várias ordens (por exemplo), esses poderiam ser explicados à luz de seus “debatedores”. Assim, relativizam-se suas dificuldades, e mesmo os tropeços que parecem contrariar o texto intimamente, no mais das vezes, justificar-se-iam pela via de sua “contextualização”. A segunda maneira de ser pensar um livro como *Tractatus*, é tomá-lo como um sistema fechado, como um “tudo ou nada”, que se projeta para além de seus mestres e intenciona lidar com toda ou qualquer matéria em filosofia. Isto é, como um sistema fechado que exclui todos os outros. Nesse viés, ainda que possamos relativizar sua cobiça, uma leitura resoluta do *Tractatus* deve procurar defender a obra com unhas e dentes, de dentro para fora.

Tendo isso em vista, 5.551, 3.328 e 3.342 serão as proposições basilares de nossa compreensão.

Nosso trabalho se divide em dois capítulos, acrescidos de uma conclusão. O primeiro capítulo apresentará uma visão mais geral do pensamento de Wittgenstein. O segundo capítulo tratará de 2.0233 e sua profusão de complicações. A conclusão pretende elencar nossa compreensão atual e lançar uma resposta às perguntas que perseguimos. Nosso interesse maior é, ao fim e ao cabo, relacionar esse aforismo com a alternativa entre o que cabe à “aplicação da lógica” (5.557) e o que lógica pode descobrir *a priori*.

## 2. CAPÍTULO I: SOBRE O QUE EM GERAL SE PODE FALAR

### Introito

O *Tractatus Logico-Philosophicus* é um livro de filosofia da lógica.<sup>1</sup> Dos variados propósitos que a obra acaba por cumprir, destacam-se dois em especial: uma definição do papel da lógica, segundo uma perquirição filosófica; e uma definição lógica do estatuto da filosofia como instrumento de investigação.<sup>2</sup> A primeira entendida como uma prescrição do fundo essencial de toda e qualquer proposição, e a segunda como parâmetro de “conhecimento” do que quer que seja essencial à realidade e ao mundo. Com a elucidação desses registros, o filósofo “descobrirá” os limites da linguagem. É fácil perceber que, com a determinação desses dois interesses, o próprio nome da obra já se enredará em contrassensos. Uma filosofia da lógica, ademais, orientada por uma “lógica filosófica”, só poderá fazer “sentido” dentro do que se descortinará como a doutrina do *dizer* e do mostrar.

Como abordar um livro que pretende ter dado conta de todos os problemas da filosofia num único e inexorável golpe? Wittgenstein, por seu extravagante modo de escrever, através de proposições em grande parte de caráter aforismático, parece conduzir-nos a uma experiência com o texto no mínimo ambígua. Por um lado, o estranhamento que pode gerar uma proposição como 6.4311, que diz: “A morte não é um evento da vida. A morte não se vive.”, parece nos levar a suspeitar que ela se reveste de grande sabedoria oracular, e, por seu efeito, pode provocar dúvida e inquietação. A polarização dos termos morte e vida, nesse aforismo, é suficiente para revelar, de forma determinante, um “verbo” que a outra palavra não conjuga. A leitura mais demorada e em ordem do texto, sob outro ângulo, deve ser capaz de nos fazer pensar que existe também um nexos entre as proposições. Os estudiosos mais interessados em “*puzzles*” certamente as ordenaram; seja segundo sua numeração, que explicitamente supõe um peso lógico<sup>3</sup>, seja por convergência entre termos ou questões<sup>4</sup>. O hermetismo dominante do texto,

---

<sup>1</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos). São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pg 13.

Como nos diz Lopes dos Santos, em sua famosa apresentação da obra, poucos são os “textos filosóficos que tecem as relações entre lógica e filosofia de maneira tão densa e fecunda.”

<sup>2</sup> Idem

<sup>3</sup> A razão do modo de organização do *Tractatus* aparece numa nota de rodapé logo no início da obra. (Tradução de L.H, pg 135)

<sup>4</sup> Erik Stenius dirá que o livro não parece respeitar essa mesma numeração que supõe um peso lógico. Uma dificuldade, em particular, seria entender as proposições em que aparece o 0 antes de um número qualquer, como em 2 e, na sequência, 2.01. Muitas vezes também proposições distantes no texto

atravessado por afirmações enxutas e enigmáticas, pode levar o leitor ou a leitora a uma compreensão superficial da obra ou até mesmo afastá-lo/a por sua obscuridade. Já a/o estudante mais perseverante, que se demorar em suas linhas e procurar por uma composição, encontrará nessa bruma um sentido latente que, aliás, empenha-se em se justificar filosoficamente<sup>5</sup>.

Lopes dos Santos comenta que o modo como o *Tractatus* se apresenta, a despeito de seu fundo articulado, proporciona uma liberdade de interpretação que é proporcional ao risco<sup>6</sup> de deformação de suas ideias<sup>7</sup>. O leitor desavisado pode não se dar conta do contexto histórico e filosófico em que se insere a obra, e perder de vista, como vemos na exposição do comentador, o modo como comparecem na obra a tradição crítica e a tradição lógica. No fim, sem uma moderação histórico-filosófica atuante, encontrar-se-á, no *Tractatus*, apenas seu destacado misticismo. Sobre a forma enxuta e aforística da obra, uma hipótese explicativa seria a de que haveria uma razão estética para isso. Uma outra hipótese seria a de que o dizer sucinto e concentrado evitaria erros que ele, Wittgenstein, atribuía à má filosofia. “O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer.” (6.53)

Como é sabido, a influência de Frege no pensamento de Wittgenstein foi “profunda e de variadas ordens”<sup>8</sup>. A nova teoria da quantificação e das funções de verdade, criada por Frege, serve, nas palavras de Lopes dos Santos, de “quadro de referência para a definição da estrutura essencial da proposição”<sup>9</sup>. Com a superação da silogística aristotélica, o chamado cálculo de predicados acabaria por se tornar a pedra de toque para os sistemas lógicos contemporâneos. Wittgenstein absorve de Frege seu antipsicologismo, que consiste em tomar a proposição de modo totalmente desvinculado de qualquer referência ao empírico ou a um sujeito psicológico<sup>10</sup>. Para Frege, importava somente que as proposições fossem suscetíveis de verdade

---

explicam melhor outras do que as mais próximas etc. Ver mais em: STENIUS, E. **Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of its Main Lines of Thought**. Ithaca: Cornell University Press (1960)

<sup>5</sup> Em resumo: todo dizer em filosofia precisa ser um mostrar. Nosso texto tratará disso logo mais.

<sup>6</sup> O autor não se preocupou muito em explicar nada, nem ao longo do *Tractatus*, nem após sua publicação. Poucos foram os eleitos a questioná-lo sobre conceitos que a ele pareciam obviedades. Em “O dever do gênio” (Monk), temos relatos de sua irritação e impaciência em responder a qualquer tipo de pedido de esclarecimento. Frege e Russell, por exemplo, sofreram sobremaneira tentando extrair detalhes de interpretação. Ver: MONK, R. **Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius**. Penguin Books, 1991.

<sup>7</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “Apresentação”; pg 11.

<sup>8</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “Apresentação”; pg 24.

<sup>9</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “Apresentação”; pg 24.

<sup>10</sup> Todavia, segundo Santos, mesmo em Frege, o sujeito ainda é aquela coisa para a qual a linguagem se dimensiona. Pensa-se a linguagem pelo sujeito e para o sujeito. Sobre isso, ver LOPES DOS SANTOS,



e falsidade; e o mesmo acontece no *Tractatus* quando se pensa a linguagem segundo sua forma. Entender o sentido de uma proposição resume-se, no que toca à lógica, em entender suas condições de verdade. Essa abordagem permite tratar a proposição de forma exclusivamente lógica. “Assim, entre os vários aspectos do conteúdo semântico total de uma proposição, correspondentes aos vários usos a que ela se pode prestar, interessam à lógica unicamente aqueles relevantes do ponto de vista de seu uso estritamente representativo.”<sup>11</sup>. Agora é possível realçar, *a priori*, que determinadas condições de possibilidade de significatividade são exigidas antes de se poder averiguar se aquilo que a proposição diz acontece ou não na realidade.

Wittgenstein, na verdade, é herdeiro de muitas questões clássicas: o paradoxo do falso, a relação de inteligibilidade do ser com o pensar e a questão da determinação de sentido segundo o princípio de não-contradição, prestam-se como seus exemplos. Todas essas questões, mobilizadas no *Tractatus*, implicam, de certo, uma noção de identidade inviolável, outro tema de nossa exposição.

Exporemos, pois, uma visão mais panorâmica do pensamento de Wittgenstein que cobrirá as questões mais antigas, passando por Platão e Aristóteles, e culminará em Frege e Russell que são uma influência mais direta sobre Wittgenstein. O texto pretende apresentar uma visão geral do pensamento do autor de tipo resoluto, a fim de concluir que seu pensamento se intenciona pertinente para além da sua relação com Frege e Russell. É claro que a sua filosofia pode muito bem ser entendida como uma resposta direta a ambos. Essa seria uma visão “relativista”, diríamos, e faz com que os possíveis erros que o *Tractatus* possa ter cometido sejam compreendidos contextualmente. Entendemos tal ótica como sensata e, provavelmente, a mais acertada. Todavia, tal visão assume de saída uma incerteza no pensamento do autor, o que, de certa forma, configura-se como menoscabo. Nossa interpretação, porém, é de que sua filosofia supera essa fraternidade e ambiciona, sobretudo, produzir um sistema fechado que resolva todos os problemas filosóficos em geral.

---

L. H. **O olho e o microscópio: a gênese e os fundamentos da lógica segundo Frege**. - Rio de Janeiro, 2008.

Ou seja, ao que se pode dizer, trata-se de uma abordagem absolutamente desinteressada de qualquer teoria do conhecimento.

<sup>11</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “Apresentação”; pg 25

## 2.1 A herança da filosofia

“Nosso conhecimento do mundo parece ser produto da elaboração racional de elementos que nos são dados por meio do contato sensível com as coisas – produto que se sedimenta como a significação de um discurso”<sup>12</sup>, Lopes dos Santos, em seu célebre texto, intitulado: “A harmonia essencial”, principia nos ensinando sobre esse ponto. Tal elaboração parece nos conduzir a um conhecimento das coisas tal como nos aparecem e também a um trabalho crítico próprio daquilo que podemos chamar de pensamento. Assim sendo, o discurso é um trabalho conceitual que resulta da interação entre o sujeito que percebe e aquilo que é percebido. O conteúdo de nossas percepções possui, por sua vez, certa independência daquele que o percebe, e, por outro lado, aquele que percebe enforma tal conteúdo segundo sua própria perspectiva. O resultado é a articulação entre pensamento e realidade, tema que tanto interessa à filosofia. Chamamos, então, o trabalho conceitual próprio do sujeito de *pensamento*, e sua faculdade de *razão*. O discurso verdadeiro, ou sobre a verdade, é o que interessa especialmente à filosofia desde sempre. Ora, mas se o *conhecimento* depende de um entrosamento entre pensamento e realidade, entre sujeito e coisa percebida, o *conhecimento* da realidade, ainda que esta seja, digamos, supostamente fixa, depende do modo como o sujeito a percebe. Como ter certeza de que pensamos corretamente? Como fazer a crítica do próprio pensar sem duplicar o próprio pensamento? Testar o pensar pelo próprio pensar nos levaria a um regresso infinito.<sup>13</sup>

No *Sofista*<sup>14</sup> somos apresentados à famosa doutrina eleata de que: *o ser é, o não-ser não é*. Toda a questão do diálogo<sup>15</sup> gira em torno de se saber como é possível dizer o falso, que, nos termos daquela doutrina, seria o mesmo que nada dizer. Se o não-ser não é, e dizer é dizer alguma coisa que é, dizer o que não é, pois, seria impossível, seria o mesmo que nada dizer. Quem tentar dizer que “A é B”, quando essa proposição for verdadeira, dirá que “A” é igual a “B”, o que é o mesmo que dizer que “A é A”. Porque quem souber que “A é A”, sendo que “A” é dito “B”, sabe que “A é B”, só e somente quando sabe que “A é A”. Por outro lado, quem disser que “A é B”, quando essa proposição for falsa, diz, por sua vez, que “A” não é “A”, o

---

<sup>12</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “A harmonia essencial”. In: A crise da razão. São Paulo: Cia Das Letras, 1996, v, pg 437.

Num primeiro momento, faremos uso deste texto, aqui referendado, como âncora de nossas cogitações. Podemos, com ele, desenhar com mais perspicuidade o pano de fundo de algumas das preocupações do autor do *Tractatus*.

<sup>13</sup> Sobre essa questão remontaremos, juntos com Lopes dos Santos, ao *Sofista* de Platão.

<sup>14</sup> Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras/ Platão; tradução complementares e notas Edson Bini. – Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

<sup>15</sup> Ao menos a questão central.

que, nesses termos, é absurdo. A rigor, se queremos nos comprometer com a rubrica do *Tractatus*, tal argumentação tem o status de um circunlóquio. Ora, se “A” é exclusivamente “A”, de maneira alguma “B” pode ser dito de “A”. Então, a hipótese de que a proposição “A é B” possa vir a ser falsa é totalmente descabida. Tal argumentação serve como um recurso alegórico<sup>16</sup>. Lopes dos Santos observará:

Um discurso é mais que uma sequência de sons ou inscrições gráficas, é uma sequência de símbolos que diz algo. [...] a palavra *algo* refere-se ao que é. Portanto, um encadeamento de sinais ou é significativo, diz algo, diz o que é, e é um discurso verdadeiro; ou então não diz nada, não é significativo e, portanto, não é um discurso. Um discurso diz o que é ou não é um discurso, é verdadeiro ou não é um discurso. (LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. pg 440)

Enfim, o eleatismo tomado a ferro e fogo não aceita nenhum tipo de mudança. Por essa razão, o discurso verdadeiro seria meramente trivial e o falso não mais que vazio.

A figura clássica do sofista é aquela do embusteiro<sup>17</sup>, que diz que o homem é a medida de todas as coisas; daquele que tenta ludibriar seu ouvinte mascarando o discurso falso como se fosse verdadeiro. Mas, ao fazer tal coisa, recusa que o discurso seja medido por um padrão supostamente independente. Se cada homem for a medida do seu próprio discurso, então ou um discurso individual nunca pode ser falseado, ou então todos os discursos individualmente se falseiam. Quando pensamos a possibilidade da inteligibilidade do ser, estamos buscando o que há de essencial em todo e qualquer discurso. Algo que garanta uma significatividade independente, e que nos conduza a outro caminho que não o do eleatismo radical ou o do relativismo sofista. À vista disso, como então diferenciar o falso do verdadeiro sem incorrer em tais problemas? Para que a proposição que diz “A é B” tenha sentido parece necessário que “A” e “B” sejam idênticos e diferentes. Como resolver tal aparente adversidade? Para tanto, o estrangeiro de Eleia usará a noção de participação. Existe, então, um sentido relativo de ser e um sentido absoluto. O absoluto sendo aquele em que uma coisa é idêntica a si mesma *completamente*. Nesse sentido, podemos falar que o *ser* é absolutamente. E o relativo no sentido em que as coisas se diferenciam umas das outras podendo ter certas propriedades em comum. Por exemplo, as partes de um todo guardam relativa igualdade na medida em que participam de

---

<sup>16</sup> Outros exemplos de argumentos puramente alegóricos seriam: a dúvida hiperbólica e o argumento do sonho em Descartes, segundo um viés tratadista. Não podemos duvidar dos próprios meios de investigação de dúvida. A distinção entre certeza e dúvida supõe um registro de sentido completamente determinando.

<sup>17</sup> Quem caracteriza o sofista como embusteiro é Lopes dos Santos. LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. Pg 439.

um mesmo todo, mas igualmente se diferenciam em suas funções por não serem o todo. Se “A” e “B” são diferentes, então, pelo menos por alguma propriedade, se diferenciam. Logo, diríamos que um objeto “A” se define por suas propriedades internas, isto é, pelas relações internas que suas partes travam entre si, relações que trava consigo mesmo. No entanto, relativamente, também pelas relações que pode travar e que não pode travar com outros objetos. “A” tem ao menos uma propriedade que “B” não tem.

Para que se preserve a possibilidade do discurso racional sobre o ser, é preciso admitir que uma coisa pode ser o que ela, em certo sentido, não é, e que ela pode não ser o que, em certo sentido, ela é. Uma coisa pode ser (absolutamente) o que ela não é (relativamente) e pode não ser (absolutamente) o que ela é (relativamente). (LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. Pg 442)

Tal argumentação parece antecipar uma discussão sobre a noção de identidade que estará presente ao longo de nosso texto. De todo modo, o estrangeiro resolve o paradoxo do falso servindo-se da ideia de que, numa proposição como “A é B”, os dois nomes “A” e “B”, no contexto da sentença, significam diferentemente. Em que sentido “A” e “B” significam diferentemente? A própria gramática acaba por determinar seus usos e participações possíveis<sup>18</sup>. Em 3.326, temos: “Para reconhecer o símbolo no sinal, deve-se atentar para o uso significativo.” Entender o uso significativo de sinal é entender o que pode ser o caso. Dados esses dois nomes, definem-se também “duas alternativas exaustivas e exclusivas: ou “B” está presente no ser de “A” ou “B” está ausente no ser de “A”, ou “B” determina positivamente o ser de “A” ou “B” determina negativamente o ser de “A”.”<sup>19</sup>.

Ainda segundo o texto de Lopes dos Santos, Aristóteles, no *Tratado da Interpretação*, atribuirá ao verbo *significar* uma ambiguidade que pormenoriza mais ainda o discurso racional e o clarifica. Uma coisa é o modo como o nome *significa*, e outra coisa é o modo como uma proposição o faz. O nome, de fato, sempre significa algo. O nome é o que diz algo que é. Já a proposição significa porque combina, ou não, os nomes que sempre dizem algo. O modo de dizer da proposição é articulado e depende de que os valores significativos dos nomes estejam em perfeita ordem. Por sua vez, uma proposição é significativa não porque diz a verdade, mas porque suas partes, os nomes, são significativos. Que a proposição “A é B” mantenha alguma

<sup>18</sup> Em 5.473, lemos: “Na lógica, tudo que é possível é também permitido. (‘Sócrates é idêntico’ não quer dizer nada porque não há uma propriedade chamada ‘idêntico’. A proposição é um contrassenso porque não procedemos a uma determinação arbitrária, mas não porque o símbolo, em si e por si mesmo, não fosse permissível.)”

<sup>19</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. pg 422.

relação de simbolização, isto é, encontre correspondência na realidade, é o que a define como verdadeira, mas não, contudo, o que a define como significativa. Condições de verdade não se confundem com condições de sentido. Condições de verdade têm a ver com o modo as coisas precisam estar arranjadas factualmente no mundo para que uma proposição qualquer seja verdadeira, isto é, que se encontre, efetivamente, o que acontece — como aquilo que se afigura. Condições de sentido têm a ver com o modo como aquilo que pode se efetivar na realidade se estrutura como algo possível de consumação.

Em outras palavras, uma proposição qualquer pode nunca dizer o que efetivamente acontece, e ainda assim ter um sentido completo. “O que a define como significativa é o fato de que, por meio do enunciado, se veicula a apresentação de uma entre duas possibilidades exaustivas e exclusivas, relativas à determinação do ser de alguma coisa, como sendo a que se efetiva na realidade.”<sup>20</sup> O grande erro do paradoxo do falso é tratar a proposição como se fosse um nome. Para uma proposição, significar é sempre combinar nomes que significam coisas perfeitamente diferenciáveis. Ou seja, o espaço de combinação está de saída perfeitamente determinado. A proposição é articulada e não tem nada que ver com o modo como os nomes se discriminam, seja absolutamente ou relativamente. Sua função é somente a de combiná-los. A verdade e a falsidade têm, portanto, a ver com a realização ou não dessas combinações na realidade.

A proposição é, por seu turno,

[...] a exteriorização simbólica de um ato de escolha. Se a escolha é correta, se a possibilidade privilegiada é a que se efetiva na realidade, o enunciado é verdadeiro; se é incorreta, o enunciado é falso, fracassa em simbolizar a realidade, mas nem por isso deixa de ser significativo, já que uma escolha incorreta não deixa, por ser incorreta, de ser uma escolha. (LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. Pg 443)

A proposição é a efetivação de um ato, de tal maneira que, antes de tudo, pressupõe um espaço de ocorrência que está igualmente determinado. Ora, se um nome está perfeitamente definido, suas relações e não relações com outros nomes também estarão, e a proposição cumpre sua função simplesmente articulando-os enquanto os diz como um estado de coisas no mundo. Podemos dizer, por conseguinte, que a proposição é apofântica, isto é, (ela) tem pretensão de verdade. Ela sempre apresentará as coisas como se fossem verdade; se por acaso as coisas estão como foram apresentadas, então será verdadeira, se não, então será falsa. Importa somente que

---

<sup>20</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. pg 442.

as apresente de forma *articulada*. Que o mundo vá corroborar a intenção da proposição, isso não depende mais dela. Quando, no *Sofista*, a proposição foi enunciada, erroneamente, como um nome, condições de verdades se confundiram com condições de sentido, e pensamento e realidade se identificavam totalmente. A permeabilidade do ser pelo pensar levava, nesse caso, ao total imobilismo.

Lopes dos Santos comenta:

Ao fragmentar a unidade monolítica do ser, Parmênides, ao conferir cidadania ontológica ao não-ser, enfim, ao atribuir à realidade uma estrutura essencial determinada, o Estrangeiro não faz mais que traduzir ontologicamente exigências lógicas que encontra implicadas no conceito de discurso racional sobre o ser. (LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. Pg 443)

Se a linguagem é aquilo que o pensamento usa para se expressar, naturalmente ela, e seu modo intuitivo de funcionamento, é o que há de mais próximo de nós mesmos. Ainda que supuséssemos que a realidade está ali, à frente, como um contraponto ao pensar, o pensar é ainda um pensar *sobre*, um dizer algo que *é* (no *Tractatus*, uma possibilidade de ser). Por esse motivo, uma análise do pensar, e, por consequência, do próprio discurso, deve ser capaz de identificar elementos essenciais sem os quais o discurso racional não funcionaria. Certo dualismo essencialista, marca do discurso racional, está, pois, instaurado, e não se pode mais retroceder. O que seria tentar apresentar um estado pré-ontológico em que o pensar não fosse um afigurar? **O pensamento é essencialmente lacunar.** “Deve-se reconhecer que o ser tem essa estrutura essencial porque ela é a infraestrutura ontológica requerida pela forma essencial do discurso sobre o ser, e a acessibilidade ao discurso é uma das marcas essenciais do ser.”<sup>21</sup> Mas não seria tal postulação irracional? Assumir uma forma essencial do discurso sobre o ser e a verdade não seria um ato arbitrário? Não poderíamos indagar: e se a forma fosse outra? Wittgenstein, então, talvez retrucasse: mas se um ato é arbitrário, então alguma coisa já está determinada (3.342). Uma vez que o discurso seja compreendido nesses termos, todo e qualquer discurso contrário ou afirma a forma essencial do pensamento e acaba por ser circular, ou é renegado ao nada ilógico. A forma essencial está dada e acabada, não haverá, nunca mais, nada de novo à razão.

Aristóteles<sup>22</sup> responderá aos sofistas sustentando que aquele que tentar dizer que o falso não existe ou que o homem é a medida de toda verdade, precisará ao menos respeitar o princípio

---

<sup>21</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. pg 433

<sup>22</sup> pg 444

de não-contradição. Esse princípio afirma que é impossível que algo pertença e não pertença a alguma coisa ao mesmo tempo, sob as mesmas circunstâncias. O que equivale a dizer que “nada se pode afirmar ou negar da mesma coisa ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”<sup>23</sup>. Parafraseando o *Tractatus*, só há dúvida onde houver uma pergunta, e uma pergunta onde houver algo que possa ser dito (6.51). A possibilidade da questão pressupõe algo de certo que possa ser dito. Duvidar da possibilidade do discurso é montar um discurso que se pretende irrepreensível. Ora, os sofistas, se não quiserem ser refutados ao abrirem as suas bocas, devem se contentar com embocaduras. Aquele que escolhe todas as alternativas, não escolhe nenhuma. Negar o princípio de não-contradição seria uma tentativa de dizer que as coisas são e não são ao mesmo tempo e sob os mesmos aspectos. Dizer que o discurso não funciona mediante o próprio uso do discurso seria o mesmo que dizer que aquele funciona e não funciona, o que é um **disparate**.

Aristóteles, então, segundo Lopez dos Santos, refuta os sofistas com um argumento *ad hominem*, pela compulsória impossibilidade de transgressão do princípio. É impossível refutar um enunciado, recusá-lo em sua forma. Refuta-se o sofista na sua desobediência ao princípio. Para cumprir o que se pretende dizer, o sofista deve se calar, praticamente um gesto tractariano. Dizer é *mostrar* a permeabilidade do *ser* pelo *pensar*. Assim: “A validade do princípio é estabelecida num plano anterior à distinção entre o que é efetivamente verdadeiro e o que é efetivamente falso, no plano da distinção entre o que tem sentido e o que não tem sentido, entre o que é discurso e o que não é discurso, entre pensar e não pensar.”<sup>24</sup> Enfim, a recusa do princípio é seguramente uma escolha prática, mas não é, de modo algum, uma alternativa filosófica. Abrir mão do discurso racional seria o mesmo que abrir mão do exercício da razão, o que, por sua vez, seria o mesmo que desabrigar-se da filosofia.

---

<sup>23</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. pg 444

<sup>24</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. pg 446.

Em 4.023 podemos ler: “A realidade deve, por meio da proposição, ficar restrita a um sim ou não. Para isso, deve ser completamente descrita por ela. A proposição é a descrição de um estado de coisas. Como a descrição de um objeto o descreve pelas propriedades externas que ele possui, a proposição descreve a realidade pelas propriedades internas que esta possui. A proposição constrói um mundo com a ajuda de uma armação lógica, e por isso pode-se muito bem ver na proposição como está, *se* ela for verdadeira, tudo que seja lógico. Pode-se *tirar conclusões* de uma proposição falsa.”

## 2.2 O rebento

Wittgenstein herdará da filosofia clássica, especialmente de Aristóteles, a noção de bipolaridade essencial da proposição. A proposição é uma tentativa exclusiva que circunscreve num espaço lógico de ocorrências certa porção da realidade. Desse modo, ainda que a proposição não seja verdadeira, sei exatamente como deveria estar a realidade para que ela fosse verdadeira. A proposição só tem sentido se a sua negação também puder tê-lo.

As condições de sentido de uma proposição são as condições que definem as possibilidades cuja realização ou não-realização constituem as condições de verdade ou falsidade da proposição. Condições de sentido são condições de definição de possibilidades, condições de verdade são condições de realização de possibilidades, que se supõem independentemente definidas. (LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. Pg 447,48.)

Por isso, as condições de verdade de uma proposição não podem se confundir com condições de sentido. A proposição não pode ter sentido apenas se for verdadeira. A enunciação é um ato de exclusão, diz que algo se passa de certa maneira em detrimento de todo o resto. Quem aponta para o infinito, não aponta para lugar nenhum. Quem escolhe todas as coisas, não escolhe nenhuma. Quem exclui todas as coisas, não exclui nenhuma. A proposição, portanto, insere-se num espaço lógico de determinações, onde os nomes estão perfeitamente definidos e sua função é unicamente a de seleccioná-los segundo suas possibilidades de combinações. A sentença que diz “O cão é do Norte” faz sentido porque usa de palavras que podem se combinar, ainda que a sua negação possa ser verdadeira. Mas a frase “Sombra do norte ladra” precisa ser esclarecida. Apesar de ter a aparente forma de uma sentença, o uso de suas palavras em combinação não está de saída claramente ilustrado. Se acaso alguém nos dissesse “olha, ‘Sombra do norte’ é o nome do meu cão”, então o sentido seria aprimorado, e diríamos que agora verdadeiramente tal sentença faz sentido (3.263).

Lopes dos Santos comenta:

Não é difícil perceber que essa maneira de caracterizar as condições lógicas da representação proposicional do mundo permite a Wittgenstein oferecer à questão da harmonia entre linguagem, pensamento e mundo a mesma espécie de solução que Aristóteles lhe oferece no livro T da *Metafísica*. (LOPES DOS SANTOS, L. H. “**A harmonia essencial**”. Pg 448)

O espaço lógico de ocorrências de toda e qualquer proposição é a totalidade de todos os fatos que podem ocorrer no mundo (1.13, 2.11,2.202). O espaço lógico cobre todos os pensamentos possíveis, tudo que é pensável. Que a proposição seja verdadeira ou falsa é uma mera



contingência. A validade da proposição se salvaguarda na simples possibilidade de ser enunciada. Os fatos que existem, só a experiência pode confirmar (2.222, 4.2). A proposição, para ter sentido, só exige que eles sejam possíveis.

Se apenas posso conceber o mundo como uma circunscrição do espaço lógico, não posso conceber, nem sequer como hipótese, que houvesse fatos no mundo que fossem inacessíveis à representação proposicional, que fossem realizações de possibilidades exteriores ao espaço lógico. (LOPES DOS SANTOS, L. H. “A harmonia essencial”. Pg 449)

Sempre que tentássemos falar do que escapa ao espaço lógico de realizações, tratamos do que seria supostamente essencial como se fosse um fato. Por isso, as proposições metafísicas estão impossibilitadas. Trataríamos o que deve ter um valor absoluto como se fosse um fato. E, por ser dito como um fato, necessita poder ser negado para ter sentido, o que esvaziaria sua pretensão de valor originário.<sup>25</sup> Uma proposição como “Defender-se é justo” é impossível. Porque se tal ação for justa, precisa ser justa sempre. Todavia, apresentada como um fato que pode ser negado – o que, por seu turno, possui estatuto de verdade de natureza igual – o conceito de justiça se **dissipa**. Defender-se do injusto é certamente razoável; já defender-se da justiça é não se defender de nada. Toda definição em ética se intenciona um absoluto e, por isso, não deixa espaço para as proposições.

Por fim, exigir do pensamento garantias de que sua forma não seja tão somente a projeção da sua perspectiva e por isso mesmo algo de caráter accidental, é fazer da *forma* um fato no mundo. Segundo o *Tractatus*, tal coisa é inconcebível. O relativismo faz da forma essencial do pensamento apenas um fato no mundo e, à vista disso, imediatamente abominável. Um espaço lógico arbitrário não é um espaço lógico, mas sim um espaço menor dentro do espaço lógico maior e sem concorrentes. A possibilidade de toda e qualquer enunciação pressupõe, portanto, a rigidez total do sentido. Na lógica nada é por acaso. Se algo for arbitrário, é porque algo já é certo. O grande erro metafísico da tradição foi o de assumir que poderíamos conhecer o que há de mais fundamental. Em conclusão, dirá Lopes dos Santos:

Para Wittgenstein, como para Kant, a natureza incompleta e relativa do que é acessível à representação proposicional aponta para aquilo que o fundamenta e é, por isso, inacessível a uma tal representação. Mas esses fundamentos, que não são eles próprios fatos, não são também transcendentais, não estão fora do mundo, não constituem um outro mundo. São limites do mundo, são

---

<sup>25</sup> Todo esse movimento é circular em si mesmo; e isso não é um problema? Wittgenstein pretende resolver esse problema com a distinção entre *dizer* e *mostrar*. A lógica não tem objetos.

transcendentais. (LOPES DOS SANTOS, L. H. “A harmonia essencial”. Pg 450)

### 2.3 Os limites do pensar

A ideia de que haja um limite do que seja representável é crucial para o entendimento da obra e circunscreve precisamente como os problemas filosóficos devem ser compreendidos.

No prefácio do *Tractatus* lê-se:

O livro pretende, pois, traçar um limite para o pensar, ou melhor – não para o pensar, mas para a expressão dos pensamentos: a fim de traçar um limite para o pensar, deveríamos poder pensar os dois lados desse limite (deveríamos, portanto, poder pensar o que não pode ser pensado). (prefácio, pg 131)

De maneira abreviada, Wittgenstein não está nos proibindo de pensar os dois lados desse limite, acontece somente que aquilo que pode ser expresso com sentido pertence ao lado do pensável. Isso supõe uma diferença entre exprimir (um pensamento) e pensar (algo que não está necessariamente sendo expresso). O que, de fato, nos proíbe de pensar o que está fora daquele limite é a própria lógica. E isso tem a ver com o modo como o pensamento se estrutura. Não se pensa de “qualquer jeito”. Não se pensa de “jeito nenhum”. Pensar é raciocinar segundo um modelo determinado. Pensar os dois lados do limite do pensável é uma impossibilidade lógica, enquanto que pensar os dois lados do exprimível não. Por mais tolo que possa ser enunciar isso, não podemos pensar de um modo diferente do que já pensamos. No que se refere à estrutura do pensamento, não há variação de forma possível. A forma é fixa.<sup>26</sup> Em 3.1, por exemplo, aprendemos: “Na proposição o pensamento exprime-se sensível e perceptivelmente.” A linguagem falada, escrita, gesticulada, é apenas a exteriorização do pensamento. “A figuração lógica dos fatos é o pensamento.” (3)

Tanto uma proposição com sentido quanto um contrassenso são, mesmo esse último, reconhecíveis. A permeabilidade do ser pelo pensar, e vice-versa, permite que o racional seja reconhecível. Isso significa ser capaz de depreender se uma sentença qualquer tem sentido ou não, isto é, se, no limite, concorda com a estrutura do pensamento ou se fere esse modelo. Pensar é, de alguma forma, pensar o que podemos pensar e reconhecer que “outras coisas” não podem ser formuladas com sentido. A linguagem corrente é complicada, e capilariza-se em profusas aplicações, nem todas de caráter lógico. (4.002) Cabe a observação pontual de que a questão da verdade, historicamente em filosofia, tem que ver com a forma lógica da proposição.

---

<sup>26</sup> Só existe um único e exclusivo modo de se pensar; disso podemos concluir muitas coisas.

As outras manifestações do pensamento, digamos, artísticas, poéticas, estritamente psicológicas, ou de manifestações gerais de significação, se não se enquadram na forma lógica proposicional, não têm interesse, ao menos aqui, do ponto de vista da análise lógica da linguagem<sup>27</sup>. No mais das vezes, o *Tractatus* confuta questões de outra ordem, de outras áreas de conhecimento, simplesmente as retorquindo como “não lógicas”. Como se dissesse: “isso é matéria da psicologia!”; “isso é matéria da teoria do conhecimento!”; “a lógica não se interessa por isso!” (4.1121); tratadas, pois, como questões que não podem ser respondidas em lógica — com efeito, contrassensos.<sup>28</sup>

No que interessa ao *Tractatus*, reconhecer uma proposição<sup>29</sup> como algo que tenha sentido é entender que ela, mesmo antes de verificarmos a sua concordância ou não com a realidade, trata de algo que pode acontecer. Ou seja, é possível imaginar que uma situação qualquer afigurada, ainda que improvável, de fato, aconteça. O sentido de uma proposição tem que ver com a sua possibilidade de realização. Já um contrassenso carece de sentido porque não existe um cenário possível, imaginável, para a sua verdade ou falsidade (1.21, 2.11, 2.171, 2.174, 2.201, 2.202, e 2.22, 2.221, 2.222, 2.223, 2.224, 2.225). De saída, a sua concordância ou discordância com a realidade está bloqueada, e o que ela pretende tentar “afigurar” não é nem mesmo imaginável. Se o pensável está desde sempre determinado logicamente, tudo que pode ser expresso também está. Isso significa que entender o que pode ser o caso é também entender o que pode ser exprimível, e é por isso também ser capaz de reconhecer um contrassenso. Por isso, parafraseando o prefácio, trata-se de traçar um limite para a expressão do que é pensável por meio do que é exprimível.

A premissa aqui é de que tudo que pode ser expresso deve poder ser expresso sempre. Isso quer dizer que, em matéria de lógica, não existe a possibilidade de um pensamento ser inexprimível hoje e amanhã não o ser. Na passagem seguinte, ele continua: “O limite só poderá, pois, ser traçado na linguagem, e o que estiver além do limite será simplesmente um contrassenso”<sup>30</sup>. Basicamente, Wittgenstein parece estar nos dizendo que a linguagem, aquilo que o pensamento usa para se expressar, funciona perfeitamente. Não há nada para se descobrir

---

<sup>27</sup> Num sentido bem específico, isso não impede Wittgenstein de falar de ética, estética, de valores. O Wittgenstein de segunda fase irá atribuir mais importância à abundância de “jogos” que utilizamos.

<sup>28</sup> “Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo possa ser dito.” (6.51)

<sup>29</sup> Como já tivemos oportunidade de destacar, a proposição é uma sentença de caráter apofântico. Apresenta “algo como algo”.

<sup>30</sup> Prefácio, 131.

sobre a linguagem amanhã, pelo menos nada que o sujeito *necessariamente* já não possa saber hoje<sup>31</sup>.

## 2.4 Lógica inequívoca

Bertrand Russell, na introdução que escreveu para o *Tractatus*, afirma que: ao Sr. Wittgenstein, no que toca a teoria do simbolismo, “[...] importam-lhe as condições que teria que cumprir uma linguagem logicamente perfeita.” E completa: “[...] não que alguma linguagem seja logicamente perfeita, ou que nos acreditamos capazes de construir, aqui e agora, uma linguagem logicamente perfeita, mas toda a função da linguagem é ter significado, e ela só cumpre essa função na medida em que se aproxima da linguagem ideal que postulamos”<sup>32</sup>. Não entraremos no mérito do teor de verdade desse comentário. Importa-nos somente destacar que, para Wittgenstein, Russell não entendeu o essencial do projeto tractariano, não à toa a sua, declarada, aversão à publicação desse antelóquio.

Assumir que, a partir de uma linguagem correntemente imperfeita, é possível supor uma linguagem sem equívocos é dar um tiro no próprio pé. Que sentido haveria em falarmos de uma linguagem ideal se a nossa linguagem real já não possuir um sentido completo? E que sentido haveria em falarmos em ideal e real se as duas coisas já não existirem? É uma contradição em termos assumir que nossa linguagem real fracassa de alguma maneira. Em 5.61, lemos:

A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites. / Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não. / Isso aparentemente pressuporia que excluímos certas possibilidades, o que não pode ser o caso, pois, do contrário, a lógica deveria ultrapassar os limites do mundo: como se pudesse observar esses limites também do outro lado. / O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar.

Para Wittgenstein só existe determinação lógica. A linguagem, ou ao menos seu fundo significativo, está determinada desde sempre. É como se qualquer proposição que tentasse dizer a verdade de alguma coisa fracassasse porque, caso aquela verdade fosse clara e patente, dizê-

---

<sup>31</sup> Essa discussão é interessante. Ver texto: “**Lógica e Forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da Filosofia**.” Alexandre Noronha Machado” (tese de Doutorado).

Qual a diferença entre um lógico que conhece a linguagem analisada e uma pessoa que não se preocupou com questões de ordem linguística? Os dois sabem como usar a linguagem, os dois se entendem com ela. Esse ponto traz a questão de como elucidações são possíveis.

<sup>32</sup> WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. (Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos). São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2010, pg 114.

la seria como nada dizer. Não podemos falar de nada que seja essencial, nada de mais alto (3.144, 6.42). “Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não.”

Podemos, no entanto, dizer no *mundo* há isso e isso, aquilo não. Podemos afigurar fatos. Pensemos nas frases: “O cão é do Norte” e “*The dog is from the North*”. “Cão” e “*dog*” são sinais para um mesmo símbolo. O sinal sensível pode ser variável, mas o seu símbolo não. Seria, então, o símbolo aquilo que permite as traduções. Assim, ainda que os sinais sejam variáveis, alguma significação eles possuem, e essa significação é sempre rígida. Por exemplo, a *possibilidade* de existência de um certo emaranhado de coisas num estado de coisas possível é condição de possibilidade de sua própria afiguração. Isso significa que uma proposição que tentasse declarar a própria existência daquele estado de coisas, apresentaria a existência como uma propriedade inerente àquela situação. Ora, mas isso contrariaria privativamente a condição de possibilidade da afiguração. É uma necessidade que a existência efetiva de um estado de coisas seja dada como uma possibilidade e não como uma realidade. Nesses termos, a frase: “Há cadeiras” é absurda, por exemplo. Se concordamos com a obra quando ela nos diz que não podemos pensar illogicamente (o que seria o mesmo que não pensar com sentido), na linguagem, portanto, não existiria espaço para o erro. Num sentido largo, o erro seria apenas uma “afiguração equivocada”. Todavia, em lógica, não há como errar. Perceber que algo que se pretendeu dizer sobre o mundo não aconteceu, não configura um erro lógico, mas tão somente uma discordância possível, esperada no escopo da afiguração. Verificar a concordância ou não da proposição com a realidade não é responsabilidade da lógica. Isso talvez tenha a ver com a “aplicação da lógica”, como veremos. Quem entende o sentido de uma proposição sabe, de saída, exatamente como ela pode ser verdadeira ou falsa, e, portanto, nunca erra nesse sentido. Dizer de forma categórica que na linguagem não existe espaço para o erro, é dizer, discordando de Russell, que a linguagem se encontra em perfeita ordem. Seria impossível que tivesse sentido, se não fosse dada desde sempre assim. Quem entende que não se pode falar do que é condição de possibilidade do dizer, não se espanta com a paradoxal mentira do cretense espertalhão. O aparente mau funcionamento da linguagem se deve a confusões de outro tipo (4.002). Na proposição 3.342, lê-se: “Em nossas notações, é certo que algo é arbitrário, mas *isto* não é arbitrário: se já determinamos algo arbitrário, então algo mais deve ser o caso. (isso depende da essência da notação)”. Erro é o cometemos, especialmente, quando não entendemos como a linguagem se comporta. E não perceber isso é nossa maior asneira, já que a lógica da linguagem, segunda a obra, mostra-se tão claramente quanto o sol. Estaria Wittgenstein

caçoando do seu leitor quando nos informa no prefácio: “Este livro talvez seja entendido apenas por quem já tenha alguma vez pensado por si próprio o que nele vem expresso.”?

Uma proposição tal como “O cão é do Norte” é articulada. A verdade dessa proposição depende da ocorrência de certos arranjos possíveis de coisas na realidade. Se as coisas se passam como diz a proposição, então o que ela diz é verdadeiro. Porém, se a realidade não se apresenta tal como a proposição se articula, então ela é dita falsa. Agora, tomemos a proposição “Sombra do norte papel cadeira” como exemplo. Apesar de tal frase usar palavras que entendemos isoladamente, essa é, à primeira vista, desarticulada, o que impede um juízo que pudesse ser dito falso ou verdadeiro. Dito de um modo mais exato, a primeira frase é *logicamente* articulada e a segunda não. A mesma coisa acontece com toda e qualquer expressão do pensamento. Se a demarcação de sentido não for feita, não se representa nada. Se entendo a frase “O cão é do Norte”, entendo cada palavra isoladamente e seus símbolos, e também entendo a forma da articulação — que é lógica. Isto é, sei exatamente, mesmo antes de verificar na realidade, como o mundo deve estar para que tal sentença seja verdadeira ou falsa. É por essa razão que Wittgenstein nos fala que a lógica é anterior a qualquer experiência (5.552, 5.5521). Da mesma maneira que o sinal é variável (3.32, 3.326), a sua articulação também o é. Mas alguma articulação sempre existe. E do mesmo modo que o sinal é sempre sinal de algum símbolo, a articulação é sempre articulação de algo possível - algo pensável (2.0121)<sup>33</sup>. Como a lógica não pode “ultrapassar os limites do mundo: como se pudesse observar esses limites também do outro lado”, ela é o fundo último e o que há de comum entre o pensamento e a realidade. Dito de outra maneira, não podemos pensar um lugar em que o pensamento não seja articulado e em que tal pensamento também não o seja. Isto é, a proposição que dissesse: “Aqui temos um pensamento não articulado” é absurda. Inversamente, também é sem sentido dizer: “Aqui temos um pensamento articulado”.

A linguagem só pode tratar com sentido os fatos. Em resumo: a lógica da linguagem é fixa e imutável; não podemos pensar illogicamente; e, portanto, não podemos dizer que a linguagem não funcione sem flagrante dissonância. Ainda que Russell não concorde com isto, a linguagem encontra-se em perfeita ordem. Tudo o que é exprimível, na linguagem, é logicamente correto. Expressar-se de outra maneira não é se expressar, “e o que estiver além do limite”, da linguagem, “será simplesmente um contrassenso”. Assim, não há, pois, como se

---

<sup>33</sup> “[...] O que é lógico não pode ser *meramente-possível*. A lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são fatos seus.” (2.0121)

expressar illogicamente e, ao mesmo tempo, alcançar algum sentido. O ônus em filosofia é o de “descobrir” a linguagem corrente do traje que a envolve, que “disfarça o pensamento”<sup>34</sup>. E assim podemos enxergar seus limites.

Enfim, retomando o início de nossa abertura, por isso a morte não é um evento da vida (6.4311); porque a morte não é pensável. Ela está, se estiver, *no limite* do pensável. A morte daquele que pensa não é pensável. Supera o limite da indagação. A morte não é nada. Copiando o estilo contundente do *Tractatus*, diríamos: a morte é um *contrassenso*. Ora, se entendemos por morte o fim do pensar, então a morte não se vive, não se pensa. Só o que é pensável é exprimível. Da mesma maneira, resolvem-se todos problemas da filosofia mostrando que eles lidavam com o que não pode ser pensado com sentido. “[...] solucionam-se os problemas filosóficos quando se percebe que eles simplesmente não existem”<sup>35</sup>.

Se a morte não é um evento da vida – porque a morte não se vive, não se pensa –, com a morte, não se altera o mundo, não se muda de mundo, mas se o encerra (6.431).

## 2.5 O inventário lógico

É certo dizer que, no *Tractatus*, a natureza do mundo tem alguma coisa que ver com a linguagem. Esse é um pressuposto inegável. Mas por que a linguagem pode, assim, ser pensada? A linguagem pode ser entendida como um sistema de sinais cujo papel é o de *sinalar* a existência de algo como algo. Segundo o *Tractatus*, ainda que alguns sinais sejam *arbitrários*, aquilo que houver de mais essencial na linguagem, não poderá ser, por seu turno, casual. Todo o projeto tractariano gravita em torno da assunção de que não podemos falar sobre o que é condição de possibilidade de significação. A análise da linguagem mostrará, por sua vez, que existe uma diferença entre sinal e símbolo. O sinal, este sim, é algo que pode ser dito arbitrário. A prova disso é a possibilidade de traduções entre idiomas distintos. De maneira mais estreita, o simples fato de podermos aprender um novo idioma, que usa outros sinais, outros sons, outra grafia, e muitas vezes quase que um outro “universo de ideias”, indica que as palavras e estruturas sentenciais podem, muito bem, sempre serem outras, e é possível frequentemente trocá-las de lugar sem grandes perdas<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> 4.002

<sup>35</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”; pg 112.

<sup>36</sup> “I miss you” Quem não sabe inglês pode mesmo pensar que se trata de uma palavra só, “imissyou”

Já o símbolo representaria o lugar onde um conceito qualquer, por exemplo, pode receber infinitos nomes possíveis. O símbolo representaria, então, a própria possibilidade do nome. Que a coisa dita “cadeira” seja nomeada “cadeira” e não “banco”, isso é uma mera contingência. Se sempre que quiséssemos que nos trouxessem uma “cadeira” e no lugar disséssemos um “banco”, e quando pedíssemos um “banco” e nos trouxessem uma “cadeira”, o sinal estaria sendo usado de forma invertida e não haveria, nem por isso, carência de significação. O sinal sensível, sonoro, por exemplo, é totalmente intercambiável.<sup>37</sup> O que há de essencial aqui não é que este ou aquele objeto tenha este ou aquele nome, mas que, sobretudo, o objeto tenha um nome. Como caso ilustrativo, a leitura do *Tractatus* nos faz concluir que as traduções entre os idiomas só são possíveis porque de fato a linguagem é uma só. A linguagem, seja falada, escrita ou gesticulada, tem uma única forma lógica.

O que é, para a linguagem, ter significado? As duas suposições maiores por detrás da ideia de que a linguagem possua alguma significação são: primeiro, que haja alguma correlação entre o que é elaborado pela linguagem e aquilo que ela pretende apresentar como *sendo algo*, e segundo, a ideia de que os sinais linguísticos representam coisas extralinguísticas, isto é, alguma coisa que não seja a própria linguagem diretamente. Como consequência, ou essas coisas extralinguísticas existem *objetivamente*, independentemente da linguagem, ou, por outro lado, existem sempre para essa mesma linguagem. No *Tractatus*, como já dito, essas coisas ditas extralinguísticas são coisas no mundo.

## 2.6 Frege e Russell: amigo e adversário.

A influência de Frege e Russell sobre Wittgenstein começa, segundo Morris<sup>38</sup>, na aderência a esses dois pressupostos acima apresentados. O movimento filosófico de Frege e Russell sobre essas questões, *grosso modo*, começa como contraponto à visão lockeana da linguagem que aparece no Livro III, “Das palavras”, do “Ensaio sobre o entendimento humano”. Apenas para situar-nos, trata-se de assumirmos que itens mentais sejam componentes do pensamento, na medida em que corresponderiam àquilo que as palavras significam. Em outros termos, trata-se de qualquer objeto do entendimento quando um sujeito qualquer pense;

---

<sup>37</sup> A linguagem não precisa, necessariamente, sempre ter um aspecto sensível? Parece que sim. O exprimível é exprimível como? Existe um modo de exprimir qualquer coisa que não seja mediante o que podemos entender como sensível? A leitura silenciosa é sensível? É possível dizer coisas como uma voz interna? O que é um pensamento no cérebro? Quando se pensa, pensa-se onde? Na cabeça ou no pé? Como se pode ver, o aspecto sensível da linguagem pode levantar muitas questões.

<sup>38</sup> MORRIS, M. **Wittgenstein and the Tractatus Logico-Philosophicus**. Routledge, 2008



no vocabulário clássico, “ideias na mente”. Frege e Russell recusam essa proposta de Locke e assumem a objetividade do significado da linguagem no mundo. O significado de uma palavra não pode depender estritamente das ideias que são formadas e organizadas pelo pensamento. Segundo Frege<sup>39</sup>, em especial, a relação entre os componentes mentais não pode ser entendida como algo que diga respeito a uma psicologia. As relações lógicas são relações entre pensamentos. E, para que não caiamos num relativismo sofista, as leis lógicas precisam ser ditas neutras com relação às ideias da mente de um dado sujeito. Antes de tudo, é preciso diferenciar *ideias privadas* de *conceitos*.

As ideias privadas tratam, evidentemente, das impressões diretas ou indiretas que dado sujeito possa experimentar, tanto na relação que trava com o mundo, quanto na relação que trava com suas próprias ideias. Já os conceitos se apresentam de maneira pública e discutível, como exemplo, os números. A rigor, os conceitos garantem a objetividade e firmeza do pensamento porque apresentam de forma lógica a comunidade que entremeia as ideias privadas. Em outras palavras: mediante os conceitos denominamos o universal. A simples separação entre ideias privadas e conceitos é suficiente para mostrar que a linguagem, para significar de um modo real, precisa alcançar em algum nível os conceitos. A suposição de que a linguagem significa meramente coisas na mente de um dado sujeito impossibilita uma significação objetiva, já que as ideias privadas que cada um pode vir a ter se subsumem à sua individualidade relacional. Isto é, por se tratar de uma experiência singular direta, que tem a ver com um aparato individual de percepção, sem a ideia de um universal partilhável seria impossível qualquer tipo de comunicação. Em moldes kantianos, é preciso que uma subjetividade garanta que a verdade, ao menos das relações, seja comunicável. A psicologia ficaria encarregada de pensar o sujeito enquanto este ou aquele, e por sua vez daquilo que este ou aquele sujeito aceita como verdade, a saber, de toda vida subjetiva particular e privada. Já a lógica diria respeito ao que é verdadeiro por si mesmo, aquilo que garante que todo o resto seja representável. Dito de uma maneira mais tractariana, um conceito não pode ser descrito como existente ou inexistente porque é, de saída, pressuposto no conceito de existência por exemplo.

O que é notável nos pensamentos de Frege e Russell, aqui, é a suposição de que a linguagem significa coisas no mundo. Significar é apontar para algo que não é a própria linguagem — exclusivamente. Esse será o gancho de concordância e rejeição de suas ideias por Wittgenstein. O *Tractatus* pretende mostrar que nem tudo pode ser dito. Frege, por exemplo,

---

<sup>39</sup> Seguimos Morris.

foi capaz de mostrar que era possível fazer cálculos lógicos, inferências, sem se preocupar com o conteúdo proposicional do que quer que estivesse sendo dito. Segundo Mounce, seu maior feito “foi o de inventar um sistema simbólico pelo qual os lógicos poderiam formular ambos os tipos de inferências estudadas por Aristóteles e aquelas nas quais os métodos aristotélicos não podiam ser aplicados.”<sup>40</sup> O tipo de inferência que aparece, por exemplo, em “Se chover, então o chão estará molhado. Chove. Então, o chão estará molhado”, não era tratado por Aristóteles. A forma de suas inferências tratava de relacionar somente um sujeito a um predicado. Um exemplo clássico é aquele que diz “todos os homens são mortais; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal.”.

Havia uma hierarquia pensada, a princípio, do particular para o universal e ordenada do universal para o particular. O sujeito Sócrates, de fato, não existe, ele é um mero aglomerado de qualidades todas esperadas logicamente. Animal, racional, filósofo, professor de Platão, careca, de nariz adunco e que dialoga muito bem. O conteúdo proposicional garante que as inferências sejam contundentes. E a conclusão apresentada pela inferência seria também uma conclusão sobre as coisas mesmas no mundo. Portanto, a lógica, ali, era também, evidentemente, ontologia. Pensar a lógica de um ponto de vista puramente formal aqui é recusar a sua atualização na experiência. A lógica nesse caso serve para que possamos dizer como as coisas são ou não, mas não garante nunca que elas sejam isto ou aquilo. Já a inferência, em Frege, pode ser pensada unicamente segundo uma relação formal, digamos, “Se p então q. Temos p. Logo, temos q”. Agora, segundo Mounce, “a validade da inferência que consideramos não depende mais da constituição interna das proposições envolvidas. Depende, em particular, das relações entre as proposições pensadas como um todo.”<sup>41</sup> A verdade ou falsidade das proposições é irrelevante, à lógica importa somente a forma da inferência, que pode ser válida ou não. Assim tratadas, as inferências operavam mediante símbolos, como as letras p, q, para representar proposições, e os conectivos, “se ... então”, “ou”, “e”, etc., chamados também de constantes lógicas, que relacionariam as proposições entre si. O grande êxito de tal formulação é o de produzir certa independência de cálculo que salvaguarda o caráter absoluto da lógica, que tanto cativava Wittgenstein.

A noção de verdades lógicas permite que pensemos a proposição estritamente segundo sua forma. Nos moldes do *Tractatus*, tal formulação protege-se de toda e qualquer espécie de

---

<sup>40</sup> MOUNCE, H.O. (1981) **Wittgenstein's Tractatus: An Introduction**. pg 1.

<sup>41</sup> MOUNCE, H.O. (1981) **Wittgenstein's Tractatus: An Introduction**. pg 2.

empirismo. Se a lógica diz respeito a uma determinação exemplar da linguagem como expressão do pensamento, e, por sua vez, encerra de uma única vez a possibilidade de um sentido determinado, não há, pois, espaço para que algo mais seja descoberto depois. O que há de essencial à linguagem deve poder ser *mostrado* de uma só vez, e todo o resto, tudo o mais que houver de arbitrário, o será por mera conveniência. A crítica da possibilidade do pensar com sentido, como vimos, é absurda. No máximo, serve para nos instruir de que já pensávamos corretamente, e que criávamos falsos problemas.

Vimos, rapidamente, como Frege pensou uma inferência válida tomando a proposição como um todo acabado. Agora, vejamos como ele tratou a proposição isoladamente. Frege concebeu a proposição como uma função matemática. Digamos: em  $x+1=y$ , a depender dos valores que assumam  $x$  e  $y$ , teremos resultados diferentes. Todavia, tal função não aceita valores arbitrários para ambas as incógnitas. O sinal de adição cria uma relação entre os valores que estabelece, de saída, um escopo de valores possíveis. É claro que cada incógnita, separadamente, pode receber qualquer valor que pudéssemos pensar. Acontece que ambas, em relação, determinam-se entre si. Isto é, se o valor for 7 para  $x$ , então necessariamente o valor de  $y$  será 8. A inversão também é verdadeira. Assim,  $x$  e  $y$  seriam os lugares dos argumentos para uma função como aquela. Se a função fosse:  $x+1=8$ , então, qualquer argumento que não seja 7, torna o resultado da função incorreto. Por conseguinte, quem diz  $x+1=8$ , diz que  $x$  é 7, e diz também que qualquer outro valor que não seja 7, cria um resultado incorreto. A proposição “O cão é do Norte” pode ser pensada nesses mesmos termos. Uma função possível desse tipo seria: “ $X$  é do Norte”. Da mesma maneira que um número qualquer pode ser utilizado como argumento nos exemplos anteriores, podemos utilizar a palavra “cão”, e o que ela simboliza, como argumento da função que diz “ $X$  é do Norte”. Ao contrário, poderíamos também dizer: “O cão é  $y$ ”; ou ainda, excluir os dois argumentos de uma só vez, e dizer: “ $x$  é  $y$ ”. Como é fácil prever, nem todo valor que atribuíssemos a tal função calhará. Seja a relação lógica entre as proposições, seja a relação lógica entre as partes da proposição, todas, agora podem ser pensadas matematicamente. Que o mundo venha a corresponder a algo que nelas é dito, por enquanto, é de pouco interesse. Desse ponto de vista, a lógica da linguagem, ao menos segundo sua forma, não depende mais do mundo para ter sentido. Dito de outra maneira, a linguagem pode ser pensada a partir de uma forma geral, segundo sua gramática, e não depende mais do realismo de sentido que o mundo possa oferecer efetivamente.

A consequência direta dessa concepção é pensar as relações lógicas exclusivamente conforme a sua validade. E isso significa, basicamente, que a lógica funciona muito bem

sozinha. Os objetos nomeados, todos, possuiriam lugar exato na forma proposicional. O que significava que a análise caminhava muito bem. Linguagem e mundo se comunicariam entre si. Tudo que é pensável seria também possível. Mas Frege esbarra no problema dos nomes sem portadores. Situações fantasiosas, ainda assim, têm sentido. Ora, como ficariam as proposições que possuem perfeito sentido formal, mas que não possuem objetos como argumentos? Nesse caso, uma proposição como “O atual rei da França é careca”, por faltar-lhe referência, não seria nem verdadeira e nem falsa. De que serviria então abandonar a ontologia aristotélica, concluirmos que podemos pensar a proposição sem incorrerem em enganos, se, ao final, não pudermos mais dizer como as coisas são? Quer dizer, a suposição é que tudo que seja dito na linguagem tenha algum respaldo extralinguístico. Imaginar e dizer o que não existe no mundo é falar sobre o que não tem significado? Mas como é possível falar sobre o que não representa nada no mundo? É como se o paradoxo do falso tivesse voltado para nos assombrar. Seria como um jogo de imitação. Façamos de conta que falamos do mundo, quando de fato não falamos. Como se disséssemos, “é só imaginar, também, os nomes com algum significado.” Ou será que a conclusão é de que nem falamos nada?

À primeira vista, por extensão, assumir a objetividade do significado da linguagem no mundo, para Frege e Russell, significaria também aceitar que a linguagem espelharia totalmente o mundo. E esse seria o sinal de que o raciocínio vigorava. Não dar conta de explicar como as proposições com nomes sem portadores funcionaria, seria sintoma de defeito lógico. Ou pensar a proposição como uma função malogra, ou existe ainda algo a se considerar. Russell, na esteira de Frege, resolve tal problema, e estreita um pouco mais a proposição, com a sua teoria das descrições definidas. Tomemos o silogismo clássico novamente, que diz: “Todos os homens são mortais. Sócrates é homem. Logo, Sócrates é mortal.”. Na verdade, tal inferência pode ser apresentada de maneira definida. Uma análise mais profunda mostrará que a frase “Todos os homens são mortais” esconde uma condicional que ocorre no escopo de um quantificador universal: “Se alguém é homem, então esse alguém é mortal”; ou: “Para todo x, se x é homem, então x é mortal.” Assim entendida, a proposição que diz: “O atual rei da França é careca”, exposta de modo definido, diz que: “Existe um x tal que, se esse x é rei da França, então esse x é careca”. “Sócrates é homem” diz, por sua vez, que: “Existe um x tal que, se esse x é Sócrates, então, esse x é homem.”. Para que algo possa ser dito de algo, é preciso que, antes de tudo, a coisa predicada exista. Portanto, a proposição “O atual rei da França é careca” é falsa, já que carece de objeto. Diz que algo existe, quando não existe.

Diante disso, é possível perceber como Frege e Russell, o segundo mais do que o primeiro, supuseram um paralelismo entre pensamento e realidade, que deixava espaço para certo realismo. A proposição completamente analisada, em consonância com as verdades lógicas, guardava lugar, até então, para tudo que poderia ser dito com sentido. Restava ainda responder como a lógica era capaz de tanto. Por que a lógica teria o poder de dizer que “porque as coisas são dessas maneiras, logo outras se seguem de tais outras maneiras”? Por que a lógica pode dizer “porque”? O que garantiria o sentido da própria lógica? As constantes lógicas parecem relacionar as proposições entre si de tal maneira que seus conteúdos proposicionais sejam irrelevantes. Mas o que endossaria significado às constantes lógicas? Se elas não representam nada, como poderiam as proposições, que as utilizam, representar? Mounce comenta que: “Russell, assim como Frege, sustentou esse tipo de visão.”<sup>42</sup>, e considerava as noções fundamentais da lógica como “indefiníveis”.

Wittgenstein rejeitou essa suposição veementemente. A lógica, segundo o autor, não representa objetos. Não há por que procurar por referências para as constantes lógicas. Em 5.551, ele nos fala: “Nosso princípio básico é de que toda questão que se possa decidir por meio da lógica deve poder-se decidir de imediato. (E se chegamos à situação de ter que olhar o mundo para solucionar um tal problema, isso mostra que seguimos uma trilha errada por princípio.)”. A lógica não diz como as coisas são, de modo que se perguntar por referências para constantes lógicas é tratar a lógica como se fosse um fato no mundo. Mas a lógica é o que permite a articulação da possibilidade do fato. A lógica é condição de possibilidade do dizer. A classe de todas as cadeiras não é ela mesma uma cadeira. É de tipo diferente. Mas a classe de todas as classes não é ela mesma uma classe? Seria de tipo de diferente? Parece, então, que a classe de todas as classes trata seus elementos, “classes”, não mais como “classes”, porque se ela mesma for uma classe, como se diferenciaria, pois, das outras? Mounce, dirá:

Lógica, em resumo, não é o que as sentenças dizem; ela é o que permite que as sentenças digam algo, nomeadamente, o mundo ou os fatos. Russell, portanto, ao falar das proposições da lógica como se elas representassem objetos, concebeu mal a natureza da lógica em si mesma. Porque a lógica não é algo que é representável. Ela é o que torna a representação possível. Como tal, embora não possa representar a si mesma, ela mostra a si mesma mostrando que existem coisas que podem ser representadas.” (MOUNCE, H.O. (1981) **Wittgenstein’s Tractatus: An Introduction**. Pg 13)

---

<sup>42</sup> MOUNCE, H.O. (1981) **Wittgenstein’s Tractatus: An Introduction**. pg 11

Quem tentar explicar o sentido de algo, já deve supor que algo já está entendido, e isso, obviamente, não pode ser explicado. Quer dizer, o sentido não pode depender de uma explicação *ad infinitum*. O sentido deve ser fixo, dado desde sempre. A possibilidade de o descobrirmos depois o tornaria acidental. Se algo é arbitrário, algo mais é o caso. A lógica deve ocupar-se de si mesma. (5.473)

\*

Nesse primeiro capítulo procuramos ilustrar que existem certas caracterizações do pensamento de Wittgenstein no *Tractatus* que são basilares, caracterizações sem as quais este perderia sua força categorial. Uma vez que podemos concluir que a lógica não tem objetos, que existe uma relação de dependência lógica entre pensamento e realidade, linguagem e mundo, e a necessidade de uma determinação total de sentido, pode-se com isso fazer uma análise da linguagem que exclua o inessencial do que é medular dentro da obra.

### 3. CAPÍTULO II SOBRE O QUE EM GERAL NÃO SE PODE FALAR

#### 3.1 A incomunidade<sup>43</sup>entre indiscerníveis

“Dois objetos da mesma forma lógica — desconsideradas suas propriedades externas — diferenciam-se um do outro apenas por serem diferentes.” (2.0233) Wittgenstein nos oferece, nessa proposição, uma espécie de enigma. Essa disposição de duas coisas que são ditas indiscerníveis, *primeiro*, convoca à definição de quais tipos de objetos poderiam satisfazer a situação colocada pelo autor, e, *segundo*, 2.0233 faz-nos conjecturar qual seria a serventia desse aforismo dentro da obra, isto é, como ele se relacionaria com as demais proposições em *harmonia*. Será que a definição de um objeto lógico desse tipo não implicaria a possibilidade de um outro do mesmo tipo? Afinal de contas, a indiscernibilidade nesse caso passaria a ter um caráter unitário, e essa incomunidade entre os objetos iguais, segundo a sua forma, seria porque, de modo incólume, “diferenciam-se um do outro *apenas* por serem diferentes”<sup>44</sup>. Ou será simplesmente que tais entidades lógicas seriam, ainda que indiferenciáveis, não relacionáveis? A existência de objetos do mesmo tipo lógico cria uma tensão (e/ou convergência) entre *identidade* e *indiscernibilidade*. A ideia de substância, substrato, não pode ser pensada sem uma ideia de identidade inviolável<sup>45</sup>. Supor uma diferença entre objetos que não seja estritamente lógica é colocar em questão o próprio conceito de objeto, noção tão importante dentro da alvenaria do *Tractatus*. Falar em objetos do mesmo tipo lógico serve de quê? Será que não causa mais embaraços do que benefícios? O que significa perguntar: qual a interpretação possível para 2.0233? Será que ela implica que haveria *propriedades internas* (2.0123, 2.1231) a um objeto que não constituem sua forma lógica?

Como compreender 2.0233? À primeira vista, Wittgenstein estaria recusando o princípio de *identidade dos indiscerníveis*.<sup>46</sup> Esse princípio atesta que: se duas coisas têm todas

<sup>43</sup> Embora esse termo não seja dicionarizado, consideramos adequado empregá-lo, não tendo encontrado outro.

<sup>44</sup> A existência de uma diferença é ela mesma uma forma de igualdade? Nesse caso, ao fim e ao cabo, trata-se de uma intuição, e não pode ser discursiva. (que o objeto seja único e próprio, talvez, possa ser entendido como algo dado por intuição) Faz lembrar a questão da identidade em Platão, quando se fala de uma forma que não é forma, a saber, a forma de todas as formas.

<sup>45</sup> Do contrário, como explicaríamos o caráter determinado do sentido? O apontar precisa ser um apontar para alguma coisa em detrimento de tudo mais, certo?

<sup>46</sup> O princípio de identidade dos indiscerníveis é um famoso princípio ontológico que tem sua formulação atribuída a Leibniz. Também conhecido por lei de Leibniz, este princípio atesta que, se duas coisas possuem todas suas propriedades em comum, então elas são a mesma coisa; logo, seus nomes são intersubstituíveis em qualquer proposição *salva veritate*. Ver: “O PRINCÍPIO DA IDENTIDADE EM LEIBNIZ”, por Luísa Couto Soares. In book: Teoria Analógica da Identidade (pp.261-296), 2001.

as suas propriedades em comum, então, elas são, na verdade, uma única coisa. O *Tractatus* parece afirmar que duas coisas podem ter todas as suas propriedades em comum e não serem a mesma coisa. Segundo aquele princípio é impossível que duas coisas existam e compartilhem todas as propriedades em comum e não se diferenciarem de algum modo. Inversamente, teríamos o princípio da *indiscernibilidade dos idênticos*, que, por sua vez, atesta que: se duas coisas são idênticas, devem, pois, ser indiscerníveis. Esse segundo princípio apenas anuncia a identidade e não parece ser questionado por 2.0233.

2.0233, todavia, parece asseverar que objetos podem sim, muito bem, serem idênticos entre si e, ainda assim, se diferenciarem por razão não representável, isto é, pelo simples fato de serem *duas* coisas. Isso provoca outras questões. Será que apenas alguns objetos teriam pares indiscerníveis? Ou, o que nos impede de supor que infinitos objetos possuem infinitos pares indistinguíveis? Se entendemos bem a proposição de número 3.328, ela diz: “se um sinal não tem serventia, não tem significado.”, o que adicionaria à argumentação do *Tractatus* a existência de objetos do mesmo tipo lógico?

Essa pergunta, a princípio, pode ser apreciada como estranha. Quantos e quais objetos existem é algo que a lógica, talvez, não possa nem antecipar; isso decorre da aplicação da lógica (5.557). Pode ocorrer que, *como resultado da aplicação da lógica*, haja dois objetos de mesma forma. Mas também pode ocorrer que, *como resultado da aplicação da lógica*, não haja. Isso talvez não interfira em nada na “argumentação do *Tractatus*”, ainda por ser analisada. Se considerarmos a harmonia esperada que a obra venha ter, a ideia de objetos logicamente simples de uma mesma forma lógica parecerá descabida, sobre a ótica de uma aplicação da lógica que acaba por descobrir algo de caráter essencial *a posteriori*.

Outra questão importante que pode ser levantada é sobre o estatuto da nomeação. Denderiam os objetos de um ato de nomeação? Se sim, como então nomeá-los sob o prisma da verdade de 2.0233? Seria nomear e de alguma maneira discriminar? Quer dizer, nesse cenário, de alguma maneira, o sujeito da representação, isto é, aquela figura pela qual um pensamento é possível, seria capaz de operar os sinais simples, ligando-os aos objetos e, por fim, afigurar sem se preocupar com a sua multiplicidade. Ora, se a nomeação, isto é, essa coisa que faz o sujeito lógico quando opera os sinais, deve ser entendida como dependente de um ato ostensivo, e se não é possível apontar para uma coisa que tenha em comum com outra todas as propriedades, então essa coisa não pode ser nomeada. Caso a nomeação seja algo que dependa de um “apontar lógico”, haja vista que, na existência de objetos logicamente simples do mesmo tipo, não haveria razão para um deles ser preterido, a presença de um sujeito de operação ganha



importância, o que acaba por sugerir uma “realidade” em que o objeto não é meramente formal. Ou seja, o objeto, além de possuir uma forma, que é lógica, possuiria ainda mais alguma outra coisa que lhe seria própria e que não seria representável, que não aparece quando ele é referido pelo sinal simples. Por outro lado, se a nomeação só acontece na proposição, ou seguindo mais de perto a obra, (3.3) “é só no contexto da proposição que um nome tem significado”, a questão se volta sobre a própria menção a um problema que aparentemente não existe. Quer dizer, qual a função lógica de se falar em objetos de um mesmo tipo se a questão nem mesmo se coloca? O que adicionaria ao texto aquela proposição? Um sinal que não acrescenta nada é dispensável (3.328). Teria o princípio dos indiscerníveis, nesse contexto, uma validade unicamente empírica?

Por que o princípio do contexto (3.3) teria, como consequência, a inexistência do problema? Ora, pelo simples fato de que, no contexto da proposição, a nomeação seria sempre alguma coisa que aconteceria a despeito do ato discriminador do sujeito, isto, à revelia de sua função de operador. A questão não se colocaria porque não haveria nomeação que exigisse, *a priori*, um “conhecimento” lógico do objeto (2.01231), de modo que a indiscernibilidade dos objetos ditos do mesmo tipo é escusada. O que faz indagar, novamente, qual a função de 2.0233.

Como é sabido, o sentido da linguagem se dá pela fixação do sentido no mundo, o que garante que o discurso racional seja sempre “sobre alguma coisa”, a despeito de seus arranjos. Desse modo, há sempre algum tipo de relação entre o nome e o objeto. Por essa razão, “situações podem ser descritas” e não nomeadas, e as condições de sentido não precisam corresponder às condições de verdade. Com isso o paradoxo do falso desaparece. Se concordarmos com o que diz a proposição 5.5303, cito: “Em termos aproximados: dizer de duas coisas que elas são idênticas é um contra-senso e dizer de uma coisa que ela é idêntica a si mesma é não dizer rigorosamente nada”, como entender a suposição da proposição 2.0233 e sua elucidação em 2.02331, que parecem criar uma arbitrariedade na determinação de sentido?

Parece que o objeto ser simples é uma condição de sentido da proposição (2.02). A simplicidade do objeto é o que se deve necessariamente postular, caso contrário o sentido não seria de modo nenhum fixo, o que, nos termos do *Tractatus*, é ilógico. Na proposição 2.0211 lemos: “Se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira uma outra proposição”. O objeto é justamente para onde se aponta quando a afiguração acontece. Nesse sentido, a possibilidade de “distinção” (ao menos lógica) de um objeto é, pois, ao que parece, a sua própria possibilidade de identidade, isto é, o modo como ele se relaciona ou não com outros objetos. Em outros termos, o objeto só é rigorosamente simples,

se ele for, a rigor, único. Por conseguinte, parece fundamental que o objeto seja de alguma maneira “distinguível”, caso contrário, se existirem objetos variados do mesmo tipo lógico, “destacá-los” dependerá de uma aleatoriedade que pode colocar em risco a rigidez do sentido.

### 3.2 De que serve aforismar?

Dentro de um sistema argumentativo, é esperado que tudo que seja enunciado tenha minimamente alguma função dentro do engendramento do todo daquele sistema<sup>47</sup>. É de praxe, não somente em matéria de filosofia, esperar tal conformidade. Assim como é também de praxe colocá-la a teste. Uma peça fora do lugar pode contrariar o funcionamento de todas as outras partes do sistema ou mesmo torná-lo impossível. Ora, 2.0233 parece criar uma tensão (e/ou convergência) entre *identidade* e *indiscernibilidade*, e como é da própria substância do mundo que falamos aqui (2.021, 2.0211, 2.0212), a necessidade e/ou a mera possibilidade de objetos desse tipo pode vir a ser o cerne de sua *suficiência*. Suficiência para quê? O conceito de objeto dentro do *Tractatus* é aquele de coisa irreduzível (2.02, 2.021, 2.024). A linguagem só é necessariamente possível por conta do postulado do caráter determinado do sentido (3.23, 3.22); e, por sua vez, pela postulação de que a forma fixa, entre quaisquer mundos imaginários e o mundo real, “consiste precisamente nos objetos” (2.023). Sem os objetos simples não teríamos sentido proposicional nenhum. Portanto, a suposição de que há algo no objeto que não é “representável”, que oscila entre uma integridade unitária (identidade) e uma multiplicidade gratuita (indiscernibilidade), pode acabar por enfraquecer o conceito de objeto ou até mesmo destruí-lo.<sup>48</sup>

Os termos *necessidade* e *possibilidade*, dentro do *Tractatus*, parecem ter algum parentesco no que interessa à lógica; tudo que é logicamente possível é necessariamente possível (2.0121), e tudo que é possível é necessariamente possível. Em 3.328, lemos: “Se um sinal *não tem serventia*, não tem significado. Este é o sentido do lema de Occam. / (Se tudo se passa como se um sinal tivesse significado, então ele realmente tem significado.)” Se 5.551 aplica-se em todos os casos, então, qualquer tópico que seja levantado em matéria de filosofia, ou tem completa serventia, ou é um disparate completo. Por isso quando dissemos no texto acima: “[...] a

---

<sup>47</sup> 3.328, lema de Occam

<sup>48</sup> Isto é, supondo que possamos falar em representação no nível do objeto estritamente. Esse não parece ser o caso, já que os objetos só se dão em estados de coisas, tal como nomes somente são nomes no contexto da proposição. Desse ponto de vista, estritamente, a questão parece estar encerrada. Por outro lado, é possível indagar o motivo pelo qual a proposição 2.0233 consta no *Tractatus*.

necessidade e ou a mera possibilidade de objetos desse tipo [...]”, estamos na verdade brincando com os termos. Se seguimos 5.551 e 3.328 de perto, ou falar em objetos variados de um mesmo tipo é uma necessidade, e, portanto, algo que aparece junto com o caráter determinado do sentido, ou, então, é algo que aparece depois na “aplicação da lógica”. Por isso falamos em possibilidade aqui num sentido fraco. Caso apareçam depois, não teriam serventia, segundo a definição.

Quando falamos em *suficiência*, estamos nos fazendo, de maneira *elementar*, as seguintes questões:

O *Tractatus* não passaria bem sem esse aforismo?<sup>49</sup> O que aconteceria com o *Tractatus* sem a presença explícita da proposição 2.0233? Seria ela naturalmente deduzível do restante da obra?

Se essa diferença entre objetos do “mesmo tipo lógico” for, de fato, lógica, então, ela precisa ser necessariamente deduzível do restante da obra. É fácil perceber que muitas das proposições que aparecem na obra poderiam muito bem serem suprimidas, sem perda de sentido. Muitas servem apenas como elucidações. Por sua vez, outras têm característica mais categórica, apresentando conceitos e diferenças entre termos. Onde, na obra, podemos deduzir a ideia de objetos variados de um “mesmo tipo lógico” que não em 2.0233?

O que ganharia uma leitura da obra que contornasse essa tensão?

Em contraste, por sua vez, o que perderia?

Se os objetos logicamente simples são a própria substância do mundo e propriamente o que garante o caráter determinado do sentido, não deve ser desimportante entender como sua existência e relação com outros é necessariamente possível. O que seria isso que dois objetos do mesmo tipo lógico possuem que não teria nada que ver com a sua forma lógica? Se a ideia de objetos logicamente simples é uma conclusão racional a partir da análise da linguagem, como se supunha ser tudo o mais<sup>50</sup> dentro do *Tractatus*, como poderia o próprio pensar exigir um

---

<sup>49</sup> Em MONK, R. Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. Penguin Books, 1991, descobrimos que Wittgenstein não parecia muito disposto a explicar suas ideias. Provavelmente por razões estéticas. Poucas pessoas tiveram a oportunidade de questioná-lo. Por que escrever em 60 páginas o que poderia ter sido escrito em 120? Se de fato esse livro resolve todos os problemas da filosofia, por que não o tornar mais claro? Não seria esse um justo momento para ser ético?

<sup>50</sup> Podemos mesmo dizer que “tudo” no *Tractatus* é uma “conclusão racional”? Se tudo for conclusão, qual a natureza das afirmações que permitem fazer conclusões? Essa é um grande dilema. Nossa baliza, como já mencionamos, é a proposição 5.551.

*realismo* do objeto que superaria a sua própria expressão? Que exigência é essa que não tem que ver com o pensamento? No caso de 2.0233, poderíamos argumentar que essa declaração está tentando antecipar o que, talvez, só a “aplicação da lógica” poderia decidir (5.557). A própria ideia de aplicação da lógica merece ser esclarecida.

### 3.3 As particularidades de um objeto

Segundo 2.0123 e 2.1231, as chamadas propriedades internas de um objeto dizem respeito às suas “possibilidades de aparecimento em estados de coisas”. Em outros termos, as propriedades internas concernem ao escopo possível de realização de cada objeto, e isso envolve o modo como ele pode se relacionar com um objeto “a” e não com um outro objeto “b”, por exemplo. Já as chamadas propriedades externas, por conversão, dizem respeito à atualização efetiva de um objeto num estado de coisas existente. A título de exemplo, que um objeto qualquer tenha uma cor qualquer, isso é uma propriedade interna daquela coisa, isto é, ele pode se relacionar como a série possível de cores, mas é uma propriedade externa que ele, efetivamente, tenha esta ou aquela cor uma vez representado. A substância “é forma e conteúdo”. (2.025)

Falar em propriedades internas que não façam parte de sua forma não seria uma contradição em termos? Como um objeto logicamente simples pode ser algo a mais do que sua própria forma? Se um objeto logicamente simples puder ser alguma coisa a mais do que dele pode ser “representado”<sup>51</sup>, isso pode querer indicar um *realismo* no *Tractatus* que sugere certa independência e primazia do mundo sob linguagem. Nesses termos, o mundo seria sempre alguma coisa a mais do que aquilo de que a linguagem pode dar conta.<sup>52</sup> Nesse contexto, como posso dizer que “a” é diferente de “b” se essa diferença não puder ser assegurada?

Wittgenstein nunca chegou a dar um exemplo de objeto simples, o que tornaria nossa vida muito mais fácil. Acontece que a noção de objeto simples é aquela de coisa irreduzível, e, portanto, de algo fora do espaço possível do que pode ser o caso. Um exemplo de objeto simples é logicamente impossível, digamos assim. Por isso, toda vez que tentarmos falar de tais entidades, emaranhamo-nos numa metafísica fadada ao fracasso. Claro, isso não nos impede de tentarmos. O pressuposto é, portanto, ao menos de início, que existem 1) as proposições que

---

<sup>51</sup> Faz sentido aqui uma ressalva sobre a palavra “representar”. A rigor, só aquilo que a proposição com sentido afigura é, de fato, representado ou descrito. Usamos aqui essa palavra num sentido fraco. (posição filosófica)

<sup>52</sup> Isso parece muito claro. O mundo precisa, só pode, ser alguma coisa a mais do que a linguagem. Aquela proposição explícita isso, do nosso ponto de vista.

tem sentido, 2) as que anulam o sentido (as da lógica), 3) as que são contrassensos (as que são vazias de objetos), e por fim, 4) as que aparecem no *Tractatus*, que, apesar de serem ditas contrassensos, tratam dos limites da lógica e da linguagem e acabam por *mostrar* alguma coisa com isso.

O tópico sobre quais objetos satisfariam 2.0233 é deveras complicado. Poderíamos enumerar outras questões a partir dessa menção. Por 4.2211, fica indecisa, por exemplo, a questão sobre os objetos simples e os fatos atômicos serem infinitos ou não. Mas essa não parece ser uma preocupação da lógica. Importa somente que existam tais entidades. Falar em objetos de um mesmo tipo tem a ver com o quê? Com a lógica ou com a “aplicação da lógica”? Em 5.557, lê-se: “A *aplicação* da lógica decide a respeito de quais proposições elementares existem. O que vem com a aplicação, a lógica não pode antecipar. Isto é claro: a lógica não pode colidir com sua aplicação”, o que pode querer dizer que só descobriremos de quantos tipos os simples são depois, com a “aplicação da lógica”. Mas, nessa medida, “aplicação” e lógica não se confundiriam? Em se tratando da própria substância do mundo, dizer quantos são é algo diferente de dizer de quantos tipos são. Ou dizer de quantos tipos são é o mesmo que dizer quantos existem? 5.557 parece criar um problemão dentro do *Tractatus*, porque permite pensarmos algo de caráter, supostamente, essencial “depois” da lógica, com a sua aplicação. Ademais, essa “aplicação da lógica”, seria ela uma espécie de movimento que um sujeito faria?

É preciso considerar também a noção “existência” dentro do *Tractatus*. No *Tractatus*, só os fatos existem. Esses, *grosso modo*, são amontados de objetos simples, relacionados segundo suas formas lógicas. Em virtude de o *Tractatus* possuir um aspecto autofágico, todos os conceitos, ou palavras, que usamos para discutir o texto, correm o risco de serem flagrantes disparates. A mesma coisa acontece quando se atesta a existência de um objeto simples. A única coisa que parece nos autorizar a fazer filosofia assim é a diferença entre *dizer* e *mostrar*, um dos grandes desfechos dentro da obra. Dessa maneira, é crucial que esteja bem entendido que o *Tractatus* se assenta nessa diferença. Todo o dizer em filosofia só pode ser um *mostrar*. Todo o *dizer* com sentido é estritamente científico. Um grande erro de leitura seria o de não se ajuizar, desde o início, dessa distinção. Naturalmente, o que fazemos aqui, não se pode dizer; todo o trabalho só pode ser o de mostrar – mostrar exatamente essa conclusão. Todavia, isso não pode impedir, de saída, a elaboração da obra; e o entendimento de como ela se sustenta. Não podemos prontamente sustentar a conclusão da obra sem testá-la, digamos assim. Isso envolve, felizmente ou infelizmente, medir seus conceitos de um jeito mais livre. O que, num certo sentido, pode ser entendido como falta de rigor. Os objetos no *Tractatus* não existem como os

fatos, não são aquelas “coisas” com as quais temos alguma experiência subjetiva, por exemplo: os móveis da minha casa, um cachorro que late, um sentimento. Os objetos do *Tractatus* são logicamente simples. Como veremos, o que chamamos de objeto na linguagem ordinária, não serve como exemplo de objetos logicamente simples. “O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas.” (1.1)

No prefácio, Wittgenstein dizia sobre o valor da obra que ele consiste em que “nela estão expressos pensamentos”; de que tipo? Os que podem ser expressos ou os de outro tipo. Os de outro tipo dizem respeito a proposições que não se podem formular genuinamente. Existe um tipo de discurso que se aproxima muito de dizer alguma coisa essencial e, nisso, se enrola com os limites do mundo, com aporias. Não é simplesmente um amontado de palavras, ele tece palavras que são entendidas em contextos distintos, de modo a mensurá-las em sua logicidade de sentido. O que é o “sentido” de uma proposição? Essa é uma questão que lida justamente com isso. A rigor é uma questão disparatada, já que podemos nos perguntar também qual o sentido daquela pergunta. E nos embananamos em aporias. Mas nem por isso a questão não deve ser colocada, porque é só por ela que entendemos que a questão num certo sentido está resolvida. Todavia, continuamos com a sensação de que alguma resposta aquela questão deve ter. Esse é o outro valor da obra, “expressar”, de alguma forma, esse sentimento.

Uma dessas questões pode ser colocada da seguinte maneira: se duas coisas são iguais completamente, essa comunidade não é tipo de relação? Quando falamos de apenas um objeto, no máximo diremos que ele é igual a si mesmo. Assim, afirmarmos a sua identidade. Sendo único, terá ao menos uma propriedade que todas outras coisas possíveis não têm. No caso de dois ou mais objetos iguais, isto é, daqueles objetos que possuem todas as suas propriedades em comum, para além da identidade consigo mesmo, eles também se identificam com outros, e, portanto, são identificados como os indiscerníveis. Se conheço um objeto, sei exatamente em quais situações ele pode ou não aparecer. Conhecer um objeto é conhecer toda a trama de relações que ele pode encetar. Para além disso, um objeto “a” que tivesse aquela comunidade com um objeto “b”, na situação em que tivéssemos que elencar todas as suas propriedades, teríamos também que anotar que esse possui um “irmão gêmeo”. Por isso, conhecer aquele objeto “a” numa relação com “c”, por exemplo, é reconhecer as relações “a é c” e “b é c” ao mesmo tempo. A relação “a é b” estaria indeterminada se não soubéssemos, de saída, que ela pode ser intercambiada por “b é c”. Quem não sabe que “a” e “b” são indiscerníveis poderia confundi-los. A diferença de nome é insuficiente para se decidir de qual objeto se trata. A leitura contrária a essa dirá que se trata de uma arbitrariedade que os dois objetos tenham todas

as suas propriedades em comum. Apesar de “gêmeos”, eles não seriam “irmãos”. Ora, entretanto, isso seria o mesmo que dizer que não são essencialmente idênticos.

Na proposição de número 5.551 pode-se ler: “Nosso princípio básico é que toda questão que se possa decidir por meio da lógica deve poder-se decidir de imediato. / (Se chegarmos à situação de ter que olhar o mundo para solucionar um tal problema, isso mostra que seguimos uma trilha errada por princípio.”<sup>53</sup> Aqui encontra-se o cerne da grande diferença entre, de um lado, certo empirismo russelliano, que incute um caráter acidental na investigação lógica, e a filosofia da lógica do *Tractatus*. Na lógica nada é acidental. É possível considerar essa visão da lógica também como oposta à que Wittgenstein desenvolverá anos depois, e culminará nas “Investigações Filosóficas”. Trata-se de uma visão *ultra racionalista* da lógica, assim a caracterizaríamos. A crítica como investigação dos limites da linguagem, nesse sentido, supera a crítica de todo o conhecimento possível (os limites), que encontramos em Kant, seu advogado-mor. Todo conhecimento só é articulável na linguagem. Se algo é essencial agora, não pode vir a ser inessencial depois; e a linguagem, examinada, mostra isso de uma vez por todas. Depender de um conhecimento ulterior sobre o mundo, numa investigação, não é dizer nada de fundamental, e, portanto, não é dizer algo *logicamente* relevante a seu respeito. Trata-se de uma visão resoluta do *Tractatus*. Aqui a ideia de que na lógica nada é acidental deve ser defendida a todo custo; isso pode nos fazer abandonar a interpretação de que algumas proposições estão apenas tentando prever o que pode ser o mundo depois da “aplicação da lógica”.

Se é pela linguagem que qualquer conhecimento ou sentido pode ser formalizado, demonstrado, inteligido, compreender seu *modus operandi* deve incluir a capacidade de mostrar seu espaço possível de realização. Esse espaço de ação, segundo nosso autor, precisa ser logicamente dado e fixo, ou do contrário andejamos num labirinto sem começo ou fim. Num segundo momento de sua filosofia, Wittgenstein acreditará que a linguagem se comportará como um “jogo”, e esse jogo não está definido *a priori*. A própria definição de “jogo” é paralela. É um feliz acaso que tenhamos conceitos gerais que convergem entre si; eles poderiam ser outros.<sup>54</sup> Não trataremos de nada disso aqui. Mencionar isso, agora, serve apenas para revelar que as noções de lógica, mundo e linguagem, no Wittgenstein de primeira fase, na nossa visão,

---

<sup>53</sup> 5.551 será a pedra de toque de toda a nossa redação. É notável que Wittgenstein esteja elucidando 5.55.

Nosso argumento é de que a aplicação da lógica é um “olhar para mundo”.

Eu suponho que 5.557 e 5.551, no limite, se contradizem. Pretendo demonstrar isso. E acredito, ademais, que 5.551 está radicalmente correta.

<sup>54</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “A harmonia essencial”.

é radicalmente resoluto. Ainda que muitas coisas surjam em nossa experiência intelectual de forma accidental, algo mais é, essencialmente, desde sempre determinado. Não existe espaço para o erro em lógica. Se alguma de nossas indagações *a posteriori* concorda com os nossos interesses ou hipóteses, isso é por puro acaso. E, caso queiramos inferir verdades disso, isso mostra “que seguimos uma trilha errada por princípio.”<sup>55</sup>

### 3.4 Como dar nome aos bois?

Para Wittgenstein, que o mundo seja acessível ao pensamento, trata-se de uma propriedade que lhe pertence de modo intrínseco. Qualquer “objeção” a isso, nos termos do *Tractatus*, é impossível, na medida em que abre mão de sua própria enunciação. Não podemos cortar o galho no qual estamos sentados. É condição de sentido da proposição que seu espaço de ocorrência seja plenamente determinado, de modo que ela não pode ser dita verdadeira sem que sua negação também o possa. Se tentássemos definir a analiticidade do próprio ato de “definirmos algo”, que consistiria mais ou menos em explicitar o alcance de um conceito qualquer, ou de um modo mais básico, o que entendemos por um certo conceito quando o usamos, enredamo-nos no dilema de ter que explicar como a própria definição de algo é possível. Isso mostra que alguma coisa é sempre certa, e que não há espaço para que já não entendamos como a linguagem em sua forma elementar funciona. Tomemos a proposição: “O céu é azul”. Tal sentença só faz sentido porque entendemos seus elementos numa articulação que exprime um escopo possível de realização. É verdade que, numa visão geral, ninguém acharia que essa proposição é falsa. Ora, aquele que ouvisse algo como “vestia um traje cor do céu” (ou mesmo “tinha um aspecto azul marinho”, outro exemplo possível), provavelmente associaria o significado dessa frase à proposição “o céu é azul”. Isso porque é assim que as coisas usualmente se apresentam. Mas o céu poderia ter qualquer outra cor, e o mesmo serve para tudo que tenha cor. Isso mostra que dizer “o céu é azul” tem sentido. Se ser azul fosse uma propriedade inerente à definição do que chamamos de céu, bastaria que dissemos “o céu tem cor”. E essa cor só pode ser azul. Assim, dizer “o céu é azul” não afiguraria um fato, e a representação da cor nesses termos seria dispensável. Aquele que recusar a harmonia essencial entre pensamento e mundo, ou entre ser e o pensar, deve se contentar em nunca nada dizer. Existe, portanto, ainda que não possamos falar sobre isso, uma aderência entre o ser e pensar, que se expressa na linguagem na possibilidade de podermos pensar o que poderia ser, mas que,

---

<sup>55</sup> 5.551, uma proposição balisar deve servir para mensurar, por sua vez, as próprias pretensões do *Tractatus*, em especial a proposição 2.0233, que parece suscitar uma aporia.



efetivamente, não é. Por essa razão, a acessibilidade do mundo ao pensamento não pode ser nem verdadeira nem falsa; e não é exprimível supor que a linguagem não funcione. Expressar a verdade da linguagem seria o mesmo que dispensar o uso dos sinais, seria o mesmo que nada dizer. À vista disso, não vem ao caso perguntar o que *é* a linguagem em sua “essência”, por assim dizer, mas *como* a linguagem é em sua forma (6.44). Que a linguagem seja algo que *é*, é algo de sentido “absoluto”. Mas aí, de novo, enredamo-nos num problema. O que significa dizer que algo é “absoluto”? O termo não trata de algo que podemos experimentar, e, portanto, é um termo dispensável. Perguntar pelo que a linguagem *é*, é tentar descrever o que é condição de possibilidade da descrição. E, ao tentarmos fazer isso, fazemos uso da própria linguagem sobre a qual tentamos dizer algo. Não vem ao caso perguntar o que *é* a linguagem e dali tentar entender se ela se sustenta, se existe, se vigora. Só o que ela mesma descreve pode ser ou não ser o caso.

Para Wittgenstein, *mostrar* como a linguagem funciona e se arranja deve ser o suficiente para estabelecer os limites do pensável e, ao mesmo tempo, delimitar o que pode ser dito ou não sobre o mundo. Como vimos, uma frase como “o céu é azul” só faz sentido porque mostra um escopo possível de realizações. Em 5.5563, Wittgenstein afirma: “De fato, todas as proposições de nossa linguagem corrente estão logicamente, assim como estão, em perfeita ordem. O que há de mais simples, que nos cumpre aqui especificar, não é um símile da verdade, mas a própria verdade plena.” Que o mundo seja ordenado de maneira a espelhar o modo como o pensamento se organiza, e vice-versa, que isso seja verdade em sua forma, ao que parece, não se pode dizer. Como então filosofar, se a metalinguagem está impossibilitada? O trabalho da filosofia é mostrar, elucidar, o escopo lógico da linguagem. Poderíamos dizer também que, porque a linguagem não é um evento no mundo, todo evento no mundo a pressupõe. Que o pensamento seja lógico é, por sua vez, uma necessidade que, mesmo não podendo ser dita, mostra-se na constatação de que é impossível raciocinar sem a linguagem.

Para que tal coisa possa acontecer, é necessário que o mundo tenha uma substância, quer dizer, que alguma coisa sempre exista independentemente do que acontece factualmente. É um grande contrassenso falar em limites alcançáveis do pensamento; só podemos dizer o que podemos dizer. O sujeito já precisa ser capaz de entender uma proposição qualquer pela elucidação dos usos de certos sinais. Esses sinais últimos não podem ser explicados. Seus usos são evidenciados nas proposições primitivas. A situação na qual pudéssemos recorrer a uma outra linguagem para tal empreendimento é impossível.

“O mundo é tudo que é o caso” (1). “O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.” (1.1). O mundo é, pois, tudo o que se pode pensar “verdadeiramente”. A figuração é a representação de uma situação no espaço lógico, é dizer que o mundo é assim e não assado (2.11). E o que garante que a afiguração ocorra são os objetos simples. Os objetos simples definem-se por suas possibilidades e impossibilidades de configurações com outros objetos; logo, o que os diferencia é o modo como podem se relacionar uns com os outros. Então, se conheço um objeto, sei exatamente em quais situações ele pode ou não ocorrer, assim como de quais estados de coisas ele pode fazer parte. Alguém poderia retorquir dizendo que o modo como os objetos podem se relacionar uns com os outros não os define como um objeto, mas tão somente sua forma. Mas isso seria um engano. A forma do objeto simples prevê todas as suas possíveis concatenações. Lopez dos Santos explica: “Para um objeto, existir não é estar concatenado com outros, mas poder estar concatenado com outros, ser um fragmento de um estado de coisas concebível.”; na sequência, completa dizendo: “[...] A totalidade dos objetos só se pode definir como a totalidade dos objetos concebíveis.”<sup>56</sup> Conceber um objeto é diretamente concebê-lo na trama com outros objetos.” Como vimos, é o mesmo que acontece na sentença “O céu é azul”.

O pleno funcionamento da proposição depende, portanto, de uma forma lógica. Isso implica, por sua vez, que, diferentemente de Frege, para o autor do *Tractatus*, a questão da verdade não se coloca logicamente. Em 3.144, lemos: “Situações podem ser descritas, não nomeadas. (Nomes são como pontos, proposições são como flechas, elas têm sentido.)” e ainda em 3.13: “A proposição pertence tudo que pertence à projeção; mas não o projetado. Portanto, a possibilidade do projetado, mas não ele próprio. Na proposição, portanto, ainda não está contido seu sentido, mas sim a possibilidade de exprimi-lo. (“O conteúdo da proposição” significa o conteúdo da proposição dotada de sentido.) Na proposição está contida a forma de seu sentido, mas não o conteúdo.” Proposições não têm valor semântico.<sup>57</sup>

### 3.5 O dilema da hecceidade<sup>58</sup>

Como podemos entender a noção de objeto simples dentro do *Tractatus*? Wittgenstein começa elucidando, em 2.02, que o objeto é “simples”. Já na proposição de número 2,

<sup>56</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “Apresentação”; pg 93

<sup>57</sup> 6.111

<sup>58</sup> “Istoidade”, ou a propriedade de ser isto. Uma categoria irreduzível de ser, a realidade fundamental de uma entidade existente.

aprendemos que um “estado de coisas” constitui uma ligação entre os objetos. Na configuração de objetos, temos um estado de coisas (2.0272). Em 2.11, podemos ler: “A figuração representa a situação no espaço lógico, a existência e inexistência de estados de coisas.” Figuração é o que faz o pensamento, que, organizando uma combinação possível de sinais, toca a realidade como uma antena (2.1515). A relação afiguradora consiste no fato que os elementos simples da figuração, os sinais, encontrem significado direto nos elementos últimos da realidade, os objetos simples. Pois bem, analisemos mais de perto as consequências dessa breve apresentação. O objeto é simples, e, obviamente, contrapõe-se ao “estado de coisas”. Esse pode ser dito “complexo”, já que combina os objetos “simples”. Wittgenstein acredita que, para que possamos falar num sentido pleno de significado, em algum nível, em algum momento, a nomeação deve cessar. (Isto é, a nomeação deve acabar com a sinalização direta de um nome simples a um objeto simples, no caso do *Tractatus*). Pensemos, por exemplo, na frase: “comprei uma vassoura”. Alguém que não falasse o nosso idioma português muito bem, poderia ter dúvidas de ordem sintática ou semântica a respeito dessa frase. Essa pessoa poderia indagar-nos: “Mas, o que é uma vassoura?” Então poderíamos esboçar como definição algo do tipo: “aquele objeto que usamos para varrer a casa”. Acontece que o verbo “varrer” parece estar atrelado ao termo “vassoura”. De modo que, não explicamos nada ainda. Ora, teríamos que definir outras coisas primeiro. Talvez pudéssemos, usando um verbo que esse sujeito conheça, dizer algo como: “aquele objeto que usamos para ‘limpar’ a nossa casa”. Mas isso também é insuficiente. Apesar de ser um dos objetos mais comuns, e provavelmente de fácil adivinhação, existem outros objetos que cumprem funções parecidas. Podemos, alternativamente, explicar quais são as partes de uma vassoura, como o que seja um cabo, que possui certas dimensões, certo peso, feito de certo material, ou que pode ser de pelo ou de palha, ou mesmo ter outras formas, ser de madeira ou não. Poderíamos exemplificar, ainda mais detalhadamente, as situações nas quais este objeto é usado normalmente, etc. Acontece que todas essas situações e termos, que usamos para definir um objeto tão comum, podem, novamente, gerar inquirições adicionais. A rigor, todos os termos podem ser inquiridos. E a investigação pode nunca cessar.

Isso envolve dois pressupostos, quais sejam: primeiro, que a definição de um objeto implica uma ideia de imobilidade, isto é, que, quando tentamos nos referir a algo, este algo precisa, de alguma maneira, estar fixamente determinado; e segundo, que não é possível falarmos em significação sem a ideia de que exista, ao menos de um ponto de vista estritamente lógico, “objetos” (segundo a definição anterior). A pergunta ao respeito do que é uma “vassoura” supõe essas duas coisas. É claro que, no dia a dia, usam-se tais noções de forma

irrefletida. Somente com a análise da linguagem, damos-nos conta de que a noção de “objeto irreduzível” é um pressuposto ontológico de nossas inquirições. Por um lado, se pretendermos analisar qual o significado de um nome qualquer, e com isso nos enveredamos numa continuada investigação pelo significado de outros termos, que usamos numa definição, por outro lado, a investigação pressupõe que essa inquirição pode, em algum momento, cessar. Para aquele que faz uso de uma linguagem, a investigação dura o tempo de se familiarizar com o termo, mediante termos que já se conhecem. Isso implica dizer que a análise só cessa porque, num nível “psicológico”, damos-nos por satisfeitos. E isso só é possível porque já aceitamos outros termos como significativos. Ou seja, uma redução ao infinito é absurda. O objeto, então, é simples porque exprime uma realidade irreduzível. Os objetos são para onde se aponta quando pretendemos afigurar alguma coisa no mundo. É importante destacar que os objetos de que fala o *Tractatus* não são do mesmo tipo do que encontramos em nossa experiência “fenomênica”. Por exemplo, o objeto “vassoura” não serve como tipo de objeto simples, justamente porque, quando inquirida, mostra-se como um amontado de outros objetos, cabo, palha, madeira, etc. Os objetos do *Tractatus* são ditos logicamente simples. Nenhuma experiência factual é possível com eles. A “vassoura” de que falamos em nosso exemplo já configuraria um fato, um tipo de estado de coisas.

Os objetos simples seriam elementos de caráter irreduzível, isto é, não mais divisíveis. Um objeto ordinário, como uma “vassoura”, pode ser dividido em várias outras partes, “quebrado” até o ponto em que não haja mais características identificadoras daquela. Ora, a contrapartida ontológica a isso é que o mundo tenha uma substância. Dividir um objeto qualquer ao infinito, seria o mesmo que o destruir. Caso não haja uma “substância” e uma liga que conecte a matéria da realidade, o mundo não teria “densidade”, e seria como se nada de fato existisse. Esses objetos trariam em si a possibilidade de combinação com outros objetos. Por exemplo, um objeto “a” poderia se combinar ou não com outros objetos “b”, “c” e “d”, porém não poderia se combinar com outros objetos possíveis, como “e”, “f” e “g”. Poderia ser o caso que alguns dos objetos que combinam com “a”, também se combinem com aqueles com os quais “a” se conecta. Em outras palavras, os objetos definem-se pelas combinações que travam ou não com outros objetos. Então, se conheço um objeto “a”, sei exatamente em que “estados de coisas” ele pode surgir. A combinação é variável entre os elementos possíveis, todavia não é variável que os objetos se definam assim. Na linguagem, teríamos os seus correlatos, os sinais simples. Esses espelhariam o modo de concatenação dos objetos simples. Ora, porque a ideia de uma redução da substância ao infinito é absurda, a noção de objetos simples, em oposição a

algo complexo como um fato, surge como um postulado irrevogável dentro do arcabouço teórico do *Tractatus*. Em 3.23 lemos “O postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido.”. Quer dizer, haja vista a necessidade de que uma definição qualquer exija sempre que alguma coisa já esteja definida, e por isso só somos capazes de entender a linguagem porque já entendemos a sua lógica, que a linguagem encontre rigidez no mundo dos irreduzíveis, isso é, nesse viés, algo manifestadamente determinante.

Por isso, quando filosofamos sobre uma linguagem completamente analisada, sugere-se daí uma “relação” entre sinais e objetos, entre figuração e fato, entre linguagem e mundo, entre pensamento e realidade. Como aprendemos em “A harmonia essencial”, a inteligibilidade do ser pelo pensar é característica inatacável em qualquer elaboração racional. Existe, por conseguinte, um dualismo inerente ao pensar racional que é irrecusável, sem que sua contestação envolva flagrante contradição. Pensar é pensar o que pode ser, e, somente, o que pode ser, é o que se pode pensar. A ideia de um objeto simples, substância e forma do mundo, pretende-se uma conclusão racional desse tipo. Não há como “significar” sem que se assuma também, por sua vez, que alguma coisa serve como significado. Há uma “vacuidade”, um espaço de movimento, nato ao que podemos chamar de pensamento. Não há como não atestar a “veracidade” de que o mundo contraria o tempo todo que confabulamos. Os objetos simples servem como ponto de apoio inquestionável ao fato de que pensar é sempre um pensar “sobre alguma coisa”. Como vimos, os objetos do *Tractatus* não são as coisas que o sujeito empírico associa no dia-dia como fenômenos, a saber, como cadeiras, vassouras, etc. A ideia de um objeto simples é a ideia de que essa coisa de que o “pensar sobre” trata esteja lá, do outro lado do movimento de significar, como ponto último. Eles não podem ser fatos porque os fatos se desmontam em outros fatos menores, e assim sucessivamente até que alcancemos os estados de coisas. Mas a análise deve terminar em algum momento. Não há como se continuar a análise sem que com isso a investigação acabe por se mostrar impossível, ou mesmo sem sentido. Em matéria de lógica, é essencial que possamos decidir de antemão se uma análise é possível ou não. Dependendo de uma investigação continuada e potencialmente infinita, é o mesmo que dizer que não há uma inquirição determinada. Por isso, restam, então, os objetos com os quais nenhuma experiência empírica é possível. Mas eles devem estar lá garantindo que a significação aconteça. Como eles são imutáveis e irreduzíveis, são ditos simples. Como eles são ditos simples, contrapondo-se aos estados de coisas, e nenhuma experiência empírica deles é possível, eles são ditos lógicos.

Em 2.15, lê-se: “Que os elementos da figuração estejam uns para os outros de uma determinada maneira representa que as coisas assim estão umas para as outras. Essa vinculação dos elementos da figuração chama-se sua estrutura; a possibilidade desta, sua forma de afiguração”. “Figuração” é o termo que Wittgenstein usa para identificar a forma da proposição. “A figuração é um fato.” (2.141). Ela exprime pela linguagem, o que no mundo, estrutura-se na forma de um estado de coisas. Como vimos, os objetos se definem pelas combinações que pode ou não travar com outros. Isso quer dizer que um estado de coisas “ab”, uma concatenação de dois objetos, por exemplo, só faz sentido porque “a”, apesar de se encontrar em relação efetiva com “b”, poderia não estar. Poderia por sua vez estar, efetivamente, numa relação com “c”. Dizer “ab” só tem sentido porque dizer “ab” não é uma tautologia, isto é, não é o mesmo que dizer simplesmente “a”. De modo semelhante, os sinais, significando aqueles objetos simples que podem se combinar de inúmeras maneiras pré-definidas, espelham as possibilidades combinatórias daqueles. A figuração nada mais é que um pensamento em que se representa uma dessas combinações possíveis.

Usemos um vocabulário mais ordinário. Tomemos a proposição “Sócrates é xadrezista”. Se assumirmos que “Sócrates” e a propriedade de ser “xadrezista” são objetos que podem se relacionar, temos uma associação entre os termos que expressa uma afiguração possível, e, portanto, um pensamento. Dentro da definição do objeto simples, no caso “Sócrates”, temos combinações com as quais ele poderia se envolver ou não. “Sócrates” pode ter certa cor, certa altura, ter certo peso, falar certo idioma, ter certos “hobbies”, certa nacionalidade. Dizer, por exemplo, que Sócrates era ateniense, nesses termos, não exprimiria um truísmo. Todos esses predicados, que “Sócrates” pode vir a ter, são secundários, variáveis. Não importa que a definição de um objeto como “Sócrates” deva exigir, necessariamente, que certas qualidades lhe pertençam. Aliás, nem é tão certo assim que o pai da filosofia clássica tenha mesmo existido. A verdade do fato histórico é desimportante, do ponto de vista lógico da relação. Os termos “Sócrates” e “xadrezista”, relacionados por uma cópula, exprimem condições de sentido que podem ser comunicadas em comunhão. Que a sentença “Sócrates é xadrezista” seja falsa não tem nada que ver com o possível anacronismo que ela possa suscitar. Se é possível imaginar essa figura lendária jogando com seus amigos enquanto filosofa sobre a virtude ser ou não passível de conhecimento, ainda que possa ser falsa, nem por isso essa sentença é desprovida de sentido. O argumento é simples: se não tivesse sentido, não seria enunciável. Todavia, a inversão dos termos da mesma frase a torna ininteligível. “Xadrezista é Sócrates.” Essa é agramatical. É fácil perceber que existam atribuições que não possam ser reorganizadas para

cumprir funções distintas. Aqui vemos como nosso exemplo falha. Os objetos simples de que fala o *Tractatus* teriam gramaticalidades equivalentes. Ou será que se diferenciariam também em tipos?

Assim, definido um certo objeto “a”, sabemos, de saída, todas as suas concatenações possíveis. E, sendo todas essas combinações variáveis, o objeto pode nunca se concatenar. Se a efetiva concatenação de um objeto “a” com “b”, por exemplo, fosse uma necessidade lógica, bastaria que disséssemos apenas “a”. No nível da linguagem, temos, por sua vez, os sinais espelhando as mesmas relações possíveis entre objetos variados. A proposição “Sócrates é xadrezista” só faz sentido porque pressupõe que o objeto é fixo. O que significa, por conseguinte, que trata de um objeto que pode se relacionar com um certo número de coisas, todas esperadas logicamente. Só se pode formular no pensamento o que pode, segundo seu espaço definitório, combinar-se na realidade. Suponha que viéssemos a descobrir que Sócrates, de fato, não tinha um nariz adunco, ou que não fosse ateniense, e, que, sim, jogava xadrez com seus companheiros de *ágora*, atribuições avessas às que chegaram ao nosso conhecimento. O que aconteceria com a proposição que diz que “Sócrates é mortal”, reafirmada incontáveis vezes em cursos de filosofia mundo afora? Perderia seu sentido porque o significado do nome “Sócrates” mudou?

A mortalidade, embora seja uma qualidade que se atribua necessariamente a Sócrates, não é, no entanto, uma propriedade essencial. Se Sócrates estivesse vivo até os dias de hoje, nem por isso deveríamos esperar a sua morte para podermos afigurá-la. Isso mostra, se quisermos usar uma nomenclatura de tipo aristotélica, que, ao menos na linguagem comum, é esperado separar as relações proposicionais entre sujeito e predicado, a saber, entre características essenciais e características concomitantes. Não é o caso, nesse momento, de adentrarmos na explicação nesses termos. Importa tão somente dizer que as proposições que têm sentido, segundo o *Tractatus*, são aquelas que necessariamente afiguram propriedades que podem muito bem não ser atribuíveis a um objeto qualquer. Nosso exemplo usa os objetos “Sócrates” e “xadrezista”, assim acolhidos, apenas a título de exemplo. Na verdade, como já tivemos ocasião de explicar, os objetos de que fala o *Tractatus* são lógicos, simples. Em linguagem comum, mesmo que apenas como exemplo, a sentença “Sócrates é xadrezista” afiguraria um fato, isto é, estados de coisas. O objeto “Sócrates”, se entendido como o pai da filosofia clássica, é, na verdade, um amontando de um sem-número de outros fatos. Como pretendemos ter deixado claro em nossa exposição, esses fatos devem, quando bem analisados, em algum momento, levar-nos a encontrar outros fatos menores, até ao ponto de sobrar apenas

os chamados fatos irreduzíveis. A análise desses fatos deve cessar. Como a lógica da linguagem mostra que a relação é sempre, fundamentalmente, bipartite, um estado de coisas último deve ser a concatenação de ao menos dois objetos simples. Essa é a relação mais simples que podemos ter numa representação, ao menos matemática, da proposição. Ir além desse ponto, seria encontrar os próprios objetos simples. Mas esses não são mais divisíveis. É condição de significação que sejam assim, de sorte que eles se definem pelas relações que travam com outros objetos, que “existem”, justamente, como possibilidade de suas realizações em estados coisas. O mundo é tudo que seja afigurável, e, nessa realidade, só podemos lidar com os fatos. Se pudessemos encontrar os tais ditos objetos simples, não existiria um mundo, e falar de um mundo não seria possível. E, se esse for efetivamente o caso, o que, então, fazemos aqui? Não temos escolha: é preciso assumir que haja um mundo e que esse seja um amontoado de fatos atômicos, ou então, segundo o nosso autor, raciocinar como intencionamos aqui seria impossível. Isso, no entanto não nos impede de fazer metalinguagem, por mais problemático que isso possa soar a um leitor, ou leitora, capaz de reconhecer contrassensos como os do *Tractatus*.

O sinal simples é a contrapartida ontológica dos objetos simples. São os elementos, que na linguagem, cumprem a função de relacionar objetos em estados de coisas. Aqui, adentramos na chamada teoria da figuração. É notável que Wittgenstein entenda a figuração como uma representação que ilustra um certo modo de “relação estrutural” em que as coisas “localmente” se encontram na realidade. A título de exemplo, pensemos no modo de funcionamento de um jogo de xadrez. Vamos assumir que o leitor ou a leitora conheça o jogo minimamente. Nesse jogo temos peças que exprimem certas possibilidades de relações. O tabuleiro é formado por 64 casas com cores alternadas, brancas e pretas, usualmente. O xadrez possui uma nomenclatura própria para as casas e peças, chamada de notação algébrica (poderia ser outra). Assim, uma partida pode ser transliterada, e, a rigor, ser jogada sem a necessidade de um tabuleiro e peças físicas. Misturando letras e números, a primeira casa do tabuleiro, da esquerda para direita, recebe nome de “a1”. A segunda, à direita da primeira, “b2”, e assim sucessivamente. Na perspectiva horizontal do tabuleiro, temos casas e “a1” a “h1”. Na vertical, casas de “a1” a “a8”, o mesmo se aplicando às outras letras. As regras do jogo dizem respeito ao modo de funcionamento de cada peça, e elas se concatenam dentro de um espaço maior de relações. Quem souber apenas como o cavalo se movimenta, por exemplo, ainda não saberia o que é jogar xadrez. As torres e o rei podem ser movidos em comunhão e isso depende, portanto, de que se os enxergue no todo determinado do jogo. O número de lances e articulações entre peças



é potencialmente infinito. O jogo pode acabar de duas maneiras, ou se empata ou um dos lados vence. Destarte, apreendido como as regras do jogo e a linguagem própria de transliteração, pode-se, então, jogar uma partida sem nem mesmo precisar olhar para o tabuleiro e as peças físicas. Os artigos físicos de ordem empírica, como cores, tamanho, formato das peças, se a peça tem uma coroa ou não, dureza, material, são todos essencialmente dispensáveis, incluem-se apenas na experiência “fenomênica” que podemos ter com esse jogo. Desde que se saibam as regras, pode-se jogar xadrez até mesmo com “objetos simples” porque, na verdade, joga-se xadrez com as “palavras”.

Estendendo um pouco mais a nossa analogia com o jogo de xadrez, diríamos que as peças em comunhão, seguindo certas normas predefinidas de execução, produzem uma “figuração” do que pode vir a acontecer dentro do universo fechado que configura aquele jogo. Alguém quando jogasse uma certa variante ou aceitasse entrar numa certa linha, todas esperadas logicamente (dado o modo como as peças podem se comportar), exprimiria um fato enxadrístico. O tabuleiro, as regras, o movimento das peças e o objetivo final do jogo, representariam um espaço de realizações possíveis que determinariam quais figurações podem se dar. Uma vez que temos um sistema de notação que determina, de saída, o que logicamente pode ser representado dentro do jogo, todas as coordenadas dos elementos em relação efetiva, afigurariam um pensamento. Toda posição que surgisse formaria uma “imagem coordenada” que poderia nunca ter se realizado. Um jogador mais experiente, que olhasse o tabuleiro de relance, e visse peças harmonicamente posicionadas, seria até mesmo capaz de adivinhar de que abertura aquela situação surgiu. Com a notação algébrica traduziríamos em sinais o que se poderia realizar num tabuleiro. Se a imagem fosse: rei branco em h6, um peão branco em h7 e rei preto em h8, seguido da informação: “jogam as pretas”, ter-se-ia que admitir que não se trata de um pensamento. Aliás, quem ouvisse a figuração: um rei branco em h6, um peão branco em h7 e um rei preto em h8, dispensaria qualquer tipo de informação adicional. O pensamento, por sua vez, é um fato. Expressa um arranjo de coisas que poderia não ser o caso. Assim, como uma partida de xadrez é descrita por sinais coordenantes, no pensamento, temos elementos arranjados de tal maneira que espelhariam o modo como as coisas no mundo podem se apresentar. Se assumirmos que o jogo de xadrez é um espelho fiel de como a linguagem em geral funciona, a notação algébrica faria o papel que a nossa linguagem tem ao exprimir um pensamento, e a realização efetiva de um fato numa partida real de xadrez faria as vezes do mundo. De fato, jogamos xadrez com as palavras, mas uma partida real seria apenas um dos milhares de “fatos possíveis” que podemos ou não encontrar na realidade.

O pensamento é lógico, e a linguagem é o sinal sensível que etiqueta elementos estruturados de modo a afigurar um estado de coisas. Nesses termos, um pensamento é um arranjo de estado de coisas possíveis que antecipa, nos sujeitos que o pensam, o modo como as coisas podem se dar na realidade. Quando se pensa: “Sócrates é xadrezista”, essa sentença não precisa ser tipograficamente dada (isso tem que ver com a limitação inerente do que fazemos aqui). Ela poderia ser falada, ou lida em silêncio, ou articulada de alguma outra forma linguística que associasse os seus elementos. Entende-se, então, que um pensamento antecipa um estado de coisas possível. Se esse concorda com a realidade ou não, isso é desimportante. Importa, sobretudo, que possa concordar ou não. Afigurar é, por conseguinte, sempre exprimir um estado de coisas possível. O sinal é dito sensível porque ele também é um fato. O pensamento é um fato. Ele antecipa o fato no mundo, figura-o. A chancela direta com a realidade é através dos objetos. Ainda que um sujeito qualquer nunca tivesse nenhuma experiência com o mundo, seja porque todos os seus sentidos estão ausentes (tato, olfato, visão, audição ou paladar), ainda assim tudo que esse sujeito pensasse seria um fato sensível, a despeito da sua impossibilidade de pensar. Como numa partida de xadrez, em que os sinais para peças e casas podem ser intercambiáveis ou mesmo ter outras etiquetas, desde que traduzíveis, no pensamento não importa que um nome seja este ou aquele; importa, antes de tudo, que existam “nomes” em relações coordenantes. Acontece que todo o nosso acervo de analogias passa, de um jeito ou de outro, pelo mundo empírico. Estamos fadados a falar da afiguração numa lógica do “como se fosse”. Toda a linguagem no mundo ilustra esse modo de operação. Uns casos são mais sintomáticos do que outros, ou talvez elegantes, ou quiçá historicamente mais agradáveis. O xadrez parece ensinar-nos melhor essa lógica porque exige o mínimo da linguagem que se pode referendar: basta que os lances sejam comunicados.

Na medida em que o objeto é dito simples, em comparação aos estados de coisas que os combinam de forma articulada, qual seria o seu caráter individualizante? Como vimos, o objeto se define pelas relações que pode travar ou não com outros objetos. No mundo empírico muitas vezes definimos os objetos ordinários pela ausência de certa propriedade; indiretamente pela “não-relação” que um certo objeto trava com outros objetos, mesmo que elas sejam algumas vezes possíveis. Poderíamos, a saber, definir o objeto “Sócrates” como: aquele sujeito que ensinou “Platão” a filosofar. Nessa medida, “Sócrates” teria a propriedade ter sido preceptor de “Platão”, uma propriedade que Aristóteles não teve, por exemplo. Num universo em que a maioria das pessoas fosse discípula de “Sócrates”, aquele que não seguisse suas ideias, careceria dessa grandiosa qualidade. Podemos identificar, assim, um objeto por uma propriedade que este

não possui, quer dizer, como: aquele objeto que não trava certa relação. Obviamente, isso supõe que se pudesse travar alguma relação. Quando diferenciamos objetos no mundo fenomênico, o contraste entre objetos distintos ilustra que esses se diferenciam, especialmente, pelas relações conflitantes. Se a capacidade de ler é uma propriedade intrinsecamente humana, por exemplo, não faz sentido dizer que um morcego poderia, se assim desejasse, ler um dicionário a fim de checar um verbete. Aquele que definisse um morcego como aquele animal que não sabe ler, praticamente não nos diria nada. No nível dos objetos simples a mesma coisa, à primeira vista, não parece acontecer. Se um objeto “a” pode se relacionar com outros objetos “b”, “c” e “d”, está implícito na sua definição que ele pode se relacionar com esses objetos, e também que, eventualmente, pode não se relacionar. A hipótese contrária, isto é, aquela que julgasse que uma “não-relação” entre objetos distintos também é possível no nível dos objetos simples, suporia que o objeto, além de se definir por sua forma, possuiria ainda alguma outra verdade individualizante. Ora, mas isso pode querer dizer que nem tudo no objeto é sua forma lógica. Se se quiser tratar os objetos simples como forma e conteúdo do mundo, não podemos esperar que eles se comportem como as coisas que encontramos na realidade ordinária, como Sócrates e morcegos literatos.

Quando tentamos definir um objeto como “Sócrates” laçamos mão de suas propriedades essenciais e concomitantes. São essenciais todas aquelas características sem as quais esse ente não seria um “animal racional”, e concomitantes todo o resto que lhe é atribuível pelo simples fato de ser um ser humano. Que seja careca, que tenha certa altura, certo tom de pele, gênero, todas essas coisas são esperadas logicamente, mas elas podem variar sem que, com isso, percamos uma substância capaz de ser “Sócrates”. Nessa medida, a existência de “Sócrates” foi uma excepcional felicidade. Muito bem, mas o que é a coisa mesma “Sócrates”? A singularidade de “Sócrates” não é ela mesma atribuível a outras coisas? Muitas vezes, embora “Sócrates” seja algo singular, contingencial, não é incomum reconhecermos pensamentos “socráticos”, ou escolas socráticas. Será que Sócrates, na medida em que compunha um certo punhado de qualidades, essências e concomitantes, não expressaria, por isso, uma “socraticidade”? Em Aristóteles, como bem sabemos, a ciência só era possível sobre o universal. Os silogismos particulares, estrito senso, deixavam a verdade da realidade indecisa. No mais das vezes, tínhamos apenas um conhecimento negativo das coisas. A contingência é incerteza e faz parte da realidade. Se “Sócrates” for apenas um amontoado de qualidades que não se unificam em nenhuma identidade, a sua diferença residiria no quê? Seria ela apenas circunstancial? Ora, mas supor um objeto logicamente simples não é exatamente supor que

alguma coisa é necessariamente fixa para além de tudo que é circunstancial? Parece, então, que não podemos falar de “Sócrates” sem que também não falemos de sua “socraticidade”. Todavia, esse parece ser um problema inerente à ambição de o definirmos. A rigor, trata-se de um problema de linguagem. A linguagem parece surgir na vagueza que há entre o pensamento e a realidade. Pela linguagem, exprimimos os pensamentos. Na linguagem, por isso, devemos supor uma ipseidade da coisa. Como poderíamos esboçar falar de uma coisa que não é única?

É preciso, contudo, separar pensamento de proposição. A proposição é entendida como sinal sensível que exprime um pensamento. E a ela convém, por exemplo, o sinal de negação. Uma proposição pode ser negada, um pensamento não. Um pensamento é o que sobra das inúmeras formas possíveis de proposicionar um estado de coisas, isto é, o que há de comum entre todos eles. E a essa comunidade pode-se adicionar, intencionalmente, a situação de não ser caso. “Não é o caso que Sócrates seja xadrezista”, diz: o pensamento “Sócrates é xadrezista” não acontece. O pensamento é sempre a articulação de algo. Seria um contrassenso imaginar que a negação de um pensamento exprimisse um desarranjo efetivo num mundo. Quem diz: “o gato está na casa” pensa numa casa qualquer com um gato dentro. Que o gato seja e que casa seja, e todos os modos em que isso pode correr também sejam, tudo isso é circunstancial. Junta-se “casa” a “gato”. Um gato dentro de uma casa. Mas quem diz “o gato não está na casa”, pensa o quê? A desarticulação desses dois elementos não mostra, contudo, o gato em todos os outros lugares do mundo possíveis, a despeito do fato de que todos os outros estados de coisas em que gato e casa aparecem numa relação diferente sirvam para o falseá-la. As duas proposições dizem a mesma coisa. Quem ouve “o gato não está dentro da casa” pensa num gato dentro da casa e simplesmente inverte o seu sentido. Conclui-se: esse não é caso. O pensamento, dito e feito, é sempre positivo. O ato de negar não pode ser um desarranjo de coisas. Assim, podemos afigurar o que não acontece mediante o que pode acontecer. Deve-se, por isso, distinguir entre sinal e símbolo. É o símbolo que translada entre os diferentes idiomas ou mesmo entre os variados tipos de sinais e ele é sempre positivo. Os sinais podem ser escritos, falados, gesticulados, encenados. Como no jogo de xadrez em que temos um sistema algébrico notacional que permite que as partidas sejam jogadas mentalmente, que o que é articulado na mente, e contingentemente passa por um certo idioma, tenha isso a aparência que tem é indiferente. Ainda que o pensar seja um ato psicológico, importa, sobretudo, que a proposição seja um pensamento, a saber, que tenha uma forma lógica.

### 3.6 Um exemplo de indiscerníveis

Um exemplo muito comum quando se tenta falar em objetos do mesmo tipo lógico, considerados idênticos, é o das cores. O ‘vermelho’ e o ‘branco’, pensados em si mesmos, compartilham todas as suas funções lógicas, por assim dizer. Tudo que pode ser dito ‘vermelho’, também pode ser dito ‘branco’. Agora pensemos na seguinte sentença: “A rosa é branca”. Que a ‘rosa’ seja ‘branca’ é uma possibilidade tão real quanto a de que ela seja de outra cor. Não há nada na sua definição que a impeça disso porque, além disso, que ela tenha ou seja de uma cor específica é, antes de tudo, ao menos do ponto de vista do que seja o caso, uma *necessidade*. Tudo que tenha cor, pode ser ‘vermelho’ ou ‘branco’. No que, então, se diferenciam o ‘vermelho’ e ‘branco’? Logicamente falando, em nada.<sup>59</sup> As cores se aplicam de forma equivalente e, por isso, as uso como exemplo. Acontece apenas que se diferenciam por outra coisa, que à primeira vista, não diríamos ser exprimível.

Agora imaginemos parafusos idênticos. Eles possuem as mesmas dimensões, são feitos do mesmo material, e foram criados com mesma função em mente. Suponhamos que sejam usados num suporte para instalar um aparelho televisivo. Tal suporte é construído numa certa proporcionalidade que prevê a posição ideal para a TV. Esse suporte será fixado primordialmente em quatro pontos. Teremos os pontos “a”, “b”, “c” e “d” de fixação. Cada um desses pontos se diferencia dos outros por possuir funções diferentes, apesar de compartilhar com os demais alguma similitude lógica.<sup>60</sup> E, obviamente, tais pontos de fixação são partes constituintes da forma lógica do suporte. Para que o suporte seja instalado corretamente são necessários 4 parafusos. Eis a questão: os pontos de fixação estão claramente determinados e, portanto, seu sentido é evidente. Não há como se enganar na sua escolha. Por outro lado, temos quatro parafusos que cumprem as mesmas funções e, conseqüentemente, são indiscerníveis do ponto de vista lógico. Isto é, pouco importa qual parafuso dos quatro eu use no ponto “a”, “b”, “c”, ou “d”, eles são intersubstituíveis. Contudo, trata-se de 4 objetos diferentes (consideradas suas propriedades externas). Poderíamos falar em “n” parafusos extras, caso se queira colocar novos, por exemplo. Do ponto de vista lógico, não há nada que os diferencie. Mas isso não me

<sup>59</sup> Alguém poderia objetar dizendo: “Mas o vermelho corresponde a um espectro específico de luz, branco é a junção de todas as cores etc.”; mas isso não é um problema, importa-nos somente que pensemos a forma da relação, que é lógica.

<sup>60</sup> A confusão entre semelhança lógica e semelhança empírica nesse caso é impossível de ser evitada; ora, estamos tentando falar do que é condição de possibilidade de sentido. Importa-nos somente a analogia que o exemplo suscita. De todo modo, o que de fato confunde as coisas é a proposição 2.0233.

impede de ver quatro parafusos se diferenciando no próprio uso ao mesmo tempo em que vejo uma única função. Esse exemplo serve-nos apenas para indicar que aquilo que acontece com os objetos simples de que fala 2.0233 é algo reverso. No caso dos parafusos, apesar de se tratar de 4 objetos distintos, todos possuem a mesma função. O uso, nesse ou naquele lugar de tais objetos, nos faz diferenciá-los no próprio modo de apresentação<sup>61</sup>. Entretanto, de um ponto de vista lógico, todos têm o mesmo nome. Um mesmo sinal para um mesmo símbolo. A noção de símbolo é, ao contrário, o que garante que variados sinais signifiquem a mesma e única coisa. A presença de objetos variados do mesmo tipo lógico, caindo sob um mesmo nome possível, faz parecer que o que é lógico é tão variado quanto aquilo há na multiplicidade empírica, que é justamente o que permite sua translação entre determinados pontos já, de antemão, referidos.

A proposição 2.02331 continua a de número 2.0233 dizendo:

Ou uma coisa possui propriedades que nenhuma outra possui, podendo-se então, sem mais, destacá-la das outras por meio de uma descrição e indicá-la; ou, pelo contrário, há várias coisas que possuem todas as suas propriedades em comum, sendo então impossível apontar para uma delas. Pois se uma coisa não é distinguida por nada, não posso distingui-la, pois, caso contrário, ela passaria a estar distinguida.

No caso dos objetos de que fala o *Tractatus*, Wittgenstein diz que, em termos aproximados, eles são incolores (2.0232). Os objetos são a forma fixa do mundo, garantindo que o mundo imaginário e o mundo real tenham alguma coisa em comum. “A substância do mundo só pode determinar uma forma, e não propriedades materiais. Pois estas são representadas apenas pelas proposições – são constituídas apenas pela configuração dos objetos”<sup>62</sup>. Apesar de ilustrativo, aqui vemos, textualmente, como nosso exemplo das cores falha.<sup>63</sup> A cor é uma propriedade externa que só é representada na proposição, isto é, na a/figuração de uma configuração de objetos. Ainda que pudéssemos argumentar que a coloridade no mundo seja sempre prevista logicamente, que a rosa seja ‘vermelha’ ou ‘branca’, como no exemplo, é uma diferença que nos escapa formalmente, e que só surge, de alguma maneira, na configuração dos objetos. Isto é, que o ‘vermelho’ seja diferente do ‘branco’, desconsideradas suas propriedades internas, que

---

<sup>61</sup> Cabe ressaltar, mais uma vez, que o exemplo trata de objetos empíricos (parafusos), enquanto 2.0233 trata de objetos lógicos.

<sup>62</sup> 2.0231

<sup>63</sup> O dos parafusos também. A cor parece ser uma diferença que aparece nos estados de coisas. Já a diferença numérica parece ter a ver com a estrutura do mundo. Num certo sentido, a diferença entre as cores é como uma diferença entre os parafusos, se pensarmos que as cores são iguais na forma e diferentes exteriormente, mas cores marcam a diferença por uma qualidade secundária, já os parafusos por uma diferença de número.

isto seja alguma coisa que experimento e de algum modo reconheço, isto não é algo que se possa fazer com os objetos de que nos fala o autor. No caso deles, trata-se de objetos simples com os quais nenhuma experiência é possível. Na verdade, nos termos do *Tractatus*, importa somente que o sentido seja determinado, e isso se *mostra* quando se analisa o que significa dizer que alguma coisa é pensável.

Voltando à proposição 2.0233, parece então que tais objetos se diferenciam apenas por serem dois, e essa diferença não é algo dizível. Wittgenstein diz, nas proposições 2.00123 e 2.01231 seguidamente:

Se conheço o objeto, conheço também todas as possibilidades de seu aparecimento em estados de coisas (cada uma dessas possibilidades deve estar na natureza do objeto). Não se pode encontrar depois uma nova possibilidade.  
/ Para conhecer um objeto, na verdade não preciso conhecer suas propriedades externas – mas preciso conhecer todas as suas propriedades internas.

Na medida em que um objeto se define por suas possibilidades e impossibilidades de combinações com outros objetos, então, se conheço dois objetos do mesmo tipo lógico, e basta que seja somente por suas propriedades internas, é impossível distingui-los; é impossível dizer no que se diferenciam. No exemplo das cores e dos parafusos, discerníveis pelo contexto de aplicação, existe um fator empírico individualizante garantindo a multiplicidade de idênticos. Já num nível puramente lógico, o que desempenharia esse papel? Se considerarmos que Wittgenstein está afirmando a existência de objetos variados do mesmo tipo lógico, temos um problema de significação invertido. Não estamos lidando com um mesmo objeto com dois ou mais nomes, mas com dois ou mais objetos com um mesmo nome possível.<sup>64</sup>

Dizer que duas coisas são idênticas significa dizer que elas são a mesma coisa, ou que possuem o mesmo significado. É fácil imaginar uma coisa podendo ter dois nomes. Por exemplo, se “a” e “b” se referem a uma mesma coisa, então “a” e “b” são idênticos. Deste modo, a mera elucidação do que se entende por certos sinais não deve ser um problema. Tomemos emprestado um exemplo clássico na história da filosofia, que encontramos em Frege<sup>65</sup>, o da “Estrela da Manhã” ou “Estrela da Tarde”. Dizer: ‘a Estrela da manhã é a Estrela tarde’, é dizer que “A é A”, se entendemos que a “Estrela da Manhã” e a “Estrela da Tarde” são dois nomes para a mesma coisa (o planeta Vênus), e é também dizer que “A é B”, isto é, que as

---

<sup>64</sup> 5.5301 “a identidade não é uma relação entre objetos”; 3.322: a diferença ou igualdade do sinal não é suficiente para determinar a comunidade entre objetos; 3.323.

<sup>65</sup> Ver: Gottlob Frege. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. trad. Paulo Alcoforado, Edusp, 2009.

coisas estão arranjadas de uma certa maneira no mundo. Acontece apenas que o corpo celeste que vejo numa parte do dia é o mesmo que percebo em outra. Temos neste último caso, particularmente, a expressão de um fato. Acompanhando Lopes dos Santos, a primeira proposição “enuncia um caso particular do princípio de identidade” e a segunda “um fato astronômico contingente, empiricamente constatado”<sup>66</sup>.

A título ilustrativo, podemos entender ‘identidade’ como aquela relação que cada coisa só tem consigo mesma, a sua “mesmidade”. Se “*a*” é igual a “*b*”, “*a*” e “*b*” possuem todas as suas propriedades em comum: para cada propriedade *P*, *P*(*a*) implica *P*(*b*) e *P*(*b*) implica *P*(*a*). Se todos os atributos de “*a*” e “*b*” são claros e evidentes, não há como se enganar com relação à permutabilidade dos dois termos. Por exemplo, se a afirmação “*a* é *b*” é verdadeira, porque todos os atributos de “*a*” são os mesmo de “*b*”, sem exceção, então temos apenas uma sentença analítica. Neste caso, “*a*” e “*b*” são apenas nomes para a mesma coisa, e a frase “*a* é *b*” enuncia o princípio de identidade. Se sei que “*a*” e “*b*” são nomes para uma única coisa, então quem diz “*a* é *b*”, diz, mais precisamente, que a coisa que “*a*” e a coisa que “*b*” nomeiam são a mesma coisa. Conquanto, poderíamos, de modo invertido, formular também uma ‘diferença dos discerníveis’: se “*x*” e “*y*” são distintos, logo existe pelo menos uma propriedade atribuível verdadeiramente a “*x*” e não atribuível verdadeiramente a “*y*”.

O nome na proposição é o correlato do objeto nos estados de coisas (3.22). Wittgenstein diz nas proposições 3.21: “À configuração dos sinais simples no sinal proposicional corresponde a configuração dos objetos na situação” e ainda em 3.221 “Os objetos, só posso nomeá-los. Sinais substituem-nos. Só posso falar *sobre* eles, não posso enunciá-los. Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não o *que* ela é.” O nome, portanto, só é nome na proposição, assim como o objeto só é objeto num estado de coisas possível. Com efeito, como já dito, “situações podem ser descritas, não nomeadas” (p.3.144). Se o sentido da proposição só é determinado porque o mundo tem uma substância, isto é, uma forma fixa, que consiste precisamente nos objetos (p. 2.023), então tudo se passa exatamente como ele nos diz em 3.23: “O postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido”.

Se tivermos em vista a proposição 5.551 como esteio de nossas confabulações, aquela que afirma que “toda questão que se possa decidir por meio da lógica deve poder-se decidir de imediato”, a suposição de que 2.0233 não seja deduzível do restante da obra, a tornaria, por

---

<sup>66</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “Apresentação”; pg 35



assim dizer, supérflua num certo sentido, sem serventia. Outras proposições que parecem coadunar essa resolução são 3.342 e 3.328<sup>67</sup>. Ambas parecem exigir que uma análise do estatuto da linguagem deve, se não se quiser correr o risco de dizer asneiras, evitar circunlóquios filosóficos. O que queremos dizer quando indagamos se 2.0233 é ou não deduzível do restante da obra? Por “dedução” entendemos, obviamente, uma ilação, uma inferência lógica que se segue de um raciocínio. Portanto, supomos que o *Tractatus* tem a pretensão de ser um todo acabado, em que todas as suas partes, ao menos as essenciais, tenham a mesma importância lógica. Afirma-se categoricamente, portanto, que certas proposições do *Tractatus* são essenciais, isto é, precisam aparecer lá, necessariamente. Um exemplo seria: 2.063, que diz “A realidade total é o mundo”. Ela apresenta conceitos fundamentais e os tece de uma maneira tal que permite ao leitor, ou leitora, acessar aquela dimensão lógica/ontológica crucial. Ou então, poderíamos afirmar que outras proposições não precisariam estar lá porque elas dizem respeito à *aplicação da lógica*, ou mesmo, ainda, poderíamos dizer que certas proposições estão “corretas” e outras não. Não nos preocuparemos em elencar todas as proposições do *Tractatus* segundo suas respectivas importâncias. Importa somente que façamos a assunção e a separação entre: coisas que precisam necessariamente participar do todo da obra, sem as quais o todo ficaria desarmônico, e aquelas proposições que o autor usa apenas para explicar as essenciais, e que muitas vezes têm caráter apenas enfático. Isso significa que o *Tractatus* poderia ser maior ou menor. Que implicações tiraríamos disso? Suponhamos que houvesse um aforismo adicional (que Wittgenstein teria se absterido de usar a fim de chicanear seus discípulos), tal como “Ao sujeito operador da linguagem, cabe a função de nomear cada objeto individualmente até o fim dos tempos”. Dito isso, continuaríamos nos perguntando se a nomeação é alguma coisa dada, fixa, se existe uma prioridade ontológica da linguagem sobre o mundo, ou recusaríamos esse aforismo como incongruente com o edifício tratadista? Não é insolência tentar contrariar um filósofo do calibre de Wittgenstein. É salutar, na verdade. Em outras palavras, a discussão sobre quais proposições cumprem papel adequado dentro da obra e quais precisam ser aceitas como essenciais ou podem ser reputadas como dispensáveis não é de somenos importância. 3.3, por exemplo, é umas das que mais geram discussões. Pode-se argumentar que a diferença entre *dizer* e *mostrar* é profícua e profundamente “filosófica”, mas a suposição de que existam proposições elementares é descabida, e talvez devêssemos abandoná-la. Quer dizer,

---

<sup>67</sup> “3-342 Em nossas notações, é certo que algo é arbitrário, mas *isto* não é arbitrário: *se* já determinamos algo arbitrariamente, então algo mais deve ser o caso. (Isso depende da *essência* da notação.)” “3.328 Se um sinal *não tem serventia*, não tem significado. / Este é o sentido do lema de Occam. (Se tudo se passa como se um sinal tivesse significado, então ele realmente tem significado.)”

Wittgenstein acertaria em cunhar a primeira ideia, mas erraria na segunda. Assim sendo, aquele que pretende defender o *Tractatus* a todo custo pode argumentar de variadas maneiras. Pode tentar mostrar que algumas coisas servem, e que outras são secundárias e podem ser desconsideradas. 5.551, 3.342 e 3.328, todas essas, parecem exigir da lógica um estatuto regulador inconfutável. A lógica *mostra* o que é essencial. Essa é conclusão primordial da obra. Não podemos esperar que a lógica *signifique, afigure* algo sem flagrante inconsistência. Ela é condição de todo dizer. Por isso, todo o *mostrar* em lógica é um serviço de um movimento só. Figuração, nomes simples, objetos simples, fatos, bipolaridade, transcendentalidade da linguagem e do mundo, essas são noções que se entrelaçam de uma vez por todas e não podem ser pensadas sem que se refiram umas às outras. Por exemplo, a figura de um sujeito operador da linguagem, capaz de afigurar o mundo e que seja condição necessária de significação não é tão evidente assim dentro da obra; talvez seja deduzível. Alguns comentadores irão dizer que a última parte da obra, onde aparece a ideia de um sujeito limite, pode ser separada do resto. Russell mesmo achou a última parte meio “mística”. Haverá aquele que, na intenção de justificar uma intencionalidade operante, talvez incomodado por não se sentir mais um sujeito, dirá que: sem um sujeito transcendental, entre as ideias basilares, a construção parece desarrozoada. Duas coisas são certas: primeiro, não é excêntrico supor que exista um nível de importância entre as proposições, e que, assim, a obra poderia ser melhor ou pior explicada; e segundo, não é claro que a obra faça um bom serviço em explicitar suas ideias de modo a deixar totalmente evidente o que é essencial. A ideia de “aplicação da lógica” supõe, por exemplo, que a veracidade das proposições elementares pode ser executada. Numa análise excruciante e continuada da linguagem deve ser possível encontrar as tais proposições elementares. De um ponto de vista lógico, é certo que existam, mas só a “aplicação da lógica” pode encontrá-las e dizer quantas são. Porém, isso assume também um aspecto “*a posteriori*” de análise. A verificação é psicológica e empírica. Mas essa não é a feição de um erro por princípio?

Só podemos falar o que podemos falar, e só podemos *mostrar* o que podemos *mostrar*. A conclusão seria, então, que: não tratar do que é essencialmente demonstrável, aos moldes do *Tractatus*, é, portanto, fazer absolutamente algo dispensável. A própria noção de “aplicação da lógica”, se tiver a ver com 2.0233, merece ser aclarada, já que cria o embaraço de podermos dizer que a realidade pode compactuar, ao menos à primeira vista, com o “fato” de que a verdade do princípio da *identidade dos indiscerníveis* seja por mero acaso. Esse princípio parece ser uma conclusão racional inegável, e sua recusa pode revelar que toda contradição, ao fim e ao cabo, é algo que a lógica não pode antecipar. Que o mundo se conforme ao pensamento seria

por pura sorte, pura gratuidade. Se aceitarmos a premissa de que 2.0233 seria algo deduzível do restante da obra, e se ela inclui, por sua vez, entre as caracterizações basilares mencionadas acima, um objetivo adicional a esse trabalho seria o de avaliar se a tensão entre *identidade* e *indiscernibilidade*, que surge na suposição da existência de objetos de um mesmo tipo lógico, não enfraqueceria o conceito de “objeto”, que se define como coisa irreduzível e simples.<sup>68</sup> Enfraquecer significa tornar um conceito, que é esperado como algo balisar e irrevogável, algo duvidoso que, por isso mesmo, aduz a possibilidade de que não haja significação acontecendo de fato. A ideia de simplicidade pode querer indicar que os objetos são individualmente únicos, o que garantiria, a rigor, que a linguagem encontre sempre um ponto fixo de “sentido”. Se objetos variados de um mesmo tipo lógico podem ter um mesmo “nome” possível, como, por ser turno, algum tipo de nomeação é possível? Que objeto é esse a respeito do qual não podemos ter certeza de que é um objeto?

Não está nada claro se devermos esperar que um “objeto simples” seja exclusivamente sua forma ou que tenha também alguma coisa a mais de “irrepresentável”. Isso pode gerar outras questões paralelas, como por exemplo: como a nomeação acontece? Ou ainda: a nomeação pressupõe um sujeito operador de sinais vinculando esse ou aquele “nome” a esse ou aquele “objeto”?

Se aceitarmos que 2.0233 é deduzível do restante da obra, e que, por conseguinte, mostra um traço essencial à realidade, isso pode também indicar que a existência da lógica e do mundo é gratuita, como se tudo pudesse ter outra forma. Atestar a necessidade lógica de objetos variados de um mesmo tipo lógico sugerirá que o mundo é independente da linguagem, e “existe” à revelia dessa. Novamente, o sujeito parece estar sendo esnobado. Mas isso parece ferir a ideia de racionalidade clássica de tipo “platônico-cartesiana”. O que no final das contas sustenta toda a realidade? Um depressivo, talvez, se perguntasse, com razão: por que o mundo simplesmente não acaba, desaparece?

Será que 2.0233, na verdade, não é um engano, e seria melhor tratá-la como algo que só a “aplicação da lógica” pode demonstrar? Porém, isso pode nos levar a concluir que ela é sem serventia. Então, qual seria a função desse aforismo? Outras questões que certamente surgirão concernem as implicações que tal problemática teria numa discussão sobre realismo e idealismo dentro da obra. E isso mostra como o tema é rico em referenciais. Qual seria a função daquela proposição? Teria ela a função de simplesmente sugerir que a identidade não é uma relação que

---

<sup>68</sup> Ou pelo contrário, se não o intensifica.

“objetos simples” podem ter? Indo um pouco mais além, estaria ela sendo levantada na intenção de dar uma função a um sujeito operador de sinais? Quer dizer, se alguma nomeação for necessária, como encarregar a um sujeito operador de sinais essa função? De uma maneira tácita, demonstraríamos essa necessidade. A suposição de que os objetos são indiscrimináveis pode dar ao sujeito a obrigação de decidir quais “nomes” referem-se a quais “objetos”. Mas isso pode criar outros problemas. Um exemplo seria: como esse sujeito decide que objeto denominar? Mas ele não poderia simplesmente arbitrar qual objeto um certo nome nomeia? Aqui finalmente o sujeito seria enaltecido. Todavia, de novo teríamos certa gratuidade de sentido. Se o sentido primordial vem do mundo ou da linguagem, em qualquer das duas alternativas, caímos em aporias. De todo modo, essas questões são fecundas.

Recapitulando as hipóteses levantadas: primeiro, 2.0233 é deduzível do restante da obra, e poderíamos, só com os demais aforismos, concluir que precisamos falar em objetos variados de um mesmo tipo lógico. Mas onde na obra encontraríamos tal embasamento? Se 2.0233 é, à vista disso, deduzível, será que isso não cria o problema de enfraquecer o conceito de “objeto”? Outras questões podem seguir daí. O que significa concluir que a identidade é algo que não se pode dizer do mundo, especialmente no nível dos “objetos simples”? Em 4.2211, aprendemos que não se pode dizer se os objetos ou estados de coisas são infinitos ou não; e, em 4.112, que a proposição deve ser capaz de mostrar que existem propriedade internas, externas, objetos, forma, etc. Uma interpretação possível seria a de que não se pode dizer quais coisas venham a existir, tão somente que forma possam ter. Não se pode dizer que existam objetos de mesmo tipo lógico e quantos sejam, mas pode-se dizer que forma lógica deve respeitar. Isso significa que dizer quantos existem é diferente de dizer de que tipo podem ser? Ou será que dizer de quantos tipos podem ser é o mesmo que dizer quantos são? Nesse ponto, lógica e “aplicação da lógica” parecem convergir. Que os objetos sejam separados em tipos não pode ser circunstancial. Santos comenta: “A lógica mostra o que, na sintaxe, é construído; a aplicação da lógica, o que nela é dado como condição absoluta da existência da linguagem e do mundo.”<sup>69</sup> Em resumo, se 2.0233 mostra algo essencial, então temos as complicações supramencionadas, e cabe avaliar se não se trata de um engodo. A segunda hipótese seria a de que 2.0233 tem a ver com a “aplicação da lógica”, algo que descobriremos depois, e pode nem vir a ser. Entretanto, isso não a tornaria dispensável? O erro seria, então, de “seguir uma trilha

---

<sup>69</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “Apresentação”; pg 94,

equivocada por princípio”. Uma terceira hipótese seria a de que podemos passar muito bem sem esse aforismo e que devemos “jogá-lo fora”.

### 3.7 O Problema da nomeação invertida

Até o momento, nosso texto considera dois possíveis problemas relacionados a proposição de número 2.0233. Em primeiro lugar que: nenhuma nomeação é possível caso objetos variados sejam indiscerníveis. Claro, é possível que depois descubramos que uma discussão sobre 3.3 ou 5.557 resolva o problema. E, segundo que: a suposição de que o objeto seja rigorosamente simples, exige que este seja único, e, portanto, ao menos logicamente, “diferenciável”. Para que o objeto seja idêntico a si mesmo, é indispensável também que ele não seja idêntico a nada mais que a si mesmo.

Agora, a fim de tratar melhor da questão da nomeação, acompanharemos João Virgílio G. Cuter e sua hipótese de leitura, no texto intitulado “Por que o *Tractatus* precisa de um sujeito Transcendental?”<sup>70</sup>. Nesse texto, Cuter tentará justificar a menção a um sujeito metafísico no *Tractatus* (5.641), considerando as razões internas ao próprio texto. Entre elas, uma das razões que ele usa para defender a presença de um sujeito de operação é a função da nomeação.

Cuter advogará que a “natureza do nome é neutra com respeito à escolha do objeto específico que o nome deve nomear; ela só não é neutra com respeito à escolha da forma do objeto, isto é, da categoria ontológica em que ele está inserido”<sup>71</sup>. Se essa interpretação está correta, objetos e nomes, apesar de compartilharem a mesma forma lógica, são *coisas* hierarquicamente diferentes, e “a nomeação está subdeterminada pelos objetos nomeados”, ele conclui. Cuter, então, nos dirá que, para que a figuração aconteça, é necessário um “ato doador de sentido”. A relação afiguradora não existe sem uma coordenação intencional entre elementos da figuração e as coisas. O autor faz a ressalva de que o *Tractatus* não nos fala explicitamente de uma *intencionalidade* fundamental de sentido, mas argumenta que, contra a vacuidade do que significa nomear um objeto com “*n*” nomes possíveis, a postulação de um sujeito de nomeação é interessante e uma vantagem imensa para quem lê a obra.

A nomeação está subdeterminada pela ordem categorial, e a relação com o objeto nomeado não é determinante da estrutura do espaço lógico. Sem um sujeito transcendental, não teríamos dadas as condições de possibilidade de

<sup>70</sup> CUTER, João Vergílio G. **Por que o *Tractatus* necessita de um sujeito transcendental?**. In.: Dois-pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.171-192, abril, 2006.

<sup>71</sup>Idem, pg 177

um nome, de uma proposição elementar, ou da constituição de proposições mais complexas a partir de proposições mais simples. Sem um sujeito transcendental, enfim, não estariam dadas as condições de possibilidade da linguagem como um todo. (Cuter, João Vergílio Gallerani. *Misticismo e lógica: ensaios sobre a filosofia de Wittgenstein. Por que o Tractatus precisa de um sujeito transcendental?* Auxílio à Pesquisa Publicações científicas Livros no Brasil. 2014, pg 109)

Sigamos mais de perto o texto de Cuter supracitado. De saída, Cuter acredita numa leitura de gênero estrutural. Ele argumenta que, apesar de na obra não haver nenhum aforismo que explicitamente pudesse sustentar a sua leitura, isso não impede que sua interpretação seja de algum modo *estruturante*. “Em nenhum lugar Wittgenstein afirma com todos as letras, por exemplo, que a nomeação exige a atuação de um sujeito, nem muito menos que um sujeito visto como uma intencionalidade pura atuando os limites do mundo.”<sup>72</sup> Ninguém está obrigado a aceitar que o sujeito metafísico de que fala o *Tractatus* tem que ver com alguma *intencionalidade*, já que o termo mesmo não aparece. Por outro lado, também sabemos que é natural uma leitura, de qualquer texto, de tipo “subterrânea”. Seria, pois, ingênuo achar que o texto nos dará sempre, tipograficamente, tudo aquilo de que precisamos para entendê-lo.

“O mundo de Wittgenstein não é o mundo de Schopenhauer, nem de nenhum outro filósofo. É a totalidade dos estados de coisas que subsistem, totalidade está definida em termos de um espaço lógico de possibilidades de combinação de objetos logicamente simples.”<sup>73</sup> O sujeito transcendental, como limite do mundo, está excluído daquelas possibilidades de combinação, mas, ao mesmo tempo, está diretamente vinculado a elas como sujeito de figuração. Na leitura de Cuter, o sujeito transcendental é uma necessidade lógica. Não pode ser um mero apêndice do que Wittgenstein teria lido em Schopenhauer. Cuter inicia dizendo que essa necessidade lógica tem lugar nos dois sentidos que guarda o termo transcendental. Transcendental porque o sujeito está fora do mundo, ou melhor dizendo, no limite do mundo, de modo que não participa do mundo como um fato possível. E é transcendental igualmente num sentido ainda mais importante, que é o de ser condição de possibilidade de sentido. Quer dizer, poderíamos complementar dizendo: porque é condição de possibilidade de sentido, estando necessariamente fora das relações factuais. Teríamos aí, então, um sujeito portador de sentido. Cuter dirá então que o termo *intencionalidade* aparece no *Tractatus* como *relação afigurante*. Existe, pois, uma assimetria entre nome e objeto, que, por sua vez, representa uma

<sup>72</sup> CUTER, João Vergílio G. **Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?**. In.: Dois-pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.171-192, abril, 2006. Ibidem, pg 187

<sup>73</sup> CUTER, João Vergílio G. **Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?**. pg 173

assimetria entre linguagem e mundo. É a linguagem que vai até o mundo afigurá-lo, e não o mundo que vem até a linguagem. Esse suposto movimento de ir até mundo, sugere uma relação intencional, um tocar, que, para Cuter, pressupõe um sujeito de operação. Essa relação afigurante “é instituidora do significado do nome. Sem ela, nada seria nome de coisa alguma.”<sup>74</sup> Ela é, pois, condição de possibilidade de sentido. Ao usarmos os nomes nas descrições do mundo, a nomeação se mostra. Quem diz “‘A’ é o nome de A” apresenta o ‘A’ como um sinal simples e A como nome verdadeiramente. Isso indica que a relação entre o nome e o objeto não pode ser descrita. “Ou seja, se supusermos que a relação entre um nome e um objeto pode ser descrita, qualquer proposição que se apresente como candidata a essa tarefa descritiva deve ser, antes de mais nada, verdadeira para poder ter todo sentido que tem.”<sup>75</sup> Cuter, então, defenderá a sua tese dizendo que: “Relações afigurantes não são inerentes a nenhum fato ou objeto. Nada é, por sua própria natureza, nome de coisa alguma.” Enfim, “a nomeação é uma relação interna que deve ser instituída.”<sup>76</sup>

Na sequência, o argumento de Cuter parece passar de modo tácito pela proposição de 2.0233, ainda que ela não seja mencionada. Baseado na ideia de que exista mais de um objeto do mesmo tipo lógico, e, por seu turno, também nomes de uma mesma categoria lógica, Cuter advoga a necessidade de um ato de nomeação. Se nomes e objetos do mesmo tipo lógico são permutáveis, então nada se perde. Suponhamos que um objeto “a” e um objeto “a\*” possuem todas as suas possibilidades de combinações em comum. Nas combinações que um ou outro travar com um terceiro objeto, o resultado será o mesmo, uma vez que ambos cumprem as mesmas funções. Do mesmo modo, os nomes dos objetos “a” e “a\*” também são permutáveis, e nada se perde. “A natureza do nome é neutra com respeito à escolha do objeto específico que o nome deve nomear; ela só não é neutra com respeito à escolha da forma desse objeto, isto é, da categoria ontológica em que ele está inserido.” Da mesma maneira que Cuter faz a ressalva de que o *Tractatus* não nos fala abertamente de um sujeito de figuração, e coube a ele uma interpretação de tipo *estruturante*, Cuter não menciona 2.0233. Perguntar pela exigência de um sujeito de transcendental dentro do *Tractatus* é tentar justificar as razões internas do texto na própria lógica. “Se um sinal não tem serventia, então é dispensável.”<sup>77</sup> Se não há por que esse ou aquele nome ser preterido diante desse ou daquele objeto de mesmas formas, e vice-versa, a nomeação não pode ser um evento arbitrário. Em se tratando de algo tão fundamental como

<sup>74</sup> CUTER, João Vergílio G. **Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?**. pg 175

<sup>75</sup> CUTER, João Vergílio G. **Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?**. pg 176

<sup>76</sup> CUTER, João Vergílio G. **Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?**. pg 175

<sup>77</sup> 3.328

garantir o caráter determinado do sentido, isso não pode ser uma feliz coincidência. Seria, pois, ilegítimo que a vinculação de um nome a um objeto não estivesse dada. Nessa situação em que há uma multiplicidade de objetos do mesmo tipo lógico, cumprindo as mesmas funções, e, de modo invertido, nomes, podendo ser nomes de um ou mais objeto, não é necessário que essa ou aquela afiguração aconteça. Como explicar, então, que alguma figuração se suceda? Se entendemos Cuter, então, parece que a existência de objetos do mesmo tipo lógico sugere a possibilidade de uma nomeação ostensiva.

Na base de toda figuração, portanto, tem que existir aquilo que poderíamos chamar de um ato doador de sentido: um ato que institui a relação afigurante essencial entre nome e objeto. [...] Esse ato, portador de uma assimetria essencial que visa um elemento de um fato como nome de um objeto, pode perfeitamente ser descrito como uma intencionalidade atuando fora do mundo, fazendo uma espécie muito particular de escolha: a escolha de o que será nome de quê. (CUTER, João Vergílio G. **Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?**. Pg 177)

Sem a ideia de um sujeito operador de sentido parece que a nomeação desse ou daquele objeto é supérflua, ainda que alguma nomeação sempre aconteça. Em resumo, a possibilidade de existência de objetos do mesmo tipo lógico se diferenciando em nada, exceto, por serem diferentes (2.0233), chama à prova, como uma vinculação arbitrária é possível. Em razão disso, a nomeação precisa ser executada de alguma maneira necessária, justificável. Esse serviço passa a ser do sujeito transcendental, que, diante disso, ganha também uma função necessária.

Mas aqui o argumento para o qual acenamos parece fazer água. Existia o problema da vinculação arbitrária de um nome ou mais a um objeto ou mais do mesmo tipo lógico. O sujeito transcendental é convocado, então, a escolhê-los. Entretanto, isso só transfere o problema, de novo, para o nível do sujeito. Como o ato do sujeito pode não ser igualmente arbitrário? Ademais, o argumento também parece ser circular. Qual a função lógica de 2.0233? Simplesmente a de justificar a presença de um sujeito? Isso pareceria um inocente capricho. Se os objetos do mesmo tipo lógico são indiscerníveis, como o sujeito pode nomeá-los sem discriminá-los? Tendo em vista esse empecilho, e tentando ressaltar a clareza interna do texto, a nomeação parece ser algo que não pode acontecer como um evento, mas é algo que já é fixo. O sujeito precisaria de um critério para nomeá-los. Porém, se os objetos são ditos indiferenciáveis, de um ponto de vista lógico, a nomeação continua por ser arbitrária e desnecessária; ainda que alguma nomeação sempre aconteça.



Cuter ainda apresenta outras razões para um sujeito operador da linguagem. O sujeito teria a função de negar, quantificar e, ainda outra, a de ser portador do ético. Não trataremos de seus meandros aqui. Importa somente que Cuter sugere que esse sujeito condição de sentido da linguagem tem uma vontade de significar<sup>78</sup>, uma vontade lógica de doar sentido.

Em termos abstratos, essa intencionalidade pura pode ser pensada como uma vontade não-empírica, pois, ela está encarregada de fazer escolhas logicamente necessárias à constituição do sentido – a escolha de o que é nome de quê, a escolha entre afirmar e negar, a escolha de um grupo finito ou infinito de sentidos, e a escolha daquilo que deve ser feito com o grupo de sentidos assim reunido. Numa palavra, essa intencionalidade se apresenta como uma vontade de significar. (CUTER, João Vergílio G. **Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?**. Pg 184)

### 3.8 O outro lado da escada

Podemos ler nas proposições de número 3.262: “O que não vem expresso nos sinais, seu emprego mostra. O que os sinais escamoteiam, seu emprego denuncia”; e 3.3, seguidamente: “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado”. A princípio, Wittgenstein está nos dizendo que pouco importa que uma condição de nomeação seja o fato de que um objeto é distinguível, mesmo que objetos sejam logicamente idênticos – de alguma maneira, no contexto da proposição, estes se diferenciam, e tudo permanece como sempre esteve, na mais perfeita ordem.

Decerto a lógica do mundo e do pensamento não é algo que pode ser dito. A lógica do mundo e do pensamento, a proposição a exhibe. Sobre as condições de significatividade da linguagem não se pode falar com sentido. O projeto tractariano inviabiliza a representação proposicional de tudo que é essencial, não à toa é comum reputar à obra o autofagismo. Nas palavras de Lopes dos Santos, “apenas a presença de propriedades e relações externas é suscetível de representação proposicional.”<sup>79</sup> Wittgenstein nos diz em 4.026: “É preciso que os significados dos sinais simples (das palavras) nos sejam explicados para que os entendamos. Com proposições, porém, nós nos entendemos”. A postulação do espaço lógico de sentido

---

<sup>78</sup> Mas, por outro lado, não seria um absurdo falar em uma vontade lógica? Cuter não está, de um jeito ou de outro, psicologizando o sujeito metafísico, que se isola justamente numa descrição completa do mundo como aquela única coisa da qual não poderíamos falar numa totalização desse tipo? “O sujeito que pensa, representa, não existe”

<sup>79</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”; pg 57

parece sem dúvida necessária, no entanto, a análise da linguagem corrente é extremamente complicada, já que encontrar esses objetos últimos seria teoricamente um contrassenso. É como se Wittgenstein nos dissesse: se entendemos a linguagem, então é assim que tudo se passa, porque é assim que ela se mostra.

Em resumo, de um lado temos, ao que tudo indica, a impossibilidade de uma descrição completa do mundo por conta de uma indiscernibilidade lógica de idênticos, que, se concordarmos com Cutler, acabam por não poder ser nomeados, num certo sentido; e, do outro, o fato de que alguma nomeação sempre acontece, o que também não explica 2.0233, e isso é alguma coisa que não se pode *dizer*, mas que se *mostra* no fato de que entendo a proposição.

Arley R. Moreno, num artigo em que tenta delimitar o alcance do conhecimento científico, nos fala que a indiscernibilidade lógica não afeta as propriedades assim chamadas externas. As propriedades internas dos objetos simples seriam todas as relações que eles podem ou não travar com outros objetos simples. “Os objetos possuem “forma” porque eles podem constituir conjuntos mais amplos, por combinação mútua: os estados de coisas; essa possibilidade, que delimita todos os conjuntos possíveis, constitui a forma dos objetos”<sup>80</sup>. Assim, a indiscernibilidade lógica de que fala a proposição 2.0233 remete somente à forma lógica, refere-se apenas àquelas possibilidades ou impossibilidades que definem os objetos. Por sua vez, as propriedades externas dos objetos, as quais devem ser “desconsideradas” no que diz respeito à indiscernibilidade lógica, teriam lugar apenas no nível da configuração dos objetos. Dessa maneira, segundo Moreno, as propriedades internas não devem ser confundidas com os tipos de formas que se originam das combinações dos objetos, a saber: espacialidade, temporalidade e coloridade; o que parece querer dizer que a diferenciação de objetos que possuam a mesma forma lógica é sempre empírica. Este autor não parece admitir que houvesse propriedades internas que não seriam passíveis de representação proposicional. Mas será que isso não contrariaria o próprio *Tractatus*, especificamente no momento em que a proposição 2.02331 afirma: “[...] se uma coisa não é distinguida por nada, não posso distingui-la [...]”? Por exemplo, o “vermelho” e o “branco” cumprem as mesmas funções lógicas. Toda coisa que pode ser dita branca pode por sua vez ser dita vermelha, então a coloridade é algo em comum entre elas. Mas Wittgenstein diz em 2.0232 que, “em termos aproximados, os objetos são incolores”,

---

<sup>80</sup> MORENO, A. R.. “Conhecimento científico do individual e comentários filosóficos: uma análise do «Tractatus».” *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impresso), v. 1, n.2, p. 71-77, 1974.

de sorte que o que diferenciaria uma cor da outra seria a situação em que elas ocorrem. Pois que uma coisa tenha essa ou aquela cor tem a ver com as combinações que os objetos travam entre si. Contudo, que uma coisa tenha uma cor, que se dê num tempo e num espaço não é também uma necessidade lógica? Se sim, isso não deveria estar previsto nas propriedades internas dos objetos?

Essa parece ser a posição de Lopes dos Santos quando o autor diz que:

As possibilidades combinatórias, formais, de um objeto não são, contudo, todas as suas possibilidades internas – pois os objetos do mesmo tipo lógico as compartilham todas. O que distingue um objeto de outro do mesmo tipo é também uma propriedade interna (a substância do mundo tem forma e conteúdo). Essa propriedade interna não é passível de representação proposicional. Os nomes de dois objetos podem ser intersubstituíveis em todas as proposições *salva veritate*; não se pode dizer o que distingue dois objetos do mesmo tipo lógico, eles distinguem-se apenas por serem diferentes. Se o princípio da identidade dos indiscerníveis é verdadeiro, é por mero acaso. (LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”; pg 80)

Isso quer dizer que o princípio funciona, mas não impede a existência de objetos idênticos se diferenciando por outra coisa?

Moreno, diferentemente de Lopes dos Santos, defende que “tanto as propriedades internas dos objetos quanto as estruturas dos estados de coisas podem ser expressas na linguagem.”<sup>81</sup> Então, ele não parece admitir que houvesse propriedades internas que não seriam passíveis de representação proposicional. Assim, nos parece que, para Moreno, aquilo que faz com que os objetos sejam diferentes apesar da mesma forma lógica consiste em algo factual representável que, conseqüentemente, não corresponde a uma propriedade interna. “Este princípio de indiscernibilidade não afeta, portanto, as propriedades ditas externas, a “cor” dos objetos, deixando aberta a possibilidade de uma pluralidade de objetos indiscerníveis e empiricamente diferentes (...)”<sup>82</sup>. A proposição 4.023 parece corroborar a visão de Moreno, pois ela diz: “A proposição é descrição de um estado de coisas. Como a descrição de um objeto o descreve pelas propriedades externas que ele possui, a proposição descreve a realidade pelas propriedades internas que esta possui.” Mas, nesse caso, o problema se torna o seguinte: se, para que algo seja pensável é preciso que tenha forma lógica, então o que significaria apontar

<sup>81</sup> MORENO, A. R.. “**Conhecimento científico do individual e comentários filosóficos: uma análise do «Tractatus».**” Trans/Form/Ação (UNESP. Marília. Impresso), v. 1, n.2, p. 71-77, 1974.

<sup>82</sup> idem

para algo empírico que ultrapassaria a forma lógica? Quer dizer, parece, então, que os objetos se diferenciam num estado de coisas, a saber, na efetivação de um mundo qualquer, no entanto, essa diferença não é lógica. Será que Wittgenstein pretenderia, de algum modo, justificar a multiplicidade empírica pela existência de uma indiscernibilidade lógica? Como quem diz: todas essas coisas no mundo só são discerníveis porque existe nos objetos simples uma “propriedade interna” que não é representável; uma espontaneidade de existir de forma independente e única que garantiria a multiplicidade do que pode ser representável, ou seja, o objeto ter forma e conteúdo.

David Keyt, apesar de concordar com as impossibilidades da descrição de que fala a proposição 5.5303, parece argumentar na mesma direção de Moreno quando localiza aquilo que pode diferenciar um objeto de outro em propriedades externas. Mas, no final de sua interpretação da proposição 2.02331, recoloca o problema de uma descrição que não pode ser feita; ele escreve:

Assim, o que a proposição 2.0233 diz é isso: se um objeto tem propriedades externas que nenhum outro possui, então ele pode ser distinguido, mas se não, então não pode. Mas o que são as propriedades externas de um objeto? As configurações nas quais ele entra. Então um objeto pode ser distinguido apenas se ele tem propriedades externas, apenas se ele entra em configurações, apenas se ele é um constituinte de um estado de coisas existente. Porém, um objeto não pode ser nomeado a menos que seja distinguido. Portanto, um objeto que não é um constituinte de um estado de coisas não pode ser nomeado. (KEYT, D. (1963) “**Wittgenstein’s notion of an object**”. Em: COPI, I. & BEARD, R. *Essays on Wittgenstein’s Tractatus*. Nova Iorque: Macmillan, 1966. pg 297 (tradução nossa))

Assim, tudo indica que, para Keyt, 2.0233 só pode ser compreendida quando acompanhada de 3.3: “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado.” Porém, se para conhecer um objeto não preciso conhecer suas propriedades externas (2.01231), então não seria necessário nos referirmos a propriedades internas para que um objeto se torne distinguível?

Lopes dos Santos escreve:

É impossível especificar a priori a sintaxe lógica da linguagem. É impossível reconhecer a priori quais são os objetos que existem, os tipos em que se distribuem e as formas possíveis dos estados de coisas. É impossível apreender a priori a constituição íntima do espaço lógico (LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”; pg 91)

Esse trecho nos leva a crer que, segundo Lopes dos Santos, o reconhecimento lógico das relações que um objeto pode travar se dá no evento proposicional de um estado de coisas possível. O autor continua dizendo que “o que o pensamento pode antecipar é o que constitui a essência dessa projeção: a forma essencial da proposição e tudo aquilo que, na projeção, não concerne à natureza específica do projetado, mas ao que há de essencial no método da projeção”<sup>83</sup>. Assim, a generalização do método de projeção mostra as condições de possibilidade de significação de toda e qualquer proposição. Ainda que talvez de infinitos tipos, o mundo sempre antecipa um modo preciso e acabado de se apresentar; por isso, de antemão, sabemos que todas as proposições necessariamente são bipolares, que são essencialmente complexas, que dizem respeito à realidade, que são independentes umas das outras e que, mesmo que não correspondam a nenhuma combinação efetiva de objetos, ainda assim possuem um sentido determinado e suficiente de realização<sup>84</sup>.

Se entendo a proposição “O cão é do Norte”, entendo todas as proposições com a mesma forma e particularmente todas as proposições que digam que o cão é de qualquer outro lugar. Entendo que, apesar de não poder ser dita com sentido, a proposição “O cão é de algum lugar”, mostra o espaço possível de realização daquela primeira proposição. “O pensamento não constrói o espaço lógico, não impõe sua forma ao mundo; tampouco o encontra, o mundo não lhe impõe sua forma. A possibilidade do pensamento é independente de como as coisas sejam, mas não é independente de que as coisas sejam. O pensamento, o símbolo proposicional, institui-se como tal através de sua vinculação a um objeto.”<sup>85</sup> Logo, o espaço lógico é um lugar onde algo pode ser pensado como sendo e pressupõe a totalidade de todos os objetos e suas combinações possíveis. Lopes dos Santos, então, conclui: “Ele é dado, pois, como uma positividade sem concorrente, fundamento absoluto do mundo, o que quer que o mundo possa ser, e do pensamento, o que quer que se possa pensar que o mundo seja”<sup>86</sup>.

Dessa gratuidade do espaço lógico se percebe também a independência lógica dos objetos simples. Lopes dos Santos entende que um objeto pode nunca vir a ocorrer num estado de coisas, mas isso não o desqualifica ontologicamente. É essencial ao objeto que ele *possa* ocorrer num estado de coisas. Ainda que ele nunca venha a se concatenar com outros objetos é desimportante que ele exista em algum momento como parte de algum estado de coisas; pois,

---

<sup>83</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”; pg 91

<sup>84</sup> Mas sabemos, de saída, que os objetos são variados e que podem ter formas do mesmo tipo?

<sup>85</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”; pg 92

<sup>86</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”; pg 92

segundo o autor, “não é uma propriedade interna do objeto ser o constituinte de algum estado de coisas existente”<sup>87</sup>, mas é inconcebível que ele ocorra fora da possibilidade de combinações com outros objetos. Se a interpretação de Lopes dos Santos está correta, então não teríamos uma determinação de sentido que é meramente lógica e talvez nunca efetivamente ontológica? Estariam os objetos que existem efetivamente no mundo garantindo a existência meramente possível de outros objetos e, portanto, representariam um nível lógico diferente? Em que se diferenciam os objetos que efetivamente se concatenam dos que nunca venham a se concatenar? Isso não supõe, então, que a independência lógica de um objeto simples precisa também ser gratuita num certo sentido? Se a argumentação procede, isso aponta para uma vacuidade no objeto que de modo algum pode ser representada. Um objeto não precisa existir efetivamente. Um objeto pode nunca se combinar. Sua *existência* parece ser meramente possível.<sup>88</sup>

Em 2.0121 lemos:

Se as coisas podem aparecer em estados de coisas, isso já deve estar nelas. (O que é lógico não pode ser meramente-possível. A lógica trata de cada possibilidade e todas as possibilidades são fatos seus.) Assim como não podemos de modo algum pensar em objetos espaciais fora do espaço, em objetos temporais fora do tempo, também não podemos pensar em nenhum objeto fora da possibilidade de sua ligação com outros.

Isso parece indicar que a noção de objeto dentro do *Tractatus* é de tal tipo que um objeto pode nunca vir comparecer num estado de coisas existente, e parece ser mais formal do que real. A argumentação de Lopes dos Santos nos leva a enxergar que combinações possíveis são traçadas a partir da forma fixa do mundo, o que garante a comunidade entre o real e o imaginário e parece resolver a questão sobre se todos os objetos participam do mundo efetivamente.

Se a identidade de um objeto é irrepresentável, então a lógica é gratuita? O exercício de colocar em questão a lógica parece ser sem sentido, mas nem por isso é, de saída, infecundo. A proposição 2.0271 nos fala que “os objetos são fixos, a configuração é variável.” Pois bem, hipotetizemos um mundo. De um certo montante de objetos tenho uma configuração de mundo. Sabemos que esses mesmos objetos poderiam se combinar de outra maneira. Teríamos, pois, um mundo diferente sob uma mesma forma. Assim, a totalidade de certos estados de coisas existente determinaria a totalidade de estados de coisas inexistentes a partir daquele mesmo montante, de modo que a existência ou inexistência desses objetos se autodeterminariam porque

---

<sup>87</sup> LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”; pg 93

<sup>88</sup> Um objeto não precisa comparecer efetivamente num estado de coisas existente, ele pode nunca se combinar. Seu comparecimento num estado de coisas existente parece ser meramente possível

todos os objetos, de um jeito ou de outro, ocorrem. Mas estariam esses mesmos objetos determinando a inexistência de estados coisas de outros objetos que não participam daquele primeiro montante? Não seria essa determinação de um nível lógico distinto?

A identidade de uma coisa não pode ser asserida. Qualquer asserção já supõe uma identidade. Asserir a identidade seria supor o absurdo de que algo não seja igual a si mesmo. Dizer que duas coisas podem ser iguais e ainda assim diferentes em número é dizer que não podemos tratar a igualdade como alguma coisa que pudesse ser dita. Mesmo que um objeto como “Sócrates” possa ser entendido como um fato que pode ser dividido em um sem-número de amontados de fatos menores, quando uso “Sócrates” numa sentença trato esse nome como se referindo a um objeto logicamente simples irreduzível. Irreduzibilidade de um “objeto” como “Sócrates” tem que ver com o modo como alterno o seu “sentido” e a sua “referência”. A noção de objeto simples é o pressuposto das relações que “Sócrates” possa travar com quaisquer outros objetos.

Por exemplo, se me perguntam como devemos entender a “identidade” na lógica, posso falar sobre isso e esclarecer um conceito que, à primeira vista, poderia soar como uma confusão a um terceiro, mesmo que a conclusão seja que: não revelamos nada de novo, nem por isso nada aconteceu. Quando descobrimos que: para que a Terra gire em torno sol, necessariamente, deve parecer-nos também que o sol é o “quem” em torno do qual a Terra gira, não só descobrimos algo que já sabíamos; porque o contrário também seria possível. Mas se fosse o sol que girasse entorno da Terra como um fato, talvez tivéssemos que nos livrar da impressão contrária. Com isso, intuímos o que significou essa ilusão antiga. E muitas outras coisas poderiam, claro, ser citadas. A questão fundamental parece ser, então: em que situações fazer metalinguagem é ruim? A leitura do *Tractatus* realmente suscita um sem número de inquirições e produz, como desfecho, apenas obviedades? Só pode jogar o livro ou escada fora aquele que já tenha entendido e “ascendido” a um lugar diferente. Talvez, no final das contas, seja o caso de usar a escada para descer, e, assim, a escada desaparecerá como que por puro acaso, sem que tenhamos que fazer alguma coisa com ela.

Se o mundo fosse formado por apenas dois objetos, a existência desses dois objetos em concatenação seria internamente necessária, e não haveria situação em que os dois objetos não se definissem por sua combinação efetiva. Em outras palavras, haveria a possibilidade de o mundo não existir como aquele fato atômico. Mas isso é um absurdo. Isso quer dizer que algum mundo existe sempre. Isso quer dizer também que a existência dos objetos simples é baseada

na existência efetiva de algum mundo. Se essa ilação for cogente, segue-se também que existir é condição de possibilidade de ser. O mundo, portanto, antecede a lógica, e a lógica o reconhece assim.

É claro que o exemplo “a rosa é branca” não funciona no nível dos objetos simples, mas nem por isso vem ao caso cortar algumas cabeças.



#### 4. CONCLUSÃO

*O que é o que é? Pela manhã é dito indiscernível, à tarde a lógica pode antever, e no fim do dia só a aplicação da lógica pode verificar?*

Como nosso texto procurou defender, o conceito de objeto simples dentro do *Tractatus* é aquele de coisa irreduzível (2.02, 2.021, 2.024). A linguagem só é necessariamente possível por conta do postulado do caráter determinado do sentido (3.23, 3.22); e, por sua vez, pela postulação de que a forma fixa, entre quaisquer mundos imaginários e o mundo real, “consiste precisamente nos objetos” (2.023). Sem os objetos simples não teríamos sentido proposicional algum. Ora, não é de se surpreender que 2.0233 chame atenção à primeira vista. “Dois objetos da mesma forma lógica – desconsideradas suas propriedades externas – diferenciam-se um do outro apenas por serem diferentes.” Um leitor ou uma leitora qualquer, mais ou menos versado em filosofia, ao ler tal aforismo há de coçar a cabeça e indagar-se: “diferenciam-se apenas por serem diferentes”?

Em 2.02331, apêndice do primeiro aforismo, lê-se o óbvio: “Ou uma coisa possui propriedades que nenhuma outra possui, podendo-se então, sem mais, destacá-la das outras por meio de uma descrição e indicá-la; ou, pelo contrário, há várias coisas que possuem todas as suas propriedades em comum, sendo então impossível apontar para uma delas.” Em outras palavras, ou uma coisa possui *ao menos uma propriedade* que ela não compartilha com nenhuma outra coisa, ou então, se houver duas coisas que possuam todas as propriedades em comum, é impossível dizer qual é qual. É natural referir esse aforismo à conhecida lei de Leibniz, o insigne princípio da identidade dos indiscerníveis<sup>89</sup>. Esse princípio atesta, como vimos, que, se duas coisas possuem todas as suas propriedades em comum, então elas são a mesma coisa. Na verdade, no caso da lei de Leibniz, argumentar-se-á que a situação concebida é aquela em que temos um mesmo objeto com dois nomes possíveis. O princípio da identidade dos indiscerníveis assevera, portanto, que é impossível que existam duas coisas completamente idênticas. Para Leibniz, sendo Deus completamente racional, criar coisas de tal tipo seria sem

---

<sup>89</sup> Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1646-1716. **Discurso de metafísica e outros textos** / G. W. Leibniz; apresentação Tessa Moura Lacerda ; tradução Marilena Chaui e Alexandre da Cruz Bonilha. – São Paulo : Martins Fontes, 2004. – (Coleção clássicos)

propósito; logo, a identidade da coisa deve incluir uma diferença própria, exclusiva, sem a qual sua definição seria impossível.<sup>90</sup>

No caso do *Tractatus*, 2.0233 parece contrariar esse princípio. O aforismo começa nos falando sobre objetos com a mesma forma lógica. Os objetos, no *Tractatus*, são ditos simples e indivisíveis. São a substância da realidade e do mundo. Eles são a matéria da qual o mundo é constituído. Esses objetos possuem um campo determinado de relações possíveis. Um objeto “a” pode, por exemplo, se relacionar com uma série de objetos de uma certa gama, enquanto que, como consequência, não poderá se relacionar com toda uma outra série de objetos. A definição passa, decerto, por uma determinação de sentido que *permite uma série de relações*, completamente, e *exclui outra série de relações*, completamente. Se tentássemos definir o objeto “a” diríamos, então: aquele objeto que pode se relacionar com tais objetos e exclui todo o resto. Relacionar-se com esse ou aquele objeto é uma propriedade do objeto “a”. No mundo fenomênico, quando falamos de objetos iguais, de uma maneira fraca, a diferença é sempre relacional. Objetos de mesma forma, como cadeiras, por exemplo, quando muito semelhantes entre si são nomeados de forma relacional, como: a cadeira da sala, a cadeira do quarto etc.; e não é difícil imaginar a situação em que alguém nomeasse um desses objetos dizendo: a cadeira que costumava ficar na sala, a cadeira que costumava ficar no quarto etc.

A forma lógica de que fala o aforismo, todavia, diz respeito a objetos logicamente simples. Nenhuma experiência fenomênica é possível com eles. Se dois objetos possuem a mesma forma lógica, isso significa que podem se relacionar com uma mesma série de objetos. Se escrevêssemos listas com todas as propriedades que ambos possuem, essas listas seriam idênticas. Tais objetos seriam, por conseguinte, de um ponto de vista lógico, indiferenciáveis. O aforismo, entretanto, faz a ressalva de que *nessa forma de igualdade* desconsideram-se suas propriedades externas. As propriedades ditas externas são aquelas propriedades que um objeto possui na *trama efetiva de um estado de coisas*. Um exemplo clássico é o das cores. O vermelho e o verde, por exemplo, de um ponto de vista lógico, possuem todas as suas propriedades em comum, a despeito de uma diferença “fenomênica”. De um ponto de vista lógico, tudo que pode ser chamado de verde, pode, por sua vez, ser chamado de vermelho. As duas cores possuem, portanto, funções lógicas equivalentes. Porém, na trama factual, diferenciam-se.

---

<sup>90</sup> Ver: SOARES, L. C. **O Princípio Da Identidade em Leibniz**. In book: Teoria Analógica da Identidade (pp.261-296), 2001.

Os objetos de mesma forma lógica de que nos fala 2.0233 seriam diferentes para além de suas propriedades externas e se diferenciariam “apenas por serem diferentes”. Fazendo referência 2.0233, Lopes dos Santos comentou o seguinte:

As possibilidades combinatórias, formais, de um objeto não são, contudo, todas as suas possibilidades internas – pois os objetos do mesmo tipo lógico as compartilham todas. O que distingue um objeto de outro do mesmo tipo é também uma propriedade interna (a substância do mundo tem forma e conteúdo). Essa propriedade interna não é passível de representação proposicional. Os nomes de dois objetos podem ser intersubstituíveis em todas as proposições *salva veritate*; não se pode dizer o que distingue dois objetos do mesmo tipo lógico, eles distinguem-se apenas por serem diferentes. Se o princípio da identidade dos indiscerníveis é verdadeiro, é por mero acaso. (LOPES DOS SANTOS, L. H. “**Apresentação**”; pg 80)

Na interpretação de Lopes dos Santos, e na nossa, 2.0233 parece proclamar uma propriedade do objeto que seja irrepresentável. Quer dizer, para além do que podemos conhecer de um objeto qualquer, isto é, sua forma lógica, ele ainda possuiria um traço irrepresentável que o diferenciaria de outro do mesmo tipo, o que, por fim, os faria duas coisas diferentes.

De fato, Wittgenstein nos ofereceu-nos na proposição 2.0233 do *Tractatus* um enigma. A disposição de duas coisas que são ditas indiscerníveis, primeiro, convocou à definição de quais tipos de objetos poderiam satisfazer a situação colocada, e, segundo, 2.0233, fez-nos conjecturar como o aforismo nela registrado se relacionaria com as demais proposições em harmonia. Afinal de contas, a indiscernibilidade nesse caso passaria a ter um caráter unitário, e essa incomunidade entre os objetos iguais, segundo a sua forma, seria porque eles “diferenciam-se um do outro apenas por serem diferentes”.

Essas coisas são ditas indiscerníveis porque compartilham todas suas propriedades internas, possuem as mesmas funções lógicas. Assim, relacionam-se de forma idêntica com outros objetos e são ditos logicamente equivalentes. Se um objeto “a” tem todas as propriedades em comum com um objeto “b”, usar “a” ou “b” em concatenação com um outro objeto qualquer diferente, como “c”, é indiferente. Tudo que “a” é capaz de servir numa relação com “c”, “b” também o é. Nessa medida dizer: “a é c” ou “b é c” dá no mesmo. “a” e “b” servem, portanto, como sinal para uma mesma função lógica. Se o objeto “a” e o objeto “b” têm a mesma função e se intercambiam, qual a necessidade de que existam dois objetos com a mesma função? A ideia de dois (ou mais) objetos simples logicamente idênticos não é dispensável? Qual a serventia dessa multiplicidade lógica da função? Sob uma outra perspectiva, segundo o que 2.0233 parece nos permitir deduzir, objetos de um mesmo tipo lógico poderiam se diferenciar

no uso de suas funções. É possível dizer que “a” e “b” são objetos diferentes se relacionam-se atualmente com outros objetos. Por exemplo, se digo: “a é c” enquanto “b é d”, “d” sendo outro objeto diferente, então sei que tenho dois objetos, “a” e “b” diferentes porque externamente comparecem em estados de coisas distintos. Nessa medida, num estado de coisas distinto, os objetos naturalmente se diferenciam. Isso significa que “a” e “b” possuem propriedades externas que os distinguem, já que um se relaciona atualmente com “c” e o outro com “d”. Esses objetos são ditos indiscerníveis porque não se diferenciam em nada na função lógica, de modo que, ainda que, teoricamente, possam ser distinguidos externamente em estados de coisas, dizer “a é c” ou “b é c” é indiferente. Trocar os nomes de lugar não adiciona nada à sua diferença. Na prática, as suas diferenças externas seriam empíricas e contingentes. Essa gratuidade da distinguibilidade pode até ser uma necessidade, mas não explica por que deveríamos lidar com dois ou mais objetos simples de um mesmo tipo lógico, quando um já seria suficiente. Qual a necessidade dessa condição? Por que objetos simples precisariam ser tão variados quanto o são as relações contingentes? De todo modo, não seria importante ser capaz defini-los antes de seus próprios usos?

A ideia de que existam objetos variados de um mesmo tipo lógicos suscitou variadas questões. Por exemplo, todos os objetos simples têm pares indiscerníveis? Esses pares seriam infinitos? O *Tractatus* teria que justificar, por sua vez, se são todos ou não, e se são múltiplos infinitos. Essas questões são importantes se considerarmos que estamos falando da própria substância do mundo. Se os objetos existem em pares, a distinguibilidade entre eles e suas respectivas identidades estão logicamente relacionadas. Não pode ser por puro acaso que um objeto “a” tenha um sem-número de pares indiscerníveis enquanto “b” tem um sem-número distinto. Quer dizer, nossa argumentação rejeita uma lógica lacunar. Ou as coisas estão de saída plenamente definidas, ou então tudo é caos. Essa noção de que os objetos podem ser múltiplos e ainda assim serem logicamente idênticos parece criar uma gratuidade no mundo, e no espaço lógico, que deixaria, então, tudo em aberto. Pode ser que essas questões se mostrem irrazoáveis. Todavia, parece importantíssimo passarmos por elas.

E quanto à harmonia do *Tractatus*? Quando se analisa um argumento qualquer a fim de medir a sua validade, ainda que sua verdade esteja corrompida, julga-se a relação entre o que se assume e o que se pode concluir. Espera-se uma harmonia entre as premissas e a conclusão. Se uma coisa se segue da outra, temos um argumento válido. Num registro puramente lógico, a validade é verificada de forma puramente analítica. Apenas se desvela e descobre a conclusão no que as premissas já afirmavam. Bom, nem sempre em filosofia isso é possível. No *Tractatus*,

por exemplo, a noção de objeto simples é deduzida do fato de que a afiguração em algum momento deve cessar. A verdade de uma proposição não pode depender da verdade de outra proposição ao infinito. A linguagem só tem significação, só diz algo com sentido, se apontar para algo que não é ela mesma. Em resumo, existe um ponto fixo irreduzível que garante que o afigurar cesse e determine um espaço de realização, sem o qual nada significaria nada. Esse argumento pretende-se uma dedução lógica. A análise da linguagem nos leva à conclusão de que sua determinação se dá por uma instância simples e irreduzível que chamamos de objeto simples. Mas, e o próprio *Tractatus*, no seu todo, pretende-se uma dedução? Podemos indicar pelo menos duas visões possíveis sobre esse tópico. Se o *Tractatus* pretende nos dizer quais são as condições de sentido e com isso nos mostrar a essência da linguagem e do mundo, ele mesmo não pode ser contraditório. Como sabemos, a obra se apresenta numa série de aforismos que assumem pesos lógicos distintos. Muitas vezes esses aforismos se chocam. Nessa situação, como medir a importância de cada um deles? Se a obra se pretende um todo harmônico, qual a validade da sua argumentação geral? Será que teríamos que abandonar certos aforismos? É claro que aqui pensa-se o *Tractatus* como um todo acabado que intenciona dizer tudo de essencial. Como um sistema fechado, desconsidera tudo ao seu redor, desconsidera a história da filosofia. Outro modo de se ler a obra seria vinculá-la a um momento específico da história da filosofia, mais precisamente, ao debate referido a Russell e Frege. Dessa maneira, relativizam-se suas possíveis contradições de saída. Quer dizer, num jogo argumentativo com Russell e Frege, seria possível explicar o que há de dissonante entre os aforismos. O trabalho do comentador de filosofia parece ser duplo; por um lado deve, de antemão, saber que se trata de um momento histórico-filosófico com todas suas ressalvas e não assumir que a obra seria um sistema fechado e acabado. Assim, podemos entender um filósofo e suas motivações, para, então, acompanhar seu percurso de pensamento. Por vezes o filósofo estará errado em suas teses, porém, quando vinculado a um certo contexto, traz à luz beleza e conhecimento, o que permitirá o desvelamento de algo mais fundamental em outro momento. Por outro lado, ainda sob ressalva da história da filosofia, o comentador deve fazer o esforço de defender o filósofo “de dentro”, isto é, deve pretender apresentar suas teses como se sua vida dependesse disso. E, desse ponto de vista, deve assumir com teimosia e zelo o que filósofo ensina, como um todo acabado e definitivo, como a verdade absoluta. Ainda que pareça ser de comum acordo entre os estudiosos que o *Tractatus* foi superado, o próprio Wittgenstein planejou isso, nossa leitura da obra ambiciona-se como resoluta: a saber, o *Tractatus* está completamente correto no que diz de essencial e nosso serviço é basicamente o de acompanhar sua coerência interna. Quem

disser que devemos, sobretudo, tentar explicar o *Tractatus* em suas relações com Russell e Frege, exclusivamente, não defende o autor com unhas e dentes e peca em não lhe dar o benefício da dúvida - *In dubio pro reo*.

Nosso pressuposto, obviamente, foi o de que o todo da obra se pretende harmônico; ora, o que seria assumir o contrário disso? A obra por acaso não se pretende nada? O *Tractatus* nos mostra a obviedade de que o pensamento é translucidamente lógico, e, com efeito, pensar illogicamente é o mesmo que não pensar nada com sentido. Não é possível pensar illogicamente. O *Tractatus* não pode se pretender um pensar ilógico, não pode se pretender desarmônico. Logo, é natural que certos aforismos se pretendam deduzíveis do todo. Não é absurdo afirmar que existam incongruências internas ao pensamento argumentativo do autor.

A questão sobre a identidade dos objetos iguais suscitou também a pergunta sobre a possibilidade desses se definirem por sua comunidade. A identidade entre objetos com todas as suas propriedades em comum não pode ser inessencial. Ou, melhor dizendo, como seria explicada a sua comunidade?

Poderíamos argumentar, como vimos, que a existência de tais entidades impossibilitaria a nomeação em geral. Se eles são indiscrimináveis, não é possível apontar para nenhum deles. E como o asno de Buridan, o sujeito seria incapaz de decidir qual objeto nomear. A questão da nomeação pode também ser interpretada pelo avesso. Na realidade, pode-se arrazoar que os objetos só são objetos na trama com outros objetos. Assim, no contexto de um estado de coisas, os objetos se diferenciariam *naturalmente*, como as cores, e a nomeação não seria algo que um sujeito faz, ou decide fazer, antes da afiguração. Em nossa interpretação, o dilema é ainda maior.

Em nossa leitura resoluta do *Tractatus*, existem caracterizações elementares sem as quais a obra perderia sua coerência. Quando em 5.557, Wittgenstein nos fala de uma “aplicação da lógica”, na nossa visão, explicita-se esse ponto. Ora, a análise da linguagem foi capaz de mostrar que a proposição é essencialmente bipolar; foi capaz de mostrar também que a concordância ou não de uma proposição com mundo é uma mera contingência; que, antes de verificarmos a verdade ou falsidade de uma proposição, é imprescindível que a proposição possa ser verdadeira ou falsa. Aprendemos que, para que não tenhamos um regresso ao infinito, que nos levaria a uma indeterminação de sentido, a linguagem deve encontrar um ponto fixo etc. Todas essas caracterizações são algo que a lógica pode antecipar, isto é, a lógica pode dizer, sem precisar olhar para mundo, o que é essencial. Em 5.551 pode-se ler: “Nosso princípio básico é que toda questão que se possa decidir por meio da lógica deve poder-se decidir de

imediatamente. / (Se chegarmos à situação de ter que olhar o mundo para solucionar um tal problema, isso mostra que seguimos uma trilha errada por princípio.)”

Restou-nos acolher que o que Wittgenstein chama, em 5.557, de “aplicação da lógica” é aplicação de tudo que lógica já pôde antecipar *a priori*.

Ele nos diz (5.557): “A aplicação da lógica decide a respeito de quais proposições elementares existem. O que vem com a aplicação, a lógica não pode antecipar.” Ora, mas, com a lógica podemos antecipar que existam objetos simples, não exatamente quantos existem; com a lógica podemos antecipar que as proposições elementares referidas a fatos elementares existem, não exatamente quais e quantos existem, etc. Suponhamos que, com a “aplicação da lógica” venhamos a descobrir que o mundo é constituído de 1000 objetos. Se a existência de 1000 objetos simples é algo que a lógica não pode antecipar sem um movimento de aplicação do que já sabe, então é inessencial que sejam exatamente 1000 objetos. Talvez venhamos a descobrir que são 1001. Dizer quantos são os objetos, a depender de um olhar para o mundo, seria, pois, meramente acidental

Enfim, como vimos, a ideia de que existam objetos variados de um mesmo tipo lógico suscitou muitas questões. Por exemplo, todos os objetos simples têm pares indiscerníveis? Esses pares seriam infinitos? Essas questões são importantes se considerarmos que estamos falando da própria substância do mundo. Se os objetos existem em pares, as suas incomunidades estão logicamente relacionadas (identidade e distinção). Não pode ser por puro acaso que um objeto “a” tenha um sem-número de pares indiscerníveis enquanto um objeto “b” teria um sem-número distinto. Ou as coisas estão de saída plenamente definidas, ou então tudo é caos. A suposição de que os objetos podem ser múltiplos e ainda assim serem logicamente idênticos parece criar uma gratuidade no mundo, que deixa tudo em aberto.

Ora, se duas coisas são iguais completamente, essa comunidade não é um tipo de relação? Se tivéssemos apenas um objeto de certo tipo, diríamos que ele é igual a si mesmo. Assim, afirmaríamos sua identidade. Sendo único, teria ao menos uma propriedade que todas as outras coisas não teriam. No caso de dois ou mais objetos iguais, isto é, daqueles que possuem todas as suas propriedades em comum, para além da identidade consigo mesmo, eles também se identificariam com outros, e, portanto, seriam identificados como indiscerníveis. Se conheço um objeto, sei exatamente em quais situações ele pode ou não aparecer. Conhecer um objeto é conhecer toda trama de relações que ele pode ter. Para além disso, um objeto “a” que tivesse aquela comunidade com um objeto “b”, na situação em que tivéssemos que elencar todas as

suas propriedades, teríamos também que anotar que este possuiria um “irmão gêmeo” E a diferença de nome seria insuficiente para se decidir de qual objeto se trata.

A leitura contrária a essa, dirá que se trata de uma arbitrariedade que os dois objetos tenham todas as suas propriedades em comum. Apesar de “gêmeos”, eles não seriam “irmãos”.

Depender de um conhecimento ulterior sobre o mundo, numa investigação, não é dizer nada de fundamental, e, portanto, não é dizer algo *logicamente* importante. Em nossa leitura, 2.0233 estaria tentando antecipar o que somente a “aplicação da lógica” poderia verificar. A definição de um objeto simples com infinitos pares iguais possíveis parece exigir que se acolha também com isso a possibilidade de um outro do mesmo tipo. E isso parece deixar tudo indeterminado. Por fim, outra questão se revela. Como exatamente a lógica pode antecipar que haverá um momento em que somente a “aplicação da lógica” será capaz de verificar algo? Isso significa que a ideia de uma “aplicação da lógica”, nos termos do *Tractatus*, deve estar incluída entre as caracterizações basilares da obra sem quais a obra não teria coerência?

Dito ainda de outro modo, como a lógica seria capaz de mostrar que, para além da forma lógica de um objeto simples, pode haver uma propriedade irrepresentável? Esse parece ser um grande contrassenso que a lógica não pode aceitar.



## REFERÊNCIAS

- ANSCOMBE, G.E.M. (1971) **An Introduction to Wittgenstein's Tractatus**. London: Hutchinson University Library.
- BLACK, Max. (1964) **A Companion to Wittgenstein's "Tractatus"**. Ithaca: Cornell University Press.
- COPI, I. & BEARD, R. **Essays on Wittgenstein's Tractatus**. Nova Iorque: Macmillan, 1966.
- CUTER, J. V. G. **Misticismo e lógica: ensaios sobre a filosofia de Wittgenstein. Por que o Tractatus precisa de um sujeito transcendental?** Auxílio à Pesquisa Publicações científicas Livros no Brasil. 2014
- \_\_\_\_\_. **Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?**. In.: Dois-pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.171-192, abril, 2006.
- Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras/ Platão; tradução complementares e notas Edson Bini. – Bauru, SP: EDIPRO, 2007.
- FREGE, G. **Lógica e filosofia da linguagem**. São Paulo, Cultrix, 1978
- GIANNOTTI, J. A. (1995) **Apresentação do Mundo: Considerações Sobre o Pensamento de Ludwig Wittgenstein**. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONK, R. **Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius**. Penguin Books, 1991.
- MORRIS, M. **Wittgenstein and the Tractatus Logico-Philosophicus**. Routledge, 2008
- MORENO, A. R.. **“Conhecimento científico do individual e comentários filosóficos: uma análise do «Tractatus».**” *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília. Impresso), v. 1, n.2, p. 71-77, 1974.
- MOUNCE, H.O. (1981) **Wittgenstein's Tractatus: An Introduction**. Oxford: Basil Blackwell.
- NORONHA MACHADO, A. **Lógica e Forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da Filosofia**. (tese de Doutorado).
- SANTOS, L. H. L. **“A harmonia essencial”**. In: *A crise da razão*. São Paulo: Cia Das Letras, 1996, v, p.447.

\_\_\_\_\_. **“Apresentação”**. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. (Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos). São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 2010

\_\_\_\_\_. **O Olho e o Microscópio - a gênese e os fundamentos da lógica segundo Frege**. 1. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2008.

SOARES, L. C. **O Princípio Da Identidade em Leibniz**. In book: Teoria Analógica da Identidade (pp.261-296), 2001.

STENIUS, E. **Wittgenstein's Tractatus, A Critical Exposition of its Main Lines of Thought**. Ithaca: Cornell University Press (1960)

HANS SLUGA & DAVID G. STERN. **The Cambridge Companion to Wittgenstein**. Cambridge University Press (1996)

KEYT, D. (1963) **“Wittgenstein's notion of an object”**. Em: COPI, I. & BEARD, R. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. Nova Iorque: Macmillan, 1966.