





Rua Salvatore Renna, 875  
Fone (42) 3621-1097 Fax (42) 3621-1090  
<http://revistas.unicentro.br/index.php/guairaca/index>  
[rguairaca@gmail.com](mailto:rguairaca@gmail.com)  
CEP: 85015-430 Guarapuava - Paraná - Brasil



**Editora**  
UNICENTRO

Rua Salvatore Renna, 875  
Fone (42) 3621-1019 Fax (42) 3621-1090  
[editora@unicentro.br](mailto:editora@unicentro.br) [www.unicentro.br](http://www.unicentro.br)  
85015-430 Guarapuava - Paraná - Brasil



**Φ**  
**GUAIRACÁ**  
REVISTA DE FILOSOFIA

VOLUME 30 NÚMERO 1

2014

# UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE - UNICENTRO

**Editor:** Ernesto Maria Giusti

**Comissão editorial:** Ernesto Maria Giusti, UNICENTRO, Brasil – Presidente; Augusto Bach, UNICENTRO, Brasil; Marciano Adilio Spica, UNICENTRO, Brasil; Darlan Faccin Weide, UNICENTRO, Brasil; Gilmar Evandro Szczepanik, UNICENTRO, Brasil.

**Comissão científica:** Dr. Domenico Jervolino (Università Degli Studi di Napoli Federico II/IT); Dr. Constantin Rauer (Universität Tübingen/Deutschland); Dr. Wilson Frezzatti (UNIOESTE/PR); Dr. Diogo Ferrer (Universidade de Coimbra/Portugal); Dr. Anibal Fornari (Universidade Católica de Santa Fé/Argentina); Dr. Maurício de Carvalho Ramos (USP/SP); Dr. Charles Feldhaus (UEL/PR); Dr. Darlei Dall’Agnol (UFSC/SC); Dr. Élsio José Corá (UFFS/SC); Dr. Horácio Lujan Martinez (PUC/PR); Dr. Jair Antônio Krassuski (UFSM/RS); Dr. Lúcio Lourenço Prado (UNESP/MARÍLIA);

**Assessoria Técnica:** Luiz Gilberto Bertotti, Ruth Rieth Leonhardt, Waldemar Feller

**Revisão:** Douglas Agliardi, Marciano Adilio Spica

**Diagramação:** Murilo Holubovski

**Capa:** Renata Daletese

**Impressão:** Gráfica UNICENTRO

Guairacá/Universidade Estadual do Centro-Oeste Ano I, nº1  
(1982) - Guarapuava: UNICENTRO, 1982

|             |            |              |
|-------------|------------|--------------|
| 1982, (1)   | 1994, (11) | 2005, (21)   |
| 1983, (2)   | 1995, (12) | 2006, (22)   |
| 1984, (3)   | 1996, (13) | 2007, (23)   |
| 1985/86 (3) | 1998, (14) | 2008, (24)   |
| 1987/88 (4) | 1999, (15) | 2009, (25)   |
| 1989, (5)   | 2000, (16) | 2010, (26)   |
| 1990, (6)   | 2001, (17) | 2011, (27)   |
| 1991, (8)   | 2002, (18) | 2012, (28)   |
| 1992, (9)   | 2003, (19) | 2013, (29,1) |
| 1993, (10)  | 2004, (20) | 2013, (29,2) |

**Notas:** Todos os artigos desta revista foram submetidos a consultoria externa. O conteúdo dos artigos é de inteira responsabilidade de seus autores.

É com satisfação que apresentamos à comunidade filosófica mais um número da Revista Guiracá de Filosofia, uma publicação do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná, UNICENTRO. As temáticas trabalhadas neste número possuem uma unicidade que pode ser dada através de três conceitos extremamente importantes para a filosofia, a saber, crença, linguagem e conhecimento.

O primeiro artigo de Vicente Sanfelix Vidarte, intitulado “Praxis and Reality”, aborda a ideia de pluralidade de mundos, fazendo uma crítica às concepções metafísicas e científicas de realismo e aponta para uma reciprocidade entre praxis e objetividade. O artigo seguinte de autoria de Agnaldo Cuoco Portugal, busca compreender a relação entre secularização, cristianismo e ciência e defende que a ideia de secularismo não condena o cristianismo ao silêncio em relação aos problemas do mundo contemporâneo. Os artigos seguintes centram-se no filósofo Ludwig Wittgenstein, analisando vários conceitos de sua vasta obra e/ou mostrando a contribuição desse para o tratamento de alguns dos mais importantes problemas filosóficos contemporâneos. Neste sentido, Mirian Donat defende, em “Wittgenstein: a possibilidade de conhecer e identificar emoções”, que para o filósofo vienense os conceitos emotivos são expressões públicas da emoção e portanto é possível termos conhecimentos sobre emoções. Já João Vergílio Gallerani Cuter defende uma leitura estruturante do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, usando as ideias de sujeito metafísico e misticismo como exemplares de que essa leitura é possível. Juliano do Carmo aborda a discussão

da dicotomia descrição-expressão e defende que Wittgenstein endossa alguns pressupostos do expressivismo contemporâneo, além disso defende que a análise dos termos psicológicos, realizada pelo filósofo durante o período intermediário, contribuiriam para a dissolução da dicotomia acima citada. Por último, Bruno Senoski do Prado analisa o conceito de sujeito transcendental do Tractatus de Wittgenstein e busca mostrar que tal conceito aparece na obra em decorrência de uma necessidade lógica.

Esperamos que esses textos, oferecidos aos leitores, forneçam uma contribuição para o debate filosófico brasileiro.

Boa Leitura!

Marciano Adilio Spica



**Praxis and Reality..... 9**

Vicente Sanfélix Vidarte

**Secularização, Cristianismo e Ciência: Será Mesmo o Fim? ..... 27**

Agnaldo Cuoco Portugal

**Wittgenstein: a possibilidade de conhecer e identificar as emoções ..... 51**

Mirian Donat

**Uma leitura estruturante do *Tractatus*... 67**

João Vergílio Gallerani Cuter

**Wittgenstein e a dissolução da dicotomia descrição-expressão ..... 81**

Juliano do Carmo

**Sobre o conceito e a necessidade lógica de sujeito transcendental no *Tractatus*..... 99**

Bruno Senoski do Prado



# Praxis and Reality

Vicente Sanfélix Vidarte<sup>1</sup>

Este artigo tenta dar sentido à ideia de pluralidade de mundos e sua relação recíproca. As concepções metafísicas e científicas de realismo são criticadas, enquanto aponta-se para a implicação recíproca entre as noções de prática e objetividade.

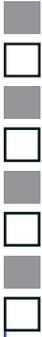
RESUMO

**Palavras-chave:** Realismo, Práxis, Objetividade, Concepção absoluta de realidade.

---

1 Universitat de València. Email: vicente.sanfelix@uv.es

# ABSTRACT



This article tries to make sense of the idea of a plurality of worlds and its reciprocal relation. The metaphysical and scientist conceptions of realism are criticised while pointing the reciprocal implication between the notions of praxis and objectivity.

**Keywords:** Realism, Praxis, Objectivity, Absolute conception of reality.

## The quest for reality

The quest for reality is one of the main themes in Professor Stroud's philosophy. Both subtle and well known, his theses on this question tell us, on the one hand, that subjectivism - according to which a wide range of properties that we ordinarily consider as belonging to worldly objects are in fact "in the eyes of the beholder" - supposes an unduly narrow conception of our experience, which keeps it from being formulated coherently, is to say: without taking for granted what we want to deny; but, on the other hand, that, given our inability to rise above our own human condition, we cannot attain the detached position from the world that would let us see the relationship between it and our conception of it. And this may perhaps be why, all things considered, Professor Stroud does not affirm the falseness of subjectivism, either.

I find convincing the arguments that lead Professor Stroud to his conclusion, so nothing I'm going to say here is in the least bit likely to refute his points of view. In any case, I would like to believe that what I can offer here is another perspective that 1) helps us to understand the appeal of subjectivism--or of a certain type of subjectivism, to be more precise-- 2) why subjectivism don't need be at odds with the objectivity of our understanding of the world, and 3) why this objectivity, however, is a far cry from becoming an absolute conception of reality.

## Monism and pluralism

When we talk of reality, as we do whenever we talk of the world, we usually think of a unique, all-encompassing set of everything that is, and therefore only excludes everything that is not, i.e., the "unreal". And yet, we not only say that another reality --or world-- is possible, but also, in some settings, we even talk of a plurality of worlds and realities.

These turns of speech perhaps contain the origin of the tensions between monism and pluralism, one of the dichotomies that span the history of metaphysics. Indeed, perhaps it is as Nelson Goodman noted on the first few pages of his book on our *Ways of Worldmaking*: a very unbloody way of resolving it, since between one side and the other in the ontological dilemma we can always find a tolerant synthesis that lets us say that *if there is but one world, it embraces a multiplicity of contrasting aspects; and if there are many worlds, the collection of them all is one.*

But even if the dilemma between monism and pluralism allowed for such a pat solution, we still think it well worth it philosophically to reflect on some of the reasons why we can talk of a plurality of worlds and how those worlds may be interrelated.

## Specific worlds

Let us start by considering the following case told by Kurt Koffka:

On a winter evening amidst a driving snowstorm a man on horseback arrived at an inn, happy to have reached shelter after hours of riding over the wind-swept plain on which the blanket of snow had covered all paths and landmarks. The landlord who came to the door viewed the stranger with surprise and asked him whence he came. The man pointed in the direction straight away from the inn, whereupon the landlord, in a tone of awe and wonder, said: ‘Do you know that you have ridden across the Lake of Constance?’ At which the rider dropped stone dead at his feet.

This Gestalt psychologist’s point in telling us this story was to make a distinction between “the geographical and the behavioral environment”: belonging to the former was the frozen Lake Constance; and to the latter the snow-covered plains the rider thought he had ridden over.

Koffka seemed to think that while the geographical environment is common, the behavioral environment may be rather more idiosyncratic:

“Let us therefore distinguish between a geographical and a behavioral environment. Do we all live in the same town? Yes, when we mean the geographical; no, when we mean the behavioral.”

This distinction opens several lines of questioning of great interest to philosophy. For example: what is the relationship between the “geographical environment” and the various different “behavioral environments”? What is the relationship among the latter? And can two different subjects share the same “behavioral environment”?

It is by no means clear that Koffka would answer this last question affirmatively; and if not, we would have as many “behavioral cities” as the number of citizens in the “geographical city”. So even if the behavioral cities were idiosyncratic to the point of solipsism, such that every individual had his own, we would still have to acknowledge that the behavioral cities of citizens that live in the same geographic city are nevertheless quite similar to each other, or at least quite a bit more than the behavioral cities of other inhabitants from a different geographic city. Here I am referring to the huge number of living beings of whom we could say that they display a particular behavior and that likewise wandering through it are dogs, cats, rats, pigeons, cockroaches, and a long list of other types of animals. Clearly, my behavioral city looks much more like any other human’s, than, say, that of one of those bats that also inhabit my geographical city.

It is not hard to go from the city to the world, so we could easily say that every living being has its world or reality, a world or reality determined by its specific way of life, or in terms reminiscent of Aristotle, its vital praxis, since in the end Aristotle thought that life was but a praxis.

What we have then is that, without having to assert ourselves regarding the solipsist version of pluralism, according to which every individual has his own world or reality, we could say that there are specific worlds or realities, a plurality of realities or specific worlds. Each individual's world would thus have an identical—or at least very similar—world or reality to that of the other specimens of his own species, and different from the world belonging to individuals from other species.

## The great chain of being

But getting back to the beginning, this plurality of worlds or realities is inscribed in a single and all-embracing reality, and the presumption of Western philosophy—and of culture—has long been that that group is ordered and hierarchical, which means that living beings are ordered into a set: the idea of the *scala naturae*, or the great chain of being, whose ultimate and highest element (step or link) is in fact made up of us human beings.

However, such a hierarchy is not easy to justify. Aristotle, who we just mentioned earlier, was one of the pioneers in trying to do so, and also one of the thinkers who used arguments of the most different kinds to back it up: physical, biological, ethical, esthetic...

According to him, when we look at living beings as part of the all-embracing cosmic order, what we find is that these beings do not all participate in the same degree of beauty, nor goodness, nor in the sum of that complex praxis that they understand as life. Rather, what we notice is an uninterrupted slope as complex in their life activities as it is in their autarchy; a passage from merely living to living well, a morphological order that would culminate in man and would have a physiological substrate in having a higher body temperature than the rest of the animals.

Today we know that this last criterion is simply untrue, given that many other animals have a body temperature higher than ours-- chickens do, for instance. We find that talking of beauty and goodness is walking on thin ice as well, since, parodying Wittgenstein's reply to Farrington when the latter defended the obviousness of the superiority of civilized man's life over a caveman's life, we can certainly concede that it seems clear to us that we are more beautiful and that our life is better than, say, the life of rats, but we would have to ask the rats if they feel the same way about us! Moreover, our knowledge of natural history shows us that complexity is not always a selective advantage over simplicity: after all, dinosaurs became extinct but we still have lizards, and it is not very hard to picture scenarios in which we humans are wiped from face of the earth and yet rats, now that we just referred to them, could continue inhabiting it perfectly well.

In short, a fairly plausible way to interpret the ontological meaning of Darwinism may be by saying this ends with the idea of the natural scale, and leads to seeing the distribution of living beings as if forming a tree-like structure where it does not make much sense, judging by strictly biological criteria, to talk of the superiority of some life forms over others.

## **Empirical worlds**

However, one may wonder if the anthropocentrism that Darwin slammed the biological door on couldn't manage to sneak back in through a window. I stop a meandering ant by putting my foot down in its track. I don't attribute any fear, or happiness, or sadness, or even anger to that ant. In fact, I don't think the ant sees me or even perceives me in general. It no doubt detects an obstacle, but I wouldn't endow the ant with any particular belief that

this obstacle is a human being, let alone me. The truth is, I'm not quite sure what particular intentional contents to attribute to its states of perception, nor, by extension, to its psychological states.

What I do know, given the difference between its sensory organs and mine, is that its experience of the world, its world or empirical reality, must be very different from mine. As different as the life of that bat that Thomas Nagel wondered about some forty years ago in "What is it like to be a bat?" We talked before about specific worlds, and now we can talk about worlds or empirical realities associated with them. Every species, every life form, has its own particular way of experiencing the unique reality that embraces us all.

The same thing happens with these empirical worlds as with the specific or vital worlds to which they correspond. I think it would be folly for us to try to hierarchize them if the criterion we used to do so were biological. After all, in this view, the best way to consider the sensory systems is as parts of the body, instruments that let the body carry out the praxis that constitutes its life, a bit as James Gibson considered them. Taken that way, one would have to agree that an ant's sensory organs let it make the discriminations that have led it to survive to this day as a species, much as our organs let us survive as a species. This rules out establishing any hierarchy at all among the different phenomenological worlds the same way as it rules out establishing hierarchy between the life forms to which they belong and condition.

And yet, there does seem to be some asymmetry between the empirical worlds of these social insects and ours. Did we not say that while they make up part of the contents of the empirical world of humans, the opposite case is not true? Does this not mean that our experience of reality is richer and better fitted than theirs?

I am afraid this path will not lead us to setting ourselves above the other living beings. After all, we know that although we beat out some animals in some sensory modes, in others they beat us hands down. For example, although we may boast of distinguishing different colors better than cats do, dogs are notoriously better than us in the senses of smell and hearing.

But there is another reason why we cannot rest on the pretension of superiority of our empirical world to lay claim to a place of privilege in the all-embracing set of reality. We now know that our experience of reality is as “misleading” and “limited” as it is for any other species.

Indeed, if there’s one thing we know today, five centuries after the unleashing of the scientific revolution, it is that many of our inklings about nature turn out to be erroneous. It is not just a few isolated intuitions, such as that the sun revolves around the earth, get proven wrong by science. What this *seems* to question—and I underline the “seems”—is what we could call the realism of common sense, which by the way we are all immersed in on a daily basis.

As I have pointed out on other occasions, what characterizes this realism is the dual thesis of the existence of a reality whose existence and properties are independent from our knowing, thinking, or perceiving them, on one hand, and the conviction, on the other, that that is the reality our everyday sensory experiences in fact give us access to.

Moreover, this last conviction is the one that modern philosophy and science (and let us remember that the difference between the two developed gradually at best) challenge, both by postulating the existence of macroscopic or microscopic worlds that our bare sensory organs wouldn’t give us access to in any case, and, perhaps even more decisively, by insisting that the world we

perceive is the product not only of the qualities that the entities perceived objectively possess, but also of the peculiarities of our own sensory organs. This teaching started off with the distinction between primary and secondary qualities, as Locke called them, and became radicalized with the Berkeleyan-Humean critique of it, and we can say reached its pinnacle when Johannes Peter Müller formulated his law of specific energies of the sensory nerves. That law of specific energies went on to become the catchword of “physiological Kantism” as espoused by a great many of the fathers of psychophysics, and is a good reminder of just how much of ourselves we put in what apparently is given to us.

In short, if we were asked to synthesize what science teaches us about our sensory faculties, a possible answer would be that they are adaptive mechanisms that are sufficiently suited for us to get on in the meso-cosmos we move in, but not very reliable epistemically. The manifest image our empirical world presents has a lot of construct and very little to do with the scientific image of it, if we wish to state it in Wilfrid Sellars’s terminology.

## **Epistemic Anthropocentrism**

Even so, we can use these very considerations that discredit our empirical world to build arguments in favor of our epistemologically privileged position out of respect to the rest of the living beings.

Indeed, if we have been able to make all these observations it is because we are capable of transcending the limits of our empirical world, an ability lacking in all other living beings that we know of. It is a capability that I would link in the end to our mastery of an articulated language.

Of all the living beings we have dealings with, only we are able to postulate the existence of entities that lie beyond our facul-

ties to perceive, and only we are able to acknowledge that our empirical world is only one of many, and that each species has its own. So, while the all the other species are unaware of the limits of empirical reality, and for precisely that reason they prove insurmountable to them, we can discover these limits, and therefore transcend them. We know that reality is more than just our empirical world.

More optimistically, we could even argue that, of all the living beings we know, only we are able to go beyond our empirical reality and into the unique and all-embracing reality. And this is especially thanks to the development of science, since in the end, science is what lets us find out the existence of entities located beyond sensory experience, and even what explains to us the characteristics of our own empirical world—for instance, that our skill at distinguishing colors depends on the particular nature of the cones that populate our retina—and of empirical worlds different from our own; for example: the way frogs see.

This seems to confirm what we previously formulated as a mere suspicion: the anthropocentrism that Darwin shut the door of biology to seems to sneak back inside through the window of epistemology. This window, as an Aristotelian anxious to save his “Philosopher’s” good name may now protest, was also held open by his master, and wide open in fact, he may add, since apart from his physical-bioethical and esthetic considerations, perhaps the main reason for granting privilege over the rest of the animals on the earth was, after all, metaphysical and epistemological in nature: his possession of an intellect that enabled him to know the order of reality...except that as we now know, this order is not the one Aristotelian theory meant, but the one revealed to us by modern science.

## Intelligible reality

Nevertheless, there is something of a paradox in this “anthropocentrism”, so paradoxical that we may wonder whether the word is even right to characterize the position we’ve just outlined. Indeed, it seems he himself is telling us that man’s superiority over all other living beings we know of stems from our ability to know a reality that is not only sensible (we can sense it) but also intelligible, and accessible precisely by transcending not only our particular empirical world but also even our specific world, our particular form of life.

Here Aristotle sometimes points to intellect as a divine faculty that man partakes of and whose action does not need any bodily activity, being able to provide him with the knowledge of the cosmic order of what he, like the other living beings, forms part of. In other words, borrowing the expression from Putnam, the intellect is what lets man rise above a merely human perspective and accede to the “point of view in the eye of God”. With different nuances, this type of realism is still found in many of the thinkers—scientists and philosophers alike—who were driving forces of the scientific revolution: Galileo, Descartes, ...a type of realism, however, that can be given a secularized spin, such as the one drawn up by Bernard Williams in the last quarter of the 20th century.

Indeed, taking his cue from Peirce, Williams considers that the development of science should converge towards an absolute conception of reality that every investigator would accept, regardless of his nature, and it would be able to explain the different conceptions of the world, itself included<sup>2</sup>.

---

2 “[...] the absolute conception will, correspondingly, be a conception of the world that might be arrived at by any investigators, even if they were very different from us... It is centrally important that these ideas relate to science... The aim is to outline the possibility of a convergence characteristic of science, one that could meaningfully be said to be a convergence on how things (any way) are [...] The

In this point of view, then, science would allow man to transcend not only his particular empirical world but also his specific world, the one linked to his form of life, thereby gaining him access to an intelligible reality, a conditionless or absolute reality that includes and articulates all perspectival realities, including our own.

This forges a different type of realism, different from the common-sense one that assumes the existence of a reality independent from our knowing, thinking, or perceiving it—its ontological dimension—but differs from it in that it considers that science, and not our sensory organs, is what gives us access to that reality. In other words: it disagrees in its epistemological dimension. This realism has been given different surnames: metaphysical scientific, and so on.

## **Faith in science and the pulsion of objectivity**

So many different arguments have been hurled against this type of realism that it may prove difficult to add anything original. Even so, it is worth wondering where it gets its appeal, and appeal it certainly has. So much so, that I would hazard that this variety of realism, and not the realism I referred to as common sense, is the philosophical position that comes closest to it today.

Indeed, along its epistemological dimension, I find it common enough to feel, at least in our societies, that science is the privileged way of discovering reality. And such faith in science certainly presupposes an image often presented by the metaphysical realists—although I must confess I am thinking mostly of Williams—of it being an activity whose practitioners share an extraordinary similarity in that it is founded not on any deliberated convention, but on the facts.

---

substance of the absolute conception... lies in the idea that it could nonvacuously explain how it itself, and the various perspectival views of the world, are possible... It will be a conception consisting of nonperspectival materials available to any adequate investigator, of whatever constitution [...]". Bernard Williams, *Ethics and the limits of Philosophy*. London, Routledge, 2006. Pp. 139-40.

Furthermore, if we move from its epistemological dimension to the ontological, then, as I said earlier, the gap between metaphysical reality and common sense narrows even further, since it is not only the common sense of our societies but of any society at all to assume the objectivity of what is real, its independence with respect to our thinking, knowing or perceiving.

That assumption is so universal that the skeptic David Hume, even though he believed there was no way this very thing could ever be proved, considered it a belief that nature had inculcated in us, and as such, could never be eradicated. I personally do not think his position in this regard was all that far-fetched, even to the point where I would tend to say that there is a pulsion in us toward objectivity, an unstoppable tendency to believe that reality is objective, a belief we accept without needing any justification and that I suspect we would maintain even if we were shown that such justification is impossible.

Besides, what could we possibly say to anyone who asked us –a philosopher, no doubt—to justify our belief in the objective existence of reality? Perhaps, in Bertrand Russell’s jocular way when he told about the letter someone had written indignantly because he was not as solipsist as the letter-writer, we could point out that the mere act of formulating such a question is already presupposing the existence of that same reality whose justification is requested. Or perhaps, now that I think of it, we could remind him that often what we think or say turns out to be wrong and we can’t find the glasses we’ve been searching all over the house for; tangible proof, if there is any to be had, that what turns our thoughts or prayers into truths is not the person who has them or states them, but the facts of the world, that same way as what lets us finally find out misplaced glasses is that they actually were somewhere in the house all along.

## Objectivity and praxis

And yet, I wonder if these self-evident truths on which, if I'm not mistaken, the metaphysical realist could rely couldn't also be used to question his absolute understanding of reality.

Let us see.

Without a doubt, finding the facts that corroborate or refute our thoughts or claims is independent of those thoughts or statements. Nor is the act of our looking responsible for bringing into existence what we see, but it is equally evident that what we see we wouldn't see if we weren't looking, and we wouldn't find the facts unless we were thinking or talking about them...or we made them the *object* of any intentional act on our part.

If we take objectivity as being the capacity that reality has to corroborate or refute, satisfy or frustrate the intentional attitudes of a subject, then we could generalize the previous observation and argue that the facts do not become objective, but that to the extent that they confront a subject of intentional attitudes or, given that the latter involve an activity done the former—thinking, saying, looking..., we could also claim that reality is only objective because of its relationship with certain praxis.

A mirror, for instance, reflects reality, but does not have it as an object. The state of its surface is causally dependent on the facts of the world, but it doesn't know them. In front of the mirror, we could say, reality is not objectivized; it has no corroboratory or refutory power, precisely because the mirror is not a suitable subject of intentional states.

So, far from being an obstacle for objectivity, intentional subjectivity, or rather praxis, is the necessary condition for its manifestation. Reality certainly does not depend on intentional

states—except of course to the extent that they trigger an action capable of transforming it, but it does not become objective unless it is due to its relation with them.

If we are right, objectivity is only from the relation to the subject in question. In our case, to say it in James's way, it is impossible to access a reality that does not show "the trail of the human serpent"<sup>3</sup>. And science, in which the metaphysical realist trusts, is no exception to this rule.

Obviously, this is not about denying the objectivity of knowledge it gives us, or even about negating its epistemically privileged nature or its characteristic capacity to generate a degree of unparalleled doxastic convergence attained in other human practices. Rather, like the claim we just made shows, it is about remembering what is obvious: namely, that science is a product of human action, and it is in the conditions of this action—for example, in the predictive, explanatory or technological interests it pursues, which are clearly cultural values, --and not in any impossible transcendence from our own human condition, that we can find the keys to understanding the characteristics that open the door to the mirage the metaphysical realist sees when he thinks it can give us access to an absolutist conception of reality.

## Conclusion: Praxis and Reality

In the second part of his *Philosophic Investigations*, Wittgenstein wrote: "*What has to be accepted, the given, is -- one could say -- forms of life*".

Historically, the given has played a dual role in philosophy: epistemological and semantic. The given has constituted the last court of appeals for our cognitive demands, as well as the limit of

---

<sup>3</sup> "The trail of the human serpent is thus over everything" *Pragmatism and The Meaning of Truth*. Harvard U.P. London. 1978. p. 37.

the intelligibility of our discourse. Appealing to the given is the last way to justify our supposed knowledge; referring to the given is the last way to try to explain the meaning of what we say.

However, if the given in turn signals the final limit of the justification of our cognitive aspirations and of the intelligibility of our discourse, and if the given are the forms of life and these are many, the consequence seems no other than that it is impossible to transcend our own form of life. Or to put it another way: if Wittgenstein is right, then Williams is wrong...or vice versa.

It seems clear to me that Williams is the one who is wrong. But Williams's error should not make us conclude that our understanding of reality is just one more in comparison to the reality of any other living being. As far as we know today, we all have reasons to say it is superior. And that is because our "complicated form of life" (to borrow the expression from Wittgenstein again), a form of linguistic life, lets us gain a self-awareness, which is something all other living beings we know of are lacking; self-awareness that in turn makes us aware of the existence of other forms of life that we can say have other worlds or realities.

When our form of life stopped being simply complicated and became immensely complicated, allowing the appearance of a social and historical practice known as science, the limits of its intelligibility spread, and let us integrate, even programmatically, the different realities we know of in a single reality. Except that this reality, whose knowledge we spread, will never be able to transcend the limits of the objectivity that our own form of life, an increasingly complex praxis, itself imposes!



# Secularização, Cristianismo e Ciência: Será Mesmo o Fim?

Agnaldo Cuoco Portugal<sup>1</sup>

## RESUMO

O objetivo do artigo é avaliar em que medida o fenômeno da secularização significa a perda de sentido do cristianismo como fonte de respostas para grandes questões humanas, sejam elas do campo teórico ou do conhecimento, sejam do campo prático ou da ação. O texto começa apresentando um sentido duplo do termo “secularização”, um implicando a completa perda do sentido religioso e outro se referindo apenas a sua alteração. Em seguida, estuda a relação entre o cristianismo e as ciências naturais de um ponto de vista histórico, desmistificando algumas supostas inconsistências entre a religião cristã e as ciências naturais. Por fim, apresenta críticas à concepção segundo a qual a realidade consiste apenas no que está no âmbito do estudo das ciências empíricas, conhecido como naturalismo ontológico, e que tem como consequência a negação da possibilidade de realidades sobrenaturais, supostas pelo cristianismo. O trabalho conclui defendendo que, em vista da atividade científica moderna, não há por que pensar que a secularização deva significar que o cristianismo não tem mais nada a dizer na cultura contemporânea.

**Palavras-chave:** secularização, cristianismo, ciência moderna, naturalismo.

---

1 Universidade de Brasília. Email: agnaldocp@unb.br

# ABSTRACT

The aim of this article is to evaluate the extent to which the phenomenon of secularization means that Christianity has lost its meaning as a source of responses to big human questions, either in the theoretical or in the practical domains. The text starts presenting a double sense of “secularization”, one implying the complete loss of religious meaning and the other one referring simply to its modification. Next, the relationship between Christianity and natural sciences is studied from a historical point of view, demystifying some alleged inconsistencies between the Christian religion and the natural sciences. In the final part, criticisms are made against the conception according to which reality consists only of what is in the domain of empirical sciences, a position known as ontological naturalism, which denies the possibility that there are supernatural realities, supposed by Christianity. In the conclusion, the article argues that, in view of modern scientific activity, there is no reason to think that secularization has to mean that Christianity has nothing to say in contemporary culture anymore.

**Keywords:** secularization, Christianity, modern science, naturalism.

## Dois Conceitos de Secularização e um pouco de sua História

Para começar, proponho que tentemos entender melhor do que estamos dizendo quando falamos de “secularização”. Em termos gerais, trata-se de um processo pelo qual algo que estava sob o domínio religioso passa para o domínio leigo, ou do âmbito eclesiástico para o âmbito do mundo cotidiano ou secular. Assim, por exemplo, diz-se que um cemitério foi secularizado quando o controle deste passou de uma igreja para uma empresa privada ou para o Estado. Fala-se também que um religioso se secularizou quando deixou de fazer parte de uma ordem religiosa ou mosteiro e passou a fazer parte do clero de uma diocese, que não por acaso é também conhecido como “clero secular”. Em outras palavras, secularização tem a ver com perda total do caráter ou da ligação religiosa em certos contextos (no exemplo do cemitério) ou com a mudança da forma como se vive a religiosidade – de uma forma mais totalizante e onipresente, para uma forma que inclui o contato com realidades não religiosas também (como no exemplo da passagem da vida monástica para o clero secular). Assim, secularização pode significar a total perda da religiosidade ou uma simples mudança no modo como esta é vivida.

Apesar de parecerem banais, os exemplos acima do cemitério e da mudança na vida religiosa indicam dois sentidos bastante diferentes daquilo que o termo “secularização” quer dizer quando usado para se referir àquilo que caracteriza os tempos atuais em relação aos tempos anteriores à modernidade. Antes de aplicar esses dois sentidos ao problema da relação entre cristianismo e ciência, precisamos entender melhor essas mudanças em termos históricos. Neste texto, faremos esse percurso com a ajuda de um trabalho monumental, que será apresentado aqui de modo bastante breve: *A Secular Age* (2007) do filósofo canadense Charles Taylor.

Taylor distingue três sentidos de secularização quanto à situação específica da chamada sociedade ocidental nos últimos quinhentos anos e que inclui especialmente o oeste da Europa e a América do Norte. No primeiro sentido, temos o fenômeno de que a fé religiosa cristã deixou de fazer parte da esfera pública de um modo constante, tornando-se predominantemente um assunto privado. No segundo sentido, secularização significa a diminuição significativa no número de pessoas que se declaram acreditar em Deus e que participam de atividades religiosas regularmente hoje em dia, em comparação com o século XVI. O terceiro sentido entende a secularização como uma mudança na sociedade ocidental na qual se passa de uma situação em que é quase impossível não acreditar em Deus para uma na qual esta é apenas mais uma opção entre outras (Taylor, 2007, p. 3).

Taylor se concentra no terceiro sentido de secularização – apesar de admitir que de fato acontecem os fenômenos a que se referem os outros dois – procurando entender não tanto a mudança em relação à crença em Deus, mas sim ao que ele chama de “condições de crença”, ou seja, dos tipos de experiência vivida quanto à religião ou ao tipo de sentido que a religião geralmente oferece. O que aconteceu nesse período foi o aparecimento de tipos de experiência como essas e que são opções reais enquanto alternativas ao cristianismo. Em outras palavras, o processo de secularização vivido pelo ocidente se refere a uma pluralização dos modos pelos quais se entende que a vida adquire ou pode adquirir “plenitude”. Se antes do século XVI, no período medieval, a única escolha era a vida religiosa, outras opções passaram a surgir a partir de então, especialmente a alternativa naturalista, ou seja, sem referência a Deus (Taylor, 2007, p. 8).

Diferentemente do ocidental do ano de 1500, o do século XXI é capaz de não ver os eventos naturais como ações de Deus, de entender que a sociedade é formada pelo conjunto das ações humanas apenas e, muito frequentemente, não acreditar na ação

de anjos, demônios e bruxas, ou seja, não crer que o mundo seja encantado. Trata-se de um processo não apenas de subtração, de perda de algo, mas de substituição de uma sociedade hierarquizada, com acesso mediado pela figura do rei, para uma coletividade horizontal, formada por iguais, despersonalizada (a figura do rei é substituída por instituições regidas por regras válidas para todos) e com acesso cada vez mais imediato às suas instâncias de decisão.

Por outro lado, a partir da Reforma Protestante especialmente, temos não mais um mundo no qual é normal que uns poucos se dediquem à devoção e prática religiosa enquanto a maioria apenas trabalha no campo ou guerreia – o modelo padrão na Idade Média feudal. Aos poucos, a proposta foi sendo de universalizar o desenvolvimento espiritual, traduzindo a Bíblia para o vernáculo e universalizando a alfabetização, de modo que todos pudessem ter acesso à Palavra de Deus. Além disso, o contato com Deus também é tornado mais direto, não mais apenas pelos sacramentos ministrados pelo clero, mas diretamente, através da palavra e da ação direta do Espírito Santo. Por outro lado, uma ética do trabalho e da austeridade quanto ao usufruto dos prazeres deixava de ser um voto específico dos que haviam optado pela vida religiosa e passava a ser praticada por todos. De um “eu poroso”, passivo da ação de seres sobrenaturais de todo tipo, passava-se para um “eu protegido”, que confiava na graça divina, mas também na disciplina e na ordem do trabalho austero. A própria ação de Deus passava a ser vista como criação de um plano organizador, tal como a ordem social que é organizada pela legalidade impessoal.

Aos poucos, ia-se passando de um Deus que intervinha de modo misterioso e inescrutável, para um Deus que havia criado o mundo e sua ordem, mas que a deixara funcionar por si mesma conforme o planejado. Estamos a um passo da crença de que

não há necessidade mais de Deus. E esse passo é dado no século XVIII e reforçado no século XIX, quando uma visão de mundo materialista começa a ser vista como uma forma madura e respeitável de encarar as coisas, enquanto a crença num Deus pessoal é crescentemente vista como infantil e sem respaldo. O mundo aos poucos vai sendo entendido como inteiramente imanente, sem nenhum eco lá fora da vida interior que experimentamos em nós. Observa-se, a partir daí, outro elemento importante dessa mudança: o individualismo e a crença num “deus interior” de forte conotação panteísta. Esse panteísmo de fundo individualista e o ateísmo materialista são dois dos principais exemplos de formas alternativas ao cristianismo como resposta à busca de plenitude na cultura ocidental desde então. Ambos têm em comum uma concepção naturalista acerca do que é fundamentalmente a realidade.

Taylor parece ter razão ao defender que nossa época no ocidente tem como novidade característica a emergência de uma forma de vida e um tipo de experiência pessoal que prescindem da figura de um Deus pessoal. Coincide com o surgimento desse fenômeno o desenvolvimento das ciências naturais modernas e é comum que se veja o declínio da hegemonia da forma religiosa de ver o mundo e o aparecimento e progresso das ciências não como uma mera coincidência, mas como uma relação causal. Em outras palavras, o processo de secularização seria devido ao avanço da ciência, pois elas seriam essencialmente antagônicas. É essa ideia que vamos analisar nas próximas partes.

## **Ciências Naturais e Cristianismo**

A tese da oposição como forma da relação entre religião e ciência é certamente a mais popular dentre as possibilidades geralmente discutidas pelos estudiosos<sup>2</sup>. Em grande medida, essa popula-

---

<sup>2</sup> Classicamente, os especialistas no assunto se referem a uma tipologia que inclui, além de conflito (que entendemos aqui pelo termo mais geral “oposição”), também “independência”, “diálogo” e “integração” (cf. Barbour, 1998).

ridade se deve à enorme repercussão que houve no meio acadêmico de obras como *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) de John William Draper e *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896) de Andrew Dickson White. Elas serviram de base para outro livro talvez mais conhecido do grande público: *Religion and Science* (1935) de Bertrand Russell. Em comum, esses trabalhos defendem a tese de que o desenvolvimento da ciência moderna teve como resultado o contínuo declínio da influência do cristianismo na cultura e sociedade ocidentais. Em outras palavras, o progresso científico teria sido a principal causa da secularização no sentido de perda de religiosidade e, conseqüentemente, teve de enfrentar a reação das instituições eclesiásticas que teriam sido majoritariamente contra o avanço do conhecimento sobre a natureza.

Talvez a ênfase nos aspectos existenciais e no caráter simbólico não realista da crença cristã da filosofia contemporânea não tenha ajudado a responder essas acusações. Por um lado, não se pode negar que a religião tem propósitos de significação que envolvem dimensões existenciais e éticas que escapam ao alcance das ciências, embora essas possam ter algo a dizer sobre a origem de certos comportamentos e sentimentos. Isso, em alguma medida, justifica falar da prática religiosa de um modo que a distingue fortemente da atividade científica. Por outro lado, no entanto, as religiões fazem também alegações acerca do que é “verdadeiramente real”, ou seja, elas têm geralmente um credo constituído de afirmações sobre o que é a realidade fundamentalmente – algo que pode ser traduzido filosoficamente como sendo uma “metafísica”. Assim, a ênfase existencial e ética da defesa da religião acabou omitindo a dimensão teórica e metafísica do cristianismo, de um modo que permitiu interpretações no mínimo confusas acerca da relação entre fé e razão na filosofia nos últimos duzentos anos<sup>3</sup>.

---

3 O trabalho do filósofo britânico Richard Swinburne foi dedicado a tentar romper essa omissão. É interessante, a esse respeito, o depoimento que ele faz em sua autobiografia intelectual (Swinburne, 1994, p. 2).

Em parte, pelo menos, esse refúgio nas dimensões existencial e ética da religião cristã foi uma maneira de protegê-la da verdadeira cruzada promovida pela filosofia moderna contra a metafísica e a teologia. Um momento eloquente dessa forte crítica na filosofia desde o século XVIII é o famoso final da *Investigação acerca do Entendimento Humano* (2010 [1748]) de David Hume:

Quando percorremos as bibliotecas, persuadidos desses princípios, que devastação devemos fazer? Se tivermos em nossa mão, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolástica e perguntarmos: *Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou do número?* Não. *Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência?* Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões (Hume, 2010 [1748], p. 211).

É claro na passagem acima o contraste entre os livros que deveriam ser jogados ao fogo e as obras com as quais se poderia aprender algo de aproveitável, certamente ligadas às ciências naturais e formais. Em outros termos, Hume pressupõe que as ciências se opõem à teologia e à metafísica e, se essas forem mesmo dimensões essenciais do cristianismo, o desenvolvimento das ciências não teria como ser compatível com a religião cristã<sup>4</sup>.

Porém, é importante fazer ver que a investigação acadêmica rigorosa tem mostrado tanto que as instituições religiosas não foram historicamente contra a pesquisa científica quanto que o desenvolvimento da ciência não foi responsável pela secularização. O livro *Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion* (2009)

---

4 A *Crítica da Razão Pura* (1781 e 1787) de Kant também contrasta a metafísica e a teologia com as ciências, embora não opte pela incendiária solução de Hume. Depois de excluir o discurso sobre Deus do âmbito teórico da razão, Kant propõe resgatá-lo no âmbito prático, no que teve grande influência no pensamento filosófico posterior, haja vista a opção deste por dar à religião um papel ético e existencial apenas, como afirmei acima. O importante para nós é que o contraste entre ciência e crença religiosa também tem um papel central nessa obra fundamental do pensamento moderno.

é um bom exemplo do quanto o trabalho científico mais acurado mostra que a história da relação entre ciência e religião (particularmente a cristã) é mais complexa que a tese da oposição. Com textos altamente informativos e muito bem documentados, a coletânea vai desmontando várias crenças falsas que foram se estabelecendo no imaginário popular e mesmo no credo de membros de comunidades científicas e acadêmicas. Menciono aqui uma lista breve dessas crenças falsas e do que mostra a pesquisa histórica séria:

1) Que o surgimento do cristianismo foi responsável pelo fim da ciência antiga – na verdade, “nenhuma instituição ou força cultural do período patrístico ofereceu mais encorajamento para a investigação da natureza do que a igreja cristã” (Lindberg, 2009, p. 17). Embora o entendimento da natureza não fosse o principal objetivo do pensamento cristão, este não o descartava e até o considerava um elemento importante para a compreensão das Escrituras e da mensagem de salvação, daí a razão do cultivo das ciências naturais ao longo de todo o período inicial da igreja cristã.

2) Que a igreja cristã medieval impediu o crescimento da ciência – ao contrário, o período medieval cristã deu origem à universidade, que se desenvolveu com forte apoio do papado, inclusive com a proteção da comunidade acadêmica contra ingerências dos poderes políticos locais, o que foi condição fundamental para o bom desenvolvimento do seu trabalho. E nas universidades medievais não se estudava apenas teologia, ao contrário, teologia era cursada por uma pequena minoria. E o desenvolvimento das ciências naturais na universidade medieval foi altamente significativo, sem o qual não teria acontecido a chamada revolução científica moderna (Shank, 2009, p. 22).

3) Que os cristãos medievais ensinavam que a terra era plana e não redonda – de fato, todo pensador medieval importante do século VII ao XIV que se dedicou ao estudo da natureza afirmou

que a terra era um globo redondo, tal como anteriormente pensadores cristãos do período patrístico (Cormarck, 2009, p. 31).

4) Que a igreja medieval proibiu a dissecação humana e atrasou o progresso da medicina – na verdade, a abertura e o desmembramento de corpos humanos para fins religiosos era tolerada e até encorajada pelas autoridades eclesiásticas medievais. Eram comuns as práticas de embalsamamento de corpos de santos, seu desmembramento em forma de relíquias ou a cesariana de fetos de mães que haviam morrido, para o batismo de seus filhos. Ao contrário de gregos, romanos e judeus, a cultura cristã não via tumbas e cadáveres como impuros. Não há registro de proibição ou mesmo restrição à dissecação de cadáveres por parte da igreja (Park, 2009, p. 44-5).

5) Que a revolução científica libertou a ciência da religião – longe disso, pois não só os grandes líderes da revolução científica eram cristãos devotos, mas não viam oposição entre sua fé e seu trabalho de pesquisa. No caso de Newton, por exemplo, o propósito era entender melhor a Deus por meio do estudo do livro da natureza e do livro das Escrituras. Além disso, a igreja católica era uma das maiores patrocinadoras das ciências no século XVII e a Companhia de Jesus, que esteve à frente da inquisição de Galileu, contava com membros que fizeram significativas contribuições à astronomia e à filosofia natural da época (Osler, 2009, p. 96).

O caso Galileu é reconhecidamente um episódio emblemático para aqueles que defendem a tese da oposição entre religião e ciência, pois foi um momento no qual a autoridade eclesiástica chegou a impedir a continuidade do trabalho de um dos mais importantes cientistas naturais da história. A imagem de intolerância e obscurantismo do cristianismo dificilmente poderia ter maior justificação. No entanto, não se pode esquecer que, como dito acima, Galileu também era cristão, o que já permite dizer que uma

tese assim tão geral sobre cristianismo e ciência não se justifica. Além disso, as teses de Galileu eram debatidas por seus inquisidores também quanto à sua plausibilidade em vista da ciência estabelecida à época. Os jesuítas, conforme já se disse anteriormente, estavam na linha de frente da ciência no início do século XVII e, portanto, não eram inimigos da ciência. Trata-se de um caso no qual a discordância era essencialmente quanto à interpretação de passagens bíblicas, na qual as autoridades católicas deixaram de seguir a tradição de hermenêutica analógica e metafórica que vinha desde Agostinho de Hipona. Em outras palavras, foi um episódio lamentável, sem dúvida, mas de modo algum uma prova de que o cristianismo é incompatível com as ciências naturais.

Como entender, então, a relação histórica entre cristianismo e ciências naturais? O historiador da ciência John Brooke é outro que contribui para o desmonte da tese de que a ciência moderna secularizou a cultura ocidental. Para Brooke, se entendermos a secularização como um processo no qual a crença em forças sobrenaturais foi substituída por crenças em processos e causas naturais, então o avanço do conhecimento científico teve um significativo papel no combate àquilo que comumente se chama de “superstição”, ou seja, uma crença religiosa falsa. No entanto, não custa lembrar que grandes pensadores cristãos – como Tomás de Aquino, por exemplo – sempre criticaram a superstição como algo tão ou mais contrário à fé do que o ateísmo.

Fora desse contexto, porém, a relação entre ciência e secularização é bem mais complexa. Por um lado, é fato que a linguagem religiosa desapareceu da bibliografia científica no final do século XIX. Isso não significa, porém, que tenha se tornado implausível ser cientista natural e religioso. Para Brooke, “ao invés de ver a ciência como intrinsecamente ou inextricavelmente secular,

é mais correto vê-la como neutra com respeito a questões acerca da existência de Deus” (Brooke, 2009, p. 227). Em outras palavras, não foi diretamente o estudo científico o que levou os cientistas que se dizem ateus a não aderirem a uma religião, pois o conhecimento científico não diz nada sobre o sobrenatural, uma vez que este foge inteiramente ao seu domínio de trabalho, por definição.

No Reino Unido, cerca de 70% da população diz acreditar em Deus e ter alguma prática religiosa<sup>5</sup>, enquanto isso cai para 40% na comunidade científica, uma porcentagem que se mantém estável há cerca de um século (Brooke, 2009, p. 231). Assim, é fato que a frequência de crença religiosa entre cientistas seja menor que na população em geral. Para Brooke, uma vez que isso não se deve ao próprio trabalho científico, fatores socioeconômicos devem ter tido algum papel na cultura mais materialista nesse extrato social (Brooke, 2009, p. 231).

Contudo, a hipótese de Brooke não explica por que a frequência de descrença é particularmente alta entre os cientistas, pois esses fatores socioeconômicos também agem na sociedade em geral. Se for verdade que alguma concepção epistemológica ou metafísica teria de se aliar ao modo de trabalhar e ao conhecimento produzido em ciências naturais para que essas fossem vistas como em oposição à religião, então talvez a razão de se ligar ciência e secularização seja principalmente ideológica. Em outras palavras, é possível que tenha sido relevante para essa diferença da frequência de crença religiosa na comunidade científica a divulgação de uma forma de pensar que se pretende a “visão científica do mundo”, a que podemos chamar de naturalismo. Para o naturalismo, não há seres ou forças atuando no mundo que não sejam naturais, ou seja, como disse uma vez o famoso astrônomo Carl Sagan, “a natureza é tudo que existe, existiu e existirá” (apud Haught, 2006, p. 4).

---

5 <http://www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/2011/census-data/2011-census-data/2011-first-release/index.html>. Acessado em 27 de janeiro de 2014.

Trata-se de um pressuposto metodológico básico para o cientista natural, que faz suas pesquisas buscando causas naturais para os eventos que ocorrem no mundo. No entanto, o naturalismo não se pretende apenas metodológico, mas sim uma tese acerca do que pode ser a realidade como um todo.

Enquanto tese sobre toda a realidade, o naturalismo não é uma tese científica, pois não tem como ser criticada em termos empíricos. Seu sucesso nos meios científicos se deve ao fato de que a passagem do plano metodológico para o plano ontológico parece bastante simples e, por isso, bastante atraente. Mas, se não é uma tese científica, então o que temos é uma tese filosófica, que vem como de “contrabando” dentro do pacote de teorias científicas e postulados metodológicos, levando à sua grande aceitação na comunidade científica.

No entanto, apesar dessa aparente simplicidade do naturalismo, que o torna tão atraente, tem crescido o coro daqueles que discordam fortemente dessa teoria geral da realidade. Segundo alguns, há argumentos para se pensar que se trata de uma tese auto-destrutiva em termos teóricos e, por isso, incompatível com o conhecimento científico. É o que veremos na próxima parte deste texto.

## **O Naturalismo e a Visão Científica de Mundo**

Em nosso percurso até agora, vimos que é possível pensar a secularização como um fenômeno que pode significar ou o começo de uma perda da religiosidade de forma absoluta como parte da visão de mundo ocidental ou como uma situação na qual o cristianismo passa a ser vivido de forma diferente do que se tinha até o século XVI. O “anúncio” nietzschiano da morte de Deus faz sentido enquanto observação dessa perda de predomínio absoluto do cris-

tianismo como fonte de crença e prática<sup>6</sup>. No entanto, será que se trata de um processo irreversível de desaparecimento do cristianismo, dando lugar à visão de mundo naturalista baseada nas ciências naturais?<sup>7</sup> A persistência do cristianismo e mesmo sua ampliação em várias partes do globo não indicaria o contrário da morte de Deus – ao menos no sentido de desaparecimento da crença cristã?

Por outro lado, essa perda de predomínio acontece ao mesmo tempo em que surgem as ciências naturais modernas como um fenômeno visto por alguns – a exemplo de Freud – como uma boa opção substitutiva do cristianismo no papel de conferir sentido à realidade e inspirar a atividade prática<sup>8</sup>. Vimos também que a tese freudiana da substituição enfrenta sérios problemas se tenta se basear na ideia de que a relação mais característica entre cristianismo e ciências modernas é a de oposição, uma vez que historicamente há várias situações de conciliação, colaboração e diálogo.

Nesta última parte do texto antes da conclusão, gostaria de apresentar alguns elementos de um debate que vem acontecendo principalmente desde os anos 1990, embora tenha um importante precursor nas ideias do escritor britânico C. S. Lewis, nos anos 1940. Conforme indicado ao final da seção anterior, estamos falando das críticas a uma concepção geralmente chamada de “naturalismo” e que pretende ser uma teoria geral sobre as coisas baseada no resultado das pesquisas em ciências naturais quanto à explicação e compreensão da realidade.

Não é fácil dar um sentido claro para o naturalismo, mas uma boa aproximação é entendê-lo como uma defesa das ciências naturais como uma descrição da realidade “profunda” – para além

---

6 Ver F Nietzsche *Gaia Ciência*, §125.

7 Nietzsche provavelmente não defendeu nenhum naturalismo cientificista como substituto do cristianismo. Confesso que não me parece clara qual a sua proposta, se é que ele tem mesmo alguma. Deixo aos especialistas no pensamento desse autor a tarefa de esclarecer esse ponto.

8 Ver S. Freud, *O Futuro de uma Ilusão* (1978 [1927]).

das aparências –, aliada a uma atitude de rejeição da religião, especialmente o cristianismo. Além do privilégio dado às ciências naturais para identificar o que é a realidade, o naturalismo geralmente rejeita ou implica a rejeição de entidades postuladas pelas religiões ou, pelo menos, pelo cristianismo, como Deus e espíritos, bem como de teses metafísicas como a existência de uma alma imortal como núcleo central que caracteriza cada indivíduo humano. Assim, pelo fato de não serem alcançáveis pelo método científico de testabilidade empírica, tais entidades são tidas como não existentes, por falta de prova. Por outro lado, explicações científicas são tidas como incompatíveis com uma visão de mundo cristã, que postula a existência de um Deus pessoal que mantém o mundo em funcionamento e nele intervém.

Assim, por exemplo, Richard Dawkins, em *The Blind Watchmaker* (1986), ao falar do quanto a Biologia é capaz de explicar a aparência de design nos organismos vivos, afirma:

Mais que isso, quero persuadir o leitor não apenas de que a visão de mundo darwinista é de fato verdadeira, mas que é a única teoria conhecida que poderia, em princípio, resolver o mistério de nossa existência (Dawkins, 2006 [1986], p. xviii).

Dawkins dedica seu livro ao teólogo William Paley, que havia defendido em *Natural Theology* (1802) que a complexidade e inteligência que parece haver nos organismos eram uma prova da existência de Deus. Para Dawkins, Paley estava certo em sua admiração pelo intrincado mundo biológico, mas estava errado em atribuir sua explicação a Deus. No entanto, o ateísmo teria de esperar até Darwin publicar a *Origem das Espécies* (1859):

Um ateu antes de Darwin poderia ter dito, seguindo Hume: “Não tenho explicação para o design biológico complexo. Tudo

que sei é que Deus não é uma boa explicação, então devemos esperar e ter esperança de que alguém apareça com uma melhor”. Não consigo deixar de sentir que tal posição, embora logicamente sólida, deixar-nos-ia bastante insatisfeitos e que, embora o ateísmo tivesse sido logicamente defensável antes de Darwin, foi Darwin quem tornou possível ser um ateu intelectualmente completo (Dawkins, 2006 [1986], p. 6).

Em outro livro igualmente representativo da concepção naturalista, o filósofo norte-americano Daniel Dennett conclui seu *Darwin's Dangerous Idea* (1995) com uma avaliação acerca do lugar da religião em vista de uma concepção de mundo muito mais sólida, uma vez que baseada na ciência. A ideia perigosa de Darwin da evolução por seleção natural teria consequências para a sobrevivência de ideias também, os “memes”, ou unidade de informação. No universo dos memes atualmente, as religiões só sobreviveriam em condições análogas às de animais em zoológico, preservadas de forma artificial:

O que acontecerá, pode-se perguntar, se a religião for preservada em zoológicos culturais, em bibliotecas, em concertos e demonstrações? Isso está acontecendo: os turistas concorrem para ver danças tribais de ameríndios e para os visitantes é um folclore, uma cerimônia religiosa, certamente, a ser tratada com respeito, mas também um exemplo de um complexo meme a ponto de se extinguir, ao menos em sua fase aguda e ambulatória; ele se tornou um inválido, que mal se mantém vivo por seus cuidadores (Dennett, 1995, p. 520).

Em outras palavras, em vista do avanço do conhecimento científico, especialmente da capacidade do darwinismo de explicar a inteligência e a complexidade, resta à religião ser preservada como uma peça de museu, uma espécie de homenagem nostálgica a um passado que ninguém leva mais realmente a sério. As duas passagens acima talvez estejam, junto com o texto de Freud men-

cionado anteriormente, entre as mais eloquentes manifestações da tese de secularização como sinônimo de fim do cristianismo em vista de uma visão de mundo substitutiva muito mais racional e em sintonia com a ciência moderna. A essa visão de mundo “racional e científica” e incompatível com o cristianismo tem-se dado o nome de “naturalismo”, conforme já afirmei.

No entanto, as últimas décadas do século XX e o início do século XXI têm assistido ao surgimento de um crescente número de críticos ao naturalismo, questionando não só seu alegado caráter racional e incompatibilidade com o cristianismo, mas também sua pretensão de ser uma visão científica do mundo. Por razões de brevidade, vou apresentar aqui apenas duas delas antes de fazer um balanço final deste texto<sup>9</sup>.

Um trabalho inicial e muito influente nessa linha crítica foi *Miracles – A Preliminary Study* de C. S. Lewis, publicado em 1947. Como o próprio título diz, seu objetivo é investigar se ainda existe lugar para a noção de milagres numa era de florescimento das ciências naturais. Logo no início, ele constata que o principal obstáculo para essa noção seria a tese da impossibilidade de haver algo para além do que se chama de “natureza”, entendida como “o que acontece por si mesmo”, “o que é espontâneo ou não intencional” (Lewis, 2002 [1947], p. 7). Nesse sentido, o naturalista seria alguém que nega haver qualquer coisa ou qualquer força intencional agindo no mundo. Oposto ao naturalista, está o supernaturalista, que acredita que a realidade realmente original e existente por si mesma está fora da natureza e que esta existe por causa da ação intencional daquela realidade primeira. Em outras palavras, “o que o naturalismo não pode aceitar é a ideia de um Deus que está fora da natureza e que a fez”

---

9 Outras duas obras que trazem importantes questionamentos ao naturalismo ontológico são Rea (2002) e Haught (2006).

(Lewis, 2002 [1947], p. 11). Se milagres são acontecimentos sobrenaturais, então eles só podem acontecer se o naturalismo for falso.

E Lewis apresentou um argumento para tentar mostrar que o naturalismo, nesse sentido incompatível com o teísmo, é falso. Ele partiu da ideia de que a natureza comporta apenas ocorrências no tempo e no espaço, de tipo causa e efeito, como em “a bola B se moveu porque a bola A bateu nela”. O problema que Lewis aponta é que relações de causa e efeito não são o mesmo que inferências lógicas, ou seja, uma coisa é apontar a causa de um acontecimento, outra coisa é mostrar a razão para uma ideia ser verdadeira. Meu cérebro é uma estrutura orgânica e sua atividade pode ser descrita em termos de interações causais biológicas, químicas e físicas entre seus componentes. Porém, uma coisa é descrever o que acontece no cérebro em termos naturais e outra é o raciocínio que leva de premissas verdadeiras para uma conclusão verdadeira num argumento válido, ainda que eu precise pôr meu cérebro para funcionar quando estou pensando (Lewis, 2002 [1947], p. 22-23). Em outras palavras, o que faz uma ideia ser verdadeira e justificada não é algo que pode ser reduzido a causas e eventos naturais.

Assim, pensamentos e raciocínios são radicalmente diferentes de eventos naturais do ponto de vista epistemológico. Pensamentos podem ser verdadeiros e raciocínios podem ser válidos, permitindo que certas ideias sejam justificadas. Eventos naturais não podem ser verdadeiros ou válidos em sentido estrito. Desse modo, se a natureza é tudo o que há, então não temos como falar de nada que seja verdadeiro ou justificado, nem mesmo o naturalismo. Em outras palavras, se a natureza é tudo o que há e se o argumento acima é sólido, então o naturalismo acaba implicando a negação daquilo mesmo que o deveria caracterizar como tese racional e verdadeira sobre a realidade, uma vez que ele mesmo não admite nada que possa receber esses predicados<sup>10</sup>.

---

10 Para um maior desenvolvimento desse argumento de Lewis, ver Reppert (2003).

Outro argumento importante contra as pretensões do naturalismo ontológico excludente tem sido desenvolvido por Alvin Plantinga, como parte de um intenso debate, iniciado em 1993 e ainda em curso. Trata-se de uma abordagem mais dirigida para a confiabilidade do aparato cognitivo pressuposta pelo próprio naturalismo e não tanto voltada para problemas de incoerência deste com as noções de racionalidade e verdade. Além disso, o argumento de Plantinga se apresenta num contexto mais diretamente ligado à versão neodarwinista do naturalismo, capitaneada por Richard Dawkins e Daniel Dennett citados acima. Basicamente, o que Plantinga pretende mostrar é que a teoria neodarwinista da evolução biológica por seleção natural é uma explicação científica para certos fatos biológicos e que, enquanto tal, não diz respeito à existência de Deus ou à crença em ocorrências sobrenaturais, simplesmente porque estas estão fora de seu alcance. Nesse sentido, o neodarwinismo tem todos os méritos de uma teoria científica bem confirmada.

Por outro lado, quando associado ao naturalismo, o neodarwinismo tem como consequência deixar-nos sem razão para confiar que os processos e estruturas orgânicas envolvidas no conhecimento possam nos prover de crenças racionais e verdadeiras. A justificativa apresentada por Plantinga para essa tese é que o neodarwinismo explica o desenvolvimento das estruturas orgânicas complexas e a história do surgimento e desaparecimento das espécies por meio de causas práticas, ligadas à adaptação relativa ao meio (Plantinga, 1993, p. 218). Em outras palavras, uma estrutura como o nosso aparato cognitivo não tem como função – do ponto de vista natural no sentido neodarwinista – a obtenção de crenças verdadeiras e justificadas, mas apenas de informações úteis para a sobrevivência e reprodução. Embora crenças verdadeiras e justificadas possam ser adequadas para essa função, não só é possível, mas até muito comum que se alcancem finalidades úteis por meio de

crenças falsas ou injustificadas. Uma vez que o naturalismo afirma que apenas a explicação científica basta, pois a natureza é tudo o que há, não há nenhum complemento ao neodarwinismo que permita confiar que o aparato cognitivo humano seja capaz de prover conhecimento verdadeiro e justificado. Como resultado, temos mais um aspecto autodestrutivo do naturalismo como concepção geral acerca da realidade, pois se ele estiver certo, então não há porque acreditar que o próprio naturalismo seja verdadeiro ou que tenhamos razão para aceitá-lo, pois o aparato cognitivo que permitiria aceitá-lo tornou-se desacreditado em função do próprio naturalismo.

Nesse sentido, Plantinga defende que o naturalismo ontológico não pode ser tomado como uma visão científica do mundo, pois ele próprio é irracional, na medida em que é epistemicamente autodestrutivo. Em seu trabalho mais recente sobre o assunto, *Where the Conflict really Lies – Science, Religion and Naturalism* (2011), ele vai além e defende que o teísmo (especialmente o cristão) tem credenciais muito melhores que o naturalismo para ser uma visão científica de mundo. Não só porque historicamente o cristianismo teve papel fundamental no surgimento da ciência moderna, mas porque metafisicamente o teísmo postula que o aparato cognitivo humano se assemelha ao de Deus, no sentido de estar voltado para a verdade e o conhecimento racional e ter sido criado por Deus para essas finalidades.

## Considerações Finais

Quis defender aqui que o fenômeno da secularização pode ser entendido ou como perda total da religiosidade ou como simples mudança no modo como esta é vivida. A primeira tese, defendida por prognósticos sombrios de autores como Freud (“a religião

é uma ilusão sem futuro”) e Nietzsche (“Deus morreu” – se é que essa frase quer mesmo se referir ao processo de secularização<sup>11</sup>), não se configurou até agora e não parece ter assim tanta razão para se realizar, ao menos num futuro próximo.

Em todo caso, tentei também mostrar que o processo de secularização moderno não se deve a um conflito essencial entre cristianismo e ciência. Muito desse conflito é resultado de mera propaganda, pois não parece haver boas razões históricas e conceituais para defendê-lo. Historicamente, o cristianismo teve importante papel de incentivador das ciências naturais, proporcionando a elas bases metafísicas imprescindíveis, como a tese de que o mundo é fundamentalmente inteligível e que nosso aparato cognoscente é capaz de conhecê-lo em boa medida. Conceitualmente, a principal tese do conflito entre religião e ciência se deve a uma concepção metafísica – o naturalismo ontológico – que tem sérios problemas para se justificar, em vista do seu caráter autodestrutivo em termos lógicos.

Não sei como o cristianismo vai se desenvolver diante do desafio da secularização, mas não vejo por que ele não possa ser ainda uma alternativa muito atraente para aqueles que querem um caminho e uma resposta para a busca humana por sentido e plenitude. Em todo caso, o sucesso das ciências naturais modernas não parece ser razão para crer que ele não tenha mais nada a dizer. Ao contrário, faz pensar que ele tem ainda muito com que contribuir e que o sentido de secularização que parece mais adequado para entender o cristianismo em vista das ciências modernas é o de uma situação nova que exige uma maneira nova de viver a religiosidade.

---

11 Para um dos maiores especialistas na filosofia da religião de Nietzsche, a tese da morte de Deus não tem a ver especificamente com a secularização (ver Young, 2003). Obviamente, caso Young esteja certo, isso não muda em nada os argumentos apresentados aqui.

## **Bibliografia**

BARBOUR, Ian G. **Religion and Science – Historical and Contemporary Issues**. Londres: SCM, 1998.

BROOKE, John. That Modern Science Secularized Western Culture, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

CORMARCK, Lesley. That Medieval Christians Taught that the Earth was Flat, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

DAWKINS, Richard. **The Blind Watchmaker**. London: Penguin, 2006 [1986].

DENNETT, Daniel. **Darwin's Dangerous Idea – Evolution and the Meanings of Life**. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1995.

DRAPER, John W. **History of the Conflict between Religion and Science**. New York: Appleton, 1874.

FREUD, Sigmund (1978) O Futuro de uma Ilusão, in: Freud, São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, pp. 85-128.

HAUGHT, John. **Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HUME, David. **Enquiry Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 2010 [1748].

LEWIS, C. S. **Miracles – a Preliminary Study**. Londres: Harper Collins, 2002 [1947].

LINDBERG, David. That the Rise of Christianity Was Responsible for the Demise of Ancient Science, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Cia. das Letras, 2001 [1882, 1887].

PARK, Katharine. That the Medieval Church Prohibited Human Dissection, in: NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

PLANTINGA, Alvin. **Warrant and Proper Function**. New York/Oxford: OUP, 1993.

PLANTINGA, Alvin. **Where the Conflict Really Lies**. New York/Oxford: OUP, 2011.

REA, Michael. **World Without Design – The Ontological Consequences of Naturalism**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

REPPERT, Victor. **C. S. Lewis's Dangerous Idea**. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2003.

RUSSELL, Bertrand. **Religion and Science**. Oxford: OUP, 1935.

SHANK, Michael. That the Medieval Christian Church Suppressed the Growth of Science, in NUMBERS, Ronald (ed.) **Galileo goes to Jail and Other Myths about Science and Religion**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

SWINBURNE, Richard. Intellectual Autobiography, in PADGETT, Alan. **Reason and the Christian Religion – Essays in Honor of Richard Swinburne**. Oxford: Clarendon, 1994.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge, MA: Belknap – Harvard University Press, 2007.

PORTUGAL, A. C.

**WHITE, Andrew D. A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom.** New York: Appleton, 1896.

**YOUNG, Julian. The Death of God and the Meaning of Life.** Londres: Routledge, 2003.

# Wittgenstein: a possibilidade de conhecer e identificar as emoções

Mirian Donat<sup>1</sup>

“As emoções colorem pensamentos”.

RPP I 836

RESUMO

Neste artigo pretendo tecer algumas considerações acerca da possibilidade de se falar em conhecimento e identificação das emoções, tanto em relação a si mesmo quanto a um outro. Mostraremos, num primeiro momento, as críticas feitas por Wittgenstein às concepções que separam as emoções, enquanto experiências internas, dos comportamentos característicos com as quais são manifestas. Depois disso, apresentaremos a própria concepção de Wittgenstein, segunda a qual os conceitos emotivos são expressões públicas da emoção, sendo isso o que permite dizer que um observador pode “saber” qual é a emoção que o outro sente. Este saber está relacionado com uma prática, com capacidades e habilidades de lidar com as emoções na vida cotidiana.

**Palavras-chave:** Wittgenstein, Emoções, Conhecimento.

---

1 Universidade Estadual de Londrina. Email: donat@uel.br

# ABSTRACT

In this article I intend to make some considerations about the possibility of talking about knowledge and identification of emotions, not only in relation to oneself but also in relation to others. Firstly, we show Wittgenstein's criticism of conceptions that separate emotions, as internal experiences, from characteristic behaviors with which they unfold. After that, we present Wittgenstein's own conception, in which the emotional concepts are public expressions of emotion, and this is what allows us to say that an observer can "know" which is the emotion that the other feels. This knowledge is related to a practice with the ability to deal with emotions in everyday life.

**Keywords:** Wittgenstein, Emotions, Knowledge.

Em seus últimos escritos, em especial em *Observações sobre a filosofia da psicologia*<sup>2</sup>, Wittgenstein se volta para a investigação dos conceitos psicológicos. Como ele mesmo afirma, seu objetivo era desenvolver uma “gramática dos conceitos mentais” ou ainda uma “árvore genealógica dos conceitos psicológicos.”<sup>3</sup>

Na obra citada, apresenta o que ele chamou de “plano para o tratamento dos conceitos psicológicos”, iniciando no parágrafo 63 com a primeira constatação de que “os verbos psicológicos se caracterizam pelo fato de que a terceira pessoa do presente é identificável pela observação, e a primeira pessoa não. Sentença na terceira pessoa do presente: informação. Na primeira pessoa do presente: manifestação”, tese conhecida como a assimetria entre primeira e terceira pessoas. Na sequência explora algumas “conexões internas e analogias” entre as sensações, tais como grau, localização e tempo. Apresenta ainda algumas características da imaginação.

Esta classificação continua no parágrafo 148, onde vai tratar especificamente das emoções, que têm as seguintes características:

1. Como os demais conceitos psicológicos, as emoções apresentam uma assimetria nas sentenças em primeira e terceira pessoas.
2. Da mesma forma que as sensações, têm duração genuína, um curso.
3. Diferentemente das sensações não são localizadas.
4. Em comum com as sensações têm um comportamento expressivo característico.
5. Há emoções dirigidas e não dirigidas.
6. Não proporcionam informação sobre o mundo exterior

---

2 Mas também em Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia, em *Investigações Filosóficas* e muitas outras anotações ocasionais.

3 Conforme *Observações sobre a filosofia da psicologia* I, § 722.

Não é nosso objetivo, neste momento, desenvolver uma análise dos conceitos psicológicos de uma forma geral, mas sim tratar especificamente das emoções e, em relação a estas, também de uma questão muito específica, que diz respeito à possibilidade de se falar significativamente de que um observador pode dizer que “conhece” ou “sabe” que outro indivíduo tem emoções e que é capaz de identificar qual é a emoção que este tem.

É importante observar aqui que ao se voltar para a investigação da filosofia da psicologia Wittgenstein segue o método que julga o adequado para a filosofia em geral: a filosofia apenas esclarece o funcionamento da linguagem, deixando claros os usos das palavras em diferentes jogos de linguagem, sendo, portanto uma investigação gramatical. Nas *Investigações filosóficas* concebe a significação a partir do modo como as palavras são usadas em diferentes jogos de linguagem e é este uso que determina a significação. Ao aplicar este método à psicologia entende que também neste campo a filosofia somente pode realizar uma análise gramatical dos termos e conceitos psicológicos, o que significa uma análise de como nós costumeiramente falamos sobre as nossas “vivências interiores – sentimentos, estados de espírito”<sup>4</sup>. Desta maneira, quando afirma que pretende realizar uma classificação dos conceitos psicológicos isto tem que ser compreendido no sentido de esclarecer as conexões, distinções, relações entre os diferentes conceitos psicológicos, enfim, promover uma “visão panorâmica” destes conceitos. Wittgenstein insiste que a filosofia não pode tratar destes conceitos no sentido em que se faz na ciência da psicologia, mas que lhe compete somente lançar luz sobre estes conceitos para tornar claro o próprio campo de trabalho da psicologia, delimitando seu objeto, a partir do esclarecimento dos conceitos específicos desta área.

---

4 Conforme § 243 de *Investigações filosóficas*.

Voltando à questão proposta acima, podemos dizer que ela surge de um problema antigo que atinge tanto filósofos quanto psicólogos e é consequência da ideia de que há uma separação entre um âmbito privado das emoções como experiências internas de um sujeito e o âmbito público do comportamento externo observável. Esta noção coloca sérias dificuldades no que diz respeito à objetividade no conhecimento e identificação das emoções, pois, por um lado considera-se que as emoções, sendo internas e privadas, seriam acessíveis unicamente ao próprio sujeito da experiência e por isso só poderiam ser conhecidas pelo próprio sujeito desta experiência, que a identifica direta e imediatamente, por meio da introspecção. Por outro lado, considera-se que as emoções só podem ser conhecidas via o comportamento externo, cuja descrição nos daria a base para a identificação da emoção, ou seja, a identificação da emoção se daria por um procedimento de inferência do comportamento para a experiência.

O problema comum às duas perspectivas, de acordo com Wittgenstein, é que têm como base a ideia de que há uma separação entre interno e externo, o que inviabiliza a possibilidade de conhecimento e identificação das emoções, pois se, de um lado a postura introspeccionista é claramente defensora da ideia de que o interno é acessível unicamente ao próprio sujeito, sendo este o sujeito exclusivo do conhecimento do que lhe passa internamente, a postura externalista também não resolve o problema, uma vez que não temos como saber se os comportamentos externos são realmente condizentes com a experiência interna, ou seja, para o observador resta apenas uma suposição acerca do que realmente sente o sujeito, uma vez que a experiência em si mesma não é acessível a ele.

A consequência inevitável é que jamais poderíamos ter qualquer tipo de conhecimento acerca das emoções dos outros,

sendo elas experiências subjetivas, pois o que está por traz dessa visão é que o conhecimento verdadeiro é aquele do qual temos uma experiência direta. Aprender o que é uma emoção seria proporcionado pela experiência daquela emoção: é a experiência que nos ensina o que é uma emoção e a palavra que a identifica é como uma etiqueta que colamos nela, tendo a própria experiência como referência da palavra. Desta maneira, a linguagem que trata destas experiências seria enganosa, e cada um apenas poderia “conhecer” o significado de suas próprias palavras e nunca poderíamos compreender um outro que falasse de suas próprias emoções. Além disso, não teríamos como distinguir entre um conhecimento seguro acerca das experiências dos outros e um conhecimento ilusório. Para que pudéssemos ter um conhecimento seguro parece que deveríamos ter alguma coisa que fechasse o fosso entre a própria experiência e a observação externa de um terceiro.

A solução que Wittgenstein apresenta para o problema passa pelo desenvolvimento dos pontos 1 e 2 anteriormente apresentados, com os quais demonstra que não há a suposta separação entre interno e externo, não há algo como uma experiência interna privada e um comportamento externo separado e contingente do qual pudéssemos inferir a experiência. Isto levaria a uma linguagem privada, a qual é apenas compreendida pelo próprio usuário. Entretanto, como comprovou Wittgenstein, uma linguagem só pode ser uma linguagem se ela oferecer critérios públicos de averiguação da correção ou incorreção do uso (significado) das palavras que constituem esta linguagem.

O primeiro ponto apresentado por Wittgenstein diz respeito à tese da assimetria entre a primeira e a terceira pessoas em relação aos conceitos psicológicos. Quando usadas em primeira pessoa, sentenças psicológicas não descrevem algo interno ao sujeito, elas não

são resultado de uma observação interna e também não pretendem transmitir conhecimento acerca do que acontece com ele. Estas sentenças *expressam*, ou ainda, *manifestam*, o que se passa com o sujeito, por isso são mais próximas de outras formas de expressão do que de sentenças descritivas. Sendo assim, dizer “Estou com dor” é mais próximo de um grito ou de um gemido do que da sentença “Ele tem dor”. Esta última sim é uma sentença que resulta de uma observação: a observação do *comportamento* do outro. É neste comportamento que nos baseamos para atribuir ao outro uma determinada experiência. É aqui que se abre a possibilidade de dizer significativamente que podemos saber o que um outro sente, pois o fundamento deste saber é o comportamento com o qual expressa aquilo que sente.

E mais do que qualquer outro conceito psicológico, as emoções estão diretamente relacionadas com as formas com as quais elas são expressas no comportamento. As emoções têm comportamentos expressivos característicos que permitem ao outro descrever, indiretamente, o que o sujeito sente. E por isso pode-se dizer que conhecemos as emoções dos outros porque *vemos* em seu comportamento (expressões faciais, tom de voz, gestos) o que se passa com ele:

“*Vê-se* a emoção”. Em oposição a quê? Não vemos alguém fazendo caras e bocas, e agora *inferimos* que ele sente alegria, tristeza, tédio. Descrevemos seu rosto imediatamente como triste, radiante de felicidade, entediado, mesmo que não sejamos capazes de dar qualquer outra descrição dos traços faciais. A tristeza é personificada no rosto, é o que se gostaria de dizer. Isto é essencial àquilo que chamamos de ‘emoção’. (WITTGENSTEIN, 2008 I, § 570).

Ou seja, o comportamento com que se expressam as emoções fornecem os critérios públicos para a identificação das emoções. Isto acontece porque nossas palavras para emoções têm seu

significado determinado pelas expressões das mesmas, são estas expressões que fornecem os critérios de significação destas palavras. Estas expressões não são comportamentos contingentemente relacionados com um âmbito separado das experiências privadas. As expressões características configuram-se como manifestações públicas da experiência (da emoção). É isto que torna possível *lermos* a emoção do outro no seu comportamento, que é a expressão pública daquela emoção e como tal é parte essencial da própria emoção; as expressões características constituem as emoções, no sentido de que os conceitos específicos necessários para esta identificação têm como base de significação as suas expressões públicas.

Da perspectiva de Wittgenstein, os conceitos que usamos em nossa vida cotidiana nos permitem identificar nos outros as suas emoções. Estes conceitos conectam em si as características comuns de cada emoção, que por sua vez são dadas na forma como costumeiramente agimos em relação uns aos outros. Ao contrário do modelo introspecionista, que coloca na base do significado das expressões para emoções as próprias experiências internas, aqui a base são as expressões naturais, tais como as expressões faciais, as diferentes ações e reações que se tem. Nisto vai se formando uma base significativa para a expressão das emoções que pouco a pouco vai sendo substituída por expressões linguísticas.

No jogo de linguagem das emoções os critérios públicos de significação de suas palavras são fornecidos pelos comportamentos característicos associados às emoções. Estes comportamentos, num primeiro momento, são as expressões naturais das emoções, que são substituídas por expressões linguísticas aprendidas no contexto de um jogo de linguagem. O comportamento expressivo das emoções vai criando, pouco a pouco, as regras para o uso das palavras que vão substituir as expressões naturais. No processo

de identificação e aprendizagem dos conceitos psicológicos, vão sendo produzidas novas formas de comportamento para expressar as emoções, e nesse processo as expressões naturais dão lugar a expressões linguísticas, estas últimas substituem as primeiras<sup>5</sup>.

O ponto fundamental para compreender a posição de Wittgenstein é que as expressões das emoções, sejam elas naturais ou linguísticas, não são meros acompanhamentos ou comportamentos contingentemente relacionados com a experiência da emoção. A expressão de uma emoção é parte constitutiva dela e isto significa que não é possível haver uma separação entre experiência “interna” e comportamento “externo”. É isto o que permite afirmar que Wittgenstein não estava eliminando a própria emoção (a experiência da emoção) para a compreensão dos conceitos sobre as emoções. O que Wittgenstein demonstra é que não há algo como uma experiência interna prévia e inacessível aos outros como fundamento da significação destes conceitos. A aprendizagem destas palavras acontece pela expressão pública da emoção em questão, o que leva, por sua vez, a identificação da própria emoção de que se trata. Quando se trata das emoções, comportamento expressivo e experiência não são independentes um do outro, e nós adquirimos a capacidade de usar as palavras adequadas, a jogar o jogo de linguagem das emoções, quando aprendemos a identificar as emoções nas suas expressões públicas características:

Pode-se dizer: “Leio a timidez neste rosto”, mas em todo caso a timidez não parece meramente associada, exteriormente ligada ao rosto; mas o temor vive nos traços do rosto. Se os traços mudarem um pouco, podemos falar de uma modificação correspondente do temor. Se nos perguntassem: “Você pode imaginar esse rosto também como expressão de coragem?” – então não saberíamos, por assim dizer, como deveríamos encaixar a cora-

---

5 Conforme § 243 de *Investigações filosóficas*.

gem nesses traços. Digo então, por exemplo: “Se esse rosto é um rosto corajoso, não sei o que isso pode significar”. Mas como se apresenta a solução de tal questão? Diz-se, talvez: “Sim, agora compreendo: o rosto é, por assim dizer, indiferente ao mundo exterior”. Interpretamos nele, então, coragem. A coragem, poderíamos dizer, *ajusta-se* agora novamente ao rosto. Mas *o que se ajusta aqui a que?* (WITTGENSTEIN, 1979, § 537)

No modelo introspectivo é como se as expressões naturais fossem algo de um ser que ainda não compreende suas emoções e que passa a compreendê-las a partir de um conhecimento que começa a ter de suas próprias emoções, por um processo introspectivo de perceber e discriminar suas próprias emoções e a nomeá-las. É a partir deste conhecimento, antes inexistente, que se pode então falar das emoções. Como consequência, cada sujeito aprenderá a partir do seu próprio caso a reconhecer e nomear as emoções, por isso, só pode saber o que realmente sente aquele que tem a experiência e a reconhece introspectivamente, um outro jamais poderá saber o que se passa com ele, ficando apenas com uma mera suposição, jamais confirmável.

Entretanto, de acordo com Wittgenstein, nesta perspectiva não se separa a própria experiência com a identificação daquela experiência, como sendo tristeza por exemplo. Aprender a identificar uma emoção como tristeza depende da linguagem e a linguagem depende de critérios públicos, seja ela qual for, a linguagem dos objetos físicos, dos números, das cores e também a linguagem das emoções. Portanto, não é possível identificar e reconhecer uma emoção independentemente da linguagem onde elas são colocadas em circulação, a ponto de se poder afirmar que a tristeza só existe porque temos um conceito para tristeza.

Para aprender com a experiência precisamos da mediação da linguagem, não somos capazes de aprender algo diretamente com a experiência, pois esta ainda não está identificada

como experiência de algo, seja o que for. Só esta identificação linguística pode nos levar a aprender algo com a experiência, pois ela agora é experiência disto ou daquilo, de alegria ou tristeza, de saudade ou de angústia, e assim por diante.

Neste contexto, o que significa então falar em conhecimento em relação às emoções? O que significa dizer que podemos conhecer uma emoção? Isto tem que ser considerado a partir da concepção de Wittgenstein de que conhecimento, em certas situações, está relacionado com uma prática, prática esta que nos permite agir em nosso cotidiano. São disposições socialmente adquiridas para agir adequadamente nas circunstâncias exigidas. O conhecimento necessário para o reconhecimento e identificação das emoções é um tipo de conhecimento tácito, não explícito, que nos proporciona o domínio de uma técnica, aquela de agir em acordo com o esperado em uma situação de interação. Aqui se trata mais de habilidades e capacidades do que de uma teoria e este conhecimento aprende-se por meio de observação e imitação, por tentativa e erro, com o que vamos conformando nossas próprias ações e reações com as ações e reações dos outros.

“Eu nunca posso *saber* o que acontece dentro dele; *ele* sempre sabe”. É verdade, quando se pensa filosoficamente, é isto que se gostaria de dizer. Mas a qual situação corresponde **essa declaração**? Todos os dias ouvimos uma pessoa falando de outra que ela está com dores, triste, alegre, etc., sem o menor vestígio de dúvida; e raramente ouvimos, em comparação, que não se sabe o que está acontecendo dentro dela. Logo, a incerteza não é assim tão terrível.(WITTGENSTEIN, 2008 I, § 138)

Nossos conceitos para emoções vão sendo aprendidos no contexto de uma forma de vida à qual vamos tomando parte muito cedo em nossas vidas. Desta forma, aprender os conceitos acompa-

nha o aprendizado de uma prática que nos permite reconhecer nos outros (e em nós mesmos) as emoções respectivas, mas, mais importante, aprendemos também uma forma de agir, considerada normal ou correta nas situações das quais participamos. Pressupõe uma prática compartilhada, certas reações são naturalmente esperadas em relação às expressões emocionais e julgamos uma reação como correta ou esperada de acordo com estas práticas compartilhadas.

Nesta perspectiva, muito mais importante do que encontrar uma definição exata para o significado de um termo emocional é compreender as práticas onde estes conceitos são usados, a forma como organizam nossas práticas conjuntas. Veremos que não há algo comum e universal para ser considerado como a essência do conceito, pois as práticas humanas são múltiplas e variáveis, e cada situação demanda um tipo de resposta distinta.

Quais seriam as características da tristeza, por exemplo. Pode ser que sejamos capazes de identificar na expressão facial das pessoas algo que seja comum a todas as culturas e sociedades, mas a forma como as pessoas reagem diante das situações, o peso que é dado para o fato desencadeador da emoção, a forma como afeta as pessoas, tudo isso depende de circunstâncias que são relacionadas com a forma de vida na qual a situação ocorre. Além disso, a mesma situação não demanda de todos ou em todos os momentos as mesmas respostas, sendo que as reações devem ser coordenadas a cada momento em que os eventos ocorrem. Falar em conhecimento aqui está muito mais relacionado com nossa capacidade de compreender o contexto prático de utilização dos conceitos, de saber como agir e estar sempre pronto para uma nova situação, que evidencia que o uso destes conceitos está sempre aberto a novas possibilidades.

Um mesmo fato pode desencadear diferentes reações emocionais, seja em indivíduos que compartilham uma mesma forma de vida, mas mais ainda, em diferentes formas de vida. As reações não são universais e mesmo os acontecimentos que podem causar uma emoção em uma forma de vida pode não ter impacto algum em outra forma de vida.

O conceito de modéstia ou presunção tem de ser conhecido em todo lugar onde existem pessoas modestas e presunçosas? Talvez esta distinção não tenha nenhuma importância para as pessoas do lugar. Até mesmo para nós muitas distinções não têm importância, distinções que nos poderiam ser importantes. (WITTGENSTEIN, 2008 I, § 680)

São práticas de uma forma de vida, e como práticas são ensinadas, são aprendidas, são compartilhadas, seguem regras publicamente acessadas. Fazem parte da herança cultural desta forma de vida.

E as práticas que envolvem o uso dos conceitos para emoção são eminentemente sociais, não aprendemos a expressar as emoções solitariamente. Nesse sentido pode-se dizer que as emoções são constituídas socialmente, na interação dos sujeitos em uma forma de vida comum e compartilhada. O ponto fundamental aqui é que a própria constituição das emoções é um empreendimento coletivo, o que está diretamente relacionado com o entendimento de que a compreensão do que seja uma emoção passa necessariamente pela compreensão de que elas não podem ser compreendidas independentemente do comportamento expressivo de acordo com o qual elas são manifestadas.

Esta perspectiva modifica profundamente nossa compreensão comum sobre as emoções, pois parece certo que somos individualmente afetados por certos fatos e que o modo como eles nos afetam dizem respeito a sentimentos que são interna e solitaria-

mente produzidos. Entretanto, do ponto de vista wittgensteiniano, o modo como os eventos afetam os indivíduos é aprendido num processo intersubjetivo de discurso, em que pouco a pouco os objetivos e perspectivas dos outros sujeitos daquela forma de vida acabam sendo tomados como nossos próprios objetivos e perspectivas. Somente em contextos de compartilhamento com outros sujeitos é que se aprende a usar os conceitos para emoções, aprendendo o significado daquele conceito, e, principalmente, desenvolvendo as capacidades e habilidades necessárias para aprender a reconhecer, identificar, em si mesmo e nos outros a emoção em questão.

Por isso, podemos falar efetivamente que sabemos que os outros têm emoções e que sabemos quais são estas emoções, não temos apenas suspeitas sobre isso e muito menos estamos constantemente em dúvida sobre as emoções que cada um tem, pois como nos diz Wittgenstein:

Em geral, eu não suspeito do medo dentro dele – eu o *vejo*. Para mim, não é como se eu inferisse de um algo exterior à provável existência de um algo interior, e sim como se o rosto humano fosse praticamente translúcido, e eu o visse não por meio de uma luz refletida, mas por meio de sua luz própria. (WITTGENSTEIN, 2008 II, § 170)

## **Bibliografia**

MARQUES, A. *O interior: linguagem e mente em Wittgenstein*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*. Segunda Edição. Trad. de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os pensadores).

\_\_\_\_\_. *Observações sobre a filosofia da psicologia*. Vol. I e II. Trad. de Ricardo H. P. Machado. Aparecida, SP: 2008.

\_\_\_\_\_. *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia*. Trad. de Antonio Marques, Nuno Venturinha e João Tiago Proença. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2007.

\_\_\_\_\_. *Fichas*. Lisboa: Edições 70, 1989.



# Uma leitura estruturante do *Tractatus*

João Vergílio Gallerani Cuter<sup>1</sup>

RESUMO

O artigo tenta mostrar que um livro aforismático, como o *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, não pode ser lido como qualquer outro. Algumas das máximas da chamada “leitura estrutural” devem ser mantidas, como a de não apelar a enxertos de outras obras para explicar o texto que está sendo lido. No entanto, as lacunas que definem a própria natureza de um texto aforismático forçam o leitor a montar um quebra-cabeça a partir das peças que o texto nos fornece. Como exemplo, toma-se o problema da afirmação de um sujeito metafísico e do “misticismo” presentes no *Tractatus*, buscando-se em outros pontos do livro elementos capazes de dar conta de uma interpretação “estruturante” dessas passagens.

**Palavras-chave:** Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Misticismo. Sujeito metafísico.

---

1 Universidade de São Paulo. Email: [jv-cuter@uol.com.br](mailto:jv-cuter@uol.com.br)

# ABSTRACT



We try to show that we cannot read an ordered series of aphorisms as Wittgenstein's *Tractatus* as we read any other text of philosophy. Some of the principles of the so-called "structural reading" must be observed, as the one saying that we should not borrow thoughts taken from other works in order explain those expressed in the text we are trying to interpret. Once we admit this, we should also recognize, on the other hand, that the gaps which are constitutive of an aphorismatic text will inevitably lead the reader to a work of reconstruction using the pieces which are explicit in the text. As an example, we take the problem of the metaphysical subject and the "mysticism" which we find at the end of the *Tractatus*. We look for other elements in the book that could give us a "structuring" interpretation of those passages.

**Keywords:** Wittgenstein. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Mysticism. Metaphysical subject.

O que pretendo fazer neste artigo é estender e esclarecer melhor uma tese que venho defendendo a respeito do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein. Aproveitarei a ocasião para discutir alguns problemas metodológicos ligados à interpretação de uma obra que se expressa por aforismos. É possível que a discussão metodológica provoque mais estranheza que a interpretação proposta, e confesso que isto seria um pouco frustrante para mim. São as teses, mais do que o método de leitura, que eu gostaria de enfatizar. Como tentarei mostrar, não me parece nem sequer que a estratégia interpretativa que adoto mereça o nome de “método”. É simples bom senso aplicado a uma situação especialíssima, onde regras gerais passam a não valer. Mais ainda, não creio que eu ou qualquer outra pessoa tenha alguma alternativa, neste caso, a não ser utilizar a estratégia que empreguei. Pode-se chegar, é claro, a uma leitura completamente discordante do mesmo texto. Mas não creio que se possa chegar a *esse* texto por outros caminhos.

O texto é, como eu já disse, o *Tractatus*, de Wittgenstein – um livro, como se sabe, composto de aforismos. A tese que procurarei ampliar aqui diz respeito ao sujeito transcendental. Publiquei há bastante tempo um artigo na revista *Analytica* a esse respeito, intitulado *A Ética do Tractatus*.<sup>2</sup> Em poucas palavras, defendo ali a ideia de que a noção de intencionalidade é central para o correto entendimento da primeira filosofia de Wittgenstein. Afirmando que a intencionalidade mobilizada no *Tractatus* não é psicológica, mas transcendental. Finalmente, identifico essa intencionalidade transcendental ao “sujeito metafísico” que aparece no final do livro, e procuro entender por que o sujeito dessa intencionalidade transcendental é também um sujeito ético.

---

<sup>2</sup> *Analytica*, vol.7, n°2 (2003).

Há vários elementos aqui que dificilmente seriam postos em dúvida. Se descontarmos a palavra “intencionalidade”, todo o resto é facilmente reconhecível ao rés do texto de Wittgenstein. Poucos poriam em dúvida, por exemplo, que o sujeito transcendental seja o sujeito dos sentidos linguísticos. Menos ainda duvidariam de que o *Tractatus* necessite de um sujeito da linguagem. É bem mais raro, por outro lado, que alguém se pergunte *por que* esse sujeito seria tão necessário assim. Quando se trata de determinar as *razões* para a postulação de um sujeito transcendental, tudo fica embaçado. Ninguém é capaz de dizer exatamente por que a linguagem, tractarianamente entendida, *teria que ter um sujeito*. Ninguém é capaz de dizer por que Wittgenstein não poderia ser uma espécie de “Hume transcendental”, dizendo que os sentidos se mostram, sem que eles devam mostrar-se para “alguém”. Afinal de contas, por que não poderíamos meter todos os candidatos a ser esse “alguém” no saco das inessencialidades psicológicas? A análise não é conduzida no plano estritamente lógico? O que um *sujeito* estaria fazendo ali, naquelas alturas? “Não é um sujeito qualquer”, diriam, “é um sujeito *transcendental*”. Ah, bom... Mas, ainda que mal pergunte – e daí? Não se demonstra que esse sujeito seja *necessário* repetindo um adjetivo altissonante. Minha pergunta continuaria sendo – por que não um Hume das alturas? Por que inserir um *sujeito* no meio dessa história, seja ele transcendental ou não?

Tenho a impressão que, não fosse pela palavra “intencionalidade”, a pílula teria descido no meio do macarrão, e pronto. Mas, apesar de me condenar a parecer um leitor muito pouco rigoroso, não me arrependo nem um pouco de ter dito, naquele artigo, que a intencionalidade é um dos conceitos centrais do *Tractatus*, mesmo sabendo que a palavra não aparece uma única vez no livro de Wittgenstein. Pretendo ter boas razões para dizer que a *idéia* está lá, escancarada. Darei essas razões em seguida.

Antes disso, porém, gostaria de dizer por que, acreditando poder mostrar no que apenas a *ideia* de intencionalidade é constitutiva daquele texto, insisto em seguir usando um termo filosoficamente tão carregado sem ter uma única citação em que me apoiar. Mantenho a palavra exatamente em função das ressonâncias filosóficas que ela possui. Há uma correspondência estreita entre o uso que Wittgenstein faz da *ideia* associada a ela e o uso que é feito dessa palavra em outros ambientes filosóficos. Não há por que não marcar essa correspondência associando o nome à coisa. Isso enriquece o diálogo com outras filosofias, sem implicar em nenhum relaxamento metodológico. Senão, vejamos.

É impossível negar que a nomeação seja uma noção central no *Tractatus*. Quando se puser a destruir sua primeira obra, é justamente essa noção que Wittgenstein começará a criticar. O sentido sentencial se articulava, no *Tractatus*, “agostinianamente” a partir da associação entre nomes e objetos. Essa relação entre nome e objeto, Wittgenstein chama de “relação afigurante” (*abbildende Beziehung*). Uma relação afigurante é dotada de uma assimetria essencial. O nome nomeia o objeto, e não é nomeado por ele. A relação precisa ir *do* nome *para* o objeto. Além disso, nada é, por sua própria natureza, nome de coisa nenhuma. O nome pode ser associado a qualquer objeto que pertença à *mesma categoria lógica que ele*. Dito de outra forma, um nome não precisa estar associado exatamente àquele objeto que ele nomeia. Ele não traz inscrito em sua natureza o objeto específico que ele irá nomear. Há, por assim dizer, uma “escolha” que deve ser feita. O nome não é dotado de determinações lógicas suficientes para associá-lo ao objeto que nomeia, e não a qualquer outro. Essa associação tem que lhe ser dada “de fora”. Ela tem que ser “feita”, pois não está logicamente determinada. No entanto, é logicamente necessário que ela seja feita para que a linguagem possa projetar-se sobre o

mundo. O sujeito transcendental, em minha opinião, deve ser visto, antes de mais nada, como o sujeito desta “escolha” e desta “projeção” sem a qual o sentido não se constitui: ele é, no *Tractatus*, o instituidor de relações lógicas que não estão logicamente dadas no objeto-usado-como-nome, mas que são constitutivas do *nome* enquanto tal, independentemente do *sinal* que usamos para dar suporte à nomeação. Wittgenstein não pode, enfim, ser um “Hume transcendental” porque seus sentidos, ao contrário das ideias humeanas, não se constituem sem a *ação* de um sujeito que faça as escolhas que a lógica, sozinha, seria incapaz de fazer.

Este é, em suas linhas mais gerais, o argumento que desenvolvi para demonstrar a vinculação existente entre o sujeito transcendental e a constituição do sentido no *Tractatus*. A vantagem dessa leitura é que ela dá ao sujeito um papel lógico preciso na constituição do sentido. A estratégia é mostrar que a constituição do sentido, no *Tractatus*, exige a intervenção de um sujeito que realize uma ação determinada: a ligação entre nome e objeto, que não está inscrita na natureza do nome, e depende essencialmente de uma escolha. Deste ponto de vista, um objeto torna-se *nome* de outro objeto quando o sujeito transcendental o toma enquanto tal, estabelecendo as relações afigurantes que estão na base do sentido. É nesta medida que proponho um entendimento da relação afigurante como uma relação intencional. O nome é nome *de* algo apenas na medida em que o sujeito da linguagem o toma *enquanto tal*. Para transformar-se em nome, um objeto tem que ser *visto como* representante de *outro* objeto por um sujeito. Este sujeito tem que ser transcendental, pois sua ação e o resultado dela estão necessariamente excluídos do campo do dizível. A relação que ele institui é uma relação interna. O *Tractatus*, tal como eu o leio, tem a sua própria versão daquilo que será, mais tarde, no plano público, a “invenção da necessidade”. Há relações internas que são imanentes ao espaço lógico, como as re-

lações categoriais, e há relações internas que são *instituídas* fora do espaço e do tempo, mas de modo logicamente *necessário*, dada essa instituição atemporal. O “inventor” destas necessidades é o sujeito transcendental, e a “invenção” das relações afigurantes é a tarefa para a qual ele é logicamente indispensável. Sem ele, o mecanismo da linguagem não tem como pôr-se em movimento.

Sei perfeitamente que isto parece não se enquadrar muito bem nos moldes daquilo que, de um modo um pouco abusivo, se chama de “leitura estrutural” de um texto. A expressão está tão gasta, que pouco importa aqui fazer sua crítica, buscando restituí-lhe o sentido original. No Brasil, ela tornou-se apenas um nome rebuscado para uma atitude bastante sensata que leitores devem ter diante de um texto difícil. Ela indica a decisão de se buscar o sentido de um texto em sua economia interna, sem apelar, num primeiro momento, para outras obras do mesmo autor, ou para autores que o teriam influenciado. De um determinado ponto de vista, o que eu tento fazer quando proponho minha leitura do sujeito transcendental tractariano é exatamente isso. Mais especificamente, o que eu faço é *não* interpretar o sujeito transcendental como um elemento tomado de empréstimo à filosofia de Schopenhauer, ou a qualquer outra. Parto do princípio caridoso de que Wittgenstein não era um plagiário e tinha suas próprias razões – de cunho filosófico, e não meramente biográfico – para dizer cada uma das coisas que disse, aí incluída a afirmação da necessidade de um sujeito transcendental inefavelmente postado nos limites do dizível.

Apesar disso, teria razão quem dissesse que não apresento passagens do *Tractatus* que deem um apoio *direto* à minha interpretação. Não se trata de preguiça. Essas passagens, de fato, não existem. Se elas estivessem lá, eu as citaria com enorme prazer e alívio. Infelizmente, a leitura de uma obra aforismática coloca exi-

gências bastante específicas, que condenam o intérprete a uma aparente violação dos cânones da chamada “leitura estrutural”. A violação, eu friso, é *aparente*. Mas, apesar disso, parece ser do tipo mais pernicioso. É como se o intérprete estivesse projetando sobre o texto *suas próprias idéias*, tomando emprestada a assinatura de Wittgenstein para pôr em circulação ruminatórias filosóficas que, de outro modo, estariam condenadas à intimidade. Isto seria estelionato intelectual puro e simples, e faço questão de juntar aqui minha voz à de todos aqueles que condenam esse tipo de procedimento. Na verdade, creio que tudo aquilo que falei mais acima a respeito do sujeito transcendental está presente no texto de Wittgenstein, no único sentido defensável que a expressão “estar no texto” pode adquirir no contexto de uma interpretação. Se não quisermos concluir que a única interpretação rigorosa de um livro é ele mesmo, devemos admitir que uma ideia ou uma tese “está num texto” caso seja suposta ou implicada por ele. O critério tipográfico da “presença” não pode nos satisfazer, muito embora, em última instância, o balizamento de nossas interpretações seja dado pelas ideias e teses que podem ser tipograficamente exibidas. Mas apenas *em última instância*. Todo o restante do percurso é inevitavelmente subterrâneo.

Se é verdade, portanto, que não existem passagens do *Tractatus* que falem numa *intencionalidade* operante na constituição do sentido, continuo achando verdadeiro que esse é um modo interessante de nomear as relações afigurantes que, estas sim, estão ali, impressas e bem visíveis no aforismo 2.1514. Aliás, se quisermos ser realmente fiéis àquilo que o texto diz, podemos falar nas “antenas” operantes na constituição do sentido, tomando como base textual o aforismo 2.1515, onde Wittgenstein diz que essas relações afigurantes são como “antenas”, no sentido entomológico do termo, com as quais a figuração vai “tocando” a realidade. Desde que não nos esqueçamos de que existe uma formiga transcendental

por trás dessas antenas, o sentido será exatamente o mesmo. A palavra “intencionalidade”, além de sugerir conexões interessantes, destaca a presença transcendental do sujeito, e isso é uma vantagem imensa para quem lê o *Tractatus* como eu leio.

Mas chega de justificações. Voltemos à interpretação propriamente dita. Eu havia prometido uma ampliação da tese a respeito da intencionalidade e do sujeito transcendental, e chegou a hora de fazê-la. O sujeito transcendental surge, num primeiro momento, como o sujeito das nomeações. É ele quem projeta os nomes sobre os objetos, fazendo com que estes últimos apareçam como uma espécie de correlato intencional do nome. O objeto é aquilo que o nome “quer dizer”, aquilo que o nome “significa”, aquilo que é “visado” pelo nome, ou, mais precisamente, aquilo que é “visado”, através do nome, pelo sujeito transcendental, que nomeia. A nomeação, porém, não é o único lugar em que os serviços do sujeito transcendental são requisitados. Segundo o *Tractatus*, há dois tipos de operações lógicas de que a linguagem precisa para se pôr em funcionamento. Cada uma delas nos dará uma nova razão para a postulação de um sujeito transcendental atuando nos confins do mundo.

Antes de mais nada, temos as operações de verdade, usadas para construir proposições mais complexas a partir de proposições mais simples. Wittgenstein toma a negação simultânea como paradigma, mas bastará examinar aquilo que acontece com a negação usual que estudamos nos cursos de Lógica I para entendermos que só um sujeito transcendental poderia negar o que quer que fosse. Segundo o *Tractatus*, uma operação é “aquilo que deve acontecer a uma proposição para que possamos contruir uma outra a partir dela” (5.23) As operações a que se refere o *Tractatus* são operações lógicas, pois estão assentadas em relações lógicas entre as proposições de que partimos (chamadas de “bases” da

operação) e a proposição a que chegamos (chamada de “resultado” da operação). Isto quer dizer que deve existir uma relação lógica bem determinada entre o sentido das bases de uma operação lógica e o sentido de seu resultado. Quando falo “chove”, o que chega aos ouvidos de outra pessoa é algo apenas acusticamente diverso daquilo que chega a seus ouvidos quando eu falo “não chove”. Neste nível, estamos lidando apenas com relações empíricas entre fatos do mundo, que nada têm a ver com a lógica. A relação entre esses dois eventos pode perfeitamente ser descrita e estudada pela ciência empírica. Mas negar uma proposição não é certamente produzir este ou aquele padrão sonoro no interior do mundo. Só negamos uma proposição na medida em que invertemos o seu sentido, e a inversão de um sentido não é um fato – não é algo que possa acontecer no interior do mundo, num determinado lugar do espaço, num certo intervalo de tempo. A inversão do sentido não pode ser descrita. Só pode ser “feita” fora do mundo por um sujeito que visa o mundo a partir de seus limites. Ela só pode ser feita por um sujeito transcendental – o mesmo que constituiu o sentido a partir da vinculação dos nomes aos objetos nomeados.

Há outro tipo de operação lógica que não é usada para construir, mas para selecionar. A enumeração direta é o tipo mais simples de seleção utilizada na lógica. É aquilo que ocorre, por exemplo, quando negamos uma proposição. Para aplicar a negação, é preciso, antes, “selecionar” a proposição a ser negada. É isso que ocorre também quando fazemos uma conjunção. Para podermos aplicar a operação, é preciso antes selecionar as proposições que formarão a “base” para a aplicação da mesma. No caso da conjunção, selecionamos *duas* proposições. Vimos há pouco que inverter o sentido de uma proposição não é comparável a virar uma meia no avesso. A inversão do sentido não é um fato, não pode ser descrita. Do mesmo modo, selecionar proposições não é semelhante a

escolher laranjas na feira. O que eu “seleciono” não são sons, nem padrões sonoros, não são marcas de tinta, nem padrões gráficos. Eu seleciono sentidos e, justamente por isso, o *eu* que seleciona não pode ser um corpo entre outros corpos, nem um conjunto qualquer de eventos psíquicos. O *eu* que seleciona, como o *eu* que nega e o *eu* que nomeia tem que ser transcendental. Tem que estar fora do mundo, visando concatenações possíveis (mas nem sempre efetivadas) de seu posto de observação, instalado nas fronteiras do sentido.

Há tipos bem mais complexos de seleções lógicas, e todas elas envolvem a atividade de um sujeito transcendental que “faça” algo que não pode ser feito no interior dos limites do mundo. Consideremos o caso da quantificação. Para dizer que existe pelo menos uma pessoa nesta sala, a primeira coisa a fazer é selecionar todos os enunciados que tenham a forma “x é uma pessoa que está nesta sala”. Não importa se o número de casos possíveis, aqui, é finito ou infinito. Apreender transcendentalmente essa forma proposicional é apreender transcendentalmente seus casos, sejam eles finitos em número, ou não. Se, agora, o sujeito transcendental negar simultaneamente todos esses casos, estará afirmando que não há ninguém nesta sala. Selecionando, em seguida, o sentido da proposição assim obtida e negando-o, estará afirmando que há pelo menos uma pessoa nesta sala. O que era verdadeiro a respeito das funções usuais de verdade continua verdadeiro para o caso de um conjunto infinito de proposições capturados por uma função proposicional. O que capturamos com a função proposicional não é uma infinidade de locuções ou de inscrições gráficas, mas uma infinidade de *sentidos* logicamente aparentados. Isto é algo que um sujeito empírico jamais poderia fazer, mesmo que tivesse toda a eternidade à sua disposição. O problema não é o tempo que isso levaria, mas a própria natureza da tarefa, que só pode realizar-se fora do âmbito sobre o qual projetamos a rede conceitual do espaço e do tempo.

Finalmente, temos as séries formais envolvendo números. Tendo em mãos a quantificação, torna-se possível afirmar que não há nenhuma pessoa nesta sala, que há somente uma, somente duas, somente três, e assim por diante. Torna-se possível construir, em termos wittgensteinianos, uma “série formal” de proposições que, apesar de não terem a mesma forma, podem ser obtidas uma da outra sucessivamente por um acréscimo formal determinado. Não é este o lugar de dar os detalhes formais, que exigiriam uma longa digressão. Só gostaria de notar que, como antes, este “acrécimo formal” não é o acréscimo de rabiscos como os que enchem as lousas numa aula de lógica. Trata-se de uma *operação formal*, realizada sobre o *sentido* proposicional. Uma tarefa que, como ficou dito, não poderia ser realizada dentro dos limites da descrição possível.

A moral da história é simples. Dada uma proposição qualquer, seja uma proposição elementar formada pela concatenação imediata de nomes, seja uma proposição molecular de qualquer grau de complexidade, haverá sempre um “eu” exigido para a constituição do sentido, pois haverá sempre uma “ação” tendo que ser realizada para que o sentido se constitua, muito embora esta “ação” não possa ser posta na mesma categoria que as ações que meu corpo ou minha mente realizam no mundo. A rigor, esta ação não pode ser inserida em categoria lógica alguma, pois é uma ação inefável, e só um sujeito transcendental é capaz de realizá-la.

Há razões lógicas, portanto, para a postulação de um sujeito transcendental. Mais exatamente, há pelo menos três boas razões lógicas para postulá-lo. Sem ele, Wittgenstein jamais poderia ter abordado os nomes, as operações lógicas e os mecanismos lógicos de seleção da maneira que abordou. Em todos estes casos, um agente metafísico deve ser pressuposto para que determinadas tarefas lógicas sejam executadas na constituição do sentido. Muito embora Wittgenstein não fale nestes termos, é completamente

apropriado pensar neste sujeito como uma intencionalidade pura projetando nomes sobre objetos, invertendo a intenção das proposições, ou visando grupos formalmente determinados de proposições para, em seguida, operar sobre elas. Em todas essas atividades, o sujeito é responsável por uma escolha, pois ele deve acrescentar uma determinação ali onde não há determinação nenhuma dada de antemão. A nomeação está subdeterminada pela ordem categorial, e a relação com o objeto nomeado não é determinante da estrutura do espaço lógico. Comparem isto ao que acontece com a ordem categorial tomada em si mesma: ela está dada no espaço lógico, e não depende de nenhum processo de constituição. O sentido, desde os nomes até os números, depende de processos constitutivos, que instituem relações lógicas que não estão dadas na estrutura lógica do mundo. Sem um sujeito transcendental, não teríamos dadas as condições de possibilidade de um nome, de uma proposição elementar, ou da constituição de proposições mais complexas a partir de proposições mais simples. Sem o sujeito transcendental, enfim, não estariam dadas as condições de possibilidade da linguagem como um todo. Wittgenstein não precisa de Schopenhauer para postular tolamente um sujeito metafísico ao final de seu livro. Ele tinha razões internas para fazê-lo.

Se o objetivo de uma leitura estrutural é manter-se nos limites do texto analisado, sem importar elementos externos, creio que a leitura que ofereço procura, bem ou mal, guiar-se por esse objetivo. Se uma leitura estrutural deve evitar a projeção sobre o texto analisado de elementos que não estão dados no próprio texto, creio que também faço isso, desde que não se adote o critério meramente tipográfico de presença. Eu preferiria, porém, no caso de um texto aforismático como o *Tractatus*, dizer que minha leitura é *estruturante*. Ela procura reunir os elementos num todo, evitando assim que uma parte do livro fique parecendo um enxerto

mais ou menos arbitrário, sem conexões fortes com as partes restantes. Renunciar a este trabalho num livro composto de aforismos não seria marca de prudência, mas o contrário dela, se usarmos a palavra “prudência” para indicar a capacidade de decidir levando em consideração as circunstâncias específicas de cada caso.

# Wittgenstein e a dissolução da dicotomia descrição-expressão

Juliano do Carmo<sup>1</sup>

RESUMO

A dicotomia descrição-expressão tem sido acentuada nos debates contemporâneos sobre semântica e metaética, particularmente em função daquilo que se entende por “proposição” e a questão dos portadores de valores de verdade. Meu objetivo neste trabalho é mostrar que Wittgenstein endossa certos pressupostos do expressivismo contemporâneo, e ao mesmo tempo evidenciar que o tratamento dos termos psicológicos oferecido a partir dos textos do período intermediário implica na dissolução da dicotomia “descrição-expressão”.

**Palavras-chave:** Descrição. Expressão. Wittgenstein. Expressivismo.

---

1 Universidade Federal de Pelotas. Email: [juliano.ufpel@gmail.com](mailto:juliano.ufpel@gmail.com)

# ABSTRACT

The dichotomy description-expression has been accentuated in contemporary debates about semantics and meta-ethics, particularly in terms of what is meant by “proposition” and the question of the bearers of truth-values. My purpose here is to show that Wittgenstein endorse certain assumptions of contemporary expressivism, and at the same time show that the treatment of psychological terms offered from middle-period texts implies the dissolution of the dichotomy “description-expression”.

**Keywords:** Description. Expression. Wittgenstein. Expressivism.

*Lembremos bem claramente que descrever é um jogo de linguagem muito especial.* (RPP I §600).

## Introdução

Entende-se por “Expressivismo Semântico” a posição que se contrapõe às teorias puramente descritivistas no que diz respeito às proposições proferidas em primeira pessoa. Teorias puramente descritivistas costumam sustentar que o conteúdo semântico de uma sentença é equivalente a uma descrição ou pode ser legitimamente reduzido a uma descrição. O *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, por exemplo, poderia ser compreendido como um modelo de descritivismo, pois assume que o universo semântico é reduzido a proposições e, proposições, por sua vez, são genuinamente descrições (descrevem estados de coisas possíveis). Todas as demais formas de “proposições” são classificadas como carentes de sentido (proposições tautológicas da lógica) ou como contrassensos (proposições prescritivas ou avaliativas da ética, estética, etc.).

Ainda que consideravelmente distintas do *Tractatus* em termos de seus principais pressupostos, as teorias descritivistas contemporâneas em geral costumam aceitar que sentenças descritivas (proposições) significam o que significam em virtude daquilo que descrevem. Dada a definição padrão de uma proposição (praticamente inalterada em relação àquela encontrada no *Tractatus*), ficam excluídas todas as demais sentenças que não descrevem estados de coisas possíveis, pois estas supostamente não poderiam figurar como os portadores primários de valores de verdade.

Contrariamente ao descritivismo e seu caráter extremamente limitador no que se refere a dimensão expressiva da linguagem, os expressivistas defendem que o universo semântico é dividido em sentenças descritivas (descrições de estados de coisas possíveis) e

sentenças expressivas (manifestações de estados mentais carentes de valores de verdade). Na metaética, por exemplo, uma sentença do tipo “É errado matar” não é uma descrição de um estado de coisas, mas, antes, uma expressão. Dito de outro modo: sentenças morais expressam avaliações ao invés de descrições factuais. A ideia básica é a de que as sentenças que superficialmente parecem descrições são, na verdade, expressões. As características fundamentais das expressões seriam as seguintes: ((i) as sentenças-alvo são carentes de valores de verdade; (ii) as sentenças-alvo *expressam*, mas não *descrevem*, estados psicológicos ou processos mentais<sup>2</sup>.

## Wittgenstein e o Expressivismo

Existe uma intensa disputa entre os comentadores de Wittgenstein a respeito do suposto expressivismo em seus escritos tardios. Alguns autores costumam defender que Wittgenstein não endossava nenhuma versão de expressivismo, enquanto outros procuram mostrar que a solução wittgensteiniana para alguns problemas clássicos está bastante alinhada aos pressupostos básicos do expressivismo (principalmente no que diz respeito à suposta privacidade epistêmica do conteúdo mental em primeira pessoa, ao tratamento dos conceitos psicológicos e à solução do Paradoxo de Moore). Minha hipótese é a de que Wittgenstein realmente assume um tipo de expressivismo ao tratar de alguns problemas em seus escritos tardios, mas não um expressivismo nos moldes tradicionais, pois tanto o expressivismo, quanto o descritivismo tradicionais estão fadados a endossar a falácia descritivista a respeito da uniformidade dos usos dos termos na linguagem<sup>3</sup>.

---

2 MACARTHUR, D. *Wittgenstein and Expressivism*. In Daniel Whiting (Eds). *The Later Wittgenstein on Language*. Londres: Palgrave, 2009. p. 5.

3 WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 2009. §23.

Minha estratégia aqui será a de mostrar que Wittgenstein endossa certos pressupostos expressivistas, contrariamente ao que pensam autores como Robert Moran e Eduardo das Neves Filho<sup>4</sup>, por exemplo, mas ao mesmo tempo evidenciar que o tratamento dos termos psicológicos oferecido por Wittgenstein a partir dos textos do período intermediário implica na dissolução da dicotomia “descrição-expressão”. Veremos que o “expressivismo” de Wittgenstein buscava ao mesmo tempo (1) mostrar que é possível realizar comunicação bem-sucedida sobre nossas sensações, emoções, expectativas, planos e intenções (itens de nosso suposto universo mental privado); e (2) tornar significativa a ideia de que nosso comportamento em relação às nossas sensações é fundamentalmente diferente de nosso comportamento em relação às sensações das outras pessoas.

### **Contra a tese descritivista da univocidade funcional dos termos psicológicos**

Os descritivistas costumam assumir que os termos na linguagem funcionam sempre de um mesmo modo (a tese da univocidade funcional) e, portanto, jamais poderiam aceitar que uma expressão tivesse alguma dimensão assertórica, por exemplo, já que apenas descrições podem ser avaliadas em termos de valores de verdade e, por isso, são assertivas. Wittgenstein é bastante conhecido justamente por explorar as múltiplas possibilidades da linguagem e por suas recorrentes objeções aos mais diversos tipos de dicotomias. O tema a respeito da descrição de nossas vivências interiores (nossas sensações) está intimamente relacionado às nossas manifestações naturais de sensação (ao nosso comportamento natural). Não são realmente raras as passagens das *Philosophical Investigations* em que Wittgenstein investe contra a univocidade funcional do termo “descrição”:

---

4 NEVES FILHO, E. *O Paradoxo de Moore: Uma Análise de Diferentes Soluções*. Pelotas: EDUFPEL, 2011.

Pense em quantas coisas diferentes são chamadas de “descrição”: descrição da posição de um corpo pelas suas coordenadas; descrição de uma expressão fisionômica; descrição de uma sensação tátil; de um estado de humor. (PI §24).

Wittgenstein parece chamar a atenção para o fato de que os termos “descrição” e “expressão” possuem empregos muito peculiares, os quais muitas vezes nos levam a reconsiderar o que se deve entender por uma “proposição”. Alguns filósofos defendem que as proposições são os portadores primários de valores de verdade, isto é, aquilo que pode receber um valor de verdade. Nesta acepção, todas as proposições legítimas são necessariamente descritivas, pois somente descrições poderiam ser avaliadas em termos de verdade ou falsidade. Para utilizar a linguagem do *Tractatus*, se a proposição não descreve um estado de coisas possível, então ou ela é carente de sentido ou é um contrassenso. O que dizer das expressões neste caso? Na medida em que elas nada descrevem, pode-se dizer que são proposições genuínas?

Mas então não temos um conceito daquilo que é uma proposição, daquilo que entendemos por “proposição”? – Sim; tanto quanto temos também um conceito daquilo que entendemos por “jogo”. Interrogado sobre o que é uma proposição (...) daremos exemplos, e entre esses, também aquilo que se poderia chamar de séries indutivas de proposições (PI §135).

Ao invés de impor limites gramaticais cristalinos entre descrições e expressões, onde “ser uma descrição” (uma proposição genuína) exclui necessariamente o “ser uma expressão”, Wittgenstein assume que tais conceitos estão estreitamente aparentados um com o outro de diferentes modos. Ele diz explicitamente que “O que usualmente chamamos de ‘descrições’ são como que instrumentos para empregos especiais” (PI §291). E mais adiante:

“É preciso notar que muitas vezes o que parece ser uma descrição ou uma elucidação de nossos estados mentais é na verdade uma espécie de substituição de um modo de falar por outro que parece mais apropriado para propósitos filosóficos” (PI §303). A solução para o tipo de confusão originada pelos pressupostos fortemente descritivistas só pode ser resolvida, diz Wittgenstein, na medida em que rompermos com a tese da univocidade funcional dos termos na linguagem, isto é, apenas quando abandonarmos a ideia de que a linguagem funciona sempre de *um* modo, de que ela serve sempre ao mesmo objetivo: “transmitir pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, ou o que seja” (PI §304).

Assumir que a linguagem funciona sempre de um mesmo modo é para Wittgenstein uma ficção gramatical (PI §307). A análise purificadora é substituída por uma espécie de representação panorâmica dos conceitos, onde os contextos de aplicação são fundamentais para o próprio reconhecimento da intencionalidade e dos significados envolvidos nos jogos de linguagem. As palavras são comparadas a ferramentas mais ou menos complexas que se prestam aos mais diversos empregos. É neste sentido, precisamente, que a linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida (PI §23). É exatamente neste ponto, também, que a tese da univocidade funcional parece tão nociva, pois nos leva a colocar questões estranhas ou ilegítimas tais como “O grito ‘Socorro!’ é uma descrição?”.

As proposições empíricas descrevem verdadeira ou falsamente aquilo que percebemos. Ao realizar uma descrição, realizamos, por assim dizer, uma espécie de uma figuração daquilo que é percebido e tal figuração pode ser verdadeira ou falsa. Quando pensamos no universo mental como um mundo privado ao qual temos um acesso privilegiado, estamos inclinados a pensar que é possível extrair descrições de fatos que apenas nós podemos ter

acesso. As simetrias lógicas derivadas deste modo de pensamento reforçam as posições equivocadas a respeito do que chamamos de uma descrição. Em primeiro lugar, parece impossível verificar descrições de experiências privadas; e, em segundo lugar, em se tratando do relato sobre nossas dores, expectativas, intenções, etc. apenas manifestamos o modo como nos sentimos sem qualquer pretensão de um valor de verdade.

Diferentemente das descrições baseadas em percepções sensoriais, em se tratando de nossa capacidade expressiva não existem condições internas de observação que possam ser precárias ou excelentes (nada semelhante a “mais luz!” ou “mais alto, por favor!”). Não podemos chegar mais perto de um objeto mental observado e “dar mais uma olhada”. Não existe nada que seja uma observação da evolução de nossas dores, ou da flutuação de nossas emoções. Não se trata de observar algo perceptivelmente, mas sim de registrar o modo como nos sentimos (HACKER, p.31).

A abordagem wittgensteiniana a este respeito parece não-cognitivista nos mesmos moldes do emotivismo na metaética, pois nega que a função de formas verbais do tipo “Eu tenho uma dor” ou “Eu tenho a intenção Y” seja a de comunicar (verdadeira ou falsamente) aquilo que apreendemos privadamente por introspecção e que depois descrevemos para informar aos demais. Desse modo, o principal papel dos enunciados psicológicos em primeira pessoa não é, portanto, descrever aquilo que se passa conosco, como se estivéssemos transmitindo uma informação privilegiada. Daí a observação:

A palavra “descrever” talvez tenha nos pregado uma peça. Eu digo “Eu descrevo meu estado mental” e “Eu descrevo meu quarto”. É necessário trazer à lembrança a diferença entre os jogos de linguagem” (PI, §290).

Os conceitos e atividades utilizados para descrever um quarto são ligeiramente diferentes daqueles utilizados para “descrever” estados mentais. Posso descrever um aparelho celular dizendo que se trata de “um dispositivo moderno de comunicação que funciona por ondas eletromagnéticas e que permite a transmissão bidirecional de voz e dados utilizáveis em uma dada área geográfica que se encontra dividida em células” e a minha descrição pode ser mais ou menos correta em função de meus conhecimentos sobre como funcionam os celulares ou sobre como foram projetados. Posso fornecer descrições detalhadas da aparência de um celular e ser avaliado em termos das minhas habilidades perceptivas (levando-se em conta que a descrição poderá ser afetada pelas condições de observação). Alguém responsável pelo controle de qualidade em uma fábrica de celulares poderia realizar descrições muito mais rigorosas.

Descrições de estados mentais através de sentenças psicológicas em primeira pessoa do presente são muito diferentes das descrições de fatos. É possível mostrar que os enunciados ou sentenças psicológicas são expressões quando são utilizadas espontaneamente e em circunstâncias adequadas. De acordo com Peter Hacker, por exemplo, as expressões não dependem de condições de observação ou em evidência e, portanto, não podem ser verificadas; expressões não dizem respeito a conhecimento ou ignorância, certeza ou dúvida (por isso estão imunes aos habituais recursos de verificação); expressões genuínas são manifestações imediatas.

Isso quer significar que expressões (ou a função expressiva da linguagem) possuem uma dimensão de validade distinta da dimensão de validade das sentenças descritivas, pois quando tratamos de expressões a questão da verdade ou falsidade não parece estar em pauta. Qual é a função de uma sentença expressiva se ela não serve

para dizer a verdade? Austin<sup>5</sup> pensou os atos ilocutórios, atos de fala performativos do tipo “Eu peço desculpas” ou “Aposto cem dólares que posso fazer isso”, poderiam ser avaliados em termos de bem-sucedidos ou mal-sucedidos. Atos de fala como “Eu peço desculpas” seriam sentenças que superficialmente parecem atos linguísticos locutórios ou constatativos – cuja função é puramente descritiva – mas que na verdade são elocuições performativas ou atos linguísticos ilocutórios. O sucesso ou o fracasso de um ato de fala performativo ilocutório é uma qualidade performativa, isto é, uma qualidade que é imanente às nossas práticas e desempenhos linguísticos (aos nossos jogos de linguagem) e não depende de algo inteiramente fora da sentença (por exemplo, o modo como o mundo é).

O que quero salientar é justamente o fato de que o critério de correção para nossas expressões mais básicas é profundamente dependente de nossa forma de vida, isto é, de nossos costumes sociais, nossas práticas, instituições e tradições<sup>6</sup>. Wittgenstein ao tratar da “expressão de compreensão” de uma “sentença musical” diz que existem reações adequadas e inadequadas que são produzidas por membros de culturas remotas quando confrontados com a nossa música. A compreensão de uma obra musical envolve uma série de comportamentos característicos (uma pessoa que compre-

---

5 Ao invés de enfatizar a ampla variedade de sentenças não-descritivas como faz Wittgenstein, Austin procurou chamar a atenção para um tipo de elocução que se enquadra perfeitamente no paradigma descritivista (tendo a aparência de uma sentença declarativa), mas que resiste à análise tradicional e não pode ser adequadamente explicada e avaliada em termos de uma descrição que tem por objetivo retratar um estado de coisas efetivo (descrever alguma verdade sobre o mundo). Ver: MEDINA, J. *Filosofia da Linguagem*. Porto Alegre: Artmed, 2012. p. 21.

6 Nossas reações primitivas, imediatas, naturais, e as formas de comportamento são **expressões** instintivas; não existem razões que possam ser fornecidas para elas. “O Instinto vem primeiro, a razão vem depois. Razões só começam a existir num jogo de linguagem” (RPP II. §689). Mas jogos de linguagem e instinto não estão em uma justaposição não mediada; os jogos de linguagem descansam sobre formas instintivas de comportamento e podem parcialmente substituí-las. Ver: SCHULTE, J. *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. New York: Oxford University Press, 1995.

ende a música pode tocá-la, cantar uma frase ou fazer um gesto característico). O que a “expressão de compreensão” demonstra é justamente o fato de que a “expressão de compreensão” envolve comportamentos ou modos característicos de expressá-la.

Existe uma certa expressão adequada para a apreciação de uma obra musical, ao ouvi-la, ao tocá-la e em outros momentos também. Algumas vezes os gestos fazem parte dessa expressão, mas algumas vezes será apenas uma questão de como um homem toca, ou canta a música agora e, novamente, das comparações que ele faz e as imagens com as quais ele a ilustrou. Aquele que compreende a música irá escutar de modo diferente (por exemplo, com uma expressão diferente em sua face), e falará diferentemente daquele que não compreende a música. Mas ele mostrará que ele compreende uma obra musical em particular não apenas nas manifestações que acompanham seu ouvir ou tocar essa obra, mas em sua compreensão para música em geral” MS 137, 15.2.48.

Outro ponto que nos permite inferir que há um critério de correção para expressões é justamente o modo como Wittgenstein pensava a maioria dos conceitos psicológicos (os quais, como temos visto, não são informativos a respeito do mundo externo). Basta observar que as emoções possuem uma duração genuína (início, meio e fim), um curso característico (o inflamar-se de raiva e o lento processo de voltar ao normal) e comportamentos expressivos característicos (o chorar de quando se está triste). Dito de outro modo, sentenças expressivas são acompanhadas de um comportamento expressivo característico. Estas características das expressões de estados emocionais funcionam como critérios para a correção do uso de sentenças expressivas. A ideia é a de que em cada um dos casos (jogos de linguagem) deve ser possível especificar o contexto relevante para indicar o ponto ou o propósito da expressão e descrever as ferramentas necessárias para a utilização das palavras empregadas.

Quando alguém, em vez de dizer: “Espero a explosão a qualquer momento”, sussurra “Vai logo começar”, suas palavras não descrevem nenhuma sensação, se bem que elas e seu tom possam ser a manifestação (expressão) da sua sensação. (PI 582).

Até aqui podemos inferir que Wittgenstein fornece uma distinção bastante interessante entre descrições (proposições empíricas comuns) e expressões (manifestações de nossos estados mentais), pois deixa em aberto a possibilidade de realizar comunicação bem-sucedida de nosso universo mental, através de manifestações ou registros sobre o modo como nos sentimos. A ampliação do universo semântico é obviamente significativa, principalmente quando comparado ao universo restrito do descritivista, mas cabe agora determinar em que medida a posição wittgensteiniana acaba por colapsar a dicotomia descrição-expressão.

## **A Dissolução da Dicotomia Descrição-Expressão**

É inegável que a posição de Wittgenstein em seus escritos tardios endossa alguns dos pressupostos básicos do expressivismo, mas é possível dizer que o expressivismo de Wittgenstein está perfeitamente alinhado ao expressivismo tradicional? Como veremos, existem algumas diferenças cruciais que acabam por revelar que Wittgenstein não pode ser considerado um expressivista tradicional. Na passagem famosa de *Philosophical Investigations*, onde Wittgenstein compara a sentença “Estou com medo” com um grito de medo, a sugestão parece ser a seguinte: “algumas vezes este tipo de ato de fala (forma verbal) está mais próximo de um grito (uma expressão) e em outras vezes ele (o enunciado) está mais distante de um grito (uma descrição)”<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Ver: WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 2001, §189.

Se eu relato “Fiquei com medo o dia todo” – eu ainda poderia entrar em detalhes: Logo quando acordei, eu pensei... Em seguida refleti... Eu sempre ficava olhando pela janela, etc. Poderíamos chamar isto de um relato sobre o medo. Mas, se naquele momento eu falasse para alguém “Estou com medo...” – isso seria como que um gemido de medo ou uma consideração sobre meu estado? – Poderia ser tanto um quanto o outro: Pode ser simplesmente um gemido de medo; pode também ser, no entanto, que eu queira relatar ao outro como passei o dia. Se agora eu lhe dissesse: “Passei o dia todo com medo (aqui talvez se sigam detalhes) e mesmo agora ainda estou angustiado” – o que devemos dizer sobre esta mistura de **descrição** e **expressão**? – O que devemos dizer, senão que temos aqui, à nossa frente, o uso da palavra “medo”? (RPP I §888)<sup>8</sup>

A passagem é particularmente emblemática, pois deixa claro que ao invés de assumir a dicotomia tradicional descrição-expressão, onde “ser uma descrição” parece excluir naturalmente o “ser uma expressão”, Wittgenstein defende que há casos em que temos uma “mistura” de descrição e expressão. Parece claro que qualquer tentativa de impor limites gramaticais cristalinos tanto na descrição quanto na expressão deixará de fora usos legítimos de certas expressões, tais como o uso da palavra “medo”, por exemplo. Além disso, fica aberta a possibilidade de que algumas expressões possam dar origem a certas descrições:

“Eu pretendo...” nunca é uma descrição, **mas em certas circunstâncias uma descrição pode ser extraída dali.** (RPP I §599, grifos nossos).

“Eu estava esperançoso de manhã; depois...”. Qualquer um chamaria isto de uma descrição. **Mas é característico disso que essa descrição pudesse correr paralelamente a uma descrição de meu comportamento.** (RPP I §595, grifos nossos).

---

8 WITTGENSTEIN, L. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Oxford: Blackwell Publisher, 1980. Vol. I, §888 [Grifos meus]. Na tradução brasileira deste livro encontramos as palavras “relatos” e “manifestações” ao invés de “descrições” e “expressões”, acreditamos que um modo de tornar a distinção ainda mais clara (para os atuais propósitos) consiste em substituir “relatos” por “descrições” e “manifestações” por “expressões”.

Segundo David Macarthur<sup>9</sup>, o modo correto de pensar o tratamento wittgensteiniano dos termos psicológicos é através de uma linha que vai de uma resposta absolutamente espontânea a determinada situação (um grito de medo, um suspiro, um gesto, etc.) até uma resposta altamente especializada que pode ser avaliada em termos de valores de verdade (uma sentença tal como “Estou com medo”).

Quando alguém diz: “Tenho esperança de que ele virá”, - isso é um *relato* [**uma descrição**] sobre seu estado de alma, ou uma *manifestação* [**uma expressão**] de sua esperança? – Posso, por exemplo, dizê-lo a mim mesmo. E não faço a mim nenhum relato. Pode ser um suspiro; mas não precisa ser nenhum. Se digo a alguém: “Não posso hoje concentrar meus pensamentos no trabalho, penso sempre na sua vinda”, - então **isto** será chamado de **uma descrição** do meu estado de alma. (PI §585, grifos nossos)

Isso mostra que alguns usos de sentenças com verbos psicológicos em primeira pessoa no presente do indicativo às vezes funcionam como expressões e às vezes funcionam como descrições. Neste sentido, um grito de terror no meio da noite não poderia ser considerado como uma descrição de um estado mental, mas, sim, como um comportamento espontâneo cujo objetivo é expressar o sentimento de medo. Do fato de que algumas vezes a sentença “Estou com medo” é utilizada para realizar a descrição de um estado mental, não se segue que ela sempre funcione como uma descrição. Se nos deixamos enganar pela gramática superficial dos termos psicológicos, estamos sujeitos a endossar a falácia descritivista (o erro de pensar que o termo descrição possui um uso uniforme). Segundo Wittgenstein, quando utilizo a sentença “Estou com medo” posso estar simplesmente expressando meu medo através de uma forma linguística de comportamento, a qual poderia ser igualmente expressa através de algo semelhante a um simples “Ai!”.

---

9 Ver: MACARTHUR, D. *Wittgenstein and Expressivism*. In Daniel Whiting (Eds). *The Later Wittgenstein on Language*. Londres: Palgrave, 2009.

É possível dizer que alguém descreve seus estados mentais quando a descrição envolve um processo de reflexão. Este tipo de uso do termo “descrição” é algo que eventualmente fazemos e, quando fazemos isso, pode-se dizer verdadeiramente que fazemos uma descrição de nossos estados mentais. Mas, em casos normais, onde usamos uma sentença como “Estou com dor” sem qualquer processo de reflexão, estamos expressando nossos estados mentais e, portanto, não se trata aqui de uma descrição genuína<sup>10</sup>. Em outros termos, os relatos de meus estados mentais possuem uma dimensão assertórica e uma dimensão expressiva. No lado mais distante do grito (em sua dimensão assertórica), é possível mostrar que certas expressões de estados mentais funcionam como descrições.

Para utilizar um exemplo semelhante ao oferecido por Macarthur, suponha que João faça parte de um grupo de alpinistas e que em determinado momento (com a proximidade do trecho mais perigoso da escalada) o líder (preocupado com a segurança do grupo) pergunte “Como vocês estão se sentindo?”. Neste caso, se João responde “Estou com medo”, então a expressão de seu estado mental funciona como uma descrição, pois a ideia é comunicar (reportar) ao líder como ele está se sentindo com a proximidade do trecho mais perigoso da escalada. Isto é, neste exemplo a resposta de João está mais distante do grito de medo. Existe aqui o que Wittgenstein chamou de a “diferença de propósito” entre a expressão do medo “**Estou com medo!**” e a descrição do medo “**Estou com medo**”<sup>11</sup>.

Se as categorias de expressão e descrição não são auto-excludentes, então o expressivismo de Wittgenstein não se encaixa perfeitamente na visão tradicional. De um ponto de vista estritamente wittgensteiniano, o expressivista estaria correto ao considerar que a

10 Ver: CHILD, W. *Wittgenstein*. Porto Alegre: Artmed, 2013. p.178.

11 WITTGENSTEIN, L. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Oxford: Blackwell Publisher, 1980. Vol. II, §735.

superfície gramatical de declarações do tipo “Estou com medo” tendem a nos levar ao erro de pensar que elas sempre funcionam como uma descrição. Todavia, o erro do expressivista é assumir que este tipo de declaração *nunca* funciona como uma descrição<sup>12</sup>. Ao fazer isso, o expressivista acaba por negligenciar a gramática profunda dos termos psicológicos e, portanto, tende a perder de vista a ampla variedade dos usos que determinam o significado de certas expressões. De acordo com Macarthur, o expressivista tradicional parece assumir o dogma de que “poder ter um valor de verdade é equivalente a ser uma descrição, de tal modo que perder a funcionalidade descritiva significa perder a possibilidade de ter um valor de verdade”<sup>13</sup>.

A posição de Wittgenstein é, portanto, ligeiramente distinta da posição expressivista tradicional, pois (1) assume que a dicotomia descrição-expressão é inadequada e (2) assume que um estado mental pode ser descrito (mesmo que em contextos muito particulares)<sup>14</sup>. É óbvio que supor que a expressão de estados mentais funciona sempre do mesmo modo (assim como funcionam as expressões isentas de valor de verdade tais como “Ai”, “Aargh!”, etc.) é ignorar as diferenças lógicas e gramaticais entre elas e os casos limites (não-declarativos) como o grito de medo, por exemplo. Portanto, Wittgenstein não pode ser considerado como um expressivista tradicional, pois apesar de reconhecer a dimensão expressiva de sentenças a respeito de estados mentais, os expressivistas tradicionais não reconhecem a dimensão assertórica das expressões e ignoram o emprego descritivo dos estados mentais. Os expressivistas tomam como uma diferença de tipo o que na verdade é *apenas* uma diferença de grau<sup>15</sup>.

---

12 Quando enuncio a sentença “Estou com dor” posso estar fazendo um relato cuidadosamente deliberado ao meu médico sobre o tipo de enfermidade que estou acometido, por exemplo.

13 MACARTHUR, D. *Wittgenstein and Expressivism*. In Daniel Whiting (Eds). *The Later Wittgenstein on Language*. Londres: Palgrave, 2009.

14 Ver: WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 2001, §188.

15 WITTGENSTEIN, L. , Vol. II, §727.

Para concluir, convém enfatizar o fato de que existe uma ampla variedade, aberta e indeterminada, daquilo que podemos chamar de uma “descrição”. Wittgenstein oferece diversos exemplos do que pode contar como uma descrição, dentre eles sentenças do tipo “Agora tenho menos medo dele do que antes”. Se certo conjunto de palavras funciona como uma descrição, essa é uma questão de circunstâncias de usos e não meramente uma questão de forma ou conteúdo sentencial. O que torna o tratamento wittgensteiniano dos termos psicológicos muito atraente para o expressivista tradicional parece ser justamente a investigação das muitas e variadas funções descritivas e não-descritivas que são fornecidas pelo uso da linguagem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLOWER, N.S. *Expressivist Theories of First-Person Privilege*. Iowa: Iowa Research Online, 2010.
- CHILD, W. *Wittgenstein*. Porto Alegre: Artmed, 2013.
- GLOCK, H. J. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Revisão de Luiz Carlos Pereira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- KALLESTRUP, J. *Paradoxes about Belief*. Australasian Journal of Philosophy, 2003. Vol. 81, No. 1.
- LINVILLE, K. Wittgenstein on “Moore’s Paradox”. In: LUCKHARDT, C. G. *Wittgenstein: sources and perspectives*. Bristol: Thoemmes Press, 1996.
- MACARTHUR, D. *Wittgenstein and Expressivism*. In: Daniel Whiting (Eds.). *The Later Wittgenstein on Language*. Londres: Palgrave, 2009.
- MOORE, G. E. Reply to my critics. In: SCHILPP, P. (Ed.). *The philosophy of G. E. Moore*, La Salle, Ill.: Open Curt, 1942.

\_\_\_\_\_. Russell's 'Theory of Descriptions'. In: SCHILPP, P. (Ed.). *The philosophy of Bertrand Russell*. La Salle, Ill.: Open Curt, 1944.

MORAN, R. *Authority and estrangement: an essay on self-knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

NEVES FILHO, E. F. das. O paradoxo de Moore é apenas um caso de asserção absurda? *Grifos*, Chapecó (SC), n. 8, p.73-96, 1999.

\_\_\_\_\_. O paradoxo de Moore: uma análise de diferentes soluções. Coleção Dissertatio. Pelotas: EDUFPEL, 2011.

RÖSKA-HARDY, L. *Moore's Paradox and The Expression of Belief*. Paderborn: Mentis, 2001.

SHANKER, S.G. *Philosophy in Britain Today*. New York: State University of New York Press, 1986.

SEARLE, J. R. *Expression and Meaning*. Cambridge: University of Cambridge, 1979.

SCHULTE, J. *Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. New York: Oxford University Press, 1995.

SORENSEN, R. A. *Blindspots*. Oxford: Editora; New York: Oxford University Press, 1988, p.1-456.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. 3. ed. Oxford: Blackwell, 2001.

\_\_\_\_\_. *Remarks on the Philosophy of Psychology*. v. I. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

\_\_\_\_\_. *Letters to Russell, Keynes and Moore*. Oxford: Blackwell, 1974.

\_\_\_\_\_. *Ultimos escritos sobre filosofia de la psicologia*. Estudios preliminares para la parte II de Investigaciones Filosóficas. Edición preparada por G. H. VON WRIGHT y HEIKKI NYMAN. Traducción de Edmundo Fernandez, Encarna Hidalgo y Pedro Mantas. Madrid: Tecnos S. A., 1987.

# Sobre o conceito e a necessidade lógica de sujeito transcendental no *Tractatus*

Bruno Senoski do Prado<sup>1</sup>

RESUMO

O conceito de sujeito no *Tractatus Logico-Philosophicus* tem um papel de destaque na semântica da obra. Compreender o conceito tractatiano de sujeito, bem como as duas instâncias que esse sujeito possui na linguagem e seu papel nela, faz-se necessário para a compreensão do pensamento do jovem Wittgenstein. Mais importantes ainda nesse processo de compreensão são as razões estritamente de caráter lógico que nos levam a considerar o sujeito metafísico um sujeito transcendental.

**Palavras-chave:** Wittgenstein, Sujeito empírico, Sujeito metafísico, Linguagem, Sentido.

---

1 Universidade Estadual de Londrina. Email: bruno\_senoski@yahoo.com.br.

Orientadora: Dra. Mirian Donat

# ABSTRACT

The subject's concept on *Tractatus Logico-Philosophicus* has a remarkable role on the work semantics. Understanding the tractatian concept of subject, as well as the two instances that this subject has in language and its role on that is found necessary for the comprehension of young Wittgenstein's thought. More important though in this comprehension process are the strictly logic reasons that takes us to considerate the metaphysical subject a transcendental subject.

**Keywords:** Wittgenstein, Empirical subject, Metaphysical subject, Language, Sense.

O presente artigo tem dois objetivos; o primeiro é analisar o tão discutido conceito de sujeito presente no *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) de Wittgenstein, assim como seus aspectos e particularidades; o segundo consiste em responder à questão acerca de uma necessidade lógica de tal sujeito e se, por esse motivo podemos dar a ele o status de transcendental. Para tanto, em um primeiro momento, iremos trabalhar o conceito de sujeito presente no TLP e em seguida mostraremos os motivos que nos levam a afirmar que existe uma necessidade lógica para que Wittgenstein postulasse a existência de um sujeito transcendental.

Dentre os autores que influenciaram o pensamento de Wittgenstein, principalmente em sua juventude, está, sem dúvida, o filósofo alemão Arthur Schopenhauer. Prova disso está no fato de que noção de sujeito para Wittgenstein recebe uma clara influência da ideia do sujeito defendida por Schopenhauer em sua obra *O mundo como vontade e como representação*<sup>2</sup> (MVR). Trataremos agora, de maneira breve, a respeito da noção schopenhauriana de sujeito, sem, no entanto, nos aprofundarmos no assunto – não o faremos apenas por não ser nosso foco – nos deteremos, somente nos aspectos que influenciaram o primeiro período do pensamento wittgensteiniano. Para Arthur Schopenhauer, o sujeito conhece a tudo sem conhecer a si mesmo; da mesma forma, tudo que existe, existe para o sujeito. Percebemos que, segundo Schopenhauer, o sujeito é uma condição de possibilidade do mundo, na medida em que todo mundo é mundo de um sujeito; podemos dizer, segundo esse raciocínio, que sem sujeito não há mundo possível. Primeiramente, o mundo existe como representação do sujeito e, em um segundo momento, como vontade do sujeito que o representa. Vemos aqui a vontade do sujeito sendo colocada em destaque no que diz respeito a “relação mundo-sujeito”.

---

2 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad.: M.F. Sá Correia. São Paulo: Contraponto, 2001.

No entanto, o sujeito (*o Eu*) só existe porque há um mundo, no qual ele pode ver sua ação e perceber seu próprio limite. Segundo o próprio Schopenhauer “o sujeito acaba onde começa o objeto”<sup>3</sup>.

Seguindo agora a ideia tractatiana, não existe em Wittgenstein um conceito de *vontade*, enquanto essência metafísica do mundo, o que existe no lugar da vontade é, se assim podemos dizer, a mudança de visão que o sujeito tem do mundo. Isso significa conseguir, através da compreensão dos limites do que pode ser dito com sentido – feita através da análise lógica da linguagem que o *Tractatus* realiza – superar a tendência natural do ser humano de tentar dizer o indizível, o inefável. Vale lembrar que já no prefácio do TLP, Wittgenstein afirma que a maioria dos problemas filosóficos “repousam sobre o mau-entendimento da lógica de nossa linguagem”<sup>4</sup>. De acordo com o TLP, o sujeito metafísico não está no mundo, mas fora dele, não faz parte do mundo e, por esse motivo, não é um fato; portanto, não pode ser dito com sentido pela linguagem, visto que essa – no raciocínio tractatiano – pode apenas falar de fatos. O sujeito transcendental não se refere, dessa forma, ao corpo, pois este é um fato no mundo simplesmente e pode ser dito pela linguagem e a ciência pode descrevê-lo – posso, por exemplo, dizê-lo em relação ao seu tamanho, aspecto, etc. O sujeito transcendental, para Wittgenstein e, portanto, o que nos interessa nesse artigo, se estabelece como um limite do mundo e não como uma parte dele<sup>5</sup>; aqui fica clara a influência schopenhuariana no pensamento de Wittgenstein no TLP.

---

3 SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Contraponto, 2001. p. 12.

4 Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2010. p. 131

5 Cf. TLP 5.641

Para podermos falar acerca da problemática do sujeito no *Tractatus*, tomamos a distinção de Erik Stenius em seu *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines thought*<sup>6</sup> entre sujeito empírico e sujeito metafísico, embora não concordemos com alguns elementos dessa distinção. Fazer essa distinção não é afirmar que existam dois ou mais sujeitos, mas sim reconhecer que existem duas instâncias da subjetividade do homem na linguagem. Vale lembrar, novamente, que no TLP Wittgenstein faz uma análise lógica da linguagem, buscando estabelecer os limites do seu sentido e, através disso, compreender de que maneira é possível a linguagem falar do mundo. “A totalidade das proposições é a linguagem”<sup>7</sup> e a proposição, de acordo com a argumentação tractatiana necessita ser bipolar – possibilidade de ser verdadeira ou falsa – para ter sentido. Tudo aquilo que dizemos, o fazemos por meio de proposições que, necessariamente, tem a possibilidade de serem verdadeiras ou falsas. A proposição no TLP deve ser entendida como uma sentença que é capaz de expressar um pensamento e, portanto, não como um simples conjunto de palavras desordenadas, “A proposição não é uma mistura de palavras – (Como o tema musical não é uma mistura de sons.) A proposição é articulada”<sup>8</sup>. Na proposição os seus elementos, não se ligam de uma forma aleatória, pois existe uma articulação entre eles. Wittgenstein, assim, afirma que a linguagem possui uma forma lógica. Podemos dizer, grosso modo, que o âmbito da linguagem com sentido encontra-se entre as tautologias e contradições. Por exemplo, as frase “chove e não chove”, que é uma contradição (cujo valor de verdade é sempre falso) e “chove ou não chove”, que é uma tautologia (cujo valor de verdade é sempre verdadeiro), nada dizem a respeito do

---

6 STENIUS, Erik. *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

7 TLP 4.001

8 TLP, 3.141

mundo, não são fatos e excluem a possibilidade de verdade ou falsidade, tendo em vista que uma sempre será falsa e a outra sempre será verdadeira, por isso não são, sob hipótese alguma, figurações do mundo. Para o autor do TLP quando emitimos um juízo acerca do mundo, estamos exprimindo uma situação que se encontra no espaço lógico, ou seja, que é possível ou real. E quando o fazemos, por exemplo, ao afirmar a proposição  $aRb$ , se a entendemos, não é necessário que apontemos para tal situação, nem que a justifiquemos para compreendê-la. Isso se deve ao fato de a proposição por si mesma mostrar uma determinada situação. Por sua vez, o mundo é “a totalidade dos fatos”<sup>9</sup>, que podem ou não ocorrer, mas que precisam ser, ao menos, possíveis, ou melhor, estar no espaço lógico de possibilidades, pois “o mundo são os fatos no espaço lógico”<sup>10</sup>.

Ambos, linguagem e mundo, possuem uma forma lógica semelhante e é essa forma lógica que permite a figuração do mundo através da linguagem. Quando dizemos, por exemplo, “A está conversando com B”, essa proposição pode ser verdadeira ou falsa; seu sentido, no entanto, será independente de seu valor de verdade, pois o que assegura o sentido da proposição é ela ser passível de verdade ou falsidade (ser bipolar). Essa proposição, caso tenha sentido, é uma figuração de um fato no mundo; e o que a situação deve atender nesse caso, para poder ser afigurada pela linguagem, é encontrar-se no espaço lógico, ou seja, ser possível. Portanto, a linguagem só pode falar com sentido daquilo que é um fato no mundo. Como dissemos, linguagem e mundo possuem uma forma lógica semelhante; no entanto, a forma lógica não pode ser figurada, pois é uma condição de possibilidade da figuração, mas se mostra na própria figuração. Da mesma maneira, como veremos adiante, o sujeito não pode ser figurado, mas mostra-se. Voltando

---

9 Cf. TLP 1.1

10 Cf. TLP 1.3

agora à distinção de Stenius, o sujeito empírico é um fato no mundo, diz respeito ao corpo, “ele está aí no mundo”, e, portanto, é dizível, descritível pela linguagem que exprime esses fatos. Esse é o sujeito que enuncia a linguagem, que deseja, sofre e acredita<sup>11</sup>, é o sujeito que age no mundo, sem, no entanto, alterá-lo. O agir desse sujeito pode ser, quase que totalmente, explicado através da “lei de causalidade” (causa e efeito), pois geralmente suas ações tem causas, assim como efeitos que poderão gerar – ou não – outras ações posteriores. Seguindo esse raciocínio, da mesma a ciência também busca explicações dos fenômenos da natureza, em termos de “causa e efeito”. No entanto, em um certo momento, essas explicações não tem mais continuidade; o fato não se reconhece ou então nos encontramos com isso que não é um fato, podemos dizer, “o que” do mundo. Estendendo essa noção até o sujeito empírico, há a afirmação de que “o mundo é independente da minha vontade”<sup>12</sup>; isso significa que nos encontramos perante um mundo que é contingente e, ao mesmo tempo, causal, ou seja, o sujeito não interfere no mundo; o mundo está tal como está sem que, no entanto, o sujeito interfira ou o modifique. O mundo está sujeito a leis causais, que estão refletidas nas ciências naturais; porém nelas o sujeito intervém não como causador, ou “fundador”, mas sim como um meio que as realiza. A ação do sujeito e ele próprio, assim, não modifica nem interfere nas leis das ciências naturais, ele apenas aparece como o meio pelo qual essas leis se realizam, ele apenas é capaz de perceber-las, sem, no entanto, ser sua causa ou mesmo interferir.

Paralelamente ao ponto de vista de negação da causalidade, está a negação da existência do sujeito que representa. Dessa forma, podemos afirmar que o sujeito empírico é uma espécie

---

11 Cf. MARTINEZ, Horacio Luján. Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein. Cascavel: Edunioeste, 2001.

12 TLP 6.373

de sujeito de enunciação, ou seja, através de sua linguagem, “a única linguagem que ele entende”<sup>13</sup> reflete os fatos do mundo – isomorfismo lógico –, sem, vale frisar novamente, exercer alguma influência sobre eles. A representação é dada através da projeção da forma geral da proposição, que não é psicológica, mas lógica, embora o pensamento seja, obviamente, formado por elementos psíquicos – mas isto não nos interessa na presente discussão. Para Wittgenstein, toda proposição consiste em uma função de verdade das proposições elementares e é isso que torna possível estabelecer uma forma geral da proposição. No TLP, o autor afirma:

Toda função de verdade é um resultado da aplicação sucessiva da operação  $(\neg)(\xi, \dots)$  a proposições elementares. Essa operação nega as proposições entre os parênteses da direita; isso se trata da negação dessas proposições”<sup>14</sup>.

Simplificando essa notação, temos  $N(\bar{\xi})$ , que “é a negação de todos os valores da variável proposicional  $\bar{\xi}$ ”<sup>15</sup>. Dizemos então, que a forma geral da função de verdade, isto é a forma geral da proposição é  $[\bar{p}, \bar{\xi}, N(\bar{\xi})]$ <sup>16</sup>, onde o sinal  $\bar{p}$  diz respeito a todas as proposições elementares e o sinal  $\bar{\xi}$  se refere a um grupo qualquer de proposições elementares.

Isso nada diz senão que toda proposição é um resultado da aplicação sucessiva da operação  $N(\bar{\xi})$  às proposições elementares<sup>17</sup>.

Dessa maneira, a forma geral da proposição, podemos dizer, determina os limites da linguagem na medida em que determina a regra de formação de qualquer proposição com sentido, o que já no

---

13 Cf. TLP 5.62

14 Cf. TLP 5.5

15 Cf. TLP 5.502

16 Cf. TLP 6

17 TLP 6.001

prefácio Wittgenstein diz ser um dos objetivos do TLP. Em nossa linguagem todo sinal proposicional obedece a esta regra de formação, e isto deve estar claro na análise da proposição. Assim, através da projeção da forma geral da proposição, o sujeito representa, figura o mundo por meio da linguagem. A ligação existente entre nome e objeto, ou seja, a projeção do que nomeia sobre aquilo que é no mundo nomeado, é chamado no TLP de “relação afigurante”. Nas palavras de Wittgenstein “a relação afiguradora consiste nas coordenações entre os elementos da figuração e as coisas”, ou seja, podemos pensar essa relação como o meio pelo qual um nome, ao ser associado a um objeto logicamente simples, adquire significado. A argumentação e análise lógica da linguagem feita no TLP nos leva a perceber que nessa “relação afiguradora” não é o objeto que designa o nome, mas o nome é que designa o objeto. A relação afigurado “parte” da linguagem para o mundo. Para ilustrar isso, Wittgenstein faz uso do exemplo de antenas dos elementos da figuração que toca o mundo<sup>18</sup>.

Voltando à questão da lei de causalidade como limite da razão, ela deve ser aceita pela ciência, contudo, sem fazer dela uma espécie de “lei natural”. Aceitar isso é aceitar o fato de que o mundo é causal e, ao mesmo tempo, contingente; é possível dizer, nesse raciocínio, *como* é o mundo e como acontece, mas não *o que* é. “Não há coerção em virtude da qual, porque algo aconteceu, algo mais deva acontecer. Só há necessidade lógica”<sup>19</sup> e não ontológica. Em um primeiro momento, a negação da causalidade parece incompatível com a consistência e legitimidade, tendo em vista que oferecem o paradigma para as proposições com sentido, dada por Wittgenstein às proposições da ciências naturais. Dessa forma, aquilo que o Wittgenstein critica quando diz que “os eventos do futuro, não *podemos* derivá-los dos presentes. A crença no nex

---

18 Cf. TLP 2.1515

19 Cf. TL.P 6.37

causal é a *superstição*<sup>20</sup>, se refere a crença de que o mundo acontece sempre em relações de causa e efeito. O fato de vermos relações desse tipo no mundo deve-se, na realidade, muito mais ao fato de que é assim que nós, através de nossa linguagem, representamos o mundo, do que a uma ordem da natureza. Dessa forma, podemos caracterizar o sujeito empírico por sua impotência e contingência no mundo, pois ele representa, através de sua linguagem, o mundo, mas não exerce nenhuma influência sobre ele. Assim, isso pressupõe uma aceitação dos limites da razão do pensável-dizível.

Conforme afirmamos acima, a figuração só é possível porque existe uma relação isomorficamente estabelecida entre mundo e linguagem. Contudo, podemos fazer aqui um questionamento: “Será essa relação isomórfica entre mundo e linguagem suficiente por si só para que seja possível a figuração do mundo?”. Esse é, talvez, um dos temas mais controversos do entre os estudiosos de Wittgenstein. A respeito desse tema, encontramos alguns estudiosos dentre os quais estão James Griffin<sup>21</sup>, Anthony Kenny<sup>22</sup> e Elizabeth Anscombe<sup>23</sup> que, embora possuam diferenças entre suas compreensões, defendem a ideia que a relação isomórfica entre linguagem e mundo – por si só – não é suficiente para que haja figuração. Não adentraremos aqui nas diferenças entre esses autores e nem e seus pormenores, pois não é nosso objetivo; nos deteremos apenas no que eles possuem em comum. Para os estudiosos citados, a figuração do mundo só se torna possível pelo pensamento, que atua como um terceiro elemento e, através do isomorfismo lógico entre linguagem e mundo, é responsável por conectar o nome

---

20 TLP 5.1361

21 Cf. GRIFFIN, James. *O atomismo lógico de Wittgenstein*. Trad. Mariana Ramos Themudo e Vítor Moura. Porto: Porto Editora, 1998, p. 153-168.

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

23 ANSCOMBE, G. E. M. *An introduction to Wittgenstein's Tractatus: themes in the philosophy of Wittgenstein*. London: Hutchinson, 1971. p. 68

àquilo que ele nomeia. Diante disso, percebemos que esses três estudiosos, em suas abordagens, falam, mesmo que não tão explicitamente, da necessidade um sujeito para a figuração; resta-nos agora saber qual sujeito se faz necessário para a figuração. No entanto essa interpretação possui um problema: ao falar do pensamento, parece inserir um certo psicologismo ao TLP, quando na verdade, o jovem Wittgenstein, defende em sua obra um anti-psicologismo. A necessidade de um sujeito é afirmada no TLP já no seu início, após tratar da estrutura do mundo. Ao mesmo tempo em que Wittgenstein nega que o sujeito empírico possa alterar ou mesmo representar o mundo, afirma a existência de um sujeito como limite do mundo. Aqui é que entra o sujeito metafísico. O sujeito metafísico deve ser entendido como o sujeito enquanto limite do mundo, mas também da linguagem. Ele é transcendental, portanto, indizível. Da mesma forma que, conforme dissemos anteriormente, a forma lógica não pode ser dita com sentido, o sujeito metafísico – que se apresenta como condição de possibilidade – também não o pode.

De acordo com a teoria da figuração do TLP, através do isomorfismo lógico, a linguagem está vinculada ao mundo, consequentemente seus elementos também estão.

Um nome toma o lugar de uma coisa, um outro, o de uma outra coisa, e estão ligados entre si, e assim o todo representa – como um quadro vivo – o estado de coisas.<sup>24</sup>

A nomeação do objeto, no entanto, necessita de uma *ação*. Antes dessa ação só podemos garantir que um nome e outro pode se vincular a um objeto ou outro objeto de uma tal categoria (propriedade interna), a saber, “categoria ontológica isomorfa à categoria

---

24 TLP 4.0311

sintática que está inserido”<sup>25</sup>. Contudo, não está determinado a qual objeto especificamente dessa tal categoria aquele nome pode ser vinculado. A vinculação entre nome e objeto, entre linguagem e mundo, não está dada, não é acontece aleatoriamente, ela precisa ser “feita”. Os nomes da linguagem possuem em si todas as possibilidades combinatórias dos objetos que podem ser designados por eles justamente pelo fato da relação afiguradora possuir a mesma forma lógica estruturante do mundo e da linguagem. Apesar dessa forma lógica comum, o isomorfismo, entre nomes e objetos ser essencial para a nomeação, ela não é suficiente. Obviamente dois nomes que pertençam a mesma categoria sintática nomearam dois objetos que possuam a mesma forma lógica. Contudo, o fato de pertencerem à mesma categoria, estabelecida pela sintaxe lógica comum entre linguagem e mundo, não determina qual nome nomeará qual objeto. Dessa forma, podemos dizer que que a sintaxe lógica da figuração no TLP não é capaz de, por si mesma, originar uma semântica para os nomes desse campo sintático. As regras sintáticas refletem apenas a necessidade de que na linguagem tenhamos somente um nome para cada objeto a ser nomeado. Entretanto, por sua natureza própria, nada é nome de coisa alguma. Em outras palavras, não há na natureza de um nome por si só nada que o garanta e/ou o torne nome de algo – do contrário teríamos uma visão naturalista da linguagem. O que faz parte, por assim dizer, da natureza de um nome é a possibilidade dele nomear um objeto e um objeto tem, por essencial a capacidade de se conectar com outros objetos e ser nomeado por algum nome.

Diante do exposto, percebemos que para que a nomeação seja possível existe, além do isomorfismo lógico, a ação de um sujeito que nomeia. É essa ação desse sujeito que, obvia-

---

25 CUTER, João Vergílio G. *Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?*. In.: DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.171-192, abril, 2006. p. 177.

mente “obedecendo” o isomorfismo, vincula esse nome àquele objeto. Seguindo a ideia da teoria da figuração wittgesnteiniana, a relação afiguradora realiza só a projeção linguística, e é só por essa projeção que um fato se transforma em figuração. Sendo assim, para que haja figuração, a relação projetiva deve, necessariamente, ser estabelecida. Da mesma forma, o objeto que, por si só, não designa nada, se torna o significado de algum nome justamente pela ação dessa relação afigurante. Vemos que aqui se faz necessário que, além do isomorfismo lógico, exista também um ato que institua a relação afigurante entre um objeto e um nome.

Esse “ação projetiva” estabelece o sentido das proposições por meio das relações afiguradores e pertence à figuração, mas não ao fato que é figurado. Justamente por ser parte da figuração e não ao fato figurado, esse ato doador de sentido pertence às condições de possibilidade da significação. Assim, a projeção se institui como uma relação interna e, por isso, não pode ser dita com sentido pela linguagem, afinal, não está no mundo e, portanto, não é um fato. Ela, no entanto, se mostra no “exercício da linguagem”, pois é através dessa relação que um nome adquire significado ao ser associado a um objeto. A compreensão desse ponto é extremamente importante para que se possa entender a semântica do TLP.

Estendendo aqui essa compreensão, parece-nos claro o sentido da afirmação de que “figuramos os fatos”<sup>26</sup>, pois na construção da própria frase já está pressuposto um sujeito e a ação desse sujeito. No alemão (língua em que o TLP foi escrito), esse aforismo é escrito “*Wir machen uns Bilder der Tatsachen*”, traduzindo literalmente: “Nós fazemos figurações de fatos”. Isso nos mostra que a figuração é, além de possível pela forma lógica comum entre linguagem e mundo, produto de uma ação. Ela não ocorre unicamente através do isomorfismo lógico, ela precisa ser instituída. No

---

26 TLP 2.1

centro de sua teoria a respeito da linguagem, Wittgenstein necessita que algo realize essa projeção de nomes nos objetos. Assim, percebemos que, através da relação isomórfica com os objetos, é necessário que algo dê significado aos nomes. Essa algo que se faz necessário, é o sujeito da afiguração e, justamente por cumprir um papel na semântica tractatiana, é logicamente necessário. Por esse motivo, podemos perceber que esse sujeito referido não é o sujeito empírico, que é um fato e está no mundo dos fatos e, por isso, não pode ser transcendental no sentido de ser o que podemos chamar, apesar da redundância, “autor do ato de nomeação”.

Devido ao fato da relação afiguradora ser condição de possibilidade, ela não é um fato e, portanto, não está no mundo, não podendo, assim, ser dita pela linguagem. Porque não é um fato, essa relação não está no mundo e, portanto não pode ser “feita” pelo sujeito empírico, que está no mundo.

O sujeito que pensa, representa, não existe. Se eu escrevesse m livro *O mundo tal como o encontro*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem à minha vontade e quais não, etc. – este é bem um método para isolar o sujeito, ou melhor, para mostrar que, num sentido importante, não há sujeito algum: só dele *não* se poderia falar neste livro.<sup>27</sup>

Aqui percebemos que o tal livro que é escrito por algum “eu”, por algum sujeito, que faz parte desse mundo descrito no livro. No TLP, o mundo é concebido como a “totalidade dos fatos”; portanto, o que esse sujeito pode fazer é descrever fatos no mundo. É claro que é possível descrever o corpo que escreveu o livro, os atos mentais que ocorreram durante a escrita do livro também. No entanto, descrever o mundo e mesmo esse sujeito, seu corpo,

---

27 TLP 5.631

seus membros, etc. não significa descrever o sujeito da ação, o que nos interessa aqui. Nenhuma descrição é capaz de descrever esse sujeito, que é condição para a própria descrição. Por isso, é que “só dele não se poderia falar neste livro” e que “este é bem um método para isolar o sujeito”. Assim, o tal “sentido importante” de que fala o aforismo citado acima se refere ao papel desse sujeito, que é responsável por estabelecer, através de sua ação, relações afiguradoras que garantam a significação dos nomes na figuração do mundo. Esse sujeito, não é o sujeito empírico, pois não é um fato.

Diante disso, percebemos que quando Wittgenstein afirma que “o sujeito que pensa, representa, não existe”, está apenas falando que esse sujeito não é um fato no mundo. Portanto, dele não podemos *falar*. Esse sujeito pode e deve, no entanto, ser colocado como uma condição de possibilidade do que pode ser dito; dele no entanto, não podemos falar, ele apenas pode ser mostrado. Assim, podemos afirmar que Wittgenstein não está dizendo que a linguagem não tem sujeito, mas pelo contrário, esse sujeito não só existe como também é condição de possibilidade da figuração, da representação linguística de fatos no mundo. Justamente por isso, ele não pode *existir* como um fato.

Conforme expusemos, Wittgenstein nega a necessidade de um sujeito empírico para a significação. No entanto não nega a existência de um sujeito para isso. O sujeito que “faz” a figuração “não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo”<sup>28</sup>. A pergunta a se fazer agora é: “Qual é, então esse sujeito?”.

O sujeito em questão, o sujeito que se coloca como condição de possibilidade da figuração, através da sua ação de significação, mas que não é um fato e, por isso, não está no mundo, é o sujeito metafísico. Essa ideia é reforçada no TLP quando Wittgenstein faz um questionamento: “onde *no* mundo se há de no-

---

28 TLP 5.632

tar um sujeito metafísico?”<sup>29</sup>. É de extrema importância levar em consideração o destaque dado pelo autor à proposição “*no*” nesse aforismo, pois com isso, está querendo dizer que não é possível encontrar o sujeito metafísico em lugar algum do mundo. Por não se encontrar no mundo, esse sujeito não pode ser dito com sentido pela linguagem. A questão a ser levantada agora é: onde se encontra esse sujeito? Para responder essa questão, Wittgenstein utiliza a metáfora do olho que vê o mundo, mas não vê a si mesmo.

[...] Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente *não* vê. E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho.

Nessa analogia, como fica evidente, Wittgenstein associa a figura do olho com sujeito metafísico e de seu campo visual com o mundo. O olho não faz parte de seu campo de visão, por isso não pode ser encontrado em nenhuma parte desse campo visual, assim como o sujeito metafísico não faz parte do mundo e, por isso, não pode ser encontrado no mundo. Outro aspecto importante a frisar aqui é a segunda frase do aforismo: “E nada *no campo visual* permite concluir que é visto a partir de um olho”, da mesma maneira nada no mundo nos permite inferir o sujeito metafísico. Assim, podemos dizer que da mesma forma que nada no campo visual permite concluir que ele é visto a partir do olho, nada no mundo permite concluir que ele é percebido a partir do sujeito.

Devido ao fato do sujeito metafísico tractatiano não fazer parte do mundo e de não haver nada (nada que seja um fato, pelo menos) fora do mundo, ele é entendido como um conceito-limite, ou melhor, como um “limite do mundo”. Essa ideia fica evidente quando compreendemos corretamente a analogia do

---

29 TLP 5.633

olho e do campo visual. A finalidade desse sujeito metafísico é reconhecer os limites da linguagem e do mundo.

“O sujeito que usa e entende a linguagem, é parte do mundo que pode se descrever na linguagem. Portanto, ‘os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo’ (TLP 5.6). Os limites do mundo do sujeito metafísico, ou melhor, os limites do espaço lógico de mundos possíveis do sujeito metafísico são determinados pelos limites de sua linguagem.”<sup>30</sup>

No entanto, a nosso ver, contrariamente ao que afirma Stenius, o sujeito metafísico não pode usar e nem entender a linguagem. Afirmamos isso devido ao fato do sujeito metafísico ser simples (um ponto sem extensão), portanto, impossibilitando o seu conhecimento de ser racional e, por consequência usar ou entender a linguagem. O conhecimento desse sujeito é intuitivo e não racional, ele diz respeito a contingência dos fatos no mundo e aos limites; é intuitivo, assim, porque pensar racionalmente os limites seria poder pensar do outro lado, portanto, pensar o impensável. Só a partir desse conhecimento/percepção é que o sujeito empírico pode falar o que pode ser dito e calar o inefável. No sentido do sujeito metafísico, assim como o mundo, ser impossível de ser ilógico, o mundo que é “meu mundo” é impossível de ser ilógico. O sujeito metafísico não age, nem determina que o mundo seja como é; portanto, igualar o mundo com a linguagem e, para além disso, igualar a existência do mundo com a própria existência da linguagem, identifica seus limites com a própria existência do sujeito metafísico. “Que o mundo seja *meu* mundo, é o que se mostra nisso: os limites *da* linguagem (a linguagem que, só ela eu entendo) significam os limites do meu mundo”<sup>31</sup>.

---

30 STENIUS, Erik. *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964, p.220-21. (tradução nossa)

31 TLP 5.62.

Para que o mundo seja “meu mundo” e as proposições sejam minhas proposições e verdadeiras, enquanto sejam capazes de figurar o mundo, é necessária a vontade como intuição do mundo<sup>32</sup>, ou melhor a ação do sujeito. Podemos assim, dizer que, por uma coerência interna do *Tractatus*, existe uma necessidade lógica para a existência de um sujeito que se coloca como transcendental para a linguagem. Embora nunca apareça a expressão “sujeito transcendental” no TLP, o percebemos assim, pois é posto como uma condição de possibilidade. Esse sujeito “não pode ser descrito, nem nomeado, mas é responsável por essa atividade que, associando nomes e objetos, permite a projeção do pensamento a respeito do mundo<sup>33</sup>”, ele é possuidor da vontade que nomeia e através de sua ação conecta a linguagem e mundo, construindo proposições. Tendo em mente a noção de linguagem do TLP, o sujeito, assim entendido, se torna indispensável para que a ela possa articular proposições com sentido e pensamentos; a partir disso, percebemos que é ele quem projeta a proposição sobre um fato. Além da forma lógica comum entre mundo e linguagem, é necessário que exista um sujeito que possa projetar as proposições sobre o mundo. No entanto, por ser transcendental, por não pertencer ao mundo dos fatos, mas ser um limite do mundo<sup>34</sup> ele não pode ser dito com sentido pela linguagem – figurado – da mesma maneira que a forma lógica comum entre mundo e linguagem não pode ser figurada, mas deve mostrar-se.

Conforme dito anteriormente, o isomorfismo lógico em si mesmo não é suficiente para que a nomeação, ou melhor, o ato de nomeação, seja feito, pois ele é incapaz de ligar os nomes aos respectivos objetos que tem a possibilidade de nomear. Por isso,

32 Cf. Cf. MARTINEZ, Horacio Luján. *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. Cascavel: Edunioeste, 2001. p. 150.

33 CUTER, João Vergílio G. *A ética do Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7, No 2. São Paulo, 2003. pp. 43-58. p. 49.

34 Cf. TLP 5.632

faz-se necessário que a relação afiguradora seja instituída, o que e feito pela ação do sujeito metafísico. O sujeito metafísico é quem, através de seu ato nomeador liga os nomes aos seus respectivos objetos, realizando, dessa forma, relações afiguradoras. Dessa forma, percebemos que, na argumentação tractatiana, o sentido das proposições pressupõe um agente que, pela sua constituição, seja capaz de construir os sentidos da linguagem, seja capaz de estabelecer a verdade ou falsidade das proposições ao confrontá-las com os fatos. Só através da ação desse sujeito, que assim, se coloca como limite, é que se torna possível um nome, através da projeção linguística do mundo, adquira significado ao ser conectado com um objeto.

Sem a existência de um sujeito como limite do mundo, a figuração se torna impossível, pois uma das “tarefas” desse sujeito diz respeito à nomeação. “A relação entre nome e objeto, instituída por esse sujeito, é interna e, nesta medida, é logicamente necessária”<sup>35</sup>. Embora, em momento algum do TLP, Wittgenstein fale claramente da necessidade lógica de um sujeito transcendental, somos levados, através da argumentação da lógica da obra como um todo, a afirmar que tal sujeito se faz necessário – a linguagem para poder figurar precisa de alguém que a opere, por assim dizer, “faça a figuração”.

A consideração do sujeito metafísico como transcendental está explícita no fato de ele ser um pressuposto para o “estabelecer o sentido linguístico”. Assim, a ação de perceber e determinar qual nome nomeará qual objeto é algo inerente a ele – vale ressaltar novamente que é o nome que nomeia o objeto, por isso a figuração vai da linguagem para o mundo, e não o contrário. O sujeito metafísico na teoria tractatiana da linguagem é essencial para a constituição do sentido, por isso, se encontra no campo dos pressupostos estritamente

---

35 CUTER, João Vergílio G. *Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?*. In.: DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.171-192, abril, 2006.pp.178.

te lógicos para que a figuração seja possível, para que um fato possa se tornar uma figura linguística e, conseqüentemente, com sentido. Vemos, assim, que o sujeito metafísico encontra-se no âmbito das condições de possibilidade para que a linguagem possa figurar o mundo. E é exatamente por esse motivo, que ele não pode ser dito pela linguagem e, por conseqüência, figurado. O sujeito metafísico, assim como a forma lógica comum entre mundo e linguagem, a relação afiguradora e a projeção, não podem ser ditos, apenas se mostram. Compreender e reconhecer isso, é compreender também o papel do sujeito metafísico na argumentação e teoria tractatiana da linguagem. Por isso, não se pode negar que o TLP defende a existência de um sujeito metafísico – e isso é textual –, conforme expusemos anteriormente através da argumentação proposta por Stenius.

Assim, há realmente um sentido em que se pode, em filosofia falar não psicologicamente do eu. O eu entra na filosofia pela via de que “o mundo é meu mundo”. O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo.<sup>36</sup>

O conceito de mundo que nos referimos é, obviamente, o conceito tractatiano, ou seja “a totalidade dos fatos no espaço lógico”<sup>37</sup>. O conceito de “espaço lógico” se refere ao conjunto de possibilidades, portanto, que poder ocorrer ou não. Ao afirmar “que o sujeito que pensa, representa, não existe”<sup>38</sup>, Wittgenstein está querendo dizer que esse sujeito não está no mundo dos fatos e, por isso não pode ser dito com sentido. Parece-nos, portanto, que dessa forma, Wittgenstein não está dizendo apenas que esse sujeito existe – vale lembrar a distinção entre aquilo que pode ser dito e o que

---

36 TLP 5.641

37 Cf. TLP 1.1 e 1.13

38 TLP 5.631

pode apenas ser mostrado – como também afirmando que esse mesmo sujeito é transcendental no que diz respeito à representação e ao sentido, por ser, assim, condição de possibilidade da representação.

Vale também lembrar aqui, novamente, o objetivo do TLP dito pelo próprio Wittgenstein já no prefácio de sua obra, a saber, delimitar a linguagem com sentido. Se a linguagem com sentido diz respeito ao que é possível de verdade ou falsidade, “os limites de minha linguagem são os limites de meu mundo”<sup>39</sup> diz respeito ao mundo do sujeito, ou seja, um mundo que é composto por fatos. Portanto, só é possível que uma proposição – cuja totalidade é a linguagem – seja verdadeira ou falsa na medida em que exista um sujeito que a reconheça como tal ao, através de sua ação, projetá-la no mundo.

---

39 TLP 5.6

## Bibliografia

ANSCOMBE, G. E. M. *An introduction to Wittgenstein's Tractatus: themes in the philosophy of Wittgenstein*. London: Hutchinson, 1971.

ANSCOMBE, Elizabeth. *Introducción al Tractatus*. Trad.: Marcelo Perez Rivas. Buenos Aires: El Ateneo, 1977.

CUTER, João Vergílio G. *A ética do Tractatus*. In.: *Analytica*. Vol 7, No 2. São Paulo, 2003. pp. 43-58.

\_\_\_\_\_. *Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental?* In.: DoisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.171-192, abril, 2006.

GRIFFIN, James. *O atomismo lógico de Wittgenstein*. Trad. Mariana Ramos Themudo e Vítor Moura. Porto: Porto Editora, 1998.

KENNY, Anthony. *Wittgenstein's Early Philosophy of mind*. In: BLOCK, I. (org.). *Perspectives on the philosophy of Wittgenstein*. Cambridge: M.T.I, 1981.

MARTINEZ, Horacio Luján. *Subjetividade e silêncio no Tractatus de Wittgenstein*. Cascavel: Edunioeste, 2001.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad.: M.F Sá Correia. São Paulo: Contraponto, 2001.

STENIUS, Erik. *Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines thought*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diário Filosófico (1914-1916)*. Barcelona: Ariel, 1982.

\_\_\_\_\_. *Tractatus-Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2010.

