

# O MÍSTICO QUE A ESCOLA DE FRANKFURT E O CÍRCULO DE VIENA NÃO VIRAM NO *TRACTATUS*

## The Mystic that the School of Frankfurt and Vienna Circle did not See in the *Tractatus*

Sílvio Murilo M. de Azevedo<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo trata de desfazer uma das mais persistentes confusões da história da filosofia, ou seja, a de que o primeiro Wittgenstein pode ser classificado como filósofo analítico, *tout court*. E procura situá-lo ao invés na tradição centro-europeia herdeira de Kant, onde questões metafísicas com implicação prática, tais como Deus, o Bem, a Verdade, têm lugar obrigatório. E que ainda que aparentemente estes objetos estejam interditados pela filosofia da linguagem do *Tractatus*, elas são seu verdadeiro objetivo desde o primeiro aforisma, a saber, demonstrar o seu lugar a partir de uma perspectiva rigorosamente lógica. Como conclusão, Wittgenstein apõe o místico, cujo sentido tem sido negligenciado pelos intérpretes ao longo dos anos. Este conceito vazio, cuja significância resume-se ao plano da experiência é fundamental para entender o espírito da sua filosofia como um todo.

**Palavras-chave:** Filosofia da Religião, Wittgenstein, Escola de Frankfurt, Filosofia Analítica, Círculo de Viena.

55

**Abstract:** This article attempts to dispel one of the most persistent misconceptions in the history of philosophy, namely, that the early Wittgenstein can be classified as an analytical philosopher, *tout court*. Instead, it seeks to situate him within the Central European tradition inherited from Kant, where metaphysical questions with practical implications, such as God, the Good, and Truth, have an obligatory place. And although these objects are apparently forbidden by the philosophy of language in the *Tractatus*, they are his true objective from the very first aphorism: to demonstrate their place from a rigorously logical perspective. In conclusion, Wittgenstein opposes the mystic, whose meaning has been neglected by interpreters over the years. This empty concept, whose significance is limited to the plane of experience, is fundamental to understanding the spirit of his philosophy as a whole.

**Key Words:** Philosophy of Religion, Wittgenstein, School of Frankfurt, Analytical Philosophy, Vienna Circle.

---

<sup>1</sup> Graduado em Teologia (SALT) e Filosofia (USP), mestre e doutor em Ciências da Religião (UMESP), pós-doutor (PUC), professor reformado.

## 1. Introdução

Adorno e Horkheimer tecem críticas recorrentes ao Iluminismo e aos seus continuadores, e elas são especialmente virulentas quando dirigidas à filosofia analítica e ao positivismo lógico do Círculo de Viena, o qual era, de acordo com a opinião deles, sua manifestação mais extremada.

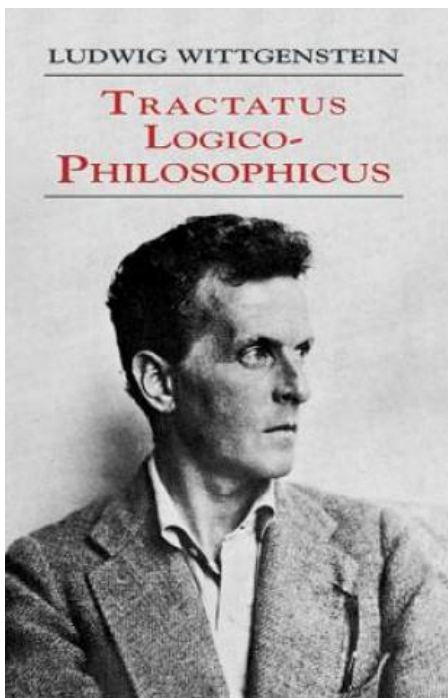
A filosofia analítica teria sido o zênite do “sol da razão calculadora, sob cujos raios gélidos amadurece a semente da nova barbárie” (Adorno; Horkheimer, 1983, 109). As referências da bela metáfora não podiam ser mais óbvias: A “razão calculadora” é o formalismo que, neste tempo, influenciava todos os quadrantes do pensamento, do direito (Kelsen) à filosofia (Peirce, Russell e Frege); a “nova barbárie” diz respeito à insurgência e prevalência dos regimes totalitários, devido à erosão da objetividade de valores éticos mais profundos, estando esses, nesse contexto, reduzidos à validação absoluta do Estado e à gestão do bem comum. Horkheimer procura reconstituir a gênese e o amadurecimento da razão calculadora em outra obra, *A eclipse da razão*, aqui também citada.

56

Possivelmente os frankfurtianos viam Wittgenstein inserido no rol dos filósofos analíticos. Para muitos intérpretes isso pode até ser verdade, mas não é possível admiti-lo sem algum considerando, que, a depender da perspectiva adotada, pode levar a conclusões diametralmente opostas. Glock nos alerta sobre o perigo do uso de rótulos em filosofia, quando ao interpretar certos pensadores coloca-se “peso excessivo na taxonomia filosófica” (2004, 420). Quanto à Wittgenstein, essa recomendação não foi completamente ignorada pelos *scholars* de Frankfurt. Adorno, por exemplo, reconhece-o como “o positivista de maior reflexão” (1983, 210).

Mas, se já é difícil arrolar Wittgenstein na lista dos filósofos analíticos, ainda mais complicado é agrupá-lo no rol dos neopositivistas, algo que não era pacífico nem entre os próprios. Carnap e Neurath, por exemplo, não compartilhavam do deslumbramento de Schilick. Durante as reuniões em que o *Tractatus* era lido, podia-

se ouvir o estridente protesto de Neurath face a certos aforismas: “metafísica” (Hacohen, 2000, 189). Na realidade tudo era um grande mal-entendido. Como escreve Pears, “Schilick convidar Wittgenstein para discutir o *Tractatus* com seus colegas seria o mesmo que convidar Cristo para discutir os evangelhos com Voltaire” (1997, vol. I, 240).



Colaborou para a persistência dessa percepção errônea o fato de Wittgenstein haver se retirado da filosofia logo após a publicação do *Tractatus*, e ter se dedicado nos anos que se seguiram a outras atividades: o magistério em escolas básicas no interior da Áustria, o planejamento e construção da casa de sua irmã Margareth e a jardinagem em um convento (Monk, 1990). Nada mais coerente. Para ele, não havia mais o que dizer no campo da filosofia. Todos os problemas já estavam resolvidos; era preciso apenas viver de acordo com seus últimos aforismas, ou seja, transformar em prática aquilo sobre o que devia ficar em silêncio.

Quando retornou a Cambridge no começo da década de 30, para obter seu doutorado, e começar a trabalhar como professor visitante, suas ideias já haviam tomado um rumo completamente diferente, como ficaria claro anos depois, com a publicação de *Caderno Azul e Caderno Marrom* (*Livro Azul e Castanho*, na edição portuguesa) e das *Investigações Filosóficas*. De sorte que, o silêncio sobre o *Tractatus* só começa a ser rompido quando lhe publicaram o espólio literário, nos anos 60, onde, entre outras coisas, numa carta a von Ficker, ele revela que o *Tractatus* era essencialmente um livro sobre ética (Luckhardt, 1979, 94 e 95).

Contudo, da parte dos *scholars* de Frankfurt parece só lhes teria chamado a atenção o cálculo proposicional e a notação lógica, que Wittgenstein tomou de empréstimo a Russell, mas com um propósito inteiramente diferente, como provam suas conclusões a partir do sexto aforisma. Também concorreu para lhe pespegarem esse rótulo sua aparente rejeição da metafísica e seus objetos mais destacados: a estética, a ética, Deus, o valor, o sentido da vida, etc. O que aparentava ser negação era apenas a aplicação de uma guinada existencialista a essa classe de problemas, com uma grande introdução lógica que visava humilhar a razão, submetendo-a a uma crítica devastadora.

É óbvio que Wittgenstein não estava propriamente interessado em constituir uma crítica da filosofia e da cultura sob a inspiração de Marx, como os citados acima (ou de Ernst Mach, como seus amigos de Viena). Ele segue a tradição crítica de Kant, por entender crítica como delimitação disciplinar rigorosa, não orientada à destituição da metafísica, mas preocupada em estipular o seu lugar por uma perspectiva estritamente lógica, excluindo tudo o que fosse especulação infundada. É claro que esse é um projeto kantiano, ainda que ele tenha impingido à epistemologia de Kant uma guinada lógico-linguística.

Até aqui chega a maior parte dos intérpretes contemporâneos. Mas será suficiente? Teria sido o objetivo do primeiro Wittgenstein era meramente formular

uma crítica mais rigoroso do que Kant, e com isso dar-se por satisfeito? Acredito que não. A metafísica para ele era não apenas possível e necessária, mas fundamental; ou como ele mesmo diz: “a ética é transcendental”, assim como a estética (*TLP*, 6.421)<sup>2</sup> (e a religião, como reconhecerá, expressamente, em obra posterior - a essa questão retornaremos). Ainda que metafísica tenha tido em seu pensamento um caráter eminentemente negativo, do ponto de vista teórico, ela é que revela que é em profundezas impenetráveis que se desata todo o movimento observado na superfície.

Por outro lado, a necessidade de uma filosofia crítica decorre da percepção de que algo dera errado na história humanidade, e nela baseiam-se diversos projetos filosóficos daquele tempo, os quais propunham-se a corrigir os desvios que transviaram a humanidade, levando-a ao teatro de horror de duas grandes guerras mundiais e a regimes políticos despóticos, que, por motivos ideológicos, aniquilaram milhões de vidas.

Todos esses projetos, portanto, buscavam um recomeço em algum ponto seguro, prévio a esses desvios. Para Adorno e Horkheimer este ponto era a filosofia anterior a Lutero e Bacon. Lutero por causa do conceito de consciência como foro último para julgar o certo e o errado, introduzindo um subjetivismo inadequado na filosofia; Bacon, pelo extremo empirismo que reduziu a razão à ciência, tornando-a território do interesse e da utilidade. Para Heidegger, o ponto limite era a filosofia grega, mas apenas até Parmênides e Heráclito, porque a partir daí ocorreu o esquecimento do Ser. Wittgenstein também perseguia a concretização desse mesmo projeto, coisa que escapou aos seus críticos da Escola de Frankfurt. No *Tractatus* ele também procurava um ponto seguro de onde continuar a filosofia. E a mesma meta será perseguida em seus textos tardios.

---

<sup>2</sup> Daqui em diante abreviamos desta forma o *Tractatus Logico-Philosophicus*.

## 2. Lógica e metafísica

Os sociólogos/filósofos da Escola de Frankfurt não eram marxistas dogmáticos, como também não eram psicanalistas. Ainda que apreciassem psicanalisar e ideologizar a história da filosofia, Freud e Marx apenas lhes forneceram as ferramentas usadas em sua atividade crítica. Entretanto, cumpre ainda perguntar se os conceitos de Marx podem ser aplicados ao *Tractatus* com tanta desenvoltura como fazem Adorno e Horkheimer em *O conceito de Iluminismo*.

O primeiro desses conceitos, que Marx julgava estar mesmo no cerne das ideologias, é a “reificação”, pelo qual a razão é extraída de sua humanidade e realidade material, e transformada em algo autônomo e nefelibata, ou seja, “pensamentos que se tornaram independentes dos objetos” (Adorno; Horkheimer, 1983, 95); ou ainda, pensamento a-histórico, abstraído da realidade, que não leva em conta um outro pressuposto marxista, o qual assevera que as relações de produção e de dominação são o fundamento de tudo o que ocorre na sociedade, inclusive no campo das ideias e teorias filosóficas.

---

60

Para Adorno/Horkheimer o procedimento de verificação mecânico das “tabelas de verdade”, inventado por Wittgenstein no *Tractatus* para estipular o valor de verdade das proposições de maneira perspicua, é paradigmático neste tipo de razão: “o pensar se coisifica em um processo automático, que transcorre por conta própria, competindo com a máquina [...], para que esse pensar possa ser finalmente substituído” por ela (Adorno; Horkheimer, 1983, 104). O surgimento dessa racionalidade decorreria, assim, do refinamento de mecanismos de dominação ao longo da história, começando por Platão e Aristóteles, cuja metafísica provinha do mercado de Atenas, e espelhava “com a mesma pureza as leis da física, a igualdade dos cidadãos de pleno direito e a inferioridade das mulheres, crianças e escravos” (Adorno/Horkheimer, 1983, 102).

Há que se reconhecer que em alguma medida a crítica dos frankfurtianos ao *Tractatus* está correta, especialmente por um argumento que não foi usado por eles porque também podia se voltar contra eles, a saber, a indevida universalização conceitual, que caracteriza a filosofia dogmática como um todo; desde Sócrates e Platão, mas também o *Tractatus*. Admite-o o próprio Wittgenstein em sua principal obra da maturidade, as *Investigações Filosóficas*, onde reconhece que a linguagem lógico-proposicional é apenas um tipo de “sistema de comunicação” (Wittgenstein, 2009, # 2), e que seu erro foi, precisamente, tê-lo pensado como a essência de toda linguagem.

Contudo, esse lapso do *Tractatus* foi de boa fé. Não era sua intenção ocultar os interesses do pensamento, como concluem os frankfurtianos. Ele apenas intentava um projeto crítico que, por sua radicalidade e refinamento, evitasse o que Adorno e Horkheimer (bem como, Schilick, Carnap e seus confrades), nunca conseguiram. Isto é, que a crítica dirigida aos outros não se voltasse contra si mesmo. Pois quando afirmam os segundos, ‘não há metafísica’; e os primeiros, ‘a metafísica origina-se de interesses’, todos pretendem falar de um lugar privilegiado, que se pode chamar de o ponto de vista de Deus. Os frankfurtianos, entretanto, sem poderem ausentar-se da história e de seu lugar de experiência, terminam por tornarem-se impedidos de reivindicar para si tal objetividade, a partir de que julgam os demais. Os vienenses, não conhecendo nada para além do mundo da experiência e de sua discursividade, não podem afirmar, p. ex., só as proposições referidas à lógica e à experiência são válidas, quando essa mesma proposição não afigura nenhum estado de coisas no mundo, e ela própria é, por isso, de natureza metafísica. Ademais, Adorno e Horkheimer, embora não adotem o marxismo político e suas doutrinas, ainda assim não podem se eximir dos interesses do pensamento, já que também pretendem defender uma tese. Portanto, ambos grupos falham na fundamentação de suas críticas.

Para não cair no mesmo erro, o *Tractatus* evita a confusão de dois tipos diferentes de valor: o valor de verdade das proposições, referido ao mundo fático e o valor referido à ética, sem referência mundana. No mundo fático não há proposições de maior valor: “todas as proposições têm igual valor” (*TLP*, 6.4), ou seja, elas não possuem o segundo tipo de valor, pois não há valor absoluto no mundo; todos os valores são relativos. Se digo que um homem é um bom pianista, a palavra bom se refere à sua proficiência em tocar música clássica; ou se, de semelhante modo, afirmo ‘esta estrada é a correta’, ela pode ser assim chamada à medida que serve para se chegar a um determinado lugar (1989, 42). Essas não podem ser usadas: ‘bom’ e ‘correto’ não podem ser usadas como valores absolutos, e se o são não podem dizer respeito à nada do que existe no mundo. Elas são falsas ou verdadeiras; se não são uma coisa ou outra, simplesmente não são significativas.

No projeto crítico do *Tractatus*, Wittgenstein quer usar a linguagem como espelho da realidade, e com isso poder perscrutar seus limites, colocando-se por meio desses limites numa posição tangencial em relação ao mundo, porque capaz de mostrar estes limites sem precisar falar deles, ou seja, inferindo-os por abstração, como teria feito Kant ao falar da coisa-em-si e do espaço e do tempo. O raciocínio parece simples. Se não há no mundo nenhum valor absoluto, e a linguagem espelha o mundo, logo se há palavras que escapam a este espelhamento, então existe uma tendência, que pode ser boa ou má, de ir além de seus limites; além disso, a própria lógica, como elemento transcendental, marca a fronteira entre o mundo e o silêncio. Contudo, com isso não concordaram muitos de seus contemporâneos, que pensavam que nessa obra Wittgenstein trapaceava ao dizer que a ética, a estética e o místico pertencem ao campo do silêncio, e ainda assim mencionar essas coisas. Neurath assertava: “deve-se realmente guardar silêncio, mas não acerca de alguma coisa” (1981, 289); e F. Ramsey: “sobre o que não se pode falar, não se pode falar, e nem sussurrar”. (1923).



No *Tractatus*, Wittgenstein realmente atinge o feito de falar de metafísica sem lançar mão de uma metalinguagem, que, em fim de contas, também é linguagem (Russell); sem usar algum tipo de psicologia da experiência (Kant), desconsiderando mesmo a necessidade de um sujeito metafísico (*TLP*, 5. 5421): “*p* diz *p*” (*TLP*, 5. 542); e sem fazer asserções metafísicas gratuitas ou infundadas (metafísica tradicional). E logra-o por apenas mostrar ou evidenciar o que na linguagem, em seus limites e fora dela se mostra, denominado, kantianamente, como “transcendental”. Mas isto não é tudo o que se pode chamar de metafísica no *Tractatus*, há ainda “o místico”.

Quanto ao espelhamento do mundo pela linguagem, Adorno identifica uma ambiguidade semântica na formulação inicial tractariana: “o mundo é tudo o que é o caso” (*TLP*, 1). Para ele a asserção não serve como critério de sentido, pelo menos não conforme a clareza defendida pelo próprio *Tractatus*, já que tanto serve para fazer uma afirmação ontológica (“significar um ser – aí, objetivamente”), como também para definir a validade lógica primária (Adorno, 1983, 247), ou seja, há uma perda de clareza na aparente superficialidade com que Wittgenstein trata sua ontologia. O que Adorno não percebeu é que, a rigor, no *Tractatus* não há ontologia.

De fato, o *Tractatus* foi escrito também com intenção de combater o alcance heurístico da lógica produzida por Russell, erroneamente interpretada por Horkheimer como monismo: “[...] unidade. [...] destruição dos deuses e das qualidades” (1983, 92). Ora, a intenção de Russell é justamente o contrário, já que ele reage a Bradley e à toda lógica da identidade de inspiração hegeliana. Por isso ele afirma: “o mundo existe e consiste de muitas coisas, com muitas qualidades e relações” (Russell, 1949, 60).

No sistema tractariano não existe um “objeto simples”, a partir do qual toda a realidade possa ser construída, como, p. ex., o primeiro motor imóvel aristotélico, ou o Uno de Plotino. Pelo lado lógico, as “proposições elementares”, tampouco

poderiam exercer este papel, como sugerido por Adorno (1983, 247), porque tudo o que elas fazem é “afirmar a subsistência de um estado de coisas” (TLP, 4.21). A essência do mundo neste caso se reduziria a sua descritividade, como indica a definição de “forma proposicional geral”: “as coisas estão assim e assim” (TLP, 4. 5), a qual, na verdade, não passa de uma tautologia superlativa, e, portanto, não pode ser transformada em a proposição mais fundamental.

Em suma, tudo fica resumido numa afirmação prosaica: ‘o mundo é tudo o que é o caso’, das milhares de outras proposições capazes apenas de dar conta da empiria, nada havendo na linguagem com sentido que possa transcender a ela, nem para dizer o que existe além dela (os metafísicos tradicionais), nem para postular que além dela nada há (neopositivistas): a metafísica é inefável, mas o ceticismo é um “absurdo” (TLP, 6.51), desde que não se pode duvidar ou questionar algo sobre o que nada se sabe.

A forma lógica russelliana é usada no *Tractatus* porque tem a qualidade de escoimar do espelho da linguagem as confusões linguísticas que turvam nossa visão do mundo: ambiguidades, contradições ocultas, tautologias loquazes, absurdos e sem sentidos. O mecanismo autônomo das tabelas de verdade é a prova de que essa operação não depende da vontade e de interesses humanos, mas são inerentes à própria linguagem, o que, teoricamente, coloca Wittgenstein fora do alcance da acusação de circularidade lógica, como não conseguem seus críticos de Frankfurt.

*Mutatis mutandis*, o propósito do *Tractatus* é algo similar ao projeto kantiano na *Crítica da Razão Pura*, o que justificaria designar o *Tractatus* como “*Crítica da Linguagem Pura*”, como faz Stenius (*apud* Apel, 2000, 276). Seu objetivo, como o de Kant, é extrair da própria linguagem (ou da experiência em Kant), o transcendental, ou seja, inferir a metafísica dos limites da razão.

Na primeira crítica a meta de Kant era demonstrar a possibilidade de uma metafísica à prova de ideias infundadas, originárias da imaginação e da volição

humanas; e de uma ciência que resistisse à crítica dos céticos, como por ex., Hume, que apodava o conceito de causa e efeito de “hábito mental” (1988). Consentaneamente, pode-se dizer que o papel da filosofia para Kant era que ela exercesse um papel de árbitro do conhecimento e de organizadora da enciclopédia dos saberes. Objetivo, que, em certa medida, também é perseguido por Wittgenstein, mas com resultados muito mais modestos, e por um método mais restritivo.

Argumentando contra o ceticismo de Hume a respeito da ciência, Kant não aceita o fosso entre a experiência e a lógica, que admitido a inviabilizaria. Ele constrói uma ponte para uni-las. Primeiramente, divide as proposições em sintéticas e analíticas. As primeiras, resultantes da intuição e padecentes de natural incapacidade heurística; as segundas, não dizem nada de novo, já que nelas o predicado apenas esclarece a primeira parte da proposição. E conclui que somente um terceiro tipo de proposição, as sintéticas *a priori*, solucionariam a aporia de Hume, já que conjugam as qualidades de ambas, ou seja, dizem respeito à realidade e ao mesmo tempo também são apodíticas (tal como as analíticas) (Kant, 1999).

---

65

A filosofia da linguagem do *Tractatus* retorna aos marcos assentados por Hume, ignorando os esforços de Kant para salvar a ciência, conservando, porém, o projeto de limitação da metafísica. Wittgenstein recoloca o abismo entre as proposições sintéticas e as analíticas, ainda que expondo o fundamento lógico das primeiras e sua capacidade de afigurar o mundo. Com isso torna desnecessária essa primeira parte do esforço kantiano, dado que qualquer proposição, mesmo as de origem intuitiva, tem um fundamento lógico, e, portanto, a distinção entre proposições sintéticas e analíticas é inútil; nada de essencial as distingue. Quanto às proposições sintéticas *a priori* que Kant pensa poderem servir de ponte entre a lógica e a experiência, Wittgenstein as rejeita completamente: “nenhuma parte de nossa experiência é *a priori*. Tudo o que vemos poderia ser diferente” (*TLP*, 5.634). Aquilo que Kant julgava ser um bom exemplo desse tipo de proposição: “o caminho mais curto entre

dois pontos é uma linha reta” (1999), ficou comprovado ser um erro pela teoria da relatividade de Einstein. Poderíamos deduzir que em paralelismo com Kant, Wittgenstein poderia equivaler as proposições elementares às proposições sintéticas kantianas, e as proposições da lógica, às proposições analíticas. Mas, aí não há nenhum ganho. As primeiras se resumem a afirmações prosaicas sobre determinado estado de coisas; as segundas são tautologias, que não dizem nada (*TLP*, 6. 11); no máximo, “mostram as propriedades (lógicas) formais da linguagem, do mundo” (*TLP*, 6. 12). O resto é *nonsense*.

Wittgenstein acata o pessimismo de Hume em relação à ligação da ciência com a lógica. Inclusive o argumento humeano contra o conceito de causa e efeito é acolhido *in totum*: “que o sol se levante amanhã é uma hipótese, quer dizer, não sabemos se se levantará” (*TLP*, 6.36311). E conclui no aforisma seguinte, que não há qualquer obrigatoriedade em fenômeno ocorrer em seguimento a outro, de sorte que “não há necessidade que não seja lógica” (*TLP*, 6. 37). E chama de “superstição a crença no nexos causal” (*TLP*, 5. 1361). Além disso, o raciocínio indutivo, característico da ciência, não é considerado, *a rigor*, fundamentalmente lógico, pois está expresso por proposições significativas (*TLP*, 6.31), e assim diz respeito ao que é contingente (*TLP*, 6.3631), e não ao necessário, como faz a lógica.

A ciência, como diz respeito ao contingente, é rebaixada de sua posição hegemônica: “mesmo que todas as possíveis questões científicas fossem resolvidas, nossos problemas vitais não teriam sido [ainda] tocados” (*TLP*, 6. 52). Wittgenstein rejeita a cosmovisão contemporânea, de que na descoberta de leis naturais resida o esclarecimento dos fenômenos naturais (*TLP*, 6.371); ou ainda pior, a ideia de que tudo pode ser explicado pela ciência (*TLP*, 6. 372). Pois essas descobertas nada esclarecem sobre o principal; explicar o ‘como’ do mundo não significa explicar que ele exista (1994, 6.44), consciência que ele denomina “sentimento do místico” (*TLP*, 6.45), e que os antigos chamavam de Deus ou destino (*TLP*, 6. 372).

É, portanto, um equívoco espantoso que Wittgenstein tenha sido chamado de “cientificista” por Adorno (1983, 213).

A partir desse aforisma o autor do *Tractatus* procura discorrer laconicamente sobre a metafísica, que, de acordo com a formulação kantiana da *Crítica da Razão Pura* é tudo o que estando fora da experiência é sua pré-condição, ou seja, a coisa-em-si, o tempo, o espaço e as categorias do pensamento; e no campo deontológico ou prático, conforme o exposto na segunda crítica, são alma, Deus e vida eterna, ou ainda Liberdade, Deus e vida eterna. A primeira parte do *Tractatus* é dedicada a extrair o transcendental da lógica, quanto ao transcendental fora dela, ele não dedica nada além de uma página e meia. Ainda assim, todo o livro é um esforço para fundamentar essas página e meia finais até o silêncio do sétimo aforisma. E deve terminar no silêncio, tendo em vista o que já havia pontificado até o aforisma 6.45.

Entretanto, a abordagem psicológica kantiana não serve para traçar os limites do mundo material e do conhecimento intuitivo. Mente, percepção, conhecimento, a rigor, além de não pertencerem aos domínios disciplinares da filosofia, e sim da psicologia; além disso, são entidades, elas mesmas metafísicas, já que estão fora do campo fático, de sorte que Kant cai no raciocínio circular quando usa a metafísica como argumento para demonstrar a validade e os limites da metafísica. Quanto ao campo prático, “os postulados da razão prática”, como Kant chama o raciocínio para demonstrar: alma, liberdade, Deus e vida eterna, é igualmente circular, não tem fundamentação lógica, permanecendo vulneráveis à crítica de Hume. Porque no sistema kantiano estes conceitos são apenas fiadores da lei moral, ou seja, são necessários para que exista uma lei moral e uma ética; do contrário tudo não passaria de um engodo, e a própria lei moral não seria mais do que “uma ilusão de nossa razão” (Lebrun, 1986, 85).

De modo a localizar os objetos que Kant buscava no lugar errado, Wittgenstein concebe os valores: a verdade e o bem, como externos aos domínios do mundo

material, por conseguinte, fora do que pode ser expresso por uma linguagem, mas que pode ser mostrado, tal como o falso e o verdadeiro na tábula veritativa. Na tentativa de apenas mostrar o ético, estético, o místico e outros objetos da metafísica, ele resume sua doutrina a oráculos e faz afirmações que, aparentemente, não estão fundamentadas em suas conclusões prévias, tal como de que estas coisas são transcendentais (*TLP*, 6. 421).

Ora, de que modo estas coisas estão fora da experiência e da linguagem é possível concluir pelo que até aquele ponto ele vinha dissertando, mas que fossem pré-condição dessas, isso não recebeu a devida iluminação, porque isso só pode ser mostrado.

### 3. O que se mostra

Essa distinção entre o que se pode falar e o que se pode apenas mostrar é interpretado por Adorno/Horkheimer como delimitação mágica entre pensamento e realidade, semelhante à conjuração de um feiticeiro por meio de um círculo mágico, em que o que está do lado de fora está votado à loucura ou à destruição (1983, 105). Certamente eles têm em mente uma passagem do *Tractatus* (4. 114): “Cumpre delimitar o pensável e com isto o impensável”, mas não é a interpretação correta.

Wittgenstein é um feiticeiro às avessas. Seu interesse não repousa sobre o que está dentro do círculo, mas sim no que está fora, como fica evidente se continuamos a leitura no aforisma a seguir: “ela [a filosofia] significará o indizível ao representar claramente o dizível” (1994, 4. 115), ou seja, o objetivo é significar o indizível. De sorte que a “hipótese da clareza”, nas palavras de Adorno (1983, 247), não é o que aparenta, a saber, a manifestação de um projeto positivista; pelo contrário, é um grito de guerra anti-iluminista, que postula mesmo o fim da capacidade heurística da filosofia, e faz dela apenas uma atividade que afasta palavras e conceitos sem sentido e absurdos da linguagem, deixando aí apenas um significado sempre prosaico: “toda

a filosofia é crítica da linguagem” (*TLP*, 4. 0031); o que realmente importa vem de outra parte. O sentido da vida deve ser buscado em outras manifestações do espírito humano, como a religião, a ética e a estética, sempre no âmbito existencial, isto é, como atividade não proposicional.

Não podemos culpar a Horkheimer/Adorno por suas conclusões. Tudo aparenta mesmo ser um projeto cientificista. A reificação do indivíduo promovida pelo formalismo tractariano, aquilo que Adorno chama de “terra de ninguém do pensamento” (1983, 211), e que ele pensa ser uma pretensão à objetividade absoluta (1983, 213). Contudo, apesar do que aparente, tudo é, na verdade, um novo esvaziamento da razão. O conceito de “sujeito metafísico” (*TLP*, 5. 633), em que a racionalidade deixa de ser um atributo da humanidade (o *cogito* cartesiano) e se transforma pensamento despersonalizado, que pensa por si mesmo, seguindo regras e leis que a si mesmo se impõe. Este sujeito transcendental é um pré-dado sobre o qual o indivíduo não se tem nenhum controle, e nada que os homens façam pode mudá-lo ou aperfeiçoá-lo. Uma metalinguagem que se julgue seu aprimoramento não é ‘meta’ coisa alguma, pois não se pode explicar uma proposição por intermédio de outra; as duas ocupariam o mesmo espaço lógico, portanto, diriam a mesma coisa. A província do pensamento, portanto, é, por assim dizer, uma prisão da qual é impossível sair. A lógica nos condena a dizer as mesmas coisas, e fora dela há apenas delírio. Desta forma, fica evidente que a intenção de Wittgenstein não é uma super-objetividade, mas exatamente o contrário: não existe objetividade, pois não existe um sujeito – o observador ao qual se possa adjudicar esta qualidade. Assim esta logicização do indivíduo tem como espírito um profundo pessimismo em relação à ciência e à razão em geral: não pode haver “progresso da humanidade”. Estamos condenados a nos repetir. Esta é a primeira coisa que se mostra, ou seja, a própria lógica, que alguns procuram facetar, seguindo os aforismas do *Tractatus*: “as proposições significativas [...], as tautologias [...], as pseudo-proposições [...] e as

proposições concernentes a valores e acerca da vida [...], que são sem sentidos (Fogelin, 1995, 100).

Wittgenstein evita acompanhar a Frege quando esse adota a ideia de que a lógica tenha uma província própria, sendo-lhe atribuído um terceiro domínio, que não é nem a mente do indivíduo (subjetivo), nem o mundo (objetivo real), mas é o próprio pensamento (objetivo irreal) (Frege, 2001, 25). Acerca disso também nada se pode dizer, porque assim como o olho que tudo vê, a si mesmo não se vê (*TLP*, 5. 6331), o pensamento que descreve tudo, a si mesmo não pode descrever ou explicar.

De semelhante modo, também a metafísica está condenada ao silêncio, mas isto não quer dizer que nada haja além da empiria, e que devemos nos conformar com uma vida sem sentido. Ainda que não podemos assertar o que seja sobre o que há para além dos limites da linguagem e do pensamento, sabemos de sua existência, pois isto se mostra de diversas formas, especialmente como manifestação de um bem e de um mal, que por sua vez, apenas se mostram no modo como lidamos com os limites da filosofia. Se lidamos mal com esses limites, sucumbindo a “irresistíveis tentações” (Wittgenstein, 1965, 18) de ultrapassá-los, levados por estranha “inquietação” (Wittgenstein, 2009, 111), ou por “desejos” (Wittgenstein, 1965, 17), provenientes do que o autor denomina uma doença “*pathos*” (Wittgenstein, 2009, 110), a verdadeira responsável por a humanidade fazer afirmações motivadas pela vaidade do conhecimento.

Por outro lado, a Ética, para ele, significava primordialmente um não à vaidade, à *hybris* dos gregos, ou à *superbia* de Sto. Agostinho; ou seja, um não à pretensão humana de dominar o conhecimento. Wittgenstein defende que a filosofia não devia ir além do que, com certeza, pode-se afirmar; e, por outro lado, significa perguntar-se como atingir a virtude que lhe é oposta: a decência (*anständigkeit*) (Drury, in Rhees, 1984, p. 77).



Wittgenstein foi profundamente influenciado pelos filósofos da vida, especialmente Schopenhauer e Kierkegaard. De Schopenhauer vem-lhe a rejeição do princípio da razão, e a colocar a vontade como princípio em seu lugar. Se não chega a decidir em favor de uma intuição estético-artística como esse autor, será devido a influência de um segundo nome dessa estirpe de pensadores, Kierkegaard, que o faz optar por uma solução existencialista. A solução do “problema da vida” é, assim, experiencial (*TLP*, 6. 521), e não pode ser acrescido por nenhuma teorização por causa de um impedimento semântico, neste mundo não existe nada que possua valor absoluto. Todos os valores são relativos: “no mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor” (*TLP*, 6. 41).

O *Tractatus*, portanto, muito ao contrário do que dizem os que o criticam, é uma crítica ao positivismo, um esvaziamento dos poderes da razão, e não um repto à sua supremacia. E neste sentido ele é ainda menos iluminista que o próprio Horkheimer, pois faz uma crítica mais radical ao racionalismo, já que seu autor simplesmente não crê que a razão-linguagem tenha condições de ser suficientemente autocrítica, então tudo o que resta é o silêncio do sétimo aforisma do *Tractatus*.

De fato, o pensamento anti-iluminista de Horkheimer e Adorno acabam mergulhando numa aporia:

Se o esclarecimento é compreendido num irresistível processo de autodestruição, de onde a crítica que afirma isto recebe o direito a este diagnóstico? Desde Nietzsche, é sempre de novo o mesmo: a crítica radical da razão procede por autorreferência; a crítica não pode ser ao mesmo tempo radical e deixar os próprios critérios intactos” (Habermas *In* Barbosa, p. 68).

A única forma de escapar desta aporia razão-linguagem em Wittgenstein e razão-ideologia em Horkheimer/Adorno é a experiência estética para estes e a experiência estético-religiosa para aquele. Daí que o silêncio do sétimo aforismo não é resignação à força da razão iluminista, mas uma tentativa de libertar-se dela.

Adorno e Horkheimer, portanto, estão certos quando indicam que, de acordo com o *Tractatus*, o ateísmo é impossível, mas estão errados quando interpretam isto como indiferença: “pois o pensamento reificado não pode nem mesmo colocar a questão” (Adorno; Horkheimer, 1983, 105). A conclusão é a de que o ateísmo é impossível porque é infundado, visto não haver nada no mundo que o sustente; do contrário, o transcendente é possível, porque existe o místico.

#### 4. O místico

O problema para Wittgenstein não são os interesses da razão, originários do plano material onde a *cupiditas* impera. O ‘pecado original’ que estorva o caminho da filosofia rumo à verdade é a compulsão humana de ir além de seus limites. Essa compulsão pode ser chamada de *hubris*, de acordo com a mentalidade grega; ou de *superbia*; conforme a visão cristã agostiniana. Wittgenstein quando recorre ao termo “místico”, inclina-se para a visão cristã, que vê nesta tendência certa malignidade. E escreve: “a dificuldade em filosofia é não dizer nada além do que sabemos” (1982, p. 45); ou ainda: “nossa dificuldade é parar” (2000, # 312, 314), ou seja, reconhecer que a razão também tem seus limites além dos quais não é possível ir. Crer que nossa dificuldade é essa e determo-nos diante desses limites já é a manifestação do temor sagrado a respeito daquilo que foi deixado fora do alcance humano. No Gênesis o pecado original é apresentado precisamente desta maneira, a saber, o desejo, provocado pelo tentador, por um conhecimento que nos torna iguais Deus, conhecedores do bem e do mal (Gn. 2:22).

Aceitos esse pressuposto e sua consequência, pisamos o terreno do “místico”, e Wittgenstein o designa dessa forma porque demonstra apenas os limites e o desejo de acometer contra eles. A lógica em si não alcança que se diga por que esses limites não podem ser transpassados, isso só pode afirmar de uma perspectiva ética e

religiosa. E não há nenhum preceito racional que indique que se deve obedecer a este interdito, exceto se cremos na existência de um pecado, a saber, a vaidade.

Esses aforismas e outros de mesmo teor de sua autoria demonstram serem “falsificações” (segundo von Wright) muitas observações de comentaristas. P. ex., Bouveresse quando escreve: “as observações de Wittgenstein sobre ética constituem-se numa espécie de crítica racionalista destruidora do racionalismo moral” (1973, 11). Ou ainda, Glock, ao insistir que “[o *Tractatus*] foi concebido para ser o canto do cisne da metafísica” (1997, 133). Estas avaliações ignoram a complexidade do pensamento do autor do *Tractatus* e sua inquietação espiritual. A primeira observação é por si mesma contraditória: um racionalismo destruindo outro, porque então um preferível ao outro? A segunda é falha por limitar a crítica wittgensteiniana à metafísica; ela é extensiva a toda a filosofia. Não é por acaso que para ele o papel da filosofia reduz-se à correção dos desvios da lógica da linguagem, ou da gramática dos jogos de linguagem, como prefere na fase tardia.

73

Este tipo de opinião tem desencaminhado até pensadores do quilate de Apel, para quem o que caracteriza o espírito da obra de Wittgenstein é “o distanciamento em relação à metafísica tradicional, tomado a partir da crítica do sentido, é o ponto que une o primeiro ao segundo Wittgenstein” (2000, vol. I, 269). Neste rol há ainda a interpretação de Luís H. L. dos Santos, que insiste em que a tradição crítica a qual se liga no *Tractatus* é kantiana e humeana, a saber, “o contraste entre o projeto filosófico e o das ciências empíricas” (*In Wittgenstein*, 1994, p. 14).

É, entretanto, notório que o problema para Wittgenstein não é meramente uma questão de delimitação de campos, tampouco uma crítica às “proposições ontológico-especulativas” (Apel, 2000, vol. I, p. 268), mas o próprio racionalismo e sua *hubris*. Na primeira crítica as armas da razão são voltadas contra ela mesma, tendo demonstrado quão pouco se pode obter por meio dela (*Tractatus*); na última crítica (*Investigações Filosóficas*), o racionalismo é dissolvido por meio de um exame

fenomenológico dos “jogos - de - linguagem”, que visa demonstrar que a linguagem é irreduzível, que nenhuma teoria é capaz de dar conta de sua complexidade; e, por outro lado, que ela não é baseada em pensamentos (mentalismo), mas em instintos. Isto tudo nos leva à conclusão paradoxal de que muitas vezes a razão tem origem no que não é racional.

Dito de outro modo, o místico também é transcendental, assim como a lógica, a ética e estética; e se não o diz no *Tractatus*, fá-lo em escritos posteriores. Em *Remarks on Frazer's Golden Bough*, p. ex., obra em que reage ao racionalismo em outro campo teórico, a saber, na antropologia, Wittgenstein afirma com todas as letras que o despertar do pensamento ocorreu como consequência da veneração de objetos (1979, 73). “A separação do objeto [adorado] da base original da vida”, foi o que levou primordialmente “a humanidade a fazer representações daquilo que vê, ouve ou sente do mundo exterior [...] e de si mesmo” (1979, 64). Esta observação inverte o que normalmente se considera como originário na humanidade, o desenvolvimento das habilidades para a satisfação das necessidades básicas, e somente depois as habilidades espirituais e intelectuais. Para Wittgenstein a linguagem e o pensamento nascem da religião.

É interessante que o relato originário do Gênesis traz esta mesma ordem de acontecimentos. Primeiro, o homem foi chamado à presença de Deus, seu Criador, e aprendeu a separar na base original da vida, a árvore da vida e a árvore da ciência do bem e do mal, que eram símbolos de sua adoração ao Deus transcendente (Gn. 2: 15-17); depois o homem foi levado a nomear os outros seres vivos (Gn. 2: 19-20), ou seja, desenvolveu a linguagem e o pensamento. Assim, Wittgenstein conclui que a admiração e o maravilhamento do homem diante da mirífica realidade material é o *fiat* do despertar da humanidade. A ciência, se anula esta faculdade com explicações rasas ou com a ideia de que um dia tudo será completamente compreendido, “manda a humanidade dormir novamente” (1992, 5).

É por isso que o ponto unificador que une o *Tractatus* a toda a filosofia posterior wittgensteiniana é, em suma, a humilhação da prepotência da razão. Isto é o que quer dizer o mote com o qual Wittgenstein pretendia dar início às Investigações Filosóficas: “este livro foi escrito para a glória de Deus” (2009, prefácio). Provavelmente, ele não fosse teísta, daí que não se deve entender o uso do termo ‘Deus’ como referido a um Deus transcendente. O que parece claro é que esta referência tem uma gama de verdade à medida que ela representa o reconhecimento dos limites dos poderes da filosofia e de qualquer outro campo teórico.

Há um outro texto de livro compilado por F. Waismann em que Wittgenstein claramente entende ética e religião univocamente. Cito-o:

Sobre a ética de Schlick. Schlick diz que há na ética teológica duas concepções da essência do Bom: segundo a interpretação mais superficial o Bom é bom porque Deus o quer; segundo a mais profunda Deus quer o Bom porque é bom.

Eu considero a primeira a mais profunda: é bom aquilo que Deus ordena. Assim isto corta caminho a toda explicação de por que é bom, enquanto a segunda concepção é justamente a superficial, a racionalista, que procede como se o que é bom pudesse de algum modo se fundamentar.

A primeira concepção afirma claramente que a essência do Bom nada tem a ver com os fatos (*Tatsachen*) e que, por conseguinte, não pode explicar-se por proposição alguma. Se alguma proposição expressa precisamente o que quer dizer é: o Bom é o que Deus manda (*WWK*, 17.12.1930).

75

Este pensamento é retomado em escritos posteriores: "o que é bom é também divino. Estranho como possa soar, isto resume minha ética. Só algo sobrenatural pode expressar o Sobrenatural" (Wittgenstein, 1992, 3)<sup>3</sup>.

Além do silêncio respeitoso no campo lógico, demonstrado pelo respeito aos limites da linguagem-pensamento, é ainda possível ter uma experiência do sagrado, como o próprio Wittgenstein reconheceria explicitamente depois no *Conferência sobre ética* (1989, 41 e 42), à medida que se pode adjudicar um valor absoluto a ações e

---

<sup>3</sup> Cf. também em *CE*, p. 37 - O texto referido de *Culture and Value* é da mesma época (1929) que a compilação de Waissmann, bem como o *Conferência sobre ética*, o que reforça a tese de parentesco entre eles.

objetos, que de outra forma, só teriam valor relativo, ou até não teria valor nenhum. Para exemplificar pode-se pensar em um dado pelo próprio Wittgenstein, que relata que quando Schubert morreu seu irmão deu um recorte de partitura manuscrita por ele a seus alunos (1979, 66); bem poderia as ter queimado e atirado ao vento na cidade do músico, ou sobre a superfície de seu lago preferido.

## 5. Conclusão ou um novo começo para a filosofia

No *Tractatus* Wittgenstein pensava ter criado um novo ponto de partida para a filosofia, por meio de que a humanidade ficasse liberta das agruras em que havia se metido. Ainda que não visse seu livro como uma pedra fundamental para uma nova era filosófica, pois diz expressamente que ele é como uma escada, que uma vez que tenha servido para escalar - até aquele ponto tangencial mencionado, deve ser deitado fora. Visto sua função ser negativa, servindo ‘apenas’ para limpar o terreno a que daí se possa recomençar a reflexão filosófica agora sem os vícios que a transviaram.

76

---

Glock observa que sua participação na primeira guerra mundial pode ter sido decisiva para os registros da conclusão do *Tractatus*. Nisso acerta, ainda que erre quando afirma que os últimos aforismos tenham sido resultado de traumas de guerra, e não tenham relação direta com a parte lógica do texto (1997, 143). A guerra foi para Wittgenstein o que também foi para os teólogos dialéticos alemães, a revelação de um beco sem saída para a humanidade, em face a que a única direção possível era retroceder rumo à via certa, de onde havia se desviado.

Contudo, Wittgenstein, diferente dos filósofos mencionados na introdução, e dos teólogos acima citados, não buscava nem um novo caminho para a filosofia, como os primeiros; e tampouco um novo caminho para a teologia, como os segundos. Seu projeto era uma síntese, ou seja, retroceder a uma filosofia que pudesse abrir espaço para a religião, ainda que não para a teologia. De acordo com as conclusões do *Tractatus*, o místico se fundiria com a ética, pois não há possibilidade

de fundamentar valores éticos ou religiosos pela via racional. Essa foi uma das divergências que impediu que prosperassem as conversas de Wittgenstein com os neopositivistas.

Como também que sua proposta fosse entendida pelos frankfurtianos, os quais permaneciam enraizados no projeto filosófico iluminista, apesar de seu projeto filosófico pretender o contrário. Horkheimer, por exemplo, diria: “a razão objetiva aspira substituir a religião tradicional pela visão e pensamento filosófico metódico e, assim, tornar-se por si mesma uma fonte de tradição” (2015, 20). Rejeitando categoricamente a síntese perseguida por Wittgenstein: “Só na razão subjetiva filosofia e religião podem conviver. A ideia de verdade objetiva o interdita à razão objetiva” (2015, 21).

Pela leitura do *Tractatus* percebe-se quão pouco, portanto, pode a filosofia afirmar. No máximo, uma ontologia invertida – o mundo como descrição, que não é lá grande coisa. Pois ainda que se possa equivaler a linguagem com sentido ao pensamento, não se pode afirmar que o dito e o pensado correspondam ao ontologicamente possível, desde que existe o pensamento que não pode ser expresso, mas pode ser mostrado: os objetos, o valor de verdade das proposições, as proposições elementares, etc. No *Tractatus*, Wittgenstein passa um arado no terreno do conhecimento, para limpar os sedimentos de séculos de especulação metafísica, que pretensiosamente propunha-se a substituir a metafísica religiosa, para que seu *bedrock* pudesse se mostrar novamente, e a partir daí recomeçar a filosofia em seus devidos termos.

Em conversações com alguns membros do círculo de Viena, Wittgenstein afirma claramente que o assombro diante do mundo e da existência “não pode ser expresso em forma de questão, e não pode, tampouco, ter resposta” (1969b, 30.12.1929). É evidente que aqui há uma alusão à questão fundamental de Heidegger: “por que existe o ente e não o nada?”. O motivo que leva Wittgenstein a discordar

de Heidegger, é aquele já apresentado no parágrafo anterior: esta questão (que, na verdade, não pode ser uma questão) está fora dos limites da linguagem, e, portanto, do pensamento; ao contrário de Heidegger que a pensava justamente como sinônimo do filosofar (1999, 63). Por outro lado, ter este sentimento, era para Wittgenstein já estar penetrando os umbrais da religiosidade porque só quem crê é capaz dele: “quando alguém que acredita em Deus olha à sua volta e pergunta ‘de onde vieram todas as coisas que vejo?’ ‘De onde veio tudo?’ Não exige uma explicação (causal).” (1977, 317).

## Referências

- ADORNO, Theodor W. (1983). *Positivismo na Sociologia Alemã*. In *Os Pensadores*, São Paulo.
- ADORNO, Theodor W.; Max HORKHEIMER (1985). *O conceito de Iluminismo*. In Theodor W. ADORNO; Max HORKHEIMER. *A dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- APEL, Karl-Otto (2000). *A transformação da Filosofia*, 2 vols., São Paulo, Loyola.
- BARBOSA, Ricardo C. (1996). *Dialética da Reconciliação: Estudo sobre Habermas e Adorno*, Rio de Janeiro, Uapê.
- BOUVERESSE, Jacques (1973). *La rime et la raison. Science, Éthique et Esthétique*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.
- FOGELIN, Robert J. (1995). *Wittgenstein*, London, Routledge.
- FREGE, Gottlieb (2001). *Investigações Lógicas e outros Ensaios*, Cadernos de Tradução, São Paulo, USP.
- GLOCK, Hans-Johann (1997). *Dicionário Wittgenstein*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- GLOCK, Hans-Johann (2004). “Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?” *Metaphilosophy*, vol. 35, no. 4, pp. 419-444.
- HACOHEN, Malachi (2000). *Karl Popper – The Formative Years, 1902 – 1940 – Politics and Philosophy in Interwar Vienna*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1999). *O que é metafísica?* In *Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural.
- HORKHEIMER, Max (2015). *A eclipse da razão*, São Paulo, Unesp.
- HUME, David (1988). *Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge (edt.), Oxford, Claredon Press.
- KANT, Immanuel (1999). *Crítica da razão pura*. In *Os pensadores*, São Paulo, Nova Cultural.
- LEBRUN, Gérard (1986). *Uma Escatologia para a Moral*. In Immanuel KANT. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, São Paulo, brasiliense.
- LUCKHARDT, C. G. (edt.) (1979). *Wittgenstein, Sources and Perspectives*, Ithaca NY, Cornell University Press.
- MONK, Ray (1990). *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, New York, Free Press.
- NEURATH, OTTO (1981). “Sociologia em Fisicalismo”. In: AYER, A. J. (ed.). *El positivismo lógico*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- PEARS, David (1997). *The False Prison. The Study of the Development of Wittgenstein’s Philosophy*, 2 vols., London, Claredon Press.



- RAMSEY, Frank (1923). “Critical Notice of L. Wittgenstein’s *Tractatus Logico-Philosophicus*”, *Mind*, 32(128), pp. 465–78.
- RHEES, Rush (org.) (1984). *Recollections of Wittgenstein*, Oxford, Oxford University Press.
- RUSSELL, B. (1949). *Our Knowledge of the External World*, London, George Allen & Unwin LTD.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1965). *The Blue and Brown Books*, New York, Harpers Torch Books.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1969a). *Tagebücher 1914-1916* (mit Anhang I, II, III), G. H. von Wright & G.E. M. Anscombe (eds.), Schriften 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. *Diário Filosófico* (1914 – 1916), I. Reguera (trad.), Barcelona, Editora Ariel, 1982.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1969b). *Wittgenstein und die Wiener Kreis, Gespräche. Aufgezeichnet von Friedrich Waismann*, B. F. McGuiness (org.), Schriften 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1977). *Observações sobre as cores/Bemerkungen über die Farben*, G. E. M. Anscombe (ed.), Lisboa, Edições 70.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1979). “Remarks on Frazer's Golden Bough”, R. Rhees (org.). In C. G. LUKHARDT. *Wittgenstein, Sources and Perspectives*, Ithaca NY, Cornell University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1982). *Das Blaue Buch und Eine Philosophische Betrachtung*, R. Rhees (org.), *Schriften* 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1989). *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1992). *Culture and Value / Vermischte Bemerkungen*, G. H. von Wright (org.), P. Winch (trad.), Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1994). *Tractatus Logico – Philosophicus*, São Paulo, Edusp.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2000). *Zettel*, G. E. M. Anscombe e G. H. von Wright (ogs.), Lisboa, Edições 70, 2000.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2009). *Philosophical Investigations/Philosophische Untersuchungen*, Chichester, U. K., Wiley-Blackwell.