

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O SOLIPSISMO NO *TRACTATUS LOGICO-
PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Daniel Matter

Santa Maria, RS, Brasil

2015

Daniel Matter

O SOLIPSISMO NO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS) como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Janyne Sattler

Santa Maria, RS, Brasil

2015

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

**O SOLIPSISMO NO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE
WITTGENSTEIN**

elaborada por
Daniel Matter

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

Janyne Sattler, Dr^a.
(Presidente/Orientadora)

Jônadas Techio, Dr. (UFRGS)

Rogério Passos Severo, Dr. (UFSM)

Santa Maria, 31 de agosto de 2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pelo suporte e incentivo. Agradeço à Professora Dr^a. Janyne Sattler, pelos ensinamentos, paciência, auxílio e boa vontade. Agradeço ao Professor Dr. Rogério Passos Severo, pela ajuda que sempre me disponibilizou voluntariamente quando precisei.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

O SOLIPSISMO NO *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEINS

AUTOR: DANIEL MATTER

ORIENTADORA: JANYNE SATTLER

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 31 de agosto de 2015

A presente dissertação analisa o tema do solipsismo no *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, explorando algumas possíveis interpretações e suas decorrências. O solipsismo é tido como verdadeiro e passível de coincidir com o realismo, mesmo não sendo possível de ser abordado pela linguagem com sentido, o que o faz transitar pelos campos do místico e do mostrável, onde nos deparamos com o sujeito metafísico, aquele que pensa, representa – mas não existe como um objeto ao lado dos demais. Tentaremos mostrar não ser possível para o Wittgenstein do *Tractatus* fazer uso do termo “solipsismo” de uma forma usual, mas sim de uma forma diferenciada, onde possa ser concebível o eu (solipsismo) e o mundo (realismo) ao mesmo tempo e em harmonia, bem como a aceitação de outras mentes no mundo, podendo-se, assim, conhecer a verdade do solipsismo através do sentimento místico.

Palavras-chave: Solipsismo. Wittgenstein. Hacker. Carruthers. Sujeito metafísico. Misticismo.

ABSTRACT

Master's Dissertation
Post-graduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

SOLIPSISM IN WITTGENSTEIN'S *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

AUTHOR: DANIEL MATTER

ADVISER: JANYNE SATTTLER

Defense Place and Date: Santa Maria, August 31st, 2015

This dissertation analyzes the solipsism subject in *Tractatus Logico-Philosophicus* by Wittgenstein, exploring its possible interpretations and the result of each of them. While solipsism is held to be true and likely to match the realism, although it is not possible to be approached by the language with meaning, which is carried forward in the mystical and showed fields and where we encounter the metaphysical subject, the one that thinks, represents but does not exist as object alongside other objects. Since then, we will demonstrate that it is not possible for Wittgenstein to use the term solipsism in a usual manner, but in a different format, where it can be conceivable the me (solipsism) and the world (realism) simultaneously and in harmony, and the acceptance of other minds in the world. Thus being able to know the truth of solipsism through the mystical feeling.

Keywords: Solipsism. Wittgenstein. Hacker. Carruthers. Metaphysical subject. Mysticism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	8
2. A INTERPRETAÇÃO DE HACKER DO SOLIPSISMO NO <i>TRACTATUS</i>	25
3. A INTERPRETAÇÃO DE CARRUTHERS DO SOLIPSISMO NO <i>TRACTATUS</i>	41
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	55
REFERÊNCIAS.....	59

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como intuito esclarecer a interpretação que Wittgenstein faz sobre o tema do solipsismo no *Tractatus Logico-Philosophicus*. Além do próprio *Tractatus*, usamos o *Diário Filosófico*, visto que é de fundamental importância para o entendimento de vários tópicos obscuros do *Tractatus*.¹ Ao longo do texto, desenvolvemos duas possíveis interpretações sobre o tema, postas em discussão para esclarecimento. Antes de começarmos diretamente com o tema do solipsismo é necessário esclarecer algumas questões do *Tractatus*, necessárias para podermos chegar à discussão sobre o solipsismo de forma coerente.

Com o *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ludwig Wittgenstein pretendeu traçar os limites da linguagem, empenhado sobretudo em seu esclarecimento lógico: “o que se pode em geral dizer, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (TLP, p. 131). Wittgenstein faz aqui uma crítica da linguagem, cujo mal uso é responsável por causar erros e enganos principalmente no que tange à filosofia. Para esclarecer o modo como Wittgenstein entende a estrutura da linguagem, analisemos a seguinte passagem presente no *Diário Filosófico*:

Na proposição, um mundo é como que colocado experimentalmente. (Como no tribunal em Paris um acidente de automóvel é representado por meio de bonecos etc.)
Isso deve revelar a natureza da verdade diretamente (se eu não fosse cego). (DF, 29/09/1914)

Sobre esse trecho, Strathern faz a seguinte análise que vem contribuir para o esclarecimento do seu sentido:

[...] Wittgenstein sustentou que a linguagem nos fornece um retrato do mundo. Essa ideia fora inspirada por uma matéria que lera num jornal sobre um processo judicial em que carros de brinquedo foram usados para representar um acidente. Os carros eram como a linguagem descrevendo o estado real das coisas. Retratavam o que acontecera. O mais importante, porém, era que compartilhavam a mesma “forma lógica” – ambos obedeciam às regras da lógica. Os carros (linguagem) também podiam ser

¹ No presente texto, utilizamos, para os aforismos do *Tractatus Logico-Philosophicus* citados, a convenção usual sobre citações de dita obra: A referência TLP seguido do número do respectivo aforismo. Além disso, usamos a tradução por Luiz Henrique Lopes dos Santos.

Para citações do *Diário Filosófico*, utilizamos a referência DF, seguido pelo dia, mês e ano da respectiva anotação. Quanto à tradução feita para o inglês utilizamos a que foi feita por G.E.M. Anscombe; já a tradução para o português é de nossa própria autoria.

usados para descrever todas as possibilidades (quase perda, engarrafamento, ausência do carro que supostamente causara o acidente, etc.), mas não podiam descrever dois carros ocupando o mesmo espaço ao mesmo tempo, ou um carro ocupando dois espaços distintos ao mesmo tempo. A forma lógica impedia que isso acontecesse – tanto na realidade quanto na linguagem. (STRATHERN, 1997, p. 33-34)

A linguagem retrata o mundo em sua forma, seguindo a “lógica” dos fatos; as proposições com sentido devem, assim, concordar com a realidade, ou seja, com o mundo dos fatos e estados de coisas tais como eles podem ser. Neste ponto, trata-se da complexa relação entre ontologia e linguagem, nem sempre isenta de controvérsias entre os intérpretes do *Tractatus*. Assim, do que se lê na obra, podemos compreender que o mundo (ou a realidade) é constituído pela totalidade dos fatos e que nós fazemos “figuras” dos fatos (TLP, 2.1); é nossa figuração dos fatos que constitui uma proposição – sendo o fato aquilo que é afigurado. Para que algo seja figuração de algo, é necessário que a forma da afiguração seja compartilhada entre representação e realidade, ou seja, a forma lógica é comum ao mundo e à linguagem, que é o que torna possível a representação do mundo por meio da linguagem, pois as leis da lógica estão presentes no mundo e também na linguagem.

“A proposição é uma figuração da realidade: pois sei qual é a situação por ela representada, se entendo a proposição. E entendo a proposição sem que seu sentido me tenha sido explicado” (TLP, 4.021). Assim, a proposição vem a ser uma representação linguística da realidade e do mundo, dos estados de coisas, em que se pode reconhecer a situação apresentada entendendo a proposição, pois o sentido da proposição se mostra com ela. Mas, onde se encontra o sentido de uma proposição?

O sentido de uma proposição é a possibilidade de uma proposição ser verdadeira ou falsa (e ela é verdadeira se concorda com a realidade e falsa se não concorda):

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

A proposição descreve a realidade limitando-se a ser verdadeira ou falsa, ela deve poder descrever toda a realidade, tudo o que seja lógico, e com a lógica ela pode projetar o mundo como ele é. O mau entendimento da linguagem, ou seja, da lógica da linguagem, resulta em proposições enganosas. Resulta, portanto, igualmente em “pseudo-proposições filosóficas”; para Wittgenstein, a filosofia está repleta de enganos ao buscar responder questões que não poderiam sequer ser levantadas: “Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão” (TLP, 6.5). Essa é a crítica que Wittgenstein faz à tentativa, principalmente das teorias filosóficas, de tentar dizer algo sobre aquilo que não pode ser dito.

No entanto, Wittgenstein é ele mesmo acusado de cometer um contrassenso em sua obra, dizendo “p” para mostrar que “p” não pode ser dito. Nesse sentido, deparamo-nos com uma situação que se apresenta como primeira impressão, a de que o autor do *Tractatus* estaria ele mesmo incorrendo em uma infração da lógica da linguagem tal como aí estabelecida, ao fazer “algo” para mostrar que esse mesmo “algo” não pode ser feito. Como já o dissera Russell na *Introdução* à obra:

O que provoca hesitação é o fato de que o Sr. Wittgenstein, no final das contas, consegue dizer uma porção de coisas sobre o que não pode ser dito, sugerindo assim a um leitor cético que possivelmente haja escapatória através de uma hierarquia de linguagens ou alguma outra saída. (RUSSELL, 2008, p. 127)

Basicamente, Russell está acusando Wittgenstein de ter tratado sobre aquilo que ele mesmo afirmou não ser possível de ser expresso pela linguagem, sendo que Russell sugere uma escapatória para o suposto equívoco por via de uma metalinguagem, ponto sobre o qual não iremos nos aprofundar aqui.

Em contrapartida, Margutti Pinto declara que Wittgenstein está tentando mostrar muitas das coisas de que não se pode falar, justamente através do próprio ato fracassado da tentativa de dizer:

[...] os argumentos tractatianos convergem no sentido de expressar uma experiência de tipo esotérica que envolve um “morrer” e um “renascer”. O objetivo último do *Tractatus* é a elucidação pela crítica da linguagem, quando levada às últimas consequências, corresponde à experiência do morrer. Embora suicida, a crítica da linguagem é necessária porque produz clarificação efetiva: a superação da linguagem tem uma sequela positiva. A elucidação plena constitui o resultado final do procedimento ilógico e imoral de tentar dizer o que não pode ser dito. Nesse sentido, a elucidação corresponde à experiência do renascer. (PINTO, p. 336, 1998)

Dessa forma, Wittgenstein consegue demonstrar as coisas das quais não podemos falar, pois somos fadados ao fracasso quando efetuamos essa tentativa, e ao mesmo tempo podemos perceber uma clarificação dos limites de nossa linguagem.

O que podemos dizer, a princípio, é que Wittgenstein considera não ser possível falar sobre aquilo que está para além do mundo, o “metafísico”, porque, estando fora do mundo dos fatos e estados de coisas, estará também fora da lógica da nossa linguagem. Como o autor afirma no aforismo 6.53, “falar sobre o metafísico é não conferir significado a certos sinais nas proposições”, sendo assim, não passa de um falatório sem sentido algum.

Para entendermos melhor as ideias que Wittgenstein apresenta no *Tractatus* é de fundamental importância igualmente um estudo referente a sua concepção sobre a filosofia:

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são ‘proposições filosóficas’, mas é tornar proposições claras. (TLP 4.112)

Segundo Wittgenstein, a filosofia encontra-se em um engano, equivocada sobre a sua verdadeira natureza, a qual não deve ser a busca pela resolução de problemas ou elaboração de teorias, mas deve ter por objetivo a clarificação das proposições. Ora, a filosofia não deve tentar ser algo que ela não é, pois muitos tentam colocá-la como uma ciência natural e ela não está no mesmo nível das ciências naturais, ela é algo diferente, pode ser colocada acima ou abaixo, mas não ao lado das ciências naturais (TLP, 4.111): “Cumprir à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos” (TLP 4.112).² A filosofia, então, não deve ter como objetivo primeiro apresentar uma doutrina ou uma teoria, mas consistir, antes, na prática de uma atividade que tem como característica principal o esclarecimento. Assim sendo, tornar clara nossa

² Na visão de Wittgenstein, é tarefa de uma investigação empírica – especificamente a psicologia – determinar a questão prática de como ligamos a linguagem ao mundo em nossa experiência e atividade, assim como é tarefa da ciência natural descrever a estrutura e as propriedades das coisas físicas. A tarefa da filosofia, na visão de Wittgenstein, é, em contrapartida, totalmente conceitual: identificar as condições lógicas que devem prevalecer para haver uma ligação entre o mundo e linguagem. (GRAYLING, 2002, p. 50) Segundo Wittgenstein, esse processo de “delimitar de dentro” por meio de elucidações e clarificações resulta na obtenção de um ponto de observação a partir do qual podemos definir os limites do discurso significativo e, portanto, reconhecer, exatamente pelo que são (GRAYLING, 2002, p. 64)

relação com as proposições da nossa linguagem a qual usamos para expressar nossos pensamentos.

Na interpretação de Kremer (2001), se compreendermos corretamente a lógica de nossa linguagem, veremos que os problemas da filosofia não existem, ou seja, não há problemas filosóficos, mas mero rumor e rugido.³ Percebemos, desse modo, que a filosofia, ao longo do tempo, acabou por buscar incansavelmente respostas para *supostos* problemas filosóficos. Tendo em vista que a natureza real da filosofia não é dar respostas, mas dissolver os problemas filosóficos, os quais, na maioria das vezes, nem sequer são verdadeiros problemas filosóficos: “A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem” (TLP 4.003). Como corrobora Machado, “problemas filosóficos não são solucionados, mas dissolvidos, e a dissolução dos problemas filosóficos acontece quando se erradica o mal-entendimento da lógica da nossa linguagem” (2007, p.123).

Ao que se percebe resumidamente, Wittgenstein afirma que não devemos tentar elaborar perguntas para algo que não conseguiremos respostas, porque isso nos leva a lugar algum e não passa de um contrassenso. Algo que não podemos responder, não podemos também perguntar, e está fora do alcance da lógica de nossa linguagem.

É sempre no intuito de evitar contrassensos que Wittgenstein traça a distinção entre aquilo que pode ser dito e o que não pode ser dito, uma distinção entre o dizer e o mostrar. Em 4.1212, Wittgenstein declara: “o que pode ser mostrado não pode ser dito”, de modo que ele separa coisas que podem ser expressas pela linguagem e coisas que não podem ser expressas pela linguagem, as quais se mostram. Ao fazer essa distinção, ele abre espaço para o que chama de “místico”.

Aqui, nos caberia primeiramente esclarecer certas questões de base, como por exemplo: como podemos compreender algo que não pode ser dito? Bem, é interessante deixar claro, que Wittgenstein apresenta algo que não pode ser dito como algo que ao mesmo tempo não pode ser pensado – “o que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos dizer o que não podemos pensar” (TLP, 5.61) – ele o está aqui apresentando no sentido de que esse

³ Esta é uma interpretação de tipo “resoluta”, compartilhada mais ou menos nos mesmos termos por Conant e Diamond (2004). Cabe ressaltar que outros comentadores tomam as coisas de forma mais nuançada. Ver, por exemplo, Hacker (2000).

algo não pode ser dito com proposições com sentido. É claro que podemos falar qualquer coisa que bem entendermos, com expressões logicamente sem significação, ou resmungos, ou palavras desconexas, etc. Não é a esse tipo de proposição que Wittgenstein está se referindo quando diz que existem coisas que não podem ser pensadas e nem ditas: ele está se referindo a questões que não podem ser ditas devido a sua falta de sentido.

Se não podemos pensar algo, obviamente não podemos falar sobre esse algo, pois isso seria ir além das leis da lógica, e como o mundo e nossa linguagem são regidos pelas leis da lógica, não temos como ultrapassá-las. Logo, não podemos pensar illogicamente: “Já foi dito que Deus poderia criar tudo, salvo o que contrariasse as leis lógicas. – É que não seríamos capazes de *dizer* como pareceria um mundo “ilógico” (TLP, 3.031). Aqui, linguagem e pensamento são o mesmo. Não podemos pensar ou falar illogicamente.

A distinção entre o que pode ser dito com sentido e o que só pode ser mostrado, nos ajuda a compreender a recusa por parte de Wittgenstein em tomar a sério os supostos problemas filosóficos, e é uma distinção fundamental para os objetivos do *Tractatus* como um todo. Para realmente entendermos essa distinção, temos que estar cientes da concepção wittgensteiniana de linguagem já esboçada acima, segundo a qual – em sua contraparte ontológica – o mundo é constituído por fatos, sendo estes constituídos por estados de coisas, descritos em acordo com leis lógicas que regem igualmente a linguagem. Tudo o que está no mundo pode ser descrito pela linguagem, pode ser figurado, pensado, e se pode ser pensado pode também ser dito. Mas, então, o que exatamente pode ser dito com sentido? Tudo o que pode ser dito, pode ser pensado, mas está limitado ao espaço lógico de possibilidades: só se pode pensar e combinar objetos em uma figuração a partir do espaço lógico. Isso vale também para a linguagem: ela também está limitada pelo espaço lógico, onde as possibilidades são, agora, proposicionais. Assim, percebe-se que a linguagem, o mundo e o pensamento dividem o mesmo espaço lógico e são regidos pelas mesmas leis lógicas.

Há que se falar ainda das proposições como sendo bipolares. É isso o que determina o sentido. E uma proposição é bipolar em sua possibilidade de verdade e falsidade. A linguagem significativa é representacional na medida em que descreve os fatos do mundo que podem ou não ser confirmados. A linguagem com sentido

fica, neste caso, restrita às proposições empíricas, cotidianas e científicas, descritivas do mundo.

Passemos agora para a questão sobre o que Wittgenstein deixa para o mostrar. Para entendermos melhor, tomemos um exemplo: “o livro está sobre a mesa”. Essa proposição afirma um estado de coisas no mundo, e se o livro realmente estiver sobre a mesa, essa proposição é verdadeira e mostra-se assim. Agora, a linguagem não pode afigurar a própria estrutura da linguagem, ou seja, sua forma lógica não pode ser dita, ela então se mostra. A forma lógica não é um fato no mundo, então não pode ser dita pela linguagem.

Em 4.12 diz-se, por exemplo:

A proposição pode representar toda a realidade, mas não pode representar o que deve ter em comum com a realidade para poder representá-la – a forma lógica.

Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo.

A forma lógica é a estrutura da proposição e faz com que a linguagem aconteça baseada nos princípios lógicos que regem o mundo e a linguagem. Esta forma lógica não pode, por sua vez, ser representada, já que se mostra no sentido mesmo da proposição. Para uma proposição representar a sua própria forma lógica seria necessário que estivesse fora do mundo, além da lógica. Ora, segundo Wittgenstein, “o que pode ser mostrado não pode ser dito” (TLP, 41212). O mostrar está para além da linguagem, faz parte da transcendentalidade, das condições de possibilidade do mundo, da linguagem, do próprio sujeito.

No entanto, podemos ficar com dúvidas sobre o modo de compreender isso. Haveria aí a “existência” de coisas que não podem ser ditas, mas que podem mostrar o seu sentido? Bem, essas coisas estão no âmbito do que Wittgenstein chama de “místico”, pois elas mesmas estão para além da expressão linguística tal como estabelecida pelo *Tractatus*. Mesmo assim, ainda podem mostrar o seu sentido.⁴

⁴ Existem várias coisas que Wittgenstein apresenta e que fazem parte das coisas que se mostram. Aqui, segundo Glock, se pode distinguir os seguintes agrupamentos das coisas inefáveis e que se mostram:

- (a) A forma lógica comum às proposições e àquilo que afiguram (o caráter inexprimível da harmonia entre pensamento e realidade);
- (b) O significado dos signos e o sentido das proposições (interdição à semântica);
- (c) As relações lógicas entre proposições (não há regras de inferência lógica);
- (d) A categoria lógico-sintática dos signos (conceitos formais são pseudoconceitos);
- (e) A estrutura do pensamento e do mundo (os limites do pensamento são estabelecidos a partir do interior);

Essa questão do mostrar, do que é que se mostra, afinal, é controversa para as diversas interpretações do *Tractatus* e está ligada à concepção que cada um tem de 'contrassenso' [*Unsinn*]. O *sinnlos* poderia ser o conceito guarda-chuva sob o qual residem seus desdobramentos: sem sentido [*sinnlos*], contrassenso [*Unsinn*] e o puro absurdo [um dos dois termos]. Na categoria do sem sentido entrariam todas as "proposições" da lógica; mas elas são sem sentido apenas porque não são bipolares, nada dizem, mas mostram que nada dizem, além de mostrar a própria estrutura lógica da linguagem e do mundo. Na categoria dos absurdos entrariam coisas como "o quadrado redondo é verde", algo que é patentemente absurdo. Na categoria dos contrassensos entraria tudo aquilo que constitui uma tentativa de dizer o que se mostra – e aí é que estão as "proposições" da filosofia. Elas nada dizem. Hacker e Anscombe dizem, por exemplo, que embora nada digam, mostram o que poderia ser verdadeiro caso pudesse ser dito (e, aqui, "verdadeiro" é muito problemático, porque, ou torna as "proposições" filosóficas "inefáveis", ou logicamente necessárias, ou as duas coisas). Diamond, por outro lado, diz que nada dizem e nada mostram e que são "puramente absurdas", algo tal como "blablabla".

Aqui, acreditamos que elas nada dizem, mas que mostram alguma coisa: a própria "tentação" metafísica de que Wittgenstein quer se livrar no *Tractatus*. No entanto, não há nada de inefável ou de verdadeiro aí. A definição possível a que podemos chegar quanto ao 'contrassenso' é a seguinte: toda tentativa de dizer o que se mostra necessariamente. Primeiro porque o que se mostra, se mostra necessariamente (como a estrutura lógica da linguagem, por exemplo); o que torna o contrassenso, em segundo lugar, totalmente supérfluo. A interdição do contrassenso é, portanto, a interdição de se falar do que já se mostra. Nada disso faz sentido se não compreendermos que Wittgenstein está estabelecendo as condições de sentido da linguagem e o que dela fica de fora – sem proceder a uma "descrição da natureza da nossa linguagem" ou sem proceder epistemologicamente. Isso esclarece uma série de dificuldades que o *Tractatus* traz e que parecem sempre contraditórias e isso talvez resolva o motivo pelo qual o livro foi escrito (aforismo 6.54).⁵

Assim, o que se mostra se segue da concepção de contrassenso: ou bem as coisas inefáveis (verdadeiras) e místicas de Anscombe e Hacker, num sentido

(f) O místico (a inefabilidade de valor). (GLOCK, 1998, p. 129-130).

⁵ Sem pretendermos nos estender a este respeito, referimos esta interpretação do 'contrassenso' à Sattler (2014), onde encontramos uma análise detalhada dos termos em questão para a conclusão em pauta. Cf., em especial, o primeiro capítulo.

ontologicamente muito complicado, ou bem apenas uma atitude ou reconhecimento da parte do leitor de que o *Tractatus* é absurdo de ponta a ponta (segundo Diamond), ou bem uma série de outras coisas: desde a estrutura lógica, até o sujeito volitivo e o sentido do mundo e que se mostra de várias maneiras (na linguagem, na atitude do sujeito perante o mundo, no sentido da vida e na maneira de se viver a vida, na arte, na literatura). E isso significa atribuir ao domínio do mostrável uma amplitude muito maior do que se pretende ver aí.

É verdade que uma introdução aos complexos temas do *Tractatus* resta sempre superficial e incompleta, mas o exposto até agora parece ser suficiente para os propósitos desta dissertação. Nosso objetivo é investigar, a partir do místico e do mostrável, a difícil questão do solipsismo e suas implicações sobre a obra como um todo. No que se segue, esboçamos aquilo que será aprofundado ao longo do texto, desde a leitura do próprio *Tractatus* e do estudo dos comentadores.

Wittgenstein confirma o solipsismo como verdadeiro no aforismo 5.62:

Essa consideração fornece a chave para se decidir a questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade.

O que o solipsismo quer significar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra.

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.

No entanto, qual é de fato a razão pela qual o solipsismo não pode ser dito? Obviamente, porque qualquer expressão a este respeito extrapola as leis lógicas da linguagem. Mas, será apenas isto? Como pode então Wittgenstein afirmar que mesmo não podendo ser dito, ele pode se mostrar como verdadeiro? Caberia aqui questionar esta identificação daquilo que não pode ser dito com aquilo que não pode ser pensado. No entanto, não poderíamos inverter as coisas? E se aquilo que não pode ser dito, pudesse ainda de certa forma ser pensado? A identificação entre pensamento e linguagem tal como é apresentada, não dá conta de tudo o que se mostra na “fala”, por assim dizer. Esta identificação não é livre de problemas e talvez os objetivos de Wittgenstein estejam em outro lugar que aquele no qual os comentadores pretenderam, pois os limites do dizível têm um alvo muito específico, o qual se propõe a limitar as ladainhas da filosofia-metafísica e trazer “paz aos pensamentos”. Mas ainda, se aquilo que não pode ser dito, pudesse de certa forma ser pensado? Bem, acreditamos que se assim for, então, quando o autor afirma que o solipsismo não pode ser dito, ele está querendo na verdade dizer que não pode

ser dito com sentido, e se não pode ser dito com sentido, simplesmente não pode ser *dito*. Poderíamos pressupor que a linguagem e o pensamento não estariam no mesmo nível? Pois, no caso do solipsismo, por exemplo, não poderíamos pronunciar proposições com sentido, embora de certa forma pudéssemos pensá-lo e a sua verdade ser mostrada através do sentimento místico.

Ainda a respeito da questão do limite do pensamento: como poderíamos entender algo que não pode ser pensado? Realmente, segundo o *Tractatus*, não podemos: “Não podemos pensar nada de ilógico, porque, do contrário, deveríamos pensar illogicamente” (TLP, 3.03). Mas, então, como delimitar o que é pensável e o que não é pensável? Obviamente, essa separação parece não ser possível de ser feita, porque não podemos pensar o impensável. No entanto, a delimitação do impensável se dá, justamente, a partir da própria linguagem, ou seja, daquilo que se estabelece como pensável: “Cumpre-lhe [à filosofia] delimitar o pensável e, com isso, o impensável. Cumpre-lhe limitar o impensável de dentro, através do pensável” (TLP, 4.114). Acreditamos que não devemos tomar Wittgenstein como descrevendo nossos limites epistemológicos ou mesmo qualquer limite “natural” para a linguagem. Devemos compreender o objetivo do TLP como um estabelecimento de um limite exigido pelo próprio autor em vista de um fim, que é o fim da filosofia-metafísica e o alcance da paz nos pensamentos. Muitas dificuldades desaparecem ao compreendermos esta questão.

Aqui, precisamente, parece residir o papel da filosofia como tarefa esclarecedora que se incumbe de limitar o que pode ser pensado e o que não pode ser pensado.⁶ O que Wittgenstein parece estar afirmando aqui, é que há algo que

⁶ A interpretação de Hacker (2000), o qual tem uma postura dita “tradicional” em relação *Tractatus*, afirma que pela própria natureza da linguagem, ou mesmo de qualquer sistema de representação, há coisas que não podem ser declaradas ou descritas, coisas das quais não se pode falar, mas que são, em certo sentido, mostradas pela linguagem. Diante de tal afirmação, ainda poderíamos questionar: como algo pode ser mostrado, e não falado? Como podemos conceber algo como dizível e algo como somente mostrável? Hacker (2001) responde a essa questão afirmando que o que não pode ser dito, não é inefável no sentido de ser incomunicável ou imperceptível, apenas não pode ser expresso pelo sentido de uma proposição significativa e pelo fato de não poder ser expresso com uma proposição significativa, não indica que não possa ser vivenciado; assim, por mais que não possamos falar sobre algo, podemos ainda experienciá-lo e senti-lo.

Machado, por sua vez, acrescenta um exemplo interessante sobre algo que se mostra: “tautologias e contradições mostram que elas combinam proposições de tal forma que nenhum estado de coisas as tornam verdadeiras ou falsas. Elas, portanto, mostram que nada dizem” (2007, p.120). Seguindo a linha de pensamento de Machado, então, tautologias e contradições, são produtos que seguem as regras lógicas da linguagem, no entanto, são incompatíveis com a realidade e, sendo assim, nada dizem, do que decorre que elas mostram que nada dizem.

Já a interpretação resoluto, que tem como seus principais nomes Conant e Diamond, afirma que todas as proposições do *Tractatus* apresentam-se como absurdas, são absurdos austeros, nada

está para além do mundo dos fatos; indiretamente, parece estar afirmando haver algo para além do mundo descritivo tal como regido pela lógica, algo que se mostra e é inefável. É a isto que o autor chama de ‘místico’. E aí onde reside a suposta verdade do solipsismo.

Daí ser importante que tenhamos clareza sobre o que trata o místico. Wittgenstein o pensa não como uma forma de defender algum tipo de mistério, ocultismo ou qualquer forma de crença. Ao dizer que “há por certo o inefável. Isso se mostra, é o místico” (TLP, 6.522), o autor do *Tractatus* deixa em aberto a possibilidade de algo que ainda possa “coexistir” com o mundo lógico das proposições descritivas. O místico está posto assim entre as coisas que se mostram. Qualquer tentativa de abordá-lo via linguagem será sem sentido, pois o místico não é um fato do mundo: “O Místico não é como o mundo é, mas que o mundo é” (TLP, 6.44). O modo como o mundo é e se apresenta para nós, com seus objetos e fatos e todo seu sistema, é explicado e descrito pela linguagem. O místico, nesse caso, não trata sobre como o mundo é apresentado para nós, mas trata especificamente da existência do mundo; é na existência do mundo que o místico se apresenta; podemos descrever o mundo como ele é, ou como percebemos o mundo, mas não podemos descrever que o mundo é, sua existência; isso é o místico:

A intuição do mundo *sub specie aeterni* e sua intuição como totalidade – limitada. O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico. (TLP, 6.45)

É através do sentimento místico que Wittgenstein consegue abordar aquilo que não pode ser abordado pela linguagem. É através do sentimento místico que podemos achar um sentido para a existência do mundo e para o sentido da vida; isso somente não é cabível para nossa linguagem, ou seja, não pode ser posto em palavras com sentido.

São do domínio do místico – da transcendentalidade – também todas as questões referentes ao sujeito metafísico tractariano; este sujeito solipsista ao mesmo tempo em que determinante como vontade e mundo. Como ponto principal desta dissertação, é importante tomarmos nota dos aforismos onde o tema do solipsismo aparece de maneira explícita, quais sejam:

dizem e nada mostram. Consideram, pois, a ideia de que Wittgenstein e a filosofia que ele apresenta têm como verdadeiro objetivo buscar a clarificação e não uma obscuridade ainda maior que seria o misticismo lógico apresentado pela interpretação tradicional. Não iremos nos aprofundar nessa discussão no presente texto, mas é algo ainda assim importante para a compreensão do TLP como um todo.

Essa consideração fornece a chave para se decidira questão de saber em que medida o solipsismo é uma verdade.

O que o solipsismo quer significar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra.

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. (5.62)

O mundo e a vida são um só.(5.621)

Eu sou meu mundo. (O microcosmos) (5.63)

Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele. (5.64)

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. (5.641)

Baseado nesses aforismos, dentre outros que tratam sobre o assunto, esclareceremos algumas questões que se nos apresentam um tanto obscuras como, por exemplo: o fato de que o autor afirma que o solipsismo é verdadeiro mesmo que dele nada possamos falar, o fato de que o solipsismo coincide com o puro realismo, a ligação do solipsismo com a distinção entre dizer e mostrar, o místico e o sujeito metafísico; buscaremos ainda investigar se Wittgenstein realmente entende o solipsismo da forma usual ou se ele o entende de uma forma diferenciada.

Como hipótese de investigação, o que segue nos próximos parágrafos talvez ilumine nossas considerações mais detalhadas dadas nos próximos capítulos, onde se tentará esboçar duas posições diferentes a respeito do solipsismo – com Hacker e com Carruthers – para alcançarmos uma conclusão (sabidamente parcial) sobre o sujeito do *Tractatus*.

Que a “linguagem é a minha linguagem” e o mundo é o “meu mundo” são afirmações necessárias para que o autor explique o sujeito como sendo uma existência única e não compartilhável. Nesse sentido, podemos retomar igualmente o *Diário Filosófico*, onde se diz:

O que tem a história a ver comigo? Meu é o primeiro e único mundo!

Quero informar como *eu* encontrei o mundo.

O que os outros no mundo têm-me dito sobre o mundo é muito pequeno e incidental parte da minha experiência do mundo.

Eu tenho que julgar o mundo, para medir as coisas. (DF 2.9.16)

Wittgenstein está seriamente preocupado com a questão do solipsismo, como mostra o trecho citado, onde indaga algumas questões que partem da “minha consciência do mundo” e da “minha singularidade”; essas questões são muito importantes para tentarmos entender sua compreensão do solipsismo: o que tem a história a ver comigo? Aqui, Wittgenstein indaga como é possível relacionar a história em si com o indivíduo que sou? Pois a história começa para mim a partir do momento em que tenho consciência de minha existência e não antes dela e nem depois dela; assim, o mundo somente começa a existir no momento que tenho consciência da minha existência, da mesma forma que com a morte o mundo não se altera, mas justamente chega ao fim (TLP, 6.431). Isso sugere a eliminação da nossa consciência e, obviamente, do mundo, pois o mundo está correlacionado diretamente com a minha vida e a minha vida com minha consciência. Ao dizer “quero informar como *eu* encontrei o mundo. O que os outros me tem dito sobre o mundo é muito pequeno e incidental perante minha própria experiência do mundo”, significa que o fato de outrem me falar como o mundo é, é realmente insignificante perante a minha própria experiência de como o mundo é, existindo um grande espaço que separa as minhas experiências do mundo e o que me é dito sobre o mundo.

“Eu tenho que julgar o mundo para medir as coisas”. É necessário que eu julgue o mundo para poder medir as coisas que se apresentam para mim. Mas não poderia fazer isso estando no mesmo nível do mundo. É importante destacar que Wittgenstein diz isso porque o eu solipsista é o único capaz de “medir” o mundo, porque é o único critério existente: não se trata diretamente de análise, mas de compreensão do mundo a partir do único ponto de vista possível, que é o ponto de vista do sujeito fora do mundo. É nesse sentido que ele “julga” e “mede” o mundo.

Nesse sentido, Wittgenstein apresenta o sujeito metafísico, pois aquele que confronta o mundo não é o corpo, o eu empírico ou psicológico, pois estes estão no mesmo nível do mundo, eles estão no mundo. Quem confronta o mundo é o sujeito metafísico e que está justamente no limite do mundo. Somente o sujeito metafísico pode julgar o mundo para assim poder medir as coisas.

Cogitaremos aqui duas principais interpretações para o termo ‘solipsismo’ na busca por esclarecer qual das duas se apresenta como mais cabível para com o modo como Wittgenstein o apresenta no *Tractatus* – ou se nenhuma delas. Buscaremos esclarecer se ele entende e usa o solipsismo de uma forma

tradicional – “somente minhas experiências são reais” – empregando juntamente com os aforismos do *Tractatus* para visualizarmos as conclusões e consequências dessa ação, ou se ele entende e usa o solipsismo de uma forma diferenciada, algo que poderíamos chamar de “solipsismo moderado” onde é aceitável a existência de outras mentes além da minha, para também assim visualizarmos os resultados da ação empreendida.

A primeira interpretação do termo solipsismo perpassa o fato de que somente existe o “eu” no mundo, e o mundo é o meu mundo e mais ninguém existe no meu mundo. Isso sugere que a realidade do mundo que se apresenta é direcionada somente para o eu e, nessa situação, as demais existências são frutos da minha realidade, e tudo perpassa a minha existência; todo o mundo e a existência que percebo dele está em torno de meus estados mentais; assim, somente eu existo no mundo, ou melhor dizendo, somente posso afirmar a minha real existência. Já as demais existências, se existem ou não, nada posso falar ou saber delas.

No entanto, como podemos concluir que Wittgenstein defende essa ideia? Para responder a essa questão trazemos à tona alguns aforismos que o autor apresenta no *Tractatus* e que estão de acordo com essa teoria solipsista. Por exemplo, em 5.641 Wittgenstein afirma que “o mundo é meu mundo”, e tudo gira em torno dessa afirmação, pois ela reitera a teoria solipsista de que o mundo consiste especificamente nos meus estados mentais e da minha realidade, pois na situação onde o mundo é na verdade o meu mundo, não há espaço para uma outra mente ou consciência no mundo além da minha própria.

Em outro momento ainda, Wittgenstein dá seguimento a essa teoria, quando afirma no aforismo 6.431: “como também o mundo, com a morte, não se altera, mas acaba.” Essa afirmação está a esclarecer que o mundo não será alterado com o fim da minha existência, no sentido de que o mundo ficaria diferente sem o meu eu perambulando nele. O que ele quer dizer aqui é entendido como algo no sentido de que o mundo literalmente vai acabar quando a minha existência encontrar a morte, pressupondo literalmente o fim do mundo, ao findar a minha vida. Logo, facilmente concluímos que o mundo é na verdade a minha vida. Isso é explícito em 5.621, onde Wittgenstein afirma que “o mundo e a vida são um só”. A seguir, ele ainda reitera em 5.63: “Eu sou meu mundo. (O microcosmos)”. Assim, a vida e o mundo são uma e a mesma coisa, compartilham da mesma realidade, o mundo é a minha vida.

No entanto, nos deparamos com uma situação complexa quando no *Tractatus* encontramos o seguinte aforismo: “Aqui se vê que o solipsismo, levado às últimas consequências, coincide com o puro realismo. O eu do solipsismo reduz-se a um ponto sem extensão e resta a realidade coordenada a ele” (TLP 5.64). Até aqui, estamos levando a sério a expressão de que o mundo é meu mundo e de que o mundo consiste da minha realidade e meus estados mentais. No entanto, agora Wittgenstein está afirmando que o solipsismo levado ao extremo coincide com o realismo. Sendo que o realismo como normalmente é entendido é a teoria de que o mundo, a realidade, existe e acontece independente de mim e de meus estados mentais. Assim, como é possível que essas duas teorias, que à primeira vista são contraditórias, coincidam? O que Wittgenstein quer realmente dizer com essa afirmação?

Poderíamos dizer que Wittgenstein leva tão a sério a teoria solipsista que afirma que o realismo está “embutido” no solipsismo. Ou seja, o solipsismo é a teoria de que toda a realidade é na verdade a minha realidade; já o realismo afirma que a realidade existe independente dos meus estados mentais. Assim, para o autor, o solipsismo é a realidade, e nada além disso é possível de ser cogitado, pois não existe realidade além da minha realidade. Então, para Wittgenstein, o puro realismo citado acima é, na verdade, a minha realidade, a realidade do solipsismo. Pois não é possível aceitar uma realidade além da realidade solipsista:

O que o solipsismo quer significar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra.

Que o mundo seja meu mundo, é o que se mostra nisso: os limites da linguagem(a linguagem quer, só ela, eu entendo) significam os limites do meu mundo. (TLP, 5.62)

Wittgenstein afirma claramente o solipsismo como correto, no entanto, como algo que está indisponível para a linguagem, pois é algo que está para além do que pode ser dito. Assim, afirma que o mundo é na verdade o meu mundo, o que acontece pelo fato de que os limites da linguagem são os mesmos limites do meu mundo, o meu mundo tem o limite que a linguagem consegue abordar, esse é o limite. Porque, na verdade, a linguagem é a minha linguagem.

No entanto, parece difícil crer que Wittgenstein tenha se valido ingenuamente de uma teoria como o solipsismo literal tal como aqui apresentado. Acredito podermos apresentar uma via interpretativa mais coerente com o resto do livro, uma interpretação de seus aforismos sobre o solipsismo lidos não isoladamente, mas em

relação aos demais aforismos – ou pelo menos alguns deles – algo que pode nos proporcionar um esclarecimento maior desta concepção.

A segunda possibilidade de interpretação do termo solipsismo, é o “moderado” do tipo que aceita outras mentes além da minha. A partir disso simularemos seu emprego no próprio *Tractatus*. Essa interpretação sugere que o solipsismo acontece no sentido de que “eu” tenho minha interpretação do mundo, e que o mundo é meu mundo a partir das minhas concepções de mundo. Dessa forma, posso pressupor também a existência de outros no mundo com suas próprias visões de mundo. Nesse sentido, o aforismo 5.641, “o mundo é meu mundo”, está relacionado à minha interação e experiência para com o mundo, e isso me levaria a criar minha própria percepção do mundo, obviamente aceitando que existem mais indivíduos no mundo - todos tendo sua própria percepção e interpretação do mundo. Assim sendo, Wittgenstein usaria o solipsismo de uma forma diferenciada da usualmente compreendida, afirmando que na verdade o mundo é meu mundo a partir das minhas experiências e minha interpretação dele. Isso se verificaria também no *Diário Filosófico* quando ele afirma que o que nos é dito sobre o mundo de pouco nos serve, pois está distante da minha própria percepção do mundo, ou seja, aquilo que me é dito sobre o mundo, está bem distante da forma como *eu* vejo o mundo (DF 2.9.16).

Com o aforismo 6.431, “como também o mundo, com a morte, não se altera, mas acaba”, Wittgenstein estaria afirmando que o mundo não se altera com a minha presença no sentido de que ele simplesmente acaba, mas acaba pois a minha existência (“vida”, ou seja, minha capacidade de interação com o mundo) acaba, e sem ela, logicamente, o mundo acaba, pois não posso mais interagir com ele. No entanto, essa interpretação aqui encontra um problema, pois seria aceitável pensarmos que com a minha morte o mundo se altera, pelo fato de que quando eu morrer minha presença não será mais constada como está hoje, não estarei mais agindo no mundo, logo, o mundo em determinado sentido se altera com a minha morte.

Perante esse primeiro problema dessa interpretação, poderíamos afirmar em sua defesa que com a minha morte o mundo simplesmente acaba pelo fato de que eu não posso mais experienciar essa alteração, pois não posso ver o mundo de uma forma além da minha própria existência, pois o mundo é meu mundo, e com minha

morte para mim ele acaba. Porque o sujeito simplesmente deixa de existir e assim o mundo também deixa de existir.

No aforismo 5.64, nos deparamos com o problema de como dois conceitos completamente distintos, o solipsismo e o realismo, podem de alguma forma coincidir.

Aqui, solipsismo e realismo coincidem a partir do fato de que eu tenho o meu mundo, e minha concepção dele; no entanto, ele não deixa de ser o mundo real no qual eu existo, independente da forma como vejo o mundo, ele se mantém real como é, para todas as mentes pensantes e existentes no mundo. Assim, o mundo é o meu mundo – do solipsismo – mas isso não altera o fato da realidade existir independente da minha concepção do mundo e da minha existência nele.

No aforismo 6.43, Wittgenstein diz:

Se a boa ou má vontade altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem.
Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo.
Deve, por assim dizer, minuar ou crescer como um todo.
O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.

Nesse aforismo, Wittgenstein deixa mais clara a confirmação dessa interpretação solipsista, onde a vontade de algo bom ou ruim, somente pode alterar os limites do mundo, só pode alterar os limites do meu mundo solipsista, e não o mundo do realismo.

Assim, tanto a má como a boa vontade alteram o mundo, mas só alteram os limites do mundo, não interferindo nos fatos, não alterando aquilo que pode ser expresso pela linguagem. O que realmente pode ser alterado são os limites, aquilo que parte do sujeito; dessa forma, o mundo pode alterar-se para maior ou menor, melhor ou pior. Assim, o mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz, pois os limites do mundo se alteram de forma diferente para cada um deles.

2. A INTERPRETAÇÃO DE HACKER DO SOLIPSISMO NO *TRACTATUS*

O presente capítulo segue a interpretação que Peter Hacker apresenta sobre o solipsismo no *Tractatus* de Wittgenstein. O autor afirma que a rota para o solipsismo deve seguir a mesma rota para o sujeito metafísico, pois ambos estão intimamente ligados. Para desenvolver seu raciocínio e afirmar sua interpretação, Hacker faz uso, além dos aforismos do *Tractatus*, também das observações do *Diário Filosófico* as quais ajudam muito a clarificar as ideias apresentadas no *Tractatus*. Juntamente com isso, Hacker ainda traça um paralelismo entre as leituras da filosofia de Schopenhauer e as de Wittgenstein, destacando a influência que essas leituras tiveram em sua filosofia.

Em que medida o solipsismo pode ser considerado verdadeiro? Como devemos entender o solipsismo de Wittgenstein? Sua concepção difere do que se entende normalmente por solipsismo? Retomemos aqui alguns pontos. No aforismo 5.62, Wittgenstein afirma que “o que o solipsismo quer significar é inteiramente correto; apenas é algo que não se pode dizer, mas que se mostra”. Primeiramente, podemos perceber que Wittgenstein considera o solipsismo como correto. No entanto, considera-o como inacessível à linguagem, pois é algo que está para além do que pode ser descrito com sentido. Ele não é, porém, inacessível por completo, pois ele se mostra como tal.

Além das teses afirmadas em 5.62, acerca da verdade do solipsismo, encontramos outra afirmação que Wittgenstein faz em 5.641, de que o mundo é na verdade o meu mundo, o que pressupõe ainda outra tese, a saber, que os limites da linguagem são os mesmos limites do meu mundo. É por isso que os limites do mundo do eu são os limites daquilo que a linguagem consegue abarcar. São essas as teses que aparecem no aforismo 5.62, segundo o qual, “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”. Observemos que o mundo, portanto, limita-se àquilo que pode ser descrito pela linguagem. Desse modo, o mundo do eu é tal qual aquilo que o eu afigura na linguagem.

Do ponto de vista tractariano, o sujeito é colocado em uma posição peculiar, pois ele não está no mundo; mas também não está fora do mundo, mas no limite do mundo:

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. (TLP, 5.641)

Assim, em filosofia existe uma forma de se falar do eu que não seja de modo psicológico. Para tanto, é necessário reconhecer que “o mundo é meu mundo”, pois esse eu filosófico não é o homem empírico, mas o sujeito metafísico. O sujeito metafísico não faz parte do mundo: não está no mundo nem fora dele, mas exatamente no limite.

Para Hacker, o que traz o sujeito metafísico para a filosofia é o fato de que “o mundo é o meu mundo” (1986, p. 90). A única explicação desta observação obscura identificando o meu mundo e o mundo, no *Tractatus*, é a identificação do mundo e da vida e do sujeito e seu mundo. Segundo Hacker, para entendermos o que Wittgenstein propõe quando afirma que existe verdade no solipsismo, se faz essencial entendermos o seguinte aforismo: “O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar” (TLP, 5.61). O que Hacker explica é que os limites do sentido não podem coerentemente ser pensados (já que isso envolve o uso de conceitos formais como se fossem materiais e a construção de pseudo-proposições em pensamento que não são bipolares) (1986, p. 91). Assim, eles não podem ser descritos na linguagem. O que a tese de Hacker está querendo afirmar é que não podemos pensar com coerência os limites do sentido, e se não podemos pensar também não podemos dizer. Pois para dizer algo, precisamos estar de acordo com as regras da lógica que regem nossa linguagem. Além disso, falar dos limites do sentido, seria extrapolar essa regra, seria tentar falar de conceitos formais, os quais são conceitos que não possuem um objeto em si que os represente, como se eles fossem algo material, o que não são. Ainda, Hacker afirma que seria necessário construir pseudo-proposições, as quais tentam ser proposições, mas não são, em pensamentos que não são bipolares. Assim, aquilo que não pode ser dito também não pode ser pensado.

O registro do dia 12 de outubro de 1916 do *Diário* diz que uma pedra, o corpo de uma besta, o corpo de um homem, e o meu corpo todos permanecem no mesmo nível. Ainda no dia 12 de outubro de 1916, Wittgenstein conclui com a seguinte observação: “É verdade: o homem é o microcosmo: eu sou meu mundo”. O próximo registro, 3 dias mais tarde, apresenta: “o que alguém não pode pensar, disso esse alguém não pode falar”. Para Hacker, estas afirmações tornam possível presumir que esta é a chave para o solipsismo precisamente porque as doutrinas solipsistas, embora em algum sentido verdadeiras, são inexprimíveis. Aquelas doutrinas são a identificação do mundo com a vida, da vida com o sujeito, do sujeito com o seu mundo, e assim do mundo com o mundo do sujeito. Assim, o eu solipsista se depara com sua singularidade.

Hacker cita ainda o *Diário* no dia 23 de maio de 1915. Lá, a chave para o quanto de verdade existe no solipsismo não está assegurada apenas ser a inexpressibilidade do impensável, mas também no fato de que “há realmente somente uma alma do mundo, a qual eu de preferência chamo de minha alma e a qual sozinho eu compreendo o que eu chamo de alma dos outros”. A alma assim concebida é despojada de toda particularidade. Esta chave para a verdade do solipsismo segue a reivindicação de que “os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo”. Segundo Hacker, essa observação sugere uma rota linguística ao solipsismo em vez de uma rota metafísica. Ainda no mesmo dia do *Diário* Wittgenstein afirma: “eu há muito tempo estive consciente que seria possível escrever um livro: ‘o mundo como eu o encontrei’”. Segundo Hacker, isso declara uma rota epistemológica e também metafísica ao solipsismo (1986, p. 92). Esta ordem de evidências dá suporte para uma pista, de que a preocupação de Wittgenstein com o solipsismo fica na noção do sujeito metafísico como derivado do idealismo transcendental de Schopenhauer – ao qual voltaremos logo abaixo.

No *Diário Filosófico*, no dia 11 de junho de 1916, Wittgenstein diz:

O que eu sei sobre Deus e o propósito da vida?
 Eu sei que esse mundo existe.
 Que eu estou colocado nele como o meu olho no seu campo visual.
 Que alguma coisa sobre isto é problemática, a qual nós chamamos de seu significado.
 Que este significado não permanece dentro mas fora.
 Que a vida é o mundo.

Já no *Tractatus* encontramos no aforismo 5.621 “o mundo e a vida são um só”. No entanto, é importante destacar que a vida a que Wittgenstein se refere não é

a vida fisiológica ou psicológica. No dia 1 de agosto de 1916, Wittgenstein observa que “somente a partir da consciência da singularidade da minha vida surge religião-ciência-e-arte”. No dia seguinte, ele adiciona “e esta consciência é a vida”. Hacker então afirma que o mundo é identificado com a vida, a vida é identificada com a consciência e a consciência no geral com o sujeito solitário do solipsismo.

Bem, a vida é o mundo, e tendo a consciência da singularidade do eu perante a vida, surge a religião, a ciência e a arte, pois a partir da consciência singular da existência do eu enquanto a única a qual ele pode se ater e confirmar, o eu apega-se a formas de expressar sua existência na busca por sentido. Diante da sua singularidade, o eu busca formas de conhecimento da sua existência em geral. É justamente por meio da religião, da ciência e da arte que consegue alcançar supostas respostas para os enigmas da vida e, além disso, alcançar o sentido da vida. Essa consciência é a própria vida, pois é a partir dela que o eu percebe sua própria existência, sua singularidade no mundo. Dessa forma é que o mundo identifica-se com a vida, a vida identifica-se com a consciência e a consciência em geral identifica-se com o sujeito solipsista, isto é, o sujeito tem consciência de sua singularidade no mundo.

Podemos analisar ainda a preocupação de Wittgenstein sobre o solipsismo no *Diário* em 2 de setembro de 1916:

O que a história tem a ver comigo? O meu é o primeiro e único mundo!
 Eu quero relatar como eu encontrei o mundo.
 O que os outros no mundo me contaram sobre o mundo é uma parte muito pequena e acidental da minha experiência de mundo.
 Eu tenho que julgar o mundo para medir coisas.

Nessa passagem, Wittgenstein formula algumas questões que dizem respeito à consciência do mundo e à singularidade. Essas questões são muito importantes para se entender a sua concepção solipsista. Nesse sentido, ele pergunta o que tem a história a ver comigo? Aqui, a indagação é sobre como é possível correlacionar a história em si com o indivíduo que se é. Se a história começa para o eu a partir do momento em que ele tem consciência de sua existência e não antes dela e nem depois dela, então o mundo começa a existir no momento em que o eu tem consciência da sua existência. Da mesma forma, Wittgenstein afirma no aforismo 6.431 que com a morte o mundo não se altera, mas chega ao seu fim. Isso sugere a eliminação da consciência do eu e, obviamente, do mundo, pois o mundo está correlacionado diretamente com a vida do eu e a vida do eu com a sua consciência.

Em outro momento, ele afirma: “Quero informar como encontrei o mundo” e “O que os outros me tem dito sobre o mundo é muito pequeno e incidental perante minha própria experiência do mundo” (DF, 2 de setembro de 1916). O fato de o outro falar para o eu como o mundo é, é realmente insignificante perante a experiência que o eu tem de que o mundo é, pois existe um grande espaço que separa “as minhas experiências do mundo” daquilo que me é dito sobre o mundo. Assim, “eu tenho que julgar o mundo para medir as coisas” (DF, 2 de setembro de 1916). É necessário que o eu julgue o mundo para poder medir as coisas que se apresentam para ele. No entanto, ele não poderia fazer isso estando no mesmo nível do mundo. É por isso que o sujeito metafísico se faz necessário, pois aquele que confronta o mundo não é o eu empírico ou psicológico, pois estes estão no mesmo nível do mundo, eles estão no mundo. Logo, quem confronta o mundo é o sujeito metafísico, que está justamente no limite do mundo. Somente o sujeito metafísico pode julgar o mundo para assim poder medir as coisas: “O eu filosófico não é o homem, nem o corpo humano, nem a alma humana de que se ocupa a psicologia, mas o sujeito metafísico, o limite – não uma parte – do mundo” (TLP, 5.641).

Tomemos a observação feita em 5.63 do *Tractatus* – “eu sou o meu mundo. (O microcosmos)”. Segundo Hacker, essa questão levantada por Wittgenstein sobre a identificação da consciência individual com o microcosmo e do microcosmo com o macrocosmo tem uma ligação direta com a teoria de Schopenhauer sobre a natureza dupla do mundo como vontade e representação.

Ainda segundo Hacker, a representação do mundo é relativa ao sujeito conhecedor transcendental que impõe sobre isso suas formas de representação, espaço e tempo, e o princípio da razão suficiente. Independentemente destas formas de representação, o mundo é pura vontade, a qual é a realidade numênica com a qual estamos familiarizados através do nosso conhecimento das nossas próprias ações. Assim, o homem espelha a dualidade do mundo, como Schopenhauer ele mesmo afirma:

Todo mundo encontra a si mesmo a ser esta vontade, na qual a natureza interna do mundo consiste e ele também se encontra a ser o sujeito conhecedor, cuja representação é o mundo todo; e esse mundo tem existência somente na referência à consciência do sujeito conhecedor como seu suporte necessário. Mas todo mundo neste respeito duplo é o mundo todo de si mesmo, o microcosmo; ele encontra seus dois lados inteiros e completos dentro de si mesmo. E o que ele assim reconhece como seu próprio ser interno também esgota o sujeito interno do mundo todo, do macrocosmo. (MVR, I, p.162)

Para Schopenhauer, o mundo somente tem existência a partir da referência à consciência do sujeito conhecedor do mundo. A partir dessa consciência do sujeito, o mundo pode ter algum tipo de sentido. Logo, eu sou meu mundo. Essa teoria de fato se apresenta inclinada para um possível solipsismo, em que o eu é o microcosmo e também o macrocosmo.

Segundo Hacker, Schopenhauer admitiu que a limitação da introspecção de alguém para a realidade numênica para o conhecimento de sua própria vontade encarnada, pode bem incliná-lo ao solipsismo, ou, como ele o chamou, ao “egoísmo teórico”. Ainda segundo Schopenhauer, “[...] todo o indivíduo, completamente desaparecido e reduzido a nada em um mundo sem limites, não obstante faz de si o centro do mundo...” (MVR, I. p. 332).

As doutrinas de Schopenhauer do homem como microcosmo têm grande importância em suas discussões sobre o tema da morte. Hacker faz uma comparação com os escritos do *Diário Filosófico*, o *Tractatus*, e os escritos de Schopenhauer, mostrando a ligação existente entre eles. Afinal, o tema da morte é citado no *Tractatus* de uma forma que acaba sendo algo que engloba uma postura solipsista.

A questão da morte é uma das grandes responsáveis por agitações na mente humana, e talvez poderíamos até mesmo dizer que é a responsável por discutirmos todas as demais questões de cunho existencial e religioso. Pois é devido ao fator morte que estamos a discutir o sentido da vida e a existência de Deus. A prova disso é o fato de nos propormos a pensar por um determinado momento em uma hipótese em que a morte não existisse; cientes disso, pareceria nos irrelevante discutirmos sobre Deus ou o sentido da vida ou tantas outras questões existenciais. No entanto, vamos nos focar em compreender o que Wittgenstein traz sobre a morte no *Tractatus*. O tema é citado poucas vezes na obra, e podemos destacar o seguinte aforismo 6.431: “Como também o mundo, com a morte, não se altera, mas acaba”.

Segundo o que Wittgenstein está apresentando com esse aforismo, ao nos depararmos com a morte, o mundo não sofre alteração, ele simplesmente acaba, pois o mundo é o meu mundo e com a morte o mundo desaparece. Mas como realmente isso acontece?

Para Hacker, essa passagem apocalíptica segue a seção na qual Wittgenstein reivindica que o bom ou o mau exercício da vontade pode somente

alterar os limites do mundo, não o seu conteúdo; isso faz do mundo como um todo aumentar e diminuir. Então, também na morte os conteúdos do mundo não mudam, um objeto entre tantos outros não altera. Em vez disso, o mundo como um todo chega a um final. A solução para essa charada existe fora do espaço e do tempo.

Quando eu deixar de existir, o mundo que conheço também deixará de existir, porque ele é o mundo que eu vejo, o mundo em que eu existo, e não o mundo de todos, ele é somente para mim – cada indivíduo vive em seu mundo que acaba quando este indivíduo acabar; assim, “o mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz” (TLP 6.43). Cada ser humano vê e interpreta o mundo de determinada forma, sendo que o mundo é para um indivíduo diferentemente do que é entendido por outro indivíduo:

Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem.
Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo.
Deve, por assim dizer, minguar ou crescer como um todo.
O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz. (TLP, 6.43)

Podemos perceber que tanto a boa como a má vontade podem alterar o mundo, mas só podem alterar os limites do mundo. O limite é aquilo que parte do sujeito; dessa forma, o mundo pode alterar-se para maior ou menor, melhor ou pior, assim o mundo do feliz é diferente do mundo do infeliz, pois os limites do mundo alteram-se de forma diferente para cada um deles, da mesma forma que o mundo não se altera com a minha morte, o mundo simplesmente acaba.

A morte não é um evento da vida. A morte não se vive.
Se por eternidade não se entende a duração temporal infinita, mas a atemporalidade, então vive eternamente quem vive no presente.
Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limites.
(TLP,6.4311)

Quando Wittgenstein afirma que “a morte não é um evento da vida. A morte não se vive”, o que o autor apresenta, nesse aforismo, é algo bem simples, pois realmente não podemos vivenciar a morte, não podemos experienciá-la ou prová-la ou aprender com ela, pois com a morte a vida acaba, e sem vida não existe experiência. Dessa forma, a morte não faz parte dos acontecimentos da vida, a morte não se vive, pois ela é o fim, um fim que não podemos vivenciar. O fato de existir ou não existir algo além da morte, isso já é outra questão, que vamos salientar logo em seguida. Mas o que o autor quer deixar claro aqui, é que a morte não faz parte da vida como algo apreendido ou como um evento registrado em

nossa experiência, pois ela é o fim da vida, sendo assim, não podemos compreender algo com que não tivemos contato, não podemos vivenciar a morte para saber seus segredos.

Ao que remete à eternidade, não se a entende de uma forma como um tempo infinito, que nunca acaba ou que nunca tem fim, mas se a entende como algo atemporal, ou seja, ausência de tempo; para o sujeito não existe o tempo, ele não pode ser contabilizado; assim, para Wittgenstein, a eternidade está no próprio presente, vive eternamente aquele que vive o presente, o presente é eterno. Assim, a eternidade é um constante presente, é o estar a todo o momento.

Já que a eternidade é o momento em que nos encontramos no agora, a única vivência eterna que conhecemos é nosso constante presente, o que está fora dele, está fora do nosso alcance de compreensão, pois não podemos conhecer um futuro eterno, mas somente um presente eterno: “Nossa vida é sem fim, como nosso campo visual é sem limites” (TLP, 6.4311). Como nossa visão não é limitada, também nossa vida não o é, pois ela é completa, ela é infinita, eterna dentro do conceito de eternidade que podemos compreender.

Desde os tempos antigos, existiram muitos discursos de cunho religioso agregando uma importância enorme para a imortalidade da alma, a nossa esperança de sobrevivência eterna após a morte, delegando a essa nova existência uma vida mais feliz e satisfatória, por via da qual a solução dos problemas da vida seriam resolvidos. Wittgenstein deixa sua contribuição para o entendimento desse assunto da seguinte forma:

A imortalidade temporal da alma humana – ou seja, sua sobrevivência eterna ainda após a morte – não apenas não está de modo algum assegurada, mas, acima de tudo, essa suposição absolutamente não se presta ao que com ela sempre se pretendeu. Pois há enigma que se resolva por obra de minha sobrevivência eterna? Pois não é essa vida eterna tão enigmática quanto a vida presente? A solução do enigma da vida no espaço e no tempo está fora do espaço e do tempo.
(Não são problemas da ciência natural o que se trata de solucionar.) (TLP, 6.4312)

Aqui, Wittgenstein coloca a questão de que à imortalidade temporal da alma não existe nenhuma segurança de ser, e que também está completamente equivocada quanto a sua pretensão, pois, segundo o autor, as pessoas pensam que seus problemas e enigmas irão resolver-se por via da imortalidade da alma, mas Wittgenstein questiona: de que maneira minha sobrevivência eterna pode resolver algum enigma? Para ele, existe um equívoco em pensar que são problemas de

ciência natural que a eternidade da minha existência vai solucionar, pois essa vida eterna é tão enigmática quanto a própria vida presente, na qual me encontro, porque nada sei sobre ela.

Percebe-se que tentamos a todo custo agarrarmo-nos à ideia da vida eterna, como se isso fosse algo que resolveria nossos problemas, que se fôssemos eternos, entenderíamos o sentido de nossa existência, mas qual enigma poderíamos desvendar por intermédio da vida eterna? E tal vida eterna não é tão misteriosa e enigmática quanto a vida presente? Como os problemas da vida resolver-se-iam com a vida eterna? Novamente, outra questão é levantada: mas, então, como resolver os problemas da vida? Novamente, Wittgenstein faz-nos pensar:

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas da vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa. (TLP, 6.52)

Wittgenstein coloca que os problemas de vida não devem ser tratados como questões das ciências naturais, pois isso é um grande equívoco, os problemas da vida são diferentes dos problemas científicos, podemos sentir claramente que se todas as questões e problemas científicos forem resolvidos e respondidos, ainda assim, os problemas da vida não terão sequer sido atingidos; nesse momento em diante, para o autor, não haverá mais questões ou problemas a serem postos, e é justamente nesse ponto que consiste a resposta de Wittgenstein para os problemas da vida, ou seja, não existirá mais nenhuma questão – então não existirá, dessa forma, mais nenhum problema a ser questionado; enfim, não haverá mais problemas, essa é, pois, a resposta para os problemas da vida. Não existe problema. Os problemas existenciais são basicamente criados pelo fato de induzirmos questões que não conseguimos responder:

Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?) (TLP,6.521)

Para Wittgenstein, o problema da vida é respondido justamente com o desaparecimento desse problema, quando se percebe que, na realidade, não existe problema algum; o autor ainda afirma que muitas pessoas, ao longo de suas vidas, passam procurando resolver o problema da vida e buscando o sentido da vida, e quando, em um determinado momento, de alguma forma finalmente o encontram,

elas não são capazes de dizer em que realmente consiste o sentido da vida. Esse sentido faz parte do que não pode ser dito, é o que Wittgenstein chama de inefável, o místico, aquilo que não pode ser dito, mas que se mostra.

Podemos compreender agora a afirmação que Wittgenstein faz sobre o fato de não vivenciarmos a morte. Pois sendo ela o findar da vida, ela não é um fator presente no mundo para podermos vivenciá-la; assim, é compreensível a afirmação de que a morte não se vive. O problema real acontece na afirmação de que com a morte o mundo acaba. Segundo Hacker, para podermos encontrar uma iluminação considerável sobre essa afirmação é necessário fazermos uma análise das concepções schopenhaurianas sobre a morte e vida eterna, que têm uma presença significativa nos escritos de Wittgenstein. “Um entendimento da indestrutibilidade da nossa natureza verdadeira”, Schopenhauer reivindica, “coincide com aquilo da identidade do macrocosmo e microcosmo” (MVR, II, p. 486).

Hacker faz uma análise da ideia de morte na concepção de Schopenhauer em que afirma que a morte, é o cessar de um fenômeno temporal. Mas, assim que abstraímos o tempo, que é a característica da constituição de nossa mente, a noção de um fim torna-se sem significado. Se o tempo é transcendentalmente ideal, então do ponto de vista metafísico é sem sentido falar do fim da vida com a morte, ou do mundo continuando depois da vida ter cessado. A concepção de vida eterna, como entendido de um modo comum, é vazio: não tem nenhuma experiência como sua fundação.

Aqui, para melhor entendermos a postura de Wittgenstein sobre a morte é importante esclarecermos aquilo que Wittgenstein chama de “místico”, ao qual ele dá um valor consideravelmente importante dentro do livro. Em 6.45 ele escreve:

A intuição do mundo *sub specie aeterni* é sua intuição como totalidade – limitada.
O sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico.

Wittgenstein apresenta o místico como algo que está para além da linguagem, algo que não pode ser dito, pois o místico é o inefável, está entre as coisas de que não podemos falar. Trata-se de um sentimento que podemos experienciar e está presente claramente no mundo, não como um objeto ou fato, mas como algo que vivenciamos.

É importante destacarmos que a lógica também faz parte do místico, pois ela é anterior ao "quê" do mundo. E é por esse motivo que não podemos propriamente

dizer uma "proposição da lógica". A lógica é subjacente à linguagem e ao mundo. Da mesma forma, o místico também é este estar subjacente à linguagem e ao mundo. No aforismo 6.44, Wittgenstein afirma que "o místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é". O modo como o mundo é, é explicado pela linguagem significativa, mas o fato de que ele existe (que ele é) não pode ser dito, por esse motivo faz parte do místico, do indizível. É o próprio fato de que o mundo existe que resulta no sentimento místico; que é o sentimento ou a intuição do mundo "*sub specie aeterni*" [o sentimento do mundo desde o ponto de vista da eternidade, fora do tempo e do espaço]. No entanto, isto só é possível como sentimento e não como linguagem; este ponto de vista da eternidade é um sentimento do mundo como "totalidade limitada" porque é a intuição do mundo em sua totalidade tal como dado ao sujeito, ou seja, o mundo como totalidade como se ele pudesse ser visto "desde fora"; mas é claro que isso também não pode ser posto na linguagem. Daí ser um sentimento ou intuição e, assim, ser parte daquilo que dá sentido à vida.

Segundo Hacker, o místico e a estética estão fortemente conectados. Essa questão também está relacionada com a concepção de Schopenhauer segundo a qual a fenomenologia da contemplação estética é descrita com alguns detalhes e aparece para envolver uma misteriosa transformação do sujeito. O sujeito deve libertar-se das categorias normais de pensamento, parar de considerar "o onde, o porquê e o para onde das coisas" e contemplar o "quê". Bem, isso leva a uma certa negação da própria individualidade do sujeito, colocando-se em postura de pura contemplação, tornando-se um sujeito do conhecimento, despido da vontade, da dor e do tempo.

Assim como Schopenhauer associou o espírito filosófico e artístico com o sujeito do conhecimento puro sem vontade, sem dor e sem tempo cuja consciência está preenchida com o objeto da contemplação, também Wittgenstein localizou o nascer da religião, ciência e artes justamente na consciência de singularidade da vida do sujeito. Ou seja, a partir do momento em que o sujeito tem consciência de sua singularidade enquanto ser único existente, é que ele desenvolve propensão a formas de expressar sua existência. Essa consciência vem a ser idêntica à vida em si mesma.

Hacker nomeia o solipsismo de Wittgenstein de "solipsismo transcendental", porque o solipsismo que Wittgenstein apresenta no *Tractatus* envolve uma crença no ideal do tempo transcendental como vimos acima. Agora, ainda segundo Hacker,

qualquer coisa que eu possa entender como linguagem, deve ter um conteúdo que é atribuído a ela projetando suas formas lógico-sintáticas sobre a realidade. Tudo o que é possível ser descrito via linguagem necessita ter um conteúdo possível de ser compreendido e julgado. Mas como algo pode adquirir significado? O que faz com que algo tenha uma significação e sentido?

Segundo Hacker, as coisas adquirem "*Bedeutung*" somente em relação à vontade do eu. Logo, é somente a partir do eu que algo pode ter significado, e o eu é direcionado através da vontade a qual o encaminha a dar significação às coisas através da linguagem. Isso não é apenas um princípio ético, mas é também um princípio semântico. Sinais proposicionais são meramente inscrições, apenas em relação à vontade do eu é que elas constituem símbolos, porque é através da vontade que proposições adquirem sentido.

A linguagem é a linguagem do eu e para que os sinais proposicionais tenham sentido, o eu precisa projetar a forma lógico-sintática sobre a realidade, pois só assim um conteúdo é atribuído à linguagem. Desse modo, as coisas adquirem significado a partir da vontade do eu, pois apenas por via da vontade é que "sinais" constituem-se em "símbolos". A linguagem é tudo o que o eu pode projetar sobre a realidade.

Para Hacker, essa rota linguística até o solipsismo, que é exemplo da identificação da linguagem com a minha linguagem, é paralela à rota linguística do sujeito metafísico. Pois o sujeito que pensa o método de projeção não pode, então, ser capturado pela linguagem que ele mesmo cria. O percurso metafísico ao solipsismo envolve a tentativa de entender a consciência do interior. Deste ponto de vista, a linguagem é a linguagem do eu. Para que sinais proposicionais tenham sentido, o eu precisa pensar o método de projeção. Assim, a linguagem do eu para ter sentido, necessita do acompanhamento da consciência do eu.

Para que o eu tenha consciência de si e do mundo, é necessário que a linguagem esteja acompanhando a consciência, pois sem a linguagem a consciência seria vazia. Esse percurso que a linguagem faz, busca entender justamente a linguagem do eu, aquela que somente o eu entende, na qual o solipsismo apoia-se, buscando a consciência interior da existência do eu. Logo, "eu preciso julgar o mundo, para medir as coisas" (DF, 2 de setembro de 1916), e a medida do mundo é a proposição cujo sentido eu penso. Para julgar o mundo, no entanto, o eu precisa de um método de projeção, de uma linguagem e de uma consciência.

A identificação da linguagem com a linguagem do eu, segue a mesma direção para o sujeito metafísico. Assim, a projeção que o eu cria da realidade com a linguagem, ela mesma não pode ser capturada pela própria linguagem, porque ela está entre as coisas que se mostram: “O que pode ser mostrado não pode ser dito” (TLP, 4.1212). É por isso que a forma lógica não pode ser descrita através de uma proposição, pois se fosse descrita ela seria mais uma proposição e não a forma lógica. Logo, o método de projeção não pode ser capturado pela linguagem, ele é indizível. Isso significa dizer que ele é o ponto cego. Em setembro de 1913, Wittgenstein afirma que a comparação da linguagem com a realidade se dá como o exemplo da imagem da retina e da imagem visual: para o ponto cego nada na imagem visual parece corresponder, e assim os limites do ponto cego determinam a imagem visual. O limite é o que molda a linguagem, da mesma forma que o limite da minha visão determina a imagem visual que posso capturar. O mesmo acontece no solipsismo. O sujeito metafísico está no limite do mundo e é ele que julga o mundo; é ele que vê e descreve o mundo. É por isso que a descrição do mundo por meio da linguagem está diretamente ligada ao limite do mundo, no qual o sujeito metafísico encontra-se.

Se no aforismo 5.6, Wittgenstein afirma que “os *limites da minha linguagem* significam os limites de meu mundo” em 5.61, ele afirma:

A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites.

Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não.

Isso aparentemente pressuporia que excluimos certas possibilidades, o que não pode ser o caso, pois, do contrário, a lógica deveria ultrapassar os limites do mundo: como se pudesse observar esses limites também do outro lado.

O que não podemos pensar, não podemos pensar; portanto, tampouco podemos *dizer* o que não podemos pensar.

A lógica é uma condição do mundo, este mundo de que podemos falar com a linguagem significativa; não há nada para além do mundo como também não há nada para além da lógica. Os dois coincidem. Os limites da linguagem são os limites do mundo e estes limites são sempre limites lógicos: não há uma linguagem ilógica assim como também não há "fora do mundo". Além disso, a lógica é anterior à experiência, ao modo como as coisas estão, mas não ao fato de que as coisas existem. Podemos perceber isso quando Wittgenstein afirma em 5.552:

A “experiência” de que precisamos para entender a lógica não é a de que algo está assim e assim, mas a de que algo é: mas isso não é experiência. A lógica é anterior a toda experiência – de que algo é assim. Ela é anterior ao como, não é anterior ao quê.

Então não podemos nos servir da lógica para dizer quais são as coisas que existem ou não no mundo; para isso, eu teria que "me deslocar" com a lógica para "fora do mundo", o que é impossível. É isso o que Wittgenstein quer dizer com "ultrapassar os limites do mundo": seria deslocar a lógica para o outro lado e dizer o que é o mundo, e isto não pode ser feito. Assim, lógica, mundo e linguagem coincidem nos seus limites.

Ainda na sequência desses aforismos, Wittgenstein apresenta que o solipsismo é verdadeiro, embora indizível (5.62). Ora, a verdade do solipsismo se mostra no fato de que o mundo é o meu mundo, e isso acontece pelo fato de que os limites da linguagem são os mesmos limites do meu mundo, o meu mundo tem o limite que a minha linguagem consegue abordar.

Para Hacker, que os limites da linguagem sejam os limites do mundo é mais ou menos inteligível por referência às alegações de que a lógica é anterior à experiência, e que o conteúdo das proposições é dado pela experiência do eu, pelo conteúdo que o eu projeta nos sinais que espelham o mundo. O eu só pode correlacionar com a linguagem aqueles objetos dos quais ele tem experiência. O que o eu projeta é o que ele pode ver como linguagem, por exemplo, fatos pertencentes a uma relação representativa. Que os limites da lógica sejam os limites do mundo reitera a tese de que a lógica é limitada à não-contingência. Os limites da lógica são as formas do mundo, ou seja, suas possibilidades, mas o que pertence ao seu conteúdo é uma questão para a aplicação da lógica, como por exemplo, a experiência e a sua análise. Pois é através da experiência e da análise da experiência que podemos desenvolver o conteúdo para algo no mundo. A lógica não pode antecipar a experiência. Não pode ultrapassar os seus limites para nos dizer quais de todas as palavras possíveis é a correta, pois isso só pode acontecer depois da experiência.

Para Hacker, que “o mundo é o meu mundo”, “que o mundo e a vida são um”, “que eu sou meu mundo”, são expressões obscuras, doutrinas inexprimíveis do solipsismo transcendental. A introspecção putativa de que "o mundo é o meu mundo", não é uma contingência – algo que poderia ser de outra forma. O sujeito que representa o mundo não é um entre outros. A experiência em geral, a única

experiência que o eu encontra é dele, pois é algo que não poderia ser de outra forma.

Em 5.634, Wittgenstein afirma que “tudo o que vemos poderia também ser diferente. Tudo o que em geral podemos descrever poderia também ser diferente. Não há uma ordem a priori das coisas”. Tudo no mundo poderia ser diferente do que é. Tudo o que pode ser descrito, pode ser diferente do que é. Isso é uma propriedade contingente do mundo, e isso pode ser abordado pela linguagem. Portanto, a propriedade não contingente é que é indescritível, esta sim, está além do dizível.

Além disso, a doutrina solipsista de Wittgenstein envolve uma referência essencial ao sujeito metafísico. Mas o sujeito metafísico não é nem um objeto que possa ser referido por um nome na linguagem totalmente analisada, nem é um fato. Logo, ele também não pode ser descrito com sentido.

Hacker afirma que o sujeito do solipsismo encolhe a um ponto sem extensão do qual nada pode ser dito com sentido. Mas a linguagem espelha as necessidades nas quais limita a realidade em sua estrutura. Que o mundo é meu mundo manifesta-se na identidade dos limites da linguagem, a qual é minha linguagem, e os limites do mundo, que é o meu mundo. Logo, temos a minha linguagem, o meu mundo, e o sujeito metafísico do solipsismo.

Agora, como podemos compreender a afirmação de Wittgenstein sobre o solipsismo coincidir com o realismo?

Hacker responde a essa questão afirmando que se o realismo epistemológico é, a grosso modo, a visão comum do mundo, como o mundo se apresenta para nós, e que pode ser expresso, por exemplo, em proposições tais como “ele tem dor de dente”, “a árvore está perdendo suas folhas”, então, o solipsismo transcendental não nega que tais proposições às vezes sejam verdadeiras; além disso, é importante destacar que o solipsismo transcendental não adota como verdadeiro o “fato” de que “eu sou a única pessoa que existe”.

Se o solipsismo transcendental como Hacker o apresenta não nega a existência da realidade e não tem como verdadeira a afirmação de que somente existe a minha consciência, então onde podemos encontrar a verdade do solipsismo? Para Hacker, ela se manifestará na análise das proposições. Como, por exemplo, a análise da proposição “eu tenho dor de dente”, que se diferenciará em modos extremamente importantes da análise da proposição “ele tem dor de dente”.

Pois a proposição “eu tenho dor de dente” envolverá referência à experiência de dor de dente, algo que eu sinto e experiencio. Já a proposição “ele tem dor de dente” irá referir-se somente ao comportamento que outra pessoa manifesta quando diz ter dor de dente, o que é alheio a mim. Fica clara a diferença entre o que me é dito sobre algo e minha própria experiência desse algo, pelo fato de que nossa linguagem é limitada. Podemos perceber isso ainda no Diário, no dia 2 de setembro de 1916: “O que os outros no mundo me contaram sobre o mundo é uma parte muito pequena e acidental da minha experiência de mundo. Eu tenho que julgar o mundo para medir coisas”.

No entanto, é importante destacar que mesmo na análise da proposição “eu tenho dor de dente”, o sujeito metafísico, o sujeito do solipsismo, não vai aparecer. Podemos perceber isso no aforismo 5.633 onde Wittgenstein afirma:

Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?
 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.

Tudo o que se passa, passa através do sujeito metafísico, mas esse sujeito não é visto e nem podemos falar dele. E nada nos permite concluir que o que realmente existe é o sujeito metafísico.

Hacker então conclui a sua interpretação afirmando que tudo o que o realista deseja dizer pode ser de fato dito, e nada sobre o que o solipsista transcendental deseja dizer pode ser de fato dito. Acontece que dessa forma não haverá desacordo prático entre eles, muito menos haverá discussões sobre os valores de verdade das proposições da linguagem ordinária. Mas a análise dessas proposições manifestará as verdades transcendentais que não podem ser ditas. Ou seja, através da análise dessas proposições vamos descobrir certas verdades, as verdades que não podem ser ditas, que estão no âmbito do místico, do indizível e que mesmo assim existem. Logo as doutrinas de Wittgenstein no *Tractatus* seriam melhor descritas como sendo um realismo empírico e um solipsismo transcendental.

3. A INTERPRETAÇÃO DE CARRUTHERS DO SOLIPSISMO NO *TRACTATUS*

O presente capítulo trata da interpretação de Peter Carruthers sobre o solipsismo do *Tractatus*, tal como desenvolvida no livro *The metaphysics of the Tractatus*. Para tanto, mostraremos que, do ponto de vista de Carruthers, o solipsismo tractariano não é uma evidência para a interpretação fenomenalista do *Tractatus*, pois não haveria aí distinção entre aquilo que pode ser representado nos pensamentos do eu e aquilo que é possível na realidade. O autor apresenta ainda a ideia de que o solipsismo apresentado no *Tractatus* é um solipsismo que pode coincidir com o realismo.

No que se segue, vamos primeiramente esclarecer do que trata o fenomenalismo, o qual tem a determinação de ser uma linha de pensamento que defende a ideia de que o que realmente existe não são os objetos em si, mas sim os fenômenos que podemos perceber deles através dos estímulos sensoriais. Essa linha de pensamento acredita que tudo tem um caráter de fenômeno, situado dentro do espaço e do tempo, podendo ocorrer modificações ao se tratar obviamente da questão temporal, pois os objetos físicos estão dispostos a sofrer modificações em suas estruturas; logo, algo que tem uma característica atualmente pode não tê-la futuramente, e assim por diante.

Laurence (2013) apresenta uma breve formulação sobre a visão fenomenalista, que tem como característica o fato de que o conteúdo das proposições sobre objetos materiais e sobre o mundo material é inteiramente voltado para as características e relações dos objetos imediatos da nossa experiência perceptiva, ou seja, as características e as relações de nossos dados dos sentidos. Dessa forma, quando um fenomenalista acredita que um determinado objeto físico existe, isso significa apenas que ele acredita que os dados dos sentidos de vários tipos foram experimentados, estão sendo experimentados, serão experimentados, ou seriam experimentados sob certas condições especificáveis. Para o fenomenalismo, o que realmente existe são as percepções dos objetos que o indivíduo pode experimentar ao estar situado dentro do espaço e do tempo.

Carruthers afirma existir uma longa tradição que segue essa linha de pensamento fenomenalista e que foi defendida pelos positivistas lógicos nos anos 30. Atualmente, essa ideia vem sendo revivida e obviamente posta em discussão. Essa tradição aplicada à interpretação da filosofia de Wittgenstein tem como objetivo tomar os objetos simples do *Tractatus* como os dados da experiência imediata, ou seja, os dados dos sentidos, as informações que os sentidos podem captar dos objetos enquanto fenômenos.

Essa leitura fenomenalista do *Tractatus* se dá obviamente sob o prisma das “leituras sobre o atomismo lógico de Russell”, onde este reflete sobre o que teria aprendido de suas conversas com Wittgenstein no início do verão de 1914; o programa de análise previsto nas “leituras” é claramente fenomenalista, como o tinham sido as primeiras publicações de Russell, e é a partir dessas leituras que se procede a uma associação com a filosofia de Wittgenstein.

Na realidade, porém, a evidência fornecida pelas “leituras” é totalmente desprezível para Carruthers, pois elas não seriam confiáveis como representação das ideias do próprio Wittgenstein no *Tractatus*. Primeiramente, porque se elas fossem realmente uma cópia apurada dos pré-pensamentos de Wittgenstein de 1914, elas teriam sido expressas quatro anos antes do *Tractatus* ser completado. Obviamente, isso é um tempo considerável, o que pode vir a deixar muito espaço para o desenvolvimento de novas ideias e mudanças de pensamento, tempo suficiente para Wittgenstein desenvolver ideias mais consistentes e bem elaboradas, ou até mesmo mudar completamente sua forma de pensar. No entanto, podemos perceber que essa evidência que Carruthers apresenta, pode ser ou bem verdadeira ou falsa, pois esta é na verdade uma mera suposição: alguém poderia manter as mesmas ideias por anos. Dando prosseguimento ao pensamento de Carruthers ele ainda apresenta outra evidência, na qual se segue afirmando que Russell em lugar algum reivindica que as “leituras” pretendam ser uma cópia dos pensamentos de Wittgenstein. Ou seja, as visões expressas nas “leituras” são suas próprias visões, com o devido reconhecimento da influência de Wittgenstein – mas apenas de sua influência. Se, segundo Carruthers, este é o ponto de onde deriva a interpretação fenomenalista do *Tractatus*, então, na verdade, não temos nada.

A leitura fenomenalista do *Tractatus*⁷ defende a ideia de que os objetos simples seriam dados dos sentidos. Contudo, a principal objeção a essa interpretação, segundo Carruthers, é o fato de que os objetos simples postulados pelo *Tractatus* são entidades cuja existência é necessária, e aqui é óbvio que os dados dos sentidos são sempre apenas contingentes. Mas haveria ainda um indício em favor dessa leitura fenomenalista na passagem em que Wittgenstein diz que o solipsismo é correto (5.62). Isso se dá porque, segundo o fenomenalismo, o que realmente existe são as experiências sensíveis, e para o solipsismo o que realmente existe são as minhas experiências; assim, ao afirmar o solipsismo como verdadeiro Wittgenstein estaria supostamente afirmando o fenomenalismo também como verdadeiro. Aqui, Carruthers vem afirmar que essa interpretação está novamente equivocada, pois os objetos simples não podem ser entidades cuja existência dependa de mentes. Além disso, Wittgenstein afirma ainda neste momento que o solipsismo coincide com o puro realismo. Neste caso, os objetos simples não poderiam ser dados dos sentidos, pois os dados dos sentidos dependem de mentes – algo contrário àquilo que é defendido por uma leitura realista. Logo, segundo Carruthers, uma leitura fenomenalista do solipsismo no *Tractatus* é totalmente incoerente com o próprio livro.

Dado este breve esclarecimento, podemos perceber que o fenomenalismo está diretamente relacionado com as teorias do conhecimento, o que já constitui um ponto passível de crítica, pois sabemos muito bem que Wittgenstein no *Tractatus* refere-se às teorias do conhecimento com certo desinteresse no que toca à tarefa da filosofia. Em determinado momento, ele identifica a teoria do conhecimento com a filosofia da psicologia e, da mesma forma, não parece dar qualquer valor especial à própria psicologia, pois esta não estaria mais relacionada com a filosofia do que qualquer outra ciência natural:

A psicologia não é mais aparentada com a filosofia que qualquer outra ciência natural.

A teoria do conhecimento é a filosofia da psicologia. (TLP, 4.1121)

Dadas essas questões, uma leitura fenomenalista do *Tractatus* encontra fortes objeções à sua aplicação. Mas passemos a uma discussão mais apurada sobre o solipsismo, onde supostamente uma leitura fenomenalista encontraria seu ápice, para firmar-se enquanto condutora do livro.

⁷ Entre os defensores de uma leitura fenomenalista do *Tractatus* que Carruthers cita, destacamos: Ayer, Favrholt (1964), Hintikka & Hintikka (1986) e Russell.

Primeiramente, estabelecemos novamente que o solipsismo como normalmente entendido é a doutrina segundo a qual o mundo é composto dos estados mentais de um eu; isso obviamente tem como decorrência a não existência de outras mentes no mundo além do eu. Para Carruthers, não há nenhuma evidência textual de que Wittgenstein entenda o solipsismo nesse sentido usual. No entanto, existem algumas evidências adicionais que podem ser apresentadas em favor dessa interpretação. Isso surge quando Wittgenstein afirma, em 5.621, que a vida e o mundo são um só. E também quando afirma, em 6.431, que com a morte o mundo não se altera, mas acaba. Isso parece sugerir um sentido usual de solipsismo no *Tractatus*: que o mundo com a morte do eu não sofra nenhuma alteração, mas sim sofra uma completa eliminação, é algo que reitera a ideia de que o mundo é constituído por estados mentais de um eu, e que a não existência do eu acarreta a não existência do mundo. Seguindo essa ideia, pode ser concluído que a vida e o mundo são um só.

Em um primeiro momento, para fazermos uma interpretação literal da expressão de que o mundo chega ao fim com a nossa morte, parece ser necessário contar com o aval do fenomenalismo solipsístico. Ou seja, ao que podemos perceber, o fenomenalismo solipsístico pode muito bem ser comparado diretamente com a interpretação usual do solipsismo, pois os dois decorrem basicamente da mesma linha de explicação. O que se pode daí entender é que o fenomenalismo solipsístico afirma que toda a existência do eu se dá a partir das suas próprias experiências e a realidade é na verdade a sua própria experiência sensível, sendo que do objeto em si não se pode afirmar sua existência, mas somente a experiência que o eu tem desse objeto é que pode ser considerada como real.

No aforismo 5.621, Wittgenstein afirma que o mundo e a vida são uma coisa só. Nesse sentido, o mundo deveria consistir das próprias experiências do eu, dos seus estados mentais. Posteriormente, em 6.431 ele afirma que com a morte o mundo não se altera, mas chega ao seu fim. Se for assim, então se poderia concluir que o mundo existe para o eu e somente para ele, baseado na sua consciência e na sua realidade. Até aqui, parece que nada indica que Wittgenstein entenda o solipsismo de uma forma diferenciada. No entanto, no *Diário Filosófico*, no dia 24 de julho, ele afirma que o mundo e a vida são uma coisa só, mas que a vida não é a vida fisiológica nem a vida psicológica, pois a vida é o mundo. Dizer que a vida não é a vida psicológica é negar que a vida se restrinja à nossa dimensão psicológica e,

assim, que a vida e o mundo consistam em um conjunto de experiências do eu. Além disso, negar que a vida seja a vida fisiológica significa dizer que a vida não se identifica com o corpo. Isso, segundo Carruthers, já é um passo para se descartar uma interpretação fenomenalista do solipsismo tractariano. Mas, diante disso, o que afinal Wittgenstein quer dizer quando afirma que a vida e o mundo são uma coisa só? Como ele entende e usa o solipsismo no *Tractatus*?

Até este ponto a interpretação fenomenalista não parecia estar tão distante das afirmações do próprio Wittgenstein. No entanto, para Carruthers, o principal problema dessa interpretação reside na explicação da identificação do solipsismo com o realismo, pois para o realismo como normalmente entendido, existe um mundo real de objetos e estados de coisas independentemente das experiências do eu. Isto é inconsistente com a afirmação de que o mundo é idêntico ao eu.

Ora, para o solipsismo, o mundo é composto das experiências, percepções e consciência do eu. Nisso se restringe a realidade. Mas para o realismo, o mundo e os estados de coisas existem independentemente dos indivíduos e suas experiências. Desse modo, a afirmação de Wittgenstein sobre a identidade entre solipsismo e realismo merece um esclarecimento. O que Wittgenstein realmente quer dizer com essa afirmação?

De acordo com Carruthers, a interpretação fenomenalista é insustentável, pois é incapaz de responder a esta questão. Porque a interpretação fenomenalista acredita na ideia de que os objetos simples do *Tractatus* sejam os dados dos sentidos – o que ainda é consistente com a ideia de que o solipsismo seja verdadeiro – mas o que é inconsistente com a ideia de que os objetos simples sejam uma existência necessária. Além disso, a ideia do solipsismo coincidir com o puro realismo também se mostra problemática, pois o realismo defende a ideia de que o mundo existe independentemente da existência de mentes pensantes – o que inviabiliza a ideia dos objetos simples como dados dos sentidos, existentes para mentes pensantes.

Em contrapartida, Carruthers reitera a tese de que Wittgenstein sustenta uma concepção diferenciada sobre o solipsismo. Para tanto, ele observa que quando Wittgenstein diz que a verdade do solipsismo é algo que por si só se manifesta, ele imediatamente afirma também que “o mundo é o meu mundo”. Como os limites da linguagem, dessa linguagem que apenas o eu entende, significam os limites do mundo do eu, segue-se que o solipsismo está encapsulado no *slogan* "O mundo é o

meu mundo". Desse modo, Wittgenstein está equacionando os limites do mundo do eu com os limites daquilo que o eu é capaz de representar na linguagem. Quando ele diz "mundo" ou "meu mundo", Carruthers acredita que Wittgenstein tenha em mente um conjunto de estados de coisas possíveis, não reais. Assim, o que está em questão não são atualidades, mas possibilidades. Pois atualidades são os fatos no mundo já apresentados e possibilidades são as possibilidades de acontecimento dos fatos no mundo.⁸

Deve-se perceber, portanto, que em Wittgenstein a propriedade do mundo manifesta-se no fato de que os limites da linguagem são os limites do mundo do eu. Que o mundo seja o mundo do eu é algo que se manifesta nos limites da linguagem, a qual só é entendida pelo eu. Desse modo, os limites do mundo do eu são os limites daquilo que o eu é capaz de representar na linguagem.

Justamente, para Carruthers, os limites do mundo são um conjunto de possíveis estados de coisas devido à possibilidade de combinação de elementos no mundo; e os limites do mundo do eu são um conjunto de possíveis representações, devido à possibilidade da representação que se dá através da concretização dos possíveis estados de coisas. A alegação de que esses dois âmbitos compartilham do mesmo limite é a afirmação de que a possibilidade metafísica e a possibilidade conceitual coincidam, ou seja, são a mesma coisa. A isso Carruthers chama de tese do "grande espelho". Essa tese seria encontrada no *Tractatus* nos seguintes aforismos:

Como pode a lógica, que abrange tudo e espelha o mundo, valer-se de sinuosidades e manipulações tão especiais? Só porque tudo isso se entrelaça numa rede infinitamente fina, no grande espelho. (5.511).

A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo.
A lógica é transcendental. (6.13)

Aqui, Wittgenstein defende a ideia de que a lógica não se identifica com qualquer teoria. Ela espelha o mundo, como uma imagem refletida do próprio mundo; a lógica é assim entendida como algo que está para além [do mundo], sendo transcendental.

Carruthers apresenta uma forma de resolver o problema que se indicou acima e que surge da identificação entre solipsismo e realismo. Isso é esclarecido por meio

⁸ Anscombe não concordaria com essa leitura sobre a "linguagem que apenas o eu entende" – segundo ela, isso seria um erro de interpretação a partir de um erro de tradução do aforismo. Defendendo a ideia de que a melhor forma de traduzir seria "a única linguagem que eu entendo".

da afirmação de que os limites do mundo são um conjunto de possíveis estados de coisas metafísicos, ou seja, a realidade. Essa afirmação de que “possíveis estados de coisas metafísicos” constituem a realidade nos parece um tanto estranha em um primeiro momento, pois ficamos instigados a questionar porquê o mundo real é uma possibilidade metafísica? O mundo real é a atualidade dos estados de coisas, os fatos; mas o que significa dizer que isso seja uma possibilidade metafísica para Carruthers? Sobre essas indagações, segundo ao que percebemos, a tese de Carruthers quer afirmar que Wittgenstein acredita na prioridade da lógica sobre a metafísica. Afirmando que questões semânticas e lógicas são anteriores a questões metafísicas e ontológicas. A imagem do “grande espelho” pode ser vista positivamente como um endosso para uma atitude realista para a metafísica.

Carruthers insiste em afirmar essa atitude realista sobre a metafísica, reivindicando que há realmente características essenciais de uma realidade existente independentemente que corresponde às características essenciais da linguagem. Ao passo que ele afirma que a apreensão da realidade é mediada pela linguagem, a estrutura essencial da linguagem meramente impõe uma estrutura essencial sobre a realidade na medida em que pode ser apreendida no pensamento por nós. Isto é, deveríamos fazer a distinção entre a essência da realidade “como sendo ela mesma” e a realidade “como ela existe como um objeto de apreensão por nós”, limitando o conhecimento que pode ser disponibilizado pelo nosso estudo da linguagem e do pensamento para com a realidade.

Essa expressão (possibilidade metafísica) na verdade trata de possibilidades enquanto seguindo as regras da lógica; visualizaremos melhor sua ideia através do aforismo 5.61 do *Tractatus* no qual ele se baseia para fazer essa afirmação:

A lógica preenche o mundo; os limites do mundo são também seus limites.

Na lógica, portanto, não podemos dizer: há no mundo isso e isso, aquilo não.

Isso aparentemente pressuporia que excluimos certas possibilidades, o que não pode ser o caso, pois, do contrário, a lógica deveria ultrapassar os limites do mundo: como se pudesse observar esses limites também do outro lado.

Para podermos entender claramente do que trata aqui a discussão ontológica do *Tractatus*, selecionamos alguns aforismos sobre a realidade e o estado de coisas:

1. O mundo é tudo o que é o caso.

1.1 O mundo e a totalidade dos fatos, não das coisas.

2.032 A maneira como os objetos se vinculam no estado de coisas é a estrutura do estado de coisas.

2.034 A estrutura do fato consiste nas estruturas dos estados de coisas.

2.04 A totalidade dos estados existentes de coisas é o mundo.

2.05 A totalidade dos estados existentes de coisas também determina que estados de coisas não existem.

2.062 Da existência ou inexistência de um estado de coisas não se pode concluir a existência ou inexistência de um outro.

2.063 A realidade total é o mundo.

Wittgenstein não dá exemplos do que são fatos e do que tratam estados de coisas, e por esse motivo fica deveras difícil para nós também darmos algum exemplo sobre esse assunto, mas tentaremos desvendar um pouco o que o filósofo realmente quer dizer com essas afirmações. Primeiramente, o mundo é tudo o que é, e que pode ser representado pela linguagem. Mas também, não devemos reduzir o mundo a um conjunto de objetos agrupados de determinada maneira, o mundo não é simplesmente a soma de vários objetos. Mas é sim, além disso, a totalidade de fatos. No que se refere ao estado de coisas, podemos pensar como a maneira como as coisas são, a organização das coisas como estão e que a partir disso se consistirá um fato. A partir da existência de um determinado estado de coisas, exclui a existência de outros estados de coisas, como, por exemplo: “ele está sentado”. Isso obviamente exclui a possibilidade de que “ele” esteja em pé.

Feito isso podemos perceber que a ideia dos aforismos acima sobre os estados de coisas e a realidade presentes no *Tractatus*, afirmam que os estados de coisas determinam o que Wittgenstein considera como mundo e realidade. Assim, os limites do mundo são um conjunto de possíveis estados de coisas.

Já os limites do mundo do eu são um conjunto de possíveis representações desses estados de coisas do mundo. Assim, segundo Carruthers, que o solipsismo e o realismo coincidam significa que a possibilidade metafísica (mundo real) e a possibilidade conceitual (meu mundo) são a mesma.

Carruthers afirma que há uma razão em função da qual existe a verdade do solipsismo. Quando o solipsista afirma que “o mundo é o meu mundo”, ele profere algo correto, uma vez que o conjunto de possibilidades reais coincide com o que é possível de ser representado na linguagem. Isso, porém, também é parte da razão pela qual o solipsismo coincide com o realismo, pois o realista também diz algo correto quando afirma que há um conjunto de possibilidades reais existentes, ou seja, o conjunto de estados de coisas que se apresentam no mundo e que existe independentemente das representações do eu. Ou seja, para o realismo, existe um

conjunto de possibilidades reais no mundo, as quais são independentes das representações do eu. Para o solipsismo do *Tractatus*, existe o mundo que o eu representa com a sua linguagem. Estes dois âmbitos podem coexistir. Assim, solipsismo e realismo podem coincidir.

Mas é importante deixar claro ainda que, segundo Carruthers, quando Wittgenstein diz que o mundo e a vida são a mesma coisa, isso não significa que o mundo real coincide com o conjunto das experiências reais do eu, mas sim que o conjunto de possíveis estados de coisas está correlacionado com o conjunto de possíveis representações. Wittgenstein insistiria nessa identificação por causa da doutrina do "grande espelho".

Mas, por que o sujeito deve ser introduzido neste momento? Por que Wittgenstein expressa essa ideia igualando "mundo" e "meu mundo", identificando o que é objetivamente possível com o que é possível de ser representado? Carruthers acredita que a resposta se encontra na tese kantiana segundo a qual deve ser possível para o "eu penso" acompanhar todas as minhas representações. Para que isso fique claro, faremos a seguir um pequeno esclarecimento sobre o que trata a tese do "eu penso" kantiano desde a perspectiva de Carruthers.

Essa tese do "eu penso", se daria através da chamada "revolução copernicana", quando Kant propõe uma reviravolta na forma de ver e refletir sobre a teoria do conhecimento. Com essa inovação de Kant, podemos buscar estabelecer as condições que nos permitem conhecer os objetos, não mais aceitando os objetos como determinantes para que o conhecimento aconteça. Dessa forma, a verdade passa a estar na relação entre o sujeito cognoscível, o "eu penso", e o objeto a conhecer – e não mais somente no objeto:

O *eu penso* tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. (KANT, 1983, p. 85)

Portanto, o sujeito é somente esta unidade sintética que acompanha todas as representações como condição para que possam ser representações de uma única consciência. Sem esta condição, as representações não poderiam ser sintetizadas de modo a formar objetos, pois nem sequer se poderia pensá-las como ligadas à mesma consciência (cf. Durão 1996).

Portanto, feito isso, voltamos à questão de porque Carruthers defende uma ideia que iguala o “mundo” e o “meu mundo”, identificando o que é objetivamente possível com o que é possível de ser representado. Para o autor, Wittgenstein está impressionado com o fato de que o mundo pode ser representado a partir de um ponto de vista particular: o ponto de vista do eu. Todos os fatos reais podem ser representados em termos de parâmetros espaço-temporais cuja referência é o eu. Essa é a verdade que Wittgenstein considera estar na base da afirmação "o mundo é o meu mundo". Todos os possíveis estados de coisas podem ser representados a partir do ponto de vista do eu, como se ele estivesse se posicionando no centro do universo.

Assim, existe o mundo real do realismo e também existe o meu mundo do solipsismo, e eles coincidem relativamente à questão das possibilidades. Portanto, é uma questão de possibilidade, e não de fato. Assim, os limites do mundo real têm os mesmos limites das possíveis representações do eu. É nesse momento que o sujeito entra em cena, pois o mundo pode ser representado a partir de um ponto de vista que é o ponto de vista do eu. Até mesmo os fatos que não aconteceram ainda, que estão no âmbito das possibilidades, podem ser representados pelo eu. É justamente aqui que se encontra o sujeito metafísico.

Dito de outra maneira, quando Wittgenstein diz que o solipsismo coincide com o realismo, o que ele quer dizer é que o mundo que é possível representar é o mundo real. Isso é assim, segundo Carruthers, porque tudo o que é possível no mundo é passível de ser representado também na linguagem. Além disso, isso também significa que existe um sentido em que o eu não é por si só um item do mundo. Não é algo com o que nos familiarizamos e nem é algo cuja existência possa ser inferida da natureza das nossas experiências. É, antes de tudo, um limite do mundo. Como tal, ele é inefável.

O mais próximo que se pode falar sobre esse sujeito diz respeito às suas representações que o acompanham, mas, ele em si, não pode ser descrito. Isso acontece pelo fato de suas representações estarem no mundo e fazerem parte do mundo, e se fazem parte do mundo então podem ser descritas.

No aforismo 5.542, Wittgenstein afirma:

É claro, porém, que “A acredita que p”, “A pensa p” “A diz p”, são da forma “p’ diz p”. E não se trata aqui de uma coordenação de um fato e um objeto, mas da coordenação de fatos por meio da coordenação de seus objetos.

Há uma relação entre um arranjo estruturado de sinais e um estado de coisas. Assim, o que realmente existe no mundo não é o sujeito pensante, mas os pensamentos de um sujeito pensante, pois são os pensamentos do sujeito pensante que interagem com o mundo, e somente deles é que se pode falar enquanto existentes no mundo. Seguindo o exemplo que Wittgenstein apresenta no aforismo 5.633, compara-se esse sujeito metafísico com o olho e o seu campo visual, pois é através do olho que se pode ver, mas o olho em si o próprio olho não vê. E nada do que podemos ver pode ser pré-requisito para afirmar que o que estamos vendo, estamos vendo a partir de um olho. Assim, não podemos inferir a existência do olho a partir do que ele vê:

Onde no mundo se há de notar um sujeito metafísico?
 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.
 (TLP 5.633)

Sendo assim, fica mais claro o fato de que do sujeito pensante enquanto tal nada pode ser dito, pois só se pode falar sobre o mundo. No entanto, seus pensamentos estão no mundo, e se estão no mundo podem ser descritos. Isso se torna mais claro quando nos deparamos com o aforismo 5.631, onde Wittgenstein apresenta a ideia de que o sujeito metafísico não pode ser descrito pela linguagem com sentido:

O sujeito que pensa, representa, não existe.
 Se eu escrevesse um livro *o mundo tal como o encontro*, nele teria que incluir também um relato sobre meu corpo, e dizer quais membros se submetem a 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 nesse livro. (TLP 5.631)

O sujeito que pensa está a representar, e não a existir, pois o sujeito não pode se colocar no mundo como tal, não pode descrever a si próprio no mundo, o sujeito não pertence ao mundo, não está incluído no mundo, ele é o próprio limite do mundo, pois é a partir dele que o mundo é visto, dessa forma ele não pode ver a si próprio, o sujeito não pode afirmar-se como sendo sujeito de tal e tal forma, pois ele não pode ver-se a si mesmo.

Segundo Carruthers, tudo o que existe é um pacote especial de pensamentos e representações. No entanto, parece que Wittgenstein quer encontrar um lugar para o sujeito metafísico. Não como parte do mundo, mas como seu limite. Como

compreender isso? Carruthers acredita que o que Wittgenstein está dizendo é que se pode pensar em um sujeito unificador das experiências, embora não se possa conhecer esse sujeito. Entretanto, isso seria contrário ao fato de que Wittgenstein coloca o sujeito fora do mundo, isto é, fora do domínio do pensável. Além disso, ignora o fato de que a verdade do solipsismo deve de alguma forma ser mostrada com o mundo sendo o meu mundo, uma vez que pode ser mostrada e não pode ser dita.

Na verdade, porém, poderíamos dizer que o sujeito não está completamente fora, mas nas bordas, no limite do mundo. Neste sentido, o sujeito metafísico poderia interagir com o mundo – mesmo que ainda não pudesse ser descrito – podendo, então, mostrar-se no mundo.

Carruthers apresenta um exemplo sobre uma possível descrição do mundo. Para tanto, ele propõe que se imagine uma descrição completa e objetiva do mundo e seu conteúdo. Por objetiva, entenda-se algo que não seja dado a partir de um ponto de vista particular. Assim, seriam descritos todos os objetos físicos, juntamente com suas propriedades e distribuições, o que também incluiria uma descrição de todos os pensamentos, experiências e percepções do mundo, assim como os seres humanos que possuem essas percepções também seriam descritos. Incluída em tal descrição haveria uma menção do corpo que é de fato o meu próprio, juntamente com uma descrição desses pensamentos e experiências que são, na verdade, os meus. No entanto, eles não seriam descritos como tais. Com efeito, existe um fato que não seria transportado em tal descrição. O fato de que todas as experiências e perspectivas que acompanham meu corpo são minhas. Isso acontece porque é impossível descrever a intensidade das minhas experiências e percepções, e porque não pode existir outro eu. Assim, podemos imaginar, exclamando, com certo choque de reconhecimento: “E essas experiências e pensamentos devem ser meus!”

O exemplo que Carruthers propõe, onde tudo seria descrito de uma forma imparcial, incluiria todos os seres humanos, seus pensamentos e emoções, bem como suas experiências diárias, os objetos no mundo, os fatos e os estados de coisas. Ela também incluiria a descrição do meu corpo e dos meus pensamentos e experiências. No entanto, segundo o autor, minhas experiências, minhas percepções e pensamentos não poderiam ser descritos como tais, porque esse conteúdo é inacessível. Porque não pode existir outro eu. O “*myness*” representa as

experiências e percepções que o eu está sentindo na sua intensidade e propriedade, logo as minhas percepções e pensamentos são inacessíveis para outro alguém. Justamente por isso, são únicas. Assim, conclui Carruthers, é nesse “*myness*” das minhas percepções e pensamentos que Wittgenstein apresenta onde repousa a verdade do solipsismo.

O termo “*myness*” de Carruthers pode ser interpretado basicamente como o senso de que a própria pessoa experimenta seus pensamentos, percepções, experiências, etc. O autor afirma ainda que este “*myness*” dos pensamentos e percepções é incomunicável. O máximo que o eu poderia transmitir a alguém a seu respeito seria mediante uma afirmação como “e aquelas experiências são minhas”. O fato é que elas são possuídas unicamente pelo eu. Um outro eu não pode possuí-las e ninguém pode acessá-las, exceto o eu que as possui, devido à necessidade de experienciá-las para acessá-las, mas como é impossível para outro eu experimentar as minhas experiências e percepções, elas tornam-se inacessíveis pela linguagem.

Segundo Carruthers, o “*myness*” de um determinado ponto de vista deve ser algo para além da relação entre um conjunto particular de pensamentos e experiências e um corpo humano. Porque ele é a própria experiência da experiência. Por isso, é necessariamente único. Um eu não pode formar nenhuma concepção sobre o que seria a existência de outro “*myness*” no mundo. Isso não é para negar que o eu tenha conhecimento de outras experiências e perspectivas, mas para frisar que ele é incomunicável, impensável e, portanto, está no limite do mundo.

Assim, o “*myness*” é incomunicável, porque é único. O eu não pode conceber a existência de outro “*myness*” no mundo. Mas o “*myness*” não deve ser reduzido a um aglomerado de percepções, pensamentos e experiências no mundo. Isso não pressupõe que um eu não possa conceber a existência de outras experiências e perspectivas do mundo; não pressupõe que o que existe é somente a percepção e estados mentais de um eu. Pelo contrário, essa tese admite a existência de outras percepções do mundo. O que essa tese não admite é que um eu possa conceber a existência de outro “*myness*” que não o seu próprio, por que o “*myness*” é a particularidade essencial de um “eu”. O fato é que o mundo é meu mundo independente de qualquer outra coisa, e o mundo é onde residem as possibilidades de estados, e também as possibilidades de representação que eu tenho.

Desse modo, Carruthers conclui que Wittgenstein não endossa o solipsismo no sentido tradicional. Wittgenstein, na verdade, faz duas reivindicações bastante diferentes. Em primeiro lugar, que o elemento de verdade no *slogan* "o mundo é o meu mundo" é que o conjunto de possibilidades metafísicas coincide com o que é possível para o eu representar. Em segundo lugar, que a única maneira de encontrar um lugar para o sujeito metafísico de pensamentos e experiências é identificá-lo com o "myself", o qual é inefável. Mas o solipsismo tractariano não defende que o mundo seja feito de estados mentais do eu, excluindo assim outras consciências. Ele não pressupõe que só as experiências de um eu sejam reais, nem que não exista mais nada no mundo além da consciência de um eu enquanto tal. Em vez disso, ele defende que o solipsismo e o realismo coincidem porque as possibilidades do mundo coincidem com as possibilidades daquilo que o eu pode representar na linguagem.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer do texto, pudemos perceber que para compreendermos melhor o solipsismo no *Tractatus* nos é necessário um esclarecimento geral da obra como um todo, ou pelo menos de alguns temas que têm relação direta com o solipsismo. Como, por exemplo, o modo como Wittgenstein usa o solipsismo em sua obra, do que se trata esse sujeito solipsista e metafísico, a distinção entre dizer e mostrar, o esclarecimento entre sentido, sem sentido e contrassenso; a que se refere ao místico, ao qual é reservado papel extremamente importante na obra e para o tema em específico.

Primeiramente, fizemos uma breve análise dos aforismos que comentam diretamente sobre o tema do solipsismo, onde buscamos compreender de que modo Wittgenstein poderia estar usando o termo, se ele usa o solipsismo no sentido usual ou se ele usa o solipsismo em um sentido “moderado”; apresentamos assim as duas possibilidades inseridas no *Tractatus*. Em seguida, trouxemos à discussão alguns comentadores de Wittgenstein para nos auxiliar na pesquisa como forma de nos mantermos conscientes das diversas interpretações possíveis sobre o solipsismo e suas implicações, decorrentes das afirmações feitas.

Feito isso, nos direcionamos à interpretação específica de Peter Hacker, o qual desenvolve seu pensamento sobre o solipsismo de Wittgenstein de uma forma bastante cuidadosa e sucinta, buscando focar seu estudo no *Tractatus* e no *Diário Filosófico*, demonstrando também a clara influência que a filosofia de Schopenhauer teve sobre as ideias de Wittgenstein. Em meio a isso chegamos à conclusão de que Hacker nomeia o solipsismo de Wittgenstein de “solipsismo transcendental”, porque envolve o ideal do tempo transcendental, bem como nomeia o seu realismo de “realismo epistemológico”. Assim, o percurso metafísico ao solipsismo envolve a tentativa de entender a consciência do interior. Deste ponto de vista, a linguagem é a linguagem do eu e a linguagem do eu para ter sentido, necessita do acompanhamento da consciência do eu. Logo, o mundo é identificado com a vida, a vida é identificada com a consciência e a consciência no geral com o sujeito solitário do solipsismo.

Quanto ao realismo epistemológico, segundo Hacker, é a visão de como o mundo se apresenta para nós, e que pode ser expresso, por exemplo, em proposições tais como “ele está com dor de dente”; sendo assim, o solipsismo transcendental não nega que tais proposições às vezes sejam verdadeiras; além disso, não adota como verdadeiro o “fato” de que “eu sou a única pessoa que existe”.

Para Hacker, a verdade do solipsismo se manifesta na análise das proposições. Como, por exemplo, a análise da proposição “eu tenho dor de dente” se diferenciará em modos extremamente importantes da análise da proposição “A tem dor de dente”. Pois a proposição “eu tenho dor de dente” envolverá referência à experiência de dor de dente, algo que eu sinto e experiencio. Já a proposição “A tem dor de dente” irá referir-se somente ao comportamento que outros manifestam quando eles dizem ter dor de dente, o que é alheio a mim. Assim, tudo o que o realista deseja dizer pode ser de fato dito, e nada sobre o que o solipsista transcendental deseja dizer pode ser de fato dito. Acontece que dessa forma não haverá desacordo prático entre eles, muito menos haverá discussões sobre os valores de verdade das proposições da linguagem ordinária. Mas a análise dessas proposições manifestará a verdades transcendental que não pode ser dita – sendo do âmbito do místico.

Por fim, trouxe à discussão a interpretação de Peter Carruthers, que defende a ideia de que Wittgenstein usa o solipsismo de uma forma diferenciada, pela qual o realismo e o solipsismo podem coincidir. Primeiramente, Carruthers argumenta contra uma interpretação fenomenalista do *Tractatus*, pois segundo ele essa leitura é totalmente incoerente com a obra. A leitura fenomenalista do *Tractatus* defende a ideia de que os objetos simples são dados dos sentidos. Contudo, a principal objeção a essa interpretação, segundo Carruthers, é o fato de que os objetos simples postulados pelo *Tractatus* são entidades cuja existência é necessária, e aqui é óbvio que os dados dos sentidos são sempre apenas contingentes. Mas haveria ainda um indício em favor dessa leitura fenomenalista na passagem em que Wittgenstein diz que o solipsismo é correto. Da mesma forma, Carruthers rebate essa interpretação, pois os objetos simples não podem ser entidades cuja existência dependa de mentes. Além disso, Wittgenstein afirma ainda neste momento que o solipsismo coincide com o puro realismo. Neste caso, os objetos simples não poderiam ser dados dos sentidos, pois os dados dos sentidos

dependem de mentes – algo contrário àquilo que é defendido por uma leitura realista.

Wittgenstein, na concepção de Carruthers, faz duas reivindicações bastante diferentes. Em primeiro lugar, que o elemento de verdade no *slogan* "o mundo é o meu mundo" é que o conjunto de possibilidades metafísicas coincide com o que é possível para o eu representar. Assim, os limites do mundo são um conjunto de possíveis estados de coisas devido à possibilidade de combinação de elementos no mundo; e os limites do mundo do eu são um conjunto de possíveis representações.

No que se refere à verdade do solipsismo e ao fato de coincidir com o realismo, Carruthers profere a seguinte sentença: quando o solipsista afirma que "o mundo é o meu mundo", ele profere algo correto, uma vez que o conjunto de possibilidades reais coincide com o que é possível de ser representado na linguagem. Isso, porém, também é parte da razão pela qual o solipsismo coincide com o realismo, pois o realista também diz algo correto quando afirma que há um conjunto de possibilidades reais existentes, ou seja, o conjunto de estados de coisas que se apresentam no mundo e que existe independentemente das representações do eu. Ou seja, para o realismo, existe um conjunto de possibilidades reais no mundo, as quais são independentes das representações do eu. Para o solipsismo do *Tractatus*, existe o mundo que o eu representa com a sua linguagem. Estes dois âmbitos podem coexistir.

Em segundo lugar, que a única maneira de encontrar um lugar para o sujeito metafísico de pensamentos e experiências é identificá-lo com o "*myness*", o qual é inefável. É justamente nesse "*myness*" das minhas percepções e pensamentos que Wittgenstein apresenta onde repousa a verdade do solipsismo. O termo "*myness*" de Carruthers pode ser interpretado basicamente como o senso de que a própria pessoa experimenta seus pensamentos, percepções, experiências.

Finalmente, o solipsismo tractariano segundo Carruthers não defende que o mundo seja feito de estados mentais do eu, excluindo assim outras consciências. Ele não pressupõe que só as experiências de um eu sejam reais, nem que não exista mais nada no mundo além da consciência de um eu enquanto tal. Em vez disso, ele defende que o solipsismo e o realismo coincidem em função de suas possibilidades.

Sendo assim, após esse esclarecimento quanto às interpretações do solipsismo, tanto de Hacker quanto de Carruthers, bem como a contribuição de

alguns comentadores aqui citados e nossa própria reflexão em particular, podemos concluir que Wittgenstein não usa o termo solipsismo da forma usual, em função de que isso o levaria a grandes conclusões incabíveis. Somos levados a acreditar que o solipsismo que Wittgenstein apresenta parte de uma tentativa de Wittgenstein de dizer o que não pode ser dito proposicionalmente, como uma forma de mostrar o ato falho de dizer o que não pode ser dito, mas que de alguma forma, sua verdade se mostra ao sujeito metafísico o qual a pode vivenciar através do sentimento místico.

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G.E.M. **An introduction to Wittgenstein *Tractatus***. London: Hutchinson University Library, 1963.

BONJOUR, L. Epistemological problems of perception. In: ZALTA, E. (Ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2013 Edition). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/perception-episprob/>>. Acesso em: 15 jan. 2015

CARRUTHERS, Peter. **The metaphysics of the "Tractatus"**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

CONANT, James. Wittgenstein's later criticism of the *Tractatus*. In: PICHLER, A.; SÄÄTELÄ, S. (Eds.). **Wittgenstein: the philosopher and his works**. Vienna: Ontos Verlag, 2006.

CONANT, J.; DIAMOND, C. On reading the *Tractatus* resolutely. In: KOLBEL, M.; WEISS, B. (Eds.). **Wittgenstein's lasting significance**. London: Routledge, 2004.

CUTER, J. V. Wittgenstein e eu. **Discurso**, São Paulo, vol. 38, p. 215-238, 2008.

DURÃO, Aylton Barbieri. **A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant**. Londrina/Passo Fundo: EDUEL/EDIUPF, 1996.

GLOCK, H. J. **Dicionário Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GRAYLING, A.C. **Wittgenstein**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HACKER, P.M.S. **Insight and illusion: Themes in the philosophy of Wittgenstein**. Oxford: Clarendon Press, 1986.

_____. Was he trying to whistle it? In: CRARY, A.; READ, R. (Eds.). **The new Wittgenstein**. London: Routledge, 2000.

_____. When the whistling had to stop. In: HACKER, P.M.S. **Wittgenstein: connections and controversies**. Oxford: Clarendon Press, 2001.

HINTIKKA, M.B.; HINTIKKA, J. **Uma investigação sobre Wittgenstein**. Campinas: Papyrus, 1994.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KREMER, M. The purpose of Tractarian nonsense. **Noûs**, vol. 35, n. 1, p. 39-73, 2001.

MACHADO, A. N. **Lógica e forma de vida: Wittgenstein e a natureza da necessidade lógica e da filosofia**. Porto Alegre: Unisinos, 2004.

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

PEARS, D. **As ideias de Wittgenstein**. São Paulo: Cultrix, 1988.

Sattler, J. **L'éthique du Tractatus: non-sens, stoïcisme et le sens de la vie**. Pelotas: NEPFIL online, 2014. Disponível em:
<<http://nepfil.ufpel.edu.br/dissertatio/acervo-livro8.php>>. Acesso em: 15 mar. 2015.

STRATHERN, PI. **Wittgenstein em 90 minutos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

WALLNER, F. **A obra filosófica de Wittgenstein como unidade: Reflexões e exercícios em relação a uma nova concepção de filosofia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

WITTGENSTEIN, L. **Notebooks 1914-1916**. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

_____. **Tractatus logico-philosophicus**. 3ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.