

PANTEÍSMO E SOLIPSISMO NO *TRACTATUS* DE WITTGENSTEIN

José Fernando da Silva*

Resumo:

Este artigo mostra que a noção de panteísmo constitui-se numa interessante chave para a compreensão do solipsismo no *Tractatus*. O solipsismo aparece no *Tractatus* na seqüência de aforismos 5.6-5.641 (Wittgenstein, 1984). Ele é o ponto de intersecção entre toda a seqüência de aforismos a respeito da lógica, que delimitam os limites internos da linguagem, e os aforismos finais que tratam da questão do místico e dos valores absolutos. Inicialmente, este artigo esboça uma definição de panteísmo; em seguida, mostra como ela se encontra presente no *Tractatus*. Por último, o texto procura confirmar essa aproximação elucidando o que seria a indizível verdade do solipsismo.

Palavras-chave: Solipsismo. Panteísmo. Linguagem.

O problema do solipsismo, ou seja, a questão da chamada “doutrina do *eu só*”⁵¹ é um tema recorrente na filosofia pós-cartesiana e designa, genericamente, a doutrina da existência de um sujeito privilegiado por uma irreduzível característica, ou seja, remete a uma existência singular determinada por um fator que a isola das coisas externas ou mesmo de tudo que existe. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Audy, 1995) alude a cinco variantes de solipsismo: *solipsismo enfático*, instância de solipsismo que isola o sujeito partindo da inacessibilidade de suas experiências a todos os demais seres humanos; *solipsismo semântico*, termo que propõe um isolamento lingüístico, na medida em que o significado das palavras teria como fundamento entidades mentais apenas acessíveis ao usuário da linguagem; *solipsismo psicológico*, expressão que postula o sujeito e seus estados psicológicos como entidade completamente isolada da realidade, uma vez que tais estados seriam inacessíveis a quaisquer outros indivíduos; o *solipsismo ontológico*, a mais extremada de todas as variantes, que nos defronta com um sujeito que assume ter garantias apenas de sua própria existência; *solipsismo metodológico*, variante do solipsismo psicológico que isola do mundo os

* Universidade Metodista de São Paulo. São Paulo/SP – Brasil, Jose.fernando@metodista.br

⁵¹ O termo tem origem no latim: *solus* que significa “só”, e *ipse* que designa “eu”.

sentimentos e pensamentos do sujeito, na medida em que seria imperceptível o elo causal entre seus estados subjetivos e sua manifestação empírica. Em todas essas variantes do termo notamos a caracterização do solipsismo como uma forma de isolamento, espécie de partição do sujeito em relação ao mundo em seus diversos aspectos. Ao longo do *Tractatus* e também dos cadernos de anotação de onde o livro foi gerado, Wittgenstein usa os seguintes termos para se referir ao sujeito solipsista: “sujeito filosófico”, “sujeito metafísico”, “sujeito volitivo” e “sujeito ético” e em todos esses usos prevalece a defesa do solipsismo como a única alternativa capaz de aproximar e efetivamente unir o sujeito com o mundo. Em outras palavras: em contraposição a essas definições, no *Tractatus* a noção de solipsismo aparece como a única alternativa capaz de aproximar e efetivamente unir o sujeito ao mundo e a toda multiplicidade de acontecimentos que este oferece. Nosso objetivo nesse artigo é tão somente indicar que a compreensão dessa característica singular do sujeito solipsista tractatiano se torna mais clara quando o contemplamos como visceralmente ligado a uma visão de mundo panteísta. Essa aproximação facilita a apreensão de um sujeito metafísico capaz de enxergar o mundo como uma totalidade limitada, perspectiva que coincide com a apropriação que o sujeito faz da linguagem com base em sua vontade numênica. O artigo obedecerá ao seguinte percurso: primeiro, daremos uma definição de *panteísmo*. Segundo, mostraremos como essa noção está presente nos aforismos tractatianos sobre o sujeito solipsista. Este momento argumentará com base em alguns aforismos do *Tractatus* e, principalmente, em diversas passagens dos *Tagebücher 1914-1916*, rascunhos em que Wittgenstein desenvolve com mais vagar o que se mostra de modo aforismático no *Tractatus*. Terceiro, concluiremos ilustrando como a aproximação do sujeito solipsista e uma visão panteísta da vida elucida a afirmação wittgensteiniana sobre a infabilidade da verdade do solipsismo.

1

O panteísmo é uma posição religiosa e metafísica que sustenta a concepção da imanência de Deus em relação ao mundo. Michael Levine (1994, p. 1) define-o desta forma: “existe uma Unidade todo-inclusiva que é divina”. Uma característica marcante dessa definição de panteísmo é que ela traça uma clara distinção em relação a todas as religiões de caráter teísta. Com o termo “Deus”, tais religiões designam “um Ser ‘cuidadoso’ (*minded*) que

possui as propriedades características de uma ‘pessoa’ intencionada que, neste sentido, possui estados intencionais e capacidades associadas, incluso a habilidade de tomar decisões” (Levine, 1994, p. 02). Do ponto de vista teísta, “Deus” designa algo totalmente diverso em relação ao mundo, que possui uma existência que transcende de modo completo à realidade, e que, necessariamente, a teria criado. Em oposição a essa concepção, “panteísmo” designa uma perspectiva que assume que Deus “é radicalmente imanente ao mundo” (Levine, 1994, p. 06). Ele não designa um ser totalmente transcendente, ou seja, um ente que subsiste independentemente do mundo, mas, ao contrário, a algo que teria na realidade material um atributo entre seus infinitos atributos. Levine (1994, p. 106) ilustra esse contraste com o seguinte exemplo: ao contrário da Bíblia, que em uma de suas passagens mais famosas afirma que Deus estava sobre a montanha, o panteísmo sustenta que “a todo-inclusiva Unidade não está *sobre* a montanha, mas a constitui por inteiro”.

Ressaltamos que a caracterização do panteísmo como a defesa da existência de uma Unidade capaz de estar presente em tudo que existe não implica a redução dessa Unidade ao que ela engloba. Diferentemente do que Schopenhauer entende por esse termo⁵², do ponto de vista panteísta “a crença numa Unidade divina e todo-inclusiva é a razão para que se identifique o mundo com Deus, mas não vice-versa” (Levine, 1994, p. 36). Ou seja, o panteísmo não afirma que Deus *é* a natureza, mas tão somente que Ele *está* na natureza. Dessa forma, o mundo identifica-se com Deus, mas Ele possui um significado que, simultaneamente, coincide e ultrapassa os limites do mundo. Listemos as principais características presentes em todo sistema religioso e metafísico de cunho panteísta.

Um primeiro traço que podemos assinalar como característico do panteísmo é que ele postula uma Unidade de caráter divino, não pessoal, e que é imanente ao mundo, mas não é redutível a ele. Outro traço que também lhe é característico é a estreita relação que o panteísmo pleiteia existir entre as noções de microcosmo e macrocosmo. Tais noções engendram a concepção de uma reprodução das propriedades da Unidade nas diversas partes inferiores que Ela subsume. A grande essência de onde o mundo saiu e com o qual este se identifica é onipresente, por isso o panteísmo pleiteia que a essência de todas as coisas manifestas no mundo é também a essência individual de tudo o que existe. Em outros termos,

⁵² Schopenhauer desacredita a doutrina panteísta por dois motivos. Primeiro, o filósofo frankfurtiano interpreta que o panteísmo se caracterizaria pela defesa de uma simétrica identidade entre Deus e o mundo. De acordo com ele, o ponto de vista panteísta não passa da afirmação de uma tautologia que justapõe os termos *Deus* e *mundo* sem que com isso se acrescente qualquer informação nova a respeito do mundo. De modo irônico, Schopenhauer afirma que, dada a impregnante presença de sofrimento no mundo, “muito mais correto seria identificar o mundo com o demônio” (Schopenhauer, 1974, p. 101).

cada fragmento do mundo traz em sua essência a Unidade divina da qual faz parte e que constitui sua origem. É possível que quando Tales de Mileto afirmou que o mundo está repleto de deuses tivesse em mente a idéia panteísta segundo a qual tudo possui uma alma partilha a essência da alma universal. Sexto Empírico assim se expressa sobre a estreita relação que todos os fatos do mundo mantêm com aquilo que os engendra e os acolhe: “existe certa comunidade unindo-nos, não apenas com cada outro e com todos os deuses, mas também com a criação bruta. Há nos fatos uma respiração que como alma atravessa todo o cosmo e nos une com eles” (Sexto Empírico *apud* Levine, 1994, p. 116).

Em algumas formas de panteísmo, a relação entre o macrocosmo e o microcosmo especifica-se na relação que se estabelece entre o mundo e o homem. Em diversas religiões orientais, o ser humano é descrito como uma *divindade potencial* que se efetiva após uma longa jornada de sofrimentos e provações no mundo. Lançado para a periferia da Grande Unidade, ele tem de trilhar uma longa roda de reencarnações que apenas se findam com a sua perfeita harmonização com o universo. No hinduísmo e no budismo, em especial, essa doutrina toma uma forma muito nítida.

No hinduísmo, o ser animado percorre uma longa trajetória, que o conduz da condição de uma pedra ou porção de água até uma longa sucessão de encarnações de diferentes animais (por exemplo, vermes rastejantes, moscas, pássaros e mamíferos), até alcançar a condição de ser humano. Adquire então uma alma individualizada que renascerá inúmeras vezes, processo que apenas será rompido quando o princípio universal individualizado que em cada homem habita – o Atma – seja onipresente e onisciente. Nesse momento, o homem assume uma vivência perfeitamente harmônica com Brahma e sua alma individual cessa seu ciclo de reencarnações sobre a Terra.

No budismo, postula-se a existência de uma Realidade que se encontra encoberto por um imenso mundo de aparências – o Véu de Maia no supõe-se vivermos. Segundo a doutrina budista, saímos do seio dessa Realidade e a ela voltamos quando nos tornamos Iluminados – algo que se dá quando percorremos o caminho óctuplo, reconhecendo e vivenciando as quatro verdades nobres⁵³. No pensamento filosófico de Plotino, também encontramos uma exposição

⁵³ As quatro verdades nobres que o budismo proclama são: 1. a vida humana resume-se a sofrimento e frustração e tudo que ela abrange é apenas transitório e relativo; 2. todo sofrimento resulta do apego que temos por determinadas coisas, ou seja, vemos o mundo como algo fragmentado e repleto de coisas individuais e separadas e sofremos por privilegiarmos algumas; 3. é possível vencer a roda de reencarnações que nos mantém presos a este mundo de sofrimentos e enganos; 4. vencemos *samsara* (a roda de reencarnações) quando nos deixamos orientar pelo caminho óctuplo. Esse caminho inicia-se com o reconhecimento e a aquisição do caráter absoluto da vida, prossegue com a prática de ações ensejadas pelo conhecimento absoluto do mundo e a prática incessante de meditações visando a eclodir a parte do Todo que está latente em nós. A plena eclosão do Todo que habita em

que especifica a relação microcosmo / macrocosmo no âmbito da relação homem-universo. A alma humana é produto da terceira realidade ou hipóstase, e ocupa uma posição acentuadamente periférica em relação ao núcleo que forma o Uno. Cada alma humana particularizada é pensada como uma ‘semente’ da Alma universal, que por seu turno seria semelhante a um grande oceano espiritual que banha a realidade sensível. Quanto mais a alma individual se ilumina e se banha na espiritualidade que o circunda, mais ela se purifica. Tal processo faz com que ela se afaste do plano sensível que habita, se dirigindo gradualmente ao Uno de onde saiu.

A história da filosofia registra diversos sistemas que procuraram delinear e defender uma concepção de panteísmo. Vejamos no que se segue o esboço de três distintas formas de comprometimento filosófico com o panteísmo. O primeiro exemplo que gostaríamos de aludir é a cosmogonia de Anaximandro, pensador jônico que apresentou o *apeíron* como o princípio ou a origem do cosmo. Segundo Anaximandro, o *apeíron* seria o que subsiste fora do tempo, o que possui uma existência anterior a todo ordenamento do cosmo. Ele seria, neste sentido, a origem de tudo, subsistindo independentemente daquilo que existe. Além disso, ele se constituiria no elemento presente em tudo o que existe, como uma espécie de força constitutiva e governante de toda manifestação da vida; seria, ao mesmo tempo, o princípio material e ordenador que atravessaria a todo cosmo. O *apeíron* seria, portanto, não apenas a substância de onde todas as coisas pertencentes ao cosmo teriam surgido, mas também a que estaria presente em todas as diversas manifestações da vida. Por fim, o *apeíron* também se constituiria no destino a que tudo que existe um dia deve retornar. Ele foi assumido por Anaximandro como imortal e imperecível, sem início e sem fim. Seria, portanto, indestrutível e por isso divino. Segundo o filósofo jônico, o *apeíron* estaria em um eterno e infindável movimento cíclico cujo início teria se dado com a precipitação de seu interior de um par de contrários, o quente e o frio, - coisas que estariam inicialmente adormecidas em seu interior. Uma vez postos em movimento, esse par de contrários engendraria um estado de guerra perpétuo, condição esta que seria a fonte de um longo processo de geração e corrupção constitutivo da ordem predominante no cosmo. Todo o processo descrito expressaria então um movimento circular infindável e o despertar do par de contrários coincidiria com um movimento de expansão do *apeíron*, fator precipitante do cosmo. O ciclo se fecharia com o retorno do par de contrários ao seio do *apeíron*, o que significa dizer que também todo o

nós coincide com nossa Iluminação e a efetivação de nosso *nirvana* (o término de nosso *samsara* individual e nossa plena harmonia com o Todo).

cosmo, que é por eles precipitado, retornaria ao estado primevo de repouso – momento de descanso e espera pelo início de um novo ciclo.

Outro exemplo de posição panteísta que a história da filosofia destaca, reside no pensamento neoplatônico de Plotino. Em sua filosofia, também encontramos a afirmação de uma divindade impessoal e primordial, o Uno – eterno, imóvel e infinito. Ele não foi gerado, não está sujeito ao devir e é infinito em sua potência produtora, ou seja, sua força ativa não se esgota, e Ele permanece perpetuamente gerando a si próprio e todas as outras coisas. Assim, em Sua relação com o cosmo, Ele é emanante e imanente. Também, dado que Sua *infinitude* se encontra além daquilo que o cosmo é em seus limites, o Uno é inefável, “porque não sabemos dizer nada a seu respeito, mas somente tentamos, como melhor nos suceda, dar alguma indicação acerca Dele, entre nós e para nosso uso” (Plotino *apud* Reale, p. 47).

Plotino explica que, fundamentalmente, existe o Uno que exala perfeição, transbordando de si três realidades, e ilustra esse movimento criando uma imagem em que compara o Uno com a luz que se irradia do sol:

Como, pois, convém pensar a respeito Dele, que é imóvel? É um esplendor em torno que emana Dele, mas Ele permanece imóvel; como no sol o esplendor lhe faz uma auréola em torno, esplendor emanando Dele que permanece eternamente. De resto, todos os seres, enquanto duram, emanam do fundo de sua essência, em torno de si e fora de si, uma certa existência necessária ligada à sua operação atual, e é como a figura dos arquétipos dos quais brotou: o fogo difunde o seu calor e a neve não guarda o frio somente dentro de si (Plotino, *apud* Reale 2008, p. 56).

As realidades exaladas pelo Uno são: o próprio Uno, que se contempla e cria a si próprio ininterruptamente; o Espírito, que coincide com a díade formada pelo Ser e o Intelecto criador e é constituído pelas Idéias que fornecem os diferentes modelos formadores de todas as coisas constitutivas do mundo sensível; a Alma do mundo que precipita toda a mudança e diversidade que predominam no universo material e todos os entes que o constituem. Importante frisar que o transbordar de si que ocorre com o Uno não deve ser entendido como assinalando uma forma de separação, uma vez que as três hipóstases dele derivadas não denotam qualquer perda de unidade. Tudo que existe, inclusive a mais densa matéria que se encontra mais distante do Uno, partilha, ainda que de modo tênue, a noção de unidade, por isso a idéia de uma imanência do Uno em tudo que subsiste. Por isso pergunta-se Plotino: “o

que poderia existir se não houvesse a unidade?” (Plotino, *apud* Reale, 2008, p. 42). O sistema de Plotino também contempla um movimento de retorno por parte de tudo que ele emana em direção ao centro que o lançou. Em sua infinita potência criadora, o Uno gera o efeito de contemplá-Lo em tudo que gera, ou seja, tudo que é criado volta-se para Ele de forma contemplativa, e esta atividade produz um êxtase capaz de criar novas esferas inferiores, alimentando o anseio de voltar ao seio da absoluta perfeição contemplada.

O último exemplo com que tencionamos ilustrar o significado de panteísmo é a que se encontra no pensamento de Benedito Espinosa. Na primeira parte de sua *Ética*, Espinosa encadeia oito definições que traçam uma concepção de Deus, a qual podemos chamar de “panteísta”. Nela, Deus é definido como uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um deles expressando uma essência eterna e infinita (Spinoza, 2008, I, def. 6). Os termos dessa definição são elucidados nas sete demais definições: “substância” designa o que existe por si e é por si mesmo concebido (Spinoza, 2008, I, def. 3). Ela coincide com o que é *causa de si*, ou seja, com “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (Spinoza, 2008, I, def. 1). A noção de atributo remete ao que é próprio da essência de uma substância (Spinoza, 2008, I, def. 4). E o que significa a idéia dos infinitos atributos de Deus exprimirem uma essência eterna e infinita? Por “eterno”, Espinosa concebe a existência de algo que não pode ser explicado pela duração ou pelo tempo, concepção que faz a noção de existência coincidir com a própria essência divina (Spinoza, 2008, I, def. 8). Assim, todos os infinitos atributos de Deus constituem sua essência e necessariamente existem. Por último, quanto à noção de infinito, resta dizer que, conquanto Espinosa não nos forneça uma definição positiva de “infinito”, podemos inferir seu significado da definição de número 2 da *Ética*, lugar em que o filósofo holandês afirma que algo é finito quando pode ser limitado por algo da mesma natureza. Ao dizer que os infinitos atributos divinos exprimem uma essência infinita, Espinosa está dizendo que a substância divina não é finita, ou seja, Ela não é limitada por nenhuma outra substância de idêntica natureza, o que significa que Ela é a única substância que existe, idéia que é confirmada pelas proposições 8 e 14 da primeira parte. Esta única substância, cuja essência coincide com sua existência, é causa *imanente* de tudo que existe, ou seja, “tudo o que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido; portanto Deus é causa das coisas que nele existem” (Spinoza, 2008, I, prop. 18). A imanência da substância se dá por intermédio de seu atributo da extensão: “Deus é uma coisa extensa” (Spinoza, 2008, II, prop. 2). Neste breve esquema da concepção espinosana de Deus encontramos a expressão de visão panteísta do divino: a

afirmação de um Uno, a substância única que é composta de infinitos atributos e dos quais conhecemos dois, seu pensamento absoluto (Spinoza, 2008, I, prop. 31) e sua extensão (I, prop. 18, 25 e 28, II, prop. 2).; sua imanência no mundo (Spinoza, 2008, I, prop. 18). Do ponto de vista espinosano, todas as coisas que existem constituem-se em *modos* ou *mudanças* de a substância, caracterizando-se tão somente como “aquilo que existe em outra coisa, por meio do qual é também concebido” (Spinoza, 2008, I, def. 5).

2

Tratemos de ilustrar, agora, em que medida uma concepção de panteísmo se mostra presente no *Tractatus*. Veremos que ele fundamenta o caráter divino do sujeito solipsista. A elucidação do modo como essa noção se manifesta no *Tractatus* inicia-se com a percepção da subsistência de duas concepções de mundo em seu interior, a saber, o mundo como tudo que é o caso e o mundo como totalidade limitada. Vejamos a seguir a distinção que perpassa essas duas concepções.

A ontologia do *Tractatus* assume o mundo como tudo que é o caso, ou seja, como algo que se resolve na totalidade dos fatos que se sucedem (Wittgenstein, 1961, 1.2). Dessa forma, encontramos no livro uma concepção de mundo assentada sobre o que é contingente e fortuito: ele é delineado como potencialmente não finito, ou seja, como um conjunto de acontecimentos cujos limites estão sempre abertos à sucessão de novos fatos. Desse ângulo, o desenrolar dos fatos *não* pressupõe uma ordem que *a priori* determine o fluxo dos acontecimentos, afinal “tudo o que vemos poderia ser de outro modo (*könnte auch anders sein*)” (Wittgenstein, 1961, 5.634). Num mundo que equivale a tudo que é o caso reina um estado de contingência que perpassa a ocorrência dos fatos, pois “algo pode ou não ser o caso e todo o restante permanecer inalterado” (Wittgenstein, 1961, 1.21). Não gratuitamente, tal concepção sempre esteve próxima da visão de realidade das ciências naturais, cuja cientificidade se exprime na idéia do conjunto de todas as proposições verdadeiras – o conjunto de todas as proposições que descrevem tudo que é o caso – perfazerem a totalidade das ciências naturais (Wittgenstein, 1961, 4.11), perspectiva que é assumida como o grande modelo do mundo a ser alcançado, possibilitando coordenar, descrever e prever os fenômenos observáveis, delimitando no âmbito do pensamento tudo que é o caso.

A definição do mundo como totalidade dos fatos que se sucedem coincide com a definição de *como* (*wie*) ele é. Sua descrição pode ser feita por edifícios distintos, conforme mostrou o trabalho de Heinrich Hertz⁵⁴ (1996), porém ela vai sempre incidir sobre o que é passível de verificação empírica, sobre o que se constata como sendo o domínio do factual. A ciência remete-nos sempre a um mundo contingente, pois sempre traça uma noção de mundo cujos contornos são determinados pelo modo como seu conteúdo se apresenta momentaneamente – inclusas nessa definição as conseqüências (previsões) que podemos extrair dos fatos em sua disposição atual. Nessa perspectiva, todo o conjunto de previsões é um produto rigorosamente contingente à ordem factual que ora se configura.

As ciências fazem um inventário daquilo que pertence ao mundo, procurando prever quais fatos devem constituí-lo no futuro. No entanto, Wittgenstein afirma que essa delimitação nos lança constantemente na busca de ir além dela. A aleatoriedade que marca o mundo *como* nós o encontramos é responsável pelo brotar de uma instigante suspeita de cunho filosófico: há no mundo “algo de problemático a que chamamos de seu sentido” (Wittgenstein, 1984, 11/06/16). Reduzido a tudo o que é o caso, ao campo daquilo que por definição é contingente, o mundo parece sempre se mostrar destituído de qualquer sentido. Nesse contexto, “sentido” denota algo que extrapola o âmbito das proposições e sua relação com o domínio dos fatos observados. A ciência nos lança em um mundo de descrições e justificativas que, ainda que extremamente articuladas, não se mostram capazes de nos fornecer uma chave para desvelar o sentido do mundo e da vida. Assim, Jacques Bouveresse assinala esta convicção de Wittgenstein: “a ciência não nos fornece nada além de um modo apropriado de *descrever* os fenômenos, mas nenhum meio de *explicá-los* no sentido forte do termo” (Bouveresse, 1971, p. 24). Em suma, Wittgenstein acredita que a possibilidade que a ciência nos fornece de compreensão do mundo é sempre periférica em relação ao cerne que, efetivamente, possuem o mundo e a vida: “sentimos que mesmo que todas *possíveis* questões

⁵⁴ Em sua obra *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Hertz mostra que diferentes construções científicas podem explicar o mesmo domínio dos fatos. Visando fornecer à comunidade científica critérios lógicos para a escolha da construção mais adequada, O autor desenvolveu sua concepção de modelo lógico das teorias científicas, se constitui numa chave importante à compreensão da concepção de linguagem de Wittgenstein. Segundo ele, a aceitação de um modelo deve obedecer ao preenchimento de três requisitos formais: o primeiro afirma que “todos os nossos modelos devem ser logicamente admissíveis (*logische zulässige*), ou, em resumo, ser admissíveis (*zulässige seien*)” (Hertz, 1996, p.68). Tal requisito postula a necessidade de todo modelo ter uma consistência lógica. O segundo é que “nossos modelos sejam corretos (*richtig seien*)” (p. 68). O terceiro é que todo modelo deve se mostrar exato e simples em suas definições. Esse critério incide sobre a conveniência (*Zweckmäßigkeit*) do modelo, que ocorre na direta proporção em que apresentar o maior número de características essenciais do grupo de objetos representado, e ao mesmo tempo o menor número de relações vazias ou supérfluas que ele subsumir (Hertz, 1996, p. 68).

científicas venham a ser respondidas, nossos problemas vitais não serão minimamente tocados” (Wittgenstein, 1961, 6.52). Ou, conforme salienta Schopenhauer, que muito influenciou o autor do *Tractatus*:

...nenhuma ciência no sentido exato da palavra (quero dizer um conjunto de conhecimentos sistematizados com a ajuda do princípio de razão) está apta a fornecer uma solução definitiva, nem uma explicação completa da realidade; a ciência, com efeito, não poderia penetrar até a essência íntima do mundo; ela não ultrapassa nunca a simples representação” (Schopenhauer, 1986, p. 63-64).

O sentimento a respeito do caráter periférico da ciência em sua relação com o problema da vida coincide com a presença de um *sentimento* de que o mundo tem um sentido e que este deve residir *fora* dele: “No mundo tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor” (Wittgenstein, 1961, 6.41). O mundo visto como o conjunto daquilo que é o caso reduz-se ao domínio desses fatos e é por natureza incapaz de fornecer qualquer abertura para o seu sentido próprio e para o sentido e da vida. Os fatos são o que são, e assim, os acontecimentos reduzem-se ao domínio daquilo que é efetivo. E o sentido do mundo e da vida deve se colocar num plano que se encontra além dessa esfera.

Ora, a ciência desperta em nós a sensação do contingente, do factual. Guiados por ela, assumimos a contingência que sentimos de modo tão impregnante como o elemento que demarca e consubstancia o mundo. Por isso, quando efetivamente compreendida, ela mostra-nos a inexistência de valores absolutos *no* mundo. E, conforme fica implícito na argumentação de Wittgenstein quando trata dos limites das proposições significativas, um valor aparente não é um valor, mas um fato ou um conjunto de fatos. Justamente por esse motivo, ao mesmo tempo em que aponta para a inexistência de quaisquer valores absolutos no mundo, a ciência enseja *o sentimento* de que a única possibilidade da existência de valores se coloca *fora* dos limites factuais. Ela procura sistematicamente nos descrever a constituição do mundo que percebemos, porém é sempre incapaz de satisfazer a seguinte indagação de escopo mais profundo: por que o mundo e não o nada? Por que existe algo?

Sentir *que* (*dass*) o mundo existe, ou simplesmente *que* estamos vivos, significa perceber que a sua constituição factual é periférica em relação ao seu sentido e ao cerne da vida. Sentimos *que* o mundo existe e que sua existência é algo anterior ao modo *como* ele se

configura diante de nós. A história das ciências naturais sistematicamente mostra que um mesmo conjunto de fatos pode ser compreendido de diversos modos, e que tal possibilidade está sempre aquém da maravilha da existência que ele nos revela. Aquele que apenas percebe o mundo como tudo que é o caso enxerga-o, invariavelmente, com um olhar fragmentado, ou seja, de uma perspectiva que o limita. O cerceamento que aqui mencionamos é aquele que nos prende à busca da compreensão do desenrolar dos acontecimentos com que interagimos direta ou indiretamente. Por mais detalhista que a ciência procure ser, algo sempre lhe escapa e, inevitavelmente, algo sempre se coloca além de toda a explicação que ela possa formular. Nesse sentido, Wittgenstein concorda como Rabindranath Tagore, que sustenta que “o mundo não é átomos e moléculas, nem radioatividade nem outras forças; o diamante não é carbono, nem a luz uma vibração do éter” (Tagore, 2007, p. 86). Já dissemos que esse quadro suscita o nascimento de um sentimento de inquietude, ou seja, certa sensação de que há algo que se coloca além daquilo que experienciamos. Essa sensação de inquietude nos conduz à gênese das indagações metafísicas sobre o *que* do mundo.

A indagação sobre o *que* do mundo é o elemento que permite a eclosão de outra concepção de mundo, inserindo o místico (*das Mystiche*) no horizonte tractatiano: o sentimento do mundo como uma totalidade limitada. Tal sentimento é, genuinamente, um sentimento de espanto, de maravilhar-se com a existência do mundo e da vida. Sentimos que nossos parâmetros sobre o que seja o mundo e a vida transbordam os limites impostos pela ciência – aqueles que coincidem com a concepção do mundo como totalidade dos fatos. É como se o domínio dos fatos representasse uma taça de vinho, cujas bordas não dão conta do vinho com o qual a preenchemos. Os parâmetros presentes no *que* do mundo revelam-se de modo similar à “beleza de uma flor, infinitamente maior que seus aspectos botânicos, ou como o sentido da espécie humana, que não pode ser contido dentro de um simples gregarismo” (Tagore, 2007, p. 112).

Que exista o mundo constitui-se em fascínio que nos arrebatava e nos conduz a vê-lo de uma perspectiva diversa, algo que suscita a idéia de que somos capazes de submeter toda a contingência a uma ordem maior que a funda e lhe outorga *um* sentido. Podemos ver o mundo como uma totalidade limitada e isso significa que não mais o vemos como algo consubstanciado apenas no âmbito daquilo que ocorre; não mais o observamos como algo reduzido a *como* ele é, já que somos capazes de sentir *que* ele é: “O místico não é *como* (*wie*) o mundo é, mas *que* (*dass*) ele seja” (Wittgenstein, 1961, 6.44). Como uma totalidade limitada, ele é finito, e mostra-se submetido a *uma* determinação *a priori* que independe

daquilo que nele ocorre. Contemplado do ponto de vista factual, ou seja, como aquilo que é o caso, o mundo gera um sentimento de inquietude, algo que denota o sentimento de uma espécie dependência em relação a algo que não se reduz aos limites do factual. *Como* o mundo se mostra conduz-nos a buscar o *que* do mundo, algo que apenas encontramos quando experimentamos o sentimento do mundo como uma totalidade limitada. Tal sentimento é a experiência do místico, isto é, daquilo que é inefável por se colocar fora dos limites do pensamento. Ele equivale à percepção de que o mundo tem um valor absoluto, de que possui um valor que configura um patamar necessariamente anterior ao domínio dos fatos.

Sempre que pensamos a respeito do mundo como algo que se limita ao conjunto daquilo que ocorre, estamos refletindo sobre uma totalidade que tem seu fundamento na contingência, pois, conquanto logicamente estruturados, os fatos são logicamente independentes. Por isso é que a ciência se revela incapaz de nos fornecer o sentido da vida: de seu ponto de vista, algo pode acontecer e todo o restante que escapa àquele recorte do mundo que ela observa e explica permanecer inalterado. A totalidade factual que encontramos em *como* o mundo se encontra é uma totalidade sempre provisória, volátil, núcleo que, inserido no fluxo temporal dos acontecimentos, é constantemente rompido e alterado por fatos que desaparecem e pela eclosão de novos acontecimentos. Do ponto de vista do mundo como totalidade limitada, tudo o que existe mantém uma relação de dependência com o místico: o *que* do mundo é também o *que* de qualquer coisa que exista e o espanto que perpassa a existência do mundo também se faz presente em tudo que o constitui. Segue-se que “uma pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, nosso próprio corpo, todos estão no mesmo nível” (Wittgenstein, 1984, 12/10/1916), ou seja, todas essas coisas pertencem ao mundo e em todas elas podemos nos maravilhar com o caráter inexplicável da existência. A esse respeito, Wittgenstein (1984, 08/07/1916) afirma:

Seja como for (Wie dem auch sei), em algum sentido e em qualquer caso somos dependentes, e aquilo de que dependemos podemos chamar de Deus. Deus seria, neste sentido, tão somente o Destino, ou o que é a mesma coisa, o mundo – independente de nossa vontade.

Essa dependência alude a tudo o que ocorre no mundo (inclusive o sujeito psicológico, algo que se reduz à esfera dos fatos) e também ao sujeito metafísico, que é o seu limite. Tudo o que se insere na esfera que trata de *como* o mundo se encontra – inclusive tudo o que fixa seus

limites – decorre daquilo que é transcendental e que também é transcendente, daquilo o que instaura e o constitui, mas que também lhe escapa (não pertence aos seus domínios). A referência ao Destino como algo que equivale a Deus não contempla qualquer forma de teleologia ou causa necessária nos moldes da teologia tradicional. Wittgenstein parece tão somente afirmar nessa passagem que “Deus não é um ser, mas o nome que damos à explicação dos fatos em um nível superior” (Barrett, 1994, p. 142). Tal interpretação é confirmada pela seguinte passagem dos Cadernos:

Que sei sobre Deus e a finalidade da vida (*den Zweck des Leben*)?
Sei que este mundo existe. (...)
Que há algo problemático nele a que chamamos de seu sentido. Que este sentido não se encontra nele, mas fora dele. (...)
Que podemos chamar de Deus ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo (Wittgenstein 1984, 11/06/1916).

No *Tractatus*, Deus corresponde ao “mais alto”, ao *que* do mundo e da vida, cuja presença nos causa um sentimento de espanto. Desse modo, Ele *não* é um fato que encontramos no domínio do mundo, pois ele não pertence à contingência que é assinalada pelos fatos efetivos. Por isso, “*como* seja o mundo é de qualquer ponto de vista completamente indiferente para o mais alto (*für das Hörere*). Deus não se manifesta *no* mundo” (Wittgenstein, 1961, 6.432).

Ora, uma concepção de panteísmo ressoa nesse quadro que acabamos de apresentar: ele expressa uma concepção de Deus que escapa ao domínio factual e, ao mesmo tempo, é a causa desse domínio, ocupando em relação a ele uma posição de imanência, ou seja, se mostra como algo que é imanente com o mundo. Vimos que o mundo como totalidade limitada é a expressão do místico e que este coincide com uma experiência que prescindem a qualquer explicação, trazendo à tona um sentido que impregna o mundo e a vida. O místico é apresentado como algo que não reside na esfera dos fatos, por isso não podemos falar nada a seu respeito. Experimentá-lo equivale a ser capaz de ultrapassar o domínio dos fatos particulares, contemplando o mundo como um todo limitado. Além disso, se o que caracteriza o místico escapa ao domínio dos fatos, então a linguagem não pode dizer nada a seu respeito. Por isso também Wittgenstein o chamar de inefável (Wittgenstein, 1961, 6.522): o *que* do mundo é, portanto, incognoscível e inefável.

Para o filósofo vienense, aquilo que coincide com o místico é também determinante daquilo que este é, ou seja, o místico impregna a lógica e de toda contingência que se expressa no modo como os fatos efetivamente se configuram. “Como tudo transcorre, é Deus. Deus é: como tudo transcorre (*Wie sich alles verhält, ist Gott. Gott ist, wie sich alles verhält*)” (Wittgenstein, 1984, 01/08/1916). Não há nessa passagem qualquer alusão a uma divindade pessoal: o uso que Wittgenstein faz da noção “Deus” não sugere ou supõe a existência de uma deidade, um ser pessoal que cria o mundo e passa a manifestar sobre ele suas intenções sob a forma de uma teleologia implícita à ordem dos acontecimentos. Essa concepção de Deus que se esboça no *Tractatus* revela também traços de que Ele é imanente a tudo que existe: o espanto que temos diante da constatação da existência do mundo é algo que perpassa a existência do que quer que exista. Em outras palavras, aquilo que empresta ao mundo um sentido transcendental é algo que também o impregna, fazendo com que esse sentido seja indissociável de qualquer manifestação da vida: “O mundo e a vida são unos (*Die Welt und das Leben sind Eins*)” (Wittgenstein, 1961, 5.621), por isso Wittgenstein sustenta que “a vida é o mundo” (*Dass das Leben die Welt ist*) (Wittgenstein, 1984, 11/06/16).

A indagação sobre o *que* do mundo é perfeitamente extensível a todas as manifestações da vida, pois se constitui numa indagação sobre a própria vida. Ou seja: o questionamento em relação à existência do mundo mostra-se igualmente cabível em relação a qualquer fato com que nos deparamos. Assim, a respeito de qualquer acontecimento pode-se indagar: por que isto transcorre assim e não de outro modo? Por que disto? Como observamos, o espanto que ocorre na esfera da constatação da existência de um todo limitado é algo que se estende legitimamente sobre tudo que se encontra presente no interior dessa totalidade. Em seus diários, Wittgenstein chama essa condição maior que determina o mundo e a lógica de diferentes modos: além de “Deus”, ela é também chamada de “o Místico”⁵⁵, “o Inefável”, “o Destino”, e dada a relação interna que mantém com o mundo e a vida, também de “o Mundo”, e “a Vida”.

O sentimento de espanto, ou seja, a sensação de maravilhar-se que é produzida pela percepção do mundo de um ponto de vista da eternidade é algo que preenche tudo que existe e que se mostra presente em todo e qualquer fato particular. O sentimento de que existe um

⁵⁵ O termo *das Mystische* aparece em três passagens do *Tractatus*: 6.44, 6.45 e 6.522. Em todas elas, o termo mantém estreita relação com a concepção wittgensteiniana de “Deus”. Em 6.45, a noção designa a experiência que temos de Deus. Refere-se, portanto, à experiência *sub specie aeternitatis* com a qual o sujeito se coloca fora do mundo e o enxerga como uma totalidade limitada. Nos outros dois aforismos, 6.44 e 6.522, aparece como sinônimo da causa sem explicação do mundo e da vida. Em 6.44 “o místico” aparece designando o *que* do mundo, remetendo, assim, à concepção de Deus do *Tractatus*. Em 6.522, “o místico” diz respeito ao inefável, ao que transcende ao domínio dos fatos e sobre o qual nada podemos falar.

sentido no mundo, algo que vai além daquilo que o compõe, mas que simultaneamente trespassa tudo o que nele existe, sinaliza a presença de um traço panteísta no *Tractatus*. Além disso, na capacidade do *que* do mundo revelar-se em tudo que compõe a vida, identificamos também a relação interna que o panteísmo costuma atribuir ao microcosmo e ao macrocosmo: o espanto de caráter divino que coloca o mundo em destaque, também se afigura presente em qualquer coisa que o constitui. Na medida em que somos capazes de nos maravilhar com a existência do mundo, também estamos aptos a nos contagiar com uma impregnante alegria diante da existência de qualquer coisa que dele faça parte. Em outras palavras, o caráter divino (inexplicável) da vida é algo que também se mostra em todos os acontecimentos que ela nos reserva, de tal sorte que em cada coisa com que nos deparamos se faz presente um mundo, um microcosmo que reflete o macrocosmo, a Unidade de caráter divino e todo-abarcante.

Destacamos que essa relação microcosmo-macrocosmo se mostra também presente no *Tractatus* de outra perspectiva, a saber, no caráter divino que também é constitutivo do eu. No aforismo 5.63 do *Tractatus* lemos: “eu sou meu mundo. (o microcosmo)” (Wittgenstein, 1961). Nos seguintes, esta passagem é assim elucidada: 5.631 – no mundo não existe uma unidade a que podemos chamar de “sujeito”; segue-se, em 5.632 – que o sujeito está fora do mundo, ou seja, que ele é seu limite; esta relação é exemplificada em 5.633/5.6331 – o sujeito mantém uma relação com o mundo que é similar à relação que o olho mantém com o campo visual; por fim, em 5.634 – Wittgenstein afirma que “tudo 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” (Wittgenstein, 1961). Constatamos que o aforismo 5.63 expressa uma identidade: sendo um ponto sem extensão, o eu metafísico pode ser definido como aquele capaz de envolver o mundo. Assim, dado que não existe uma ordem *a priori* das coisas, então pode o sujeito abraçar aquilo que ele está disposto a aceitar, aquilo que ele reconhece como sendo um fato do mundo. Deus ou o macrocosmo reflete sua potência criadora também por intermédio do microcosmo que é o sujeito metafísico.

Sobre o caráter divino do sujeito: de modo similar ao campo visual que é formado por aquilo que o olho vê e cuja amplitude depende da dimensão daquilo em que o olho fixa sua atenção, se o mundo é formado por fatos que obedecem a estruturas determinadas pela substância que o constitui, o mundo do sujeito coincide com o conjunto de estruturas factuais que ele está disposto a admitir. Essa admissão é por ele realizada com sua vontade numenal e é o que lhe confere o caráter de divindade: “Há duas divindades (*Gottheiten*): o mundo e meu

eu independente (*unabhängiges Ich*)” (Wittgenstein, 1984, 08/07/1916). Isso significa que sua atitude determina a amplitude que o mundo possui: ele pode ser minguado ou expandido, já que Deus e o *eu* delimitam seus limites como um todo atuando, respectivamente, sobre a totalidade do macrocosmo e do microcosmo. O exercício criador da vontade do sujeito revela-se na direta proporção em que esta se harmoniza com a vontade de Deus. Isso mostra que o eu mantém com o mundo uma relação simultânea de dependência e independência em que sua vontade se torna independente, na medida em que, com sua atuação é capaz de instaurar os limites de seu mundo; no entanto, essa vontade é também dependente, uma vez que sua atuação se dá sobre algo que lhe é dado. O eu pode, com suas ações, escolher entre aceitar ou não os fatos que o mundo lhe oferece e esse exercício volitivo é o que lhe confere o caráter de divindade.

Apresentando os traços panteístas que orbitam em torno do sujeito transcendental tractatiano, podemos examinar o que Wittgenstein tinha em mente ao caracterizar a verdade do solipsismo como inefável.

3

No aforismo 5.62 do *Tractatus*, o filósofo vienense apresenta do seguinte modo os contornos que envolvem tal verdade:

Esta observação dá a chave para resolver (*zur Entscheidung*) o problema da medida em que o solipsismo é uma verdade.

A saber, o que o solipsismo significa (*Was der Solipsismus nämlich meint*) é plenamente correto, porém é algo que não se pode dizer, antes é algo que se mostra (*sondern es zeigt sich*).

Que o mundo é *meu* mundo se mostra nisso, que os limites *da* linguagem (da linguagem, a única linguagem que eu entendo) (*der Sprache, die allein ich verstehe*) significam os limites de *meu* mundo.

A observação a que o primeiro parágrafo faz referência está no aforismo anterior – 5.61, no qual, conforme já observamos, Wittgenstein traça os contornos da relação interna que une o mundo, a lógica e a esfera do pensamento. Ele afirma que a lógica tem limites que

coincidem com os limites do mundo, de tal sorte que o pensamento logicamente estruturado não pode ir além desses limites. Assim, tudo o que escapa aos limites do mundo e da lógica é impensável e indizível. O segundo parágrafo de 5.62 confirma que é verdadeiro aquilo que o solipsismo pleiteia, no entanto, assinala que tal verdade é indizível, ainda que se mostre no mundo. O terceiro parágrafo traz o conteúdo dessa verdade, a saber: que há uma Unidade maior todo inclusiva, de caráter divino, que envolve o sujeito solipsista (transcendental) com o mundo e a vida; que essa relação de identidade entre o macrocosmo e o microcosmo se mostra presente em tudo o que esta Unidade abarca, estendendo-se também sobre o domínio da linguagem e do mundo que o sujeito engendra. Por isso, *o* mundo e o mundo do sujeito são um só; da mesma forma que *a* linguagem e a linguagem do sujeito também são unas.

Nos diários de 1914-1916 a elucidação daquilo que o sujeito solipsista pretende dizer se dá do seguinte modo:

Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo.
De fato, existe apenas uma alma do mundo (*Es gibt wirklich nur reine Weltseele*), aquela que preferencialmente chamo de *minha* alma, de tal modo que apenas eu concebo o que chamo as almas dos outros.
A observação anterior oferece a chave necessária para decidir em que medida é o solipsismo verdadeiro.
Há muito tempo sou consciente da possibilidade pessoal de escrever um livro ‘O mundo tal como o encontrei’ (*Was für eine Welt ich vorfand*) (Wittgenstein, 1984, 23/05/1915).

Nessa passagem, a verdade do solipsismo é caracterizada como sendo o aspecto divino do sujeito, ou seja, como sua capacidade de criar a linguagem e fixar com seu uso os limites do mundo. A possibilidade de fixar os limites da linguagem e também de poder conceber “as almas dos outros” deriva da atitude que o *eu* assume em sua relação com *o mundo com que se defronta*. A alusão à redação de um livro capaz de descrever o mundo tal qual o *encontra*, indica que o mundo possui uma existência autônoma em relação ao sujeito. Isso apenas reitera que a verdade solipsista não alude a qualquer egoísmo radical capaz de isolar o *eu* de tudo o que existe, mas enseja a capacidade de o sujeito metafísico determinar as fronteiras do mundo na direta proporção em que é capaz de aceitar o que este lhe oferece. Desse modo, a verdade do solipsismo remete à harmonia que as ações do sujeito metafísico expressam em sua relação com o mundo e, por extensão, com o místico que é oferecido pela existência do mundo ao *eu* transcendental. Em outras palavras: essa verdade coincide com a

harmonia entre microcosmo e macrocosmo, algo que se expressa no fato da vontade do sujeito ser dependente de uma vontade maior, da percepção do sujeito metafísico em relação ao fato de seu mundo ser uma instância de *o* mundo, da mesma forma que sua linguagem se constitui numa das infindáveis instâncias de *a* linguagem.

Concluindo: a questão tractatiana sobre a verdade do solipsismo traz de modo embrionário a noção de “proposição gramatical” que Wittgenstein irá desenvolver após os anos trinta. O autor diz que as afirmações solipsistas são verdadeiras, no entanto são indizíveis. Segundo o *Tractatus*, as proposições da linguagem a que podemos chamar de verdadeiras são aquelas que expressam algo efetivo da realidade; dessa forma, a verdade de uma proposição nada mais é que a subsistência de uma relação de correspondência entre ela e o fato representado, sendo, nesse sentido, garantida pelo que é o caso. O *Tractatus* menciona ainda as proposições da lógica, – as tautologias – que são invariavelmente verdadeiras, não expressando nada a respeito da realidade, pois são vazias de qualquer conteúdo. Ora, no que tange às pretensões semânticas do sujeito solipsista, Wittgenstein nos informa que a afirmação “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” não é uma proposição que se insere dentro do uso legítimo da linguagem, pois pretende falar sobre os limites da linguagem e do mundo. Ocorre que tais limites não são fatos que encontramos no mundo, mas algo cuja existência apenas *se mostra* no domínio dos fatos. Portanto, se a afirmação pleiteada pelo solipsista é verdadeira, esta não o pode ser em virtude de expressar uma correspondência entre ela e um conteúdo factual por ela representado. Tampouco a asserção pode ser verdadeira por pertencer ao campo das tautologias, pois o solipsista pretende com ela afirmar *algo* a respeito do mundo – “algo” que o próprio Wittgenstein reconhece como expressão de uma verdade.

Nos anos trinta, Wittgenstein chama de “proposições gramaticais” algo que lembra o tipo de enunciado que ele atribuiu ao sujeito metafísico na época do *Tractatus*. O autor explica que tais proposições aparentam um conteúdo empírico, – e em certas situações são usadas com a finalidade de descrever esse conteúdo, mas desempenham no interior de determinada prática lingüística (um dado jogo de linguagem) um papel lógico (transcendental), capaz de fixar os limites discursivos dessa práxis. Proposições gramaticais, necessariamente, *não* são bipolares e um exemplo ilustrativo é a proposição “o vermelho existe”, usada na descrição da existência de objetos que possuem a cor vermelha; porém, é possível também o seu uso com o objetivo de estabelecer o significado de uma palavra, ou seja, também usamos “o vermelho existe” como sendo a asserção que nos afirma que “a

palavra ‘vermelho’ tem um significado. Quiçá, de modo mais correto: ‘vermelho não existe’ como ‘*vermelho* não possui significado’” (Wittgenstein, 1967, § 58). Assim, o correto entendimento da proposição solipsista “os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” ocorre quando compreendemos que ela não expressa qualquer conteúdo empírico a respeito da linguagem, do mundo ou do sujeito, mas que enuncia o tipo de relação lógica que liga o sujeito, o mundo e a linguagem.

REFERÊNCIAS

AUDI, Robert (ed). *The Cambridge dictionary of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

BARRET, Cyril, 1994. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Trad. Humberto Marraud González. Madrid: Alianza.

BOUVERESSE, Jacques, 1971. *Wittgenstein: la rime et la raison: science, éthique et esthétique*. Paris: Les Edition de Minuit.

BREDECK, Elizabeth, 1992. *Metaphors on Knowledge: language and thought in Mahthner's critique*. Detroit: Wayne State University Press.

HERTZ, Heinrich, 1996. *Die Prinzipien der Machanik in neuem Zusammenhange dargstellt*. Frankfurt am Main: Verlag Harri Deutsch.

LEVINE, Michael, 1994. *Pantheism: a non-theistic Concept of deity*. London: Routledge.

REALE, Giovanni, 2008.. *Plotino e neoplatonismo*. 9 ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

SCHOPENHAUER, Arthur, 1974. *Parerga and Paralipomena*. v. 2. Oxford: Oxford University Press.

_____, 1986. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SPINOSA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

TAGORE, Rabindranath, 2007. *Meditações*. Trad. Ivo Storniolo. Aparecida: Idéias & Letras.

WITTGENSTEIN, L., 1984. *Tagebücher 1914-1916*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____, 1991. *Geheime Tagebücher 1914-1916*. Wien: Turia & Kant.

_____, 1967. *Philosophische Untersuchungen*. 3. ed. Oxford: Basil Blackwell.

_____, 1961. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.